INSTITUTO DE TEOLOGIA PARA RELIGIOSOS

I T E R

REVISTA DE TEOLOGIA

CARACAS
Publicaciones ITER
1993

ITER

REVISTA DE TEOLOGIA

JULIO-DICIEMBRE 1993
AÑO IV, Nº 2

Revista Semestral del Instituto de Teología para Religiosos

DIRECTOR:
José C. Ayestarán

CONSEJO DE REDACCION:
Jesús De La Torre, Eduardo Frades, Corrado Pastore, Juan Pablo Perón, Pedro Trigo, Mikel Viana

COLABORADORES:
José Manuel Alvarez, Andrés Argibay, Gonzalo Arnáiz, Carlos Bazarra, Rafael Borges, José Luis Lofrano, Felicísimo Martínez, Wagner Suárez Johnny Reyes, Alvaro Salas, Pablo Stocco, Luis Ugalde, Jean-Pierre Wyssenbach.

ADMINISTRACION:
Toribia Flores

DIRECCION, REDACCION Y ADMINISTRACION

ITER-Instituto de Teología para Religiosos
3a. Avda. con 6a. Transv. (E. Benaim Pinto)
Apdo. 68865
(Telf.: 02-261.85.84, Telefax: 02-835311)
Caracas 1062 A (Venezuela)

SUSCRIPCIONES 1993:
Correo Normal: Venezuela: Bs.500
" " Extranjero: $ 10
Por Avión: Extranjero: $ 12

ISSN: 0798-1236
Depósito legal pp. 90-0124

Con las debidas licencias
1993 Publicaciones ITER
Caracas (Venezuela)

DIAGRAMACION:
ISSFE - Los Teques
Telf.: 032-43008
IMPRESION:
Gráficos Dalí
Caracas-Venezuela
Telf.: (02) 74.13.14

INDICE

EDITORIAL 5

ESTUDIOS

Eduardo Frades Gaspar, CMF
El empleo de la Biblia en Santo Domingo 9

Jorge M. Castro
Cristianismo y evangelización
en la transición cultural 29

Carlos Bazarra, OFM Cap.
Espiritualidad desde América Latina 79

Jesús María Aguirre, SJ
Génesis y evolución de la identidad
de la Iglesia latinoamericana.
El conflicto de las representaciones 97

Corina Yoris
Integración e Iglesia en América Latina 117

LIBROS

Comentarios 141
Recensiones 151

Editorial

Con motivo de la celebración del V Centenario del descubrimiento de América y de la primera evangelización del continente, en octubre de 1992 se celebró en Santo Domingo la IV Conferencia General del Espiscopado Latinoamericano. Después de varios años de trabajo de preparación, esta Conferencia produjo un documento que recoge las conclusiones finales sobre el tema escogido: Nueva Evangelización, Promoción Humana y Cultura Cristiana, a la luz de «Jesucristo, ayer, hoy y siempre»(Hbr 13,8).

Tratando de interpretar el sentir de la Iglesia latinoamericana ante la celebración de tan magno acontecimiento, fue el mismo Papa Juan Pablo II quien propuso, además del tema antes señalado, el objetivo de la IV Conferencia: celebrar a Jesucristo y la implantación de la Iglesia para dar gracias a Dios y comprometerse en una nueva evangelización: «nueva en el ardor, los métodos y la expresión» y así colocar a Cristo en el corazón y en los labios de todos los latinoamericanos (Cfr Juan Pablo II, Discurso Inaugural, 10 y 5).

Aparte del eco que tuvo el acontecimiento de la IV Conferencia en la prensa mundial y los otros medios de comunicación, las revistas dedicadas a la temática teológico-pastoral han intentado profundizar los temas tratados en esa Conferencia. En este sentido, también la revista de teología ITER ha querido contribuir con este número a la profundización de los temas para suscitar nuevo ardor, promover nuevos métodos y elaborar nuevas expresiones para la nueva evangelización, que conlleva una renovada promoción humana y penetra en las raíces culturales de los pueblos.

Como otras muchas revistas, también la nuestra ha sentido algunas dificultades para contribuir al logro de los objetivos propuestos al tomar en la manos el Documento final de Santo Domingo. Además del desaliento provocado por las informaciones que los medios divulgaban sobre el modo de proceder de los participantes en la elaboración del Documento, informaciones

no desmentidas, sino más bien confirmadas en gran parte por muchos participantes, el Documento, hablando en términos generales, no tiene suficiente consistencia interna como para suscitar nuevo ardor, nuevos métodos y nuevas expresiones para la nueva evangelización. Después de años de laboriosa (y costosa) preparación, la Iglesia Latinoamericana tenía sobrados motivos para esperar de su Episcopado un documento más sustantivo e inspirador. Ni los obispos participantes ni sus hermanos en el episcopado parecen inspirarse ahora con cierta hondura y fuerza en el espíritu y la letra del Documento. En el clero, la Vida Religiosa y los laicos tampoco se observa mayor entusiasmo por sus directrices. A algunos les acucia el remordimiento de no dejarlo caer en el olvido y exponen en las fachadas de los proyectos pastorales el vocabulario de Santo Domingo. Por eso tampoco las revistas teológicas presentan estudios significativos.

A partir del Concilio Vaticano II y de Medellín, la Iglesia Latinoamericana había comenzado a crear una auténtica tradición teológico-pastoral que inspiraba su actividad evangelizadora. Pero Santo Domingo se quedó muy corto, aunque no se puede afirmar que no esté en continuidad con ella. Algunos participantes y observadores incluso se dan por satisfechos con sólo haber sacado un documento, sea cual fuere su contenido, dadas la dificultades vividas en el seno de la Conferencia. Es verdad que el Documento se aprobó casi por unanimidad, pero ésta no elimina las debilidades en cuanto a sus contenidos. Por otra parte, teniendo en cuenta la creciente complejización y pluralismo del mundo moderno y de los procesos eclesiales en él, los acuerdos y los documentos que los recogen son cada vez más endebles para movilizar las buenas voluntades y su capacidad inspiradora es efímera. Creemos, sin embargo, que el Espíritu actúa también y precisamente a través de esas debilidades humanas y que el Documento de Santo Domingo dará sus frutos.

Con este espíritu queremos presentar en este número de la revista de teología ITER algunos aportes en torno a la Conferencia Episcopal de Santo Domingo. En el Discurso Inaugural (DI 5), el Papa proponía a los obispos reunidos que han de saber «conjugar los tres elementos doctrinales y pastorales, que constituyen las tres coordenadas de la nueva evangelización: Cristología, Eclesiología y Antropología». Pero no es nada fácil encontrar en el Documento lograda esta propuesta con cierta suficiencia. Nosotros tampoco vamos a abordar, al menos por ahora, esta temática central.

Con todo, sí abordamos algunos puntos de interés. El P. Eduardo Frades, misionero claretiano, profesor de Sagrada Escritura een el ITER y en la UCAB, estudia con detenimiento el uso de la Biblia que se hace en el Documento. Partiendo de un minucioso análisis de los textos utilizados, se proponen unas interesantes reflexiones sobre este importante tema. Así mismo, el P. Carlos Bazarra, capuchino, profesor y director del Instituto de espiritualidad franciscana en América Latina (Santafé de Bogotá), profundiza en la espiritualidad propuesta en el Documento, leyéndolo desde una espiritualidad liberadora que ha ido tomando cuerpo en América Latina. El P. Jorge Castro, novicio de la Compañía de Jesús, doctor y profesor de Postgrado en Teología de la UCAB, presenta un interesante estudio sobre el Cristianismo y el cambio epocal de la cultura occidental que nos permite entrever la profundidad de los retos que el mundo moderno presenta a la nueva evangelización propuesta en Santo Domingo. El P. Jesús M. Aguirre, S.J., profesor especialista en MCS en la UCAB, contribuye con un interesante estudio sobre la identidad histórica de la Iglesia Latinomericana que puede arrojar mucha luz a la hora de tomar nuevos caminos en las encrucijadas que se le presentan a la Iglesia en los grandes cambios del mundo moderno. Finalmente, la Lic. Corina Yoris, profesora y directora de la Escuela de Filosofía de la UCAB, ofrece un valioso estudio sobre la historia de la integración latinoamericana, que la Iglesia ha venido promoviendo desde el Concilio Vaticano II hasta Santo Domingo. Se trata de un asunto de vida o muerte para el futuro de América Latina dentro de la 'mundialización' del desarrollo de los pueblos.

Las colaboraciones ofrecidas en este número nos proponen horizontes amplios e incluso nuevos que nos pueden servir de coordenadas para orientar la nueva acción evangelizadora que tenga verdadera incidencia en la promoción humana y en la gestación de unas culturas cada vez más inspiradas por el evangelio. Esto es, al menos en parte, lo que nos pide el Documento de Santo Domingo.

José C. Ayestarán, S.J.

COLECCION "CUADERNOS BIBLICOS"

- Por medio de los Profetas (Silvestre Pongutá)
- Para que seáis mis testigos (Silvestre Pongutá)
- El es imagen de Dios invisible (Silvestre Pongutá)
- El Evangelio de Dios (Rom 1-5) (Silvestre Pongutá)
- La hora de la fe (Is 1-9,6) (Silvestre Pongutá)
- El clamor de un pueblo (Los salmos) (S. Pongutá)

COLECCION "FOLLETOS BIBLICOS"

- Un pueblo, un libro (Corrado Pastore)
- La Biblia en la catequesis (Corrado Pastore)
- La resurrección de Jesús (Juan José Bartolomé)
- Panorama bíblico (J.J. Bartolomé - P. Chávez)
- El camino de un pueblo (En preparación)
- Los jóvenes y la Biblia (En preparación)

ABS

Asociación Bíblica Salesiana
Apartado 70096
Caracas 1071A (Venezuela)

Estudios

EL EMPLEO DE LA BIBLIA EN SANTO DOMINGO

Eduardo Frades Gaspar, CMF(*)

¿Qué dice de la Biblia el Documento de Santo Domingo?

Tomando como punto de comparación los documentos de Medellín (=Md) y Puebla (=Pb) el de Santo Domingo (=SD) habla profusamente de la Biblia. Atendiendo a las diversas maneras de referirse de algo en modo a ella tendríamos el siguiente cotejo:

Biblia/SE	-	Palabra de D.	Buena N	Mensaje	Evangelio (nn)
Md	4	14	12	12	400
Pb	20	48	25	82	1310
SD	15	25	30	68	303

1) Biblia y/o Sagrada Escritura

Jesús explicaba la Escritura, aplicándola a los acontecimientos recientes y a la situación de sus oyentes. Con ella iluminó el misterio pascual y fortaleció la fe desfallecida de sus discípulos (Mensaje=M,18-22).

(*) Profesor de S. Escritura en el ITER y en la Universidad Católica Andrés Bello.

En la religiosidad popular crece el interés por la Biblia (38), y se pide un sólido conocimiento de la misma en los agentes pastorales (49). Para iluminar y discernir el valor y el papel de la mujer en la sociedad y en la Iglesia hay que acudir a la Escritura, y más concretamente a la luz del Evangelio (108).

Las sectas ponen como único fundamento de su fe a la Biblia y la difunden mucho, pero con una postura «fundamentalista». Se desean encuentros entre teólogos y estudiosos católicos y de otras confesiones para el estudio de la Biblia (135 y 140).

La creación es el primer don de Dios y « el primer signo de la alianza de Dios con el hombre». Es afirmación de fe que recorre toda la Biblia y confirma la creencia popular. La palabra de Dios fecundó las culturas de los pueblos americanos y es parte integrante de su historia (M,2; cfr 21 y 247: Evangelio presente en su núcleo y enraizado en la cultura mestiza). A los agentes pastorales se pide estudio y vivencia de la PdD para poderla transmitir a los demás (M,21).

La PdD convoca y congrega a la Iglesia por obra del Espíritu Santo (=ES); y los fieles, a ejemplo de María, la escuchan y la encarnan en sus vidas (11;15;31;33). La Iglesia, que es servidora de la Palabra, primero se nutre y enraíza en ella, para luego transmitirla fielmente a los demás con la fuerza del ES (27;31;33;76).

Los agentes pastorales iluminan desde la PdD la realidad personal, comunitaria y social; y las mismas devociones populares (49 y 53). Los movimientos eclesiales dan importancia a la PdD y la acción del ES (102). La pastoral familiar procura que se conozca y anuncie la PdD (143, 214 y 225).

Especialmente el «ministerio profético» de catequistas y teólogos se nutre y enraíza, o se fundamenta y basa en la PdD; y se realiza por todos en el testimonio de vida (33 y 294).

2) Evangelio/Buena Nueva/Mensaje

El Resucitado anunciando la Buena Nueva (=BN) sirve de modelo a la Nueva Evangelización. Esa BN es el mensaje recibido del Padre (M,13 y 18). La BN que el Jesús histórico proclamó fue la cercanía del Reino de Dios, que es BN para los pobres (4).

La novedad de la evangelización está en el renovado ardor y en los nuevos métodos y expresiones para anunciar y hacer creíble la BN. Tal vez uno de los puntos más novedosos aquí sería el protagonismo de los laicos, no ya como destinatarios, sino como agentes de la BN (28;30 y 94).

El Evangelio es el mismo, la BN de siempre; pero se pueden y deben sacar «luces nuevas para los problemas nuevos»: hay que acercar el Evangelio a las nuevas realidades culturales de hoy, inculturarlo en las nuevas formas de la cultura adveniente y presentar a Cristo como BN «en las situaciones históricas de nuestros pueblos» (24;30 y 33).

El tema de la «Inculturación del Evangelio» es dominante en el documento, a veces en paralelismo con la Encarnación (Mt 32; 13, 24, 30, 49, 53, 60, 84, 87, 128, 230, 243, 250, 256, 263). Dice que «es especialmente por la liturgia como el Evangelio penetra en el corazón mismo de las culturas»(35). Y que es «un imperativo del seguimiento de Jesús» y algo necesario para «restaurar el rostro desfigurado del mundo» (13). Es una tarea de asunción de lo bueno, renovación desde dentro, corrigiendo errores y evitando sincretismos: así encarna la Iglesia el Evangelio (230).

Los tres momentos de la Iglesia y de todo fiel ante el Evangelio son los mismos señalados antes para la PdD: escucha y meditación, para sacar Luz y Fuerza del mismo (1,4,107,108,248), vivencia y práctica personal y social (13,21,29,35,60,90,91,98. Habría que añadir aquí los pasajes en que se constata lo contrario: la distancia entre el Evangelio y la vida real: 26,130,174,267; el mismo esfuerzo de la inculturación supone que no es algo dado); y finalmente anuncio a los demás de esa BN que nos ha alcanzado (7,11,13,20,24,28,30,33,55,94,138,165,190,279 y 287: «anunciaremos el Evangelio de la vida»).

Aunque esporádicamente, no dejan de aparecer otros temas: el del diálogo entre el Evangelio y las culturas (sobre todo 22,24,248 y 276); la denuncia profética unida al anuncio evangélico (20) y los laicos como fuerza protagonista en la transformación de la realidad a la luz del Evangelio (98, añadiendo aquí y en otros pasajes la DSI : 50,168,227,271 y 278).

¿Qué hace el Documento de Santo Domingo con la Biblia?

1) Algunos datos generales

El Documento trae numerosas citas bíblicas, que pasan de 190. La inmensa mayoría del NT: 27 de Mt, 14 de Mc, 23 de Lc y 29 de Jn (93 de Evangelios); 4 de Rm, 8 de 1 Co, 7 de 2 Co, 5 de Ga, 11 de Ef, 2 de Flp, 4 de Col, 1 de 1 Te, 3 de 1 Tm, 1 de 2 Tm y 14 de Hbr (60 del «Corpus Paulinum»); 7 de Hch, 6 de 1 Pe, 3 de 2 Pe, 2 de Snt, 3 de 1 Jn y 6 de Apc (27 en total que llevan a 180 del NT). Del AT sólo aparecen 8 del Gn, 1 del Ex , 1 del Salterio y 3 de Profetas apenas.

Están distribuídas así: 13 en el Mensaje, que son 48 números ; 59 en la Parte I o los primeros 15 números; 113 en la Parte II: de ellas 69 en el tema de la Nueva Evangelización; y 8 en la Parte III o los 17 últimos números. Llama aquí la atención ese acumularse de citas en los 12 números que constituyen la «Profesión de Fe». Son 25 citas evangélicas, 26 paulinas y 8 del resto.

La mayoría de las veces se trata de mera alusión, sin dar ni el texto ni el contexto escriturístico (y menos el actual).

2) Textos privilegiados en SD

De las 190 citas, sólo unas pocas llegan a aparecer directamente en el texto: exceptuando el lema tomado de Hbr 13,8, repetido unas 8 veces, sólo otros 15 pasajes bíblicos aparecen en SD, uno de ellos (Jn 17,21) reiteradamente. Otros 30 están muy parcialmente; y sólo un largo pasaje viene «comentado» ampliamente en el Mensaje (Lc 24,13-35). Veamos más detalles.

a) Hbr 13,8 es el «lema» propuesto por el Papa y citado cuatro veces en su Discurso inaugural (1,7,8 y 31). Además de lema al frente del DSD y de sus conclusiones, figura tres veces en el Mensaje (29,44 y 48) y otras tres en el texto (1,287 y 302). No tiene nada de extraño esta repetición, dado su carácter de lema; pero en ningún momento se explica su alcance. El Papa había dicho que el Mensaje evangélico no muda, por ser Jesucristo el mismo ayer hoy y siempre; y habrá de ser proclamado y transmitido en total fidelidad. Luego lo

une con el riesgo de doctrinas extrañas que desorientan al pueblo sencillo. ¿Ese es el tono o «telón de fondo» de la Conferencia de Santo Domingo?

b) Jn 17,21 es el texto más reiterado, citado expresamente cuatro veces. Aparece en el Mensaje (37) y tres veces más en el DSD (54,132 y 204), como un caballo de batalla o noble obsesión, con un triple alcance: intraeclesial, interconfesional y hasta de integración socio-política latinoamericana. Tema este último no separable del de las «raíces cristianas y católicas comunes». Cfr M 45 y 47; DSD 18, 206, 244 junto con el 15 y 17 del Discurso inaugural del Papa. El tema de las sectas es un «punctum dolens» de SD: 26,38,132-152,280 y 294 al menos.

c) Ef 1,3-5 y en general esta Carta deuteropaulina es el tercer texto más citado en SD. Es la primera cita textual amplia, ya en el n.3 y se repite en los nn.31 y 32, centrándose ahora en el llamado a la santidad (Cfr aún el mismo tema de Cristo santificador de la Iglesia por su Espíritu en Ef 1,18 y 5,25s en los nn.32,54 y 213. Son así 6 de las 11 citas de esta Carta, las que ocupan un lugar privilegiado, después de Hebreos). La insistencia en la santidad corre pareja a la que se hace en el pecado (7,8,9,13,14,27,39,46,121,123,156, 159,164,169, más 228,230,231,232,237,243,246,248, y aún «estructuras generadoras de injusticia» de 161,243 y 253).

d) Lc 4,18 ocupa un lugar especial, ya que viene aludido 4 veces (4,85,125 y 178) y hasta se cita lo de «evangelizar a los pobres» en dos ocasiones: en la profesión de fe cristológica inicial y en el tema de la promoción humana que sería solidaridad con los empobrecidos. En los otros dos se trata de la fuerza del E.S. en la misión de Jesús y de la Iglesia; y del testimonio de los valores del Reino que irradia la Vida Religiosa. Está unido al tema de la Encarnación en la pobreza de que habla Pablo en 2 Co 8,9; y a la «opción por los pobres» de que hablaron Md y Pb y el Papa ha ido haciendo extensiva a toda la Iglesia (Cfr Discurso Inaugural 16: «una opción basada esencialmente en la Palabra de Dios...una opción firme e irrevocable»; y nn. 50, 178,179,180,»siguiendo el ejemplo y las palabras del Señor Jesús»; 200,275 y 296, recalcada aún en los nn.302 y 303). Es una de las marcas más claras de continuidad con Md y Pb y a la vez de vuelta a las fuentes evangélicas de la Iglesia.

e) Lc 10,25-37 también está aludido cuatro veces, aunque nunca lo cite expresamente, dada su longitud. M,17 es el más explícito, pero está en los nn.

33,159 y aún 180 y el Discurso Inaugural 13, en que se habla del papel misericordioso del «buen samaritano». Es uno de los textos preferidos de la reflexión bíblica latinoamericana junto con el del Ex 3 y el de Mt 25 que tocamos a continuación.

f) Mt 25,31-45 lo cita tres veces el DSD en los nn. 33,159 (en paralelismo con Lc 10,25-37 y con Sant 2,14-18) y todavía en 178, sin que falte una clara alusión al mismo en el siguiente n.179, como lo hace a Lc 10 en el 180, sin citarlo: «El Señor nos pide que sepamos descubrir su propio rostro en los rostros sufrientes de los hermanos», cuya lista dada en el número anterior prolonga y actualiza la impactante descripción de Pb 31-39. El Papa, que ya había citado juntos estos textos de Lc 10 y Mt 25, unidos a otros pasajes evangélicos, en el Discurso inaugural de Pb (Cfr III,2 y Pb 1254 nota 1) los une aquí, en su Discurso inaugural con Sant 2 (13; cfr SD 32 y 160) y cita brevemente en el Mensaje a los Indígenas (3); ya que se trata de «la primera e insustituible forma de evangelización» y criterio del Juicio definitivo.

g) Mt 20,28, paralelo a Mc 10,45 y trasladado por Lc al solemne momento de la Ultima Cena, es aludido en dos ocasiones (66,70) y citado en n.76. Aunque referido al Ministerio ordenado, no deja de ser impactante esa identificación del servicio cristiano con ese pasaje evangélico y su paralelismo a Jn 10,10. Como Jesús, el cristiano no usa sus capacidades para dominar y explotar a los demás, sino para servir a los otros hasta la entrega de su propia vida en favor de la vida abundante para todos.

h) Jn 10,10 es efectivamente un texto citado brevemente en 287 y aludido en 66 y 111. No es mucho para un Documento que se propone a veces ofrecer una cultura de la vida frente a la anticultura de la muerte (M 40, y nn. 9,26,219,235 y además 106,116,162,195,223,297 y 302,303). Tal vez no se insiste más, por la tendencia presente en el Documento a concentrar el tema de la vida en el de la familia y casi en la del recién nacido, frente al aborto como mal (¿peculiar?) de América Latina (9,110,215,219,223,234...) [1].

---

1. Esa reducción del tema de la vida al de la familia está demasiado presente en SD. Además de los nn. citados se pueden ver 215, 219, 223, 227 y aún 9, 110, 162, 234, 297. Por lo demás aparecen unificados en II, 2 .3.

i) Mc 1,15 sería el último texto evangélico citado una vez y aludido otras dos más (4,5 y 32) en referencia al tema de la conversión sobre todo. Así parece empalmar con la lectura de Ef 1,4 y el tema del pecado tan insistente. Cabría añadir aquí el uso iterativo de Hbr 4,15, que sólo se cita en 243, pero al que se alude claramente en 121 y 228 por lo menos. Lástima que la cita entera, tan fundamental en la Biblia, quede así recortada.

j) Gn 1,26-27. Como último texto, y único del AT citado repetidamente, está esa frase del hombre creado a «imagen de Dios» que aparece dos veces citada (182 y 212), pero está también en los nn. 9,164,231 y aún 279. Aquí se relacionaría con Col 1,15 que aparece en 3 y 32 (Jesucristo, imagen perfecta del Dios invisible). Podemos añadir las citas de este paso que hace el Papa en el Mensaje a los Indígenas (n.3, unido a Mt 25 y 1 Co 7, 31) y a los Afroamericanos (n.3, unida aquí a Col 3,11, paralelo al anterior de 1 Co). En ambos Mensajes habla el Papa de la común Paternidad de Dios sobre todos los hombres, que el Mensaje cristiano hace ver que son hermanos (n.2 y n.4). El primero viene citado expresamente en el DSD, 20; y la idea se expresa también en el n.204, aquí referida a la «integración latinoamericana» y el llamado a una cultura de la reconciliación y solidaridad (como en M 42,46 y 47; y los nn.77,168,183).

Hay todavía doce textos citados o aludidos un par de veces en el DSD: Mt 2,13 y 28,19s; Mc 3,13s y 6,34; Lc 15 y 24 (en M); Jn 2,1ss y 14,6; 2 Co 5,17 y Ga 4,4; Sant 2,14ss y 1 Pe 3,15; pero no parecen todos tan significativos. Se habla dos veces de la elección de los Doce (Mc 3,14 repetido y Lc 6,12s) y el mandato de evangelizar a todos (Mt 28,19s en 22 y 275; a lo que cabe añadir Mc 16,15 aplicado directamente a los laicos en 94). Mt 2 y Jn 2 se emplean en pasajes de la vida oculta (111,186) y mariológicos (15,163). De Ga 4,4 sólo se toma lo de «nacido de mujer» y de Sant 2,14 ya hablamos antes.

El tema de Cristo camino, verdad y vida se cita en M 16 y n.13; pero está también en 111 y 121. Se desearía ver más explicitado el tema de la «nueva creatura» de 2 Co 5,17, citado en 264 y 287, en ambos unido al tema de la «vida eterna» y en el último también con la «vida en abundancia» de Jn 10,10; ya que la Conferencia trata de la «nueva» evangelización y de la cultura de la «vida». Lo mismo habría que decir de 1 Pe 3,15, citado también por el Papa en su Discurso Inaugural,25: «dar razón de la esperanza» que viene del Resucitado,

y se basa en las promesas de Dios que es fiel a su Palabra. En 287 se pone en paralelismo con el anuncio del «Evangelio de la vida».

También merece subrayarse el tema que subyace a Mc 6,34 y Lc 15, aludidos brevemente en 4,129 y 159, pues se trata del Amor de Dios, su misericordia y ternura para con los pobres, los marginados y los pecadores (nn.4,12,27,75,129,159. Cabe añadir el texto paralelo de Mt 9,36s citado textualmente en 78) unido al de Dios Señor de la Vida, cuya gloria es «que el hombre viva» (34,111,118,215,223). Es un tema mayor que no puede reducirse a la problemática -gravísima por otra parte- del aborto. En los pasajes del 27 y 169 un lector de la Biblia añora la cita de Sab 11,23-12,1 o similares.

Nos queda por elencar un reducido número de textos, que no se repiten, pero que se citan explícitamente, cobrando así un relieve que la mera cita alusiva no da. Sea el primero la única cita del Exodo, Ex 3,7-8 en M 7. Es un texto muy reflexionado en todos los ámbitos pastorales y teológicos, espirituales y éticos. Si luego no aparecen ya casi ni los Profetas (sólo en n.37) este pasaje salva el Documento de algún modo, y responde ciertamente al sentir de la mayoría de nuestros pastores.

La 1 Jn 1,3, citada en 279, para hablar de la evangelización como «comunicación para que vivamos en comunión» es de una densidad teológica poco común en el Documento, aludiendo a Gn 1,26s y a Col 1,15, y trasvasando el diálogo intratrinitario a la economía de salvación dialogal que Dios Trino tiene entablada con el hombre en la historia y para la eternidad. Antes se ha citado 73, 1Jn 4,12 en el n.5 para afirmar que el Amor de Dios se muestra necesariamente en el amor fraterno, ya que el Reino de Dios es «comunión de todos los seres humanos entre sí y con Dios», según reafirmó el Papa en la «Redemptoris Missio».

El texto de Ga 3,26-28 se cita en 104 en relación a la igualdad creacional del hombre y la mujer de Gn 1,26s, hecha posible ahora en Cristo, revalorizando el papel de María y de la mujer en la evangelización y en la construcción de la sociedad, con un puesto peculiar en la defensa de la vida (104,105,106).

Finalmente el texto del Sal 24,1 se usa para ver el mundo como creación de Dios, primer don de su Amor y primer signo de su Alianza con el hombre en 171. No es tanto Gn 1,28 cuanto Gn 2,15-17 el que viene aquí a recordarle

al hombre su carácter de administrador y no dueño de la Tierra, y que la creación está al servicio de «todo hombre que viene a este mundo».

Lo «no-dicho» y lo omitido en SD

Ningún hombre puede decir todo sobre alguna cosa y en pocas páginas. Menos aún si se trata del Mensaje o de la Palabra. Se echaría de menos en primer lugar una referencia a la DV (única Constitución del Vaticano II no aludida)[2]. La luz y fuerza de la Palabra, su presencia peculiar en la Escritura que debe estar abierta a la escucha de todos y a su respuesta en creativa fidelidad, su primacía incluso sobre el Magisterio (que está, como todos a su servicio, con una función peculiar), por no hablar de su función de ser «como el alma» de la teología... no parecen suficientemente notadas. Menos aún cuando se pone casi en plano de igualdad con el Magisterio o incluso con la DSI por una simple coordinación (Cfr 50,76,98,168 y 278). El n. 22 del M y el n.13 del Discurso Inaugural lo expresan mejor. En el n.50 del DSD, en cambio, se pone esa DSI como «la base y el estímulo de la auténtica opción preferencial por los pobres». Será mejor atenernos a lo dicho por el Papa en el n.16, y por SD 178.

Hablando del creciente interés por la Biblia (38) y de su gran difusión, aunque sea por obra de las sectas (140) no basta apelar a la devoción a la Eucaristía y a la Virgen, así como a la obediencia a la Jerarquía (143); o alentar el estudio ecuménico entre teólogos y estudiosos. Más bien habrá que crear una «pastoral bíblica adecuada», no tanto para responder al fundamentalismo de las sectas (38) o sólo para fundamentar y esclarecer el valor de la mujer en la sociedad y en la Iglesia o la paternidad responsable (107,108 y 226); sino para que el pueblo católico está bien evangelizado y la catequesis tenga su «fundamento en la Palabra de Dios», de la que debe nutrirse, igual que el «ministerio profético» de los teólogos (33,49 y 294). En este punto nos ayudan más el n. 49 y los nn. 7 a 27 del Mensaje.

---

2. El Papa, en su Discurso inaugural n.9, sí cita la DV, n.12. Aunque por el tono parece casi una advertencia, es una formulación más feliz que la dada por el DSD en su número 49.

Dentro de las omisiones textuales es más arriesgado señalar cuáles, y ciertamente muy subjetivo. Extraña la casi total ausencia del AT, especialmente de los Profetas; pues su alusión breve en el n.37 -cierta en su alcance- parece más bien una advertencia contra la «acción profética» actual. Creemos que debe señalarse como una omisión importante la casi total ausencia de ciertos rasgos relevantes del Jesús histórico en esa presentación condensada que se hace de él: nada se dice de su oposición a las contradicciones de los escribas y fariseos, de su postura ante las autoridades político-religiosas, de su superación correctora de la Ley. Más aún, aludiendo varias veces al tema paulino de su liberación del pecado y de la muerte, se calla siempre lo que el mismo Pablo dice de que nos libera de la Ley (por más que ello exija explicaciones ulteriores).

Tampoco la Pasión y Muerte de Jesús, el Mesías, aunque aludida indirectamente varias veces (2,3,5,6,7,27,33,39,85 y aún 10,40,164 y 243), viene siendo esa piedra angular de la predicación cristiana -junto con la Resurrección del Crucificado- como claramente aparece en los Evangelios (que se han llegado a ver como una «historia de la Pasión con una amplia introducción») y en el «Corpus» paulino especialmente. No basta hablar de su valor redentor (que también necesita explicaciones ulteriores); y tal vez es imperativo en nuestro momento histórico mostrar su solidaridad con todas las víctimas de la historia, especialmente con los que «sufren persecución por causa de la justicia», que es la causa del Hijo del hombre (Mt 5,10s y Lc 6,22).

Si unimos ambas omisiones, la del Mesianismo profético de Jesús y la de su Pasión histórica (que no horizontaliza sino que encarna su Amor y el del Padre a todos los hombres, verdugos incluídos: Lc 23,34) tal vez nos expliquemos la ausencia también de nuestros «mártires» recientes en este Documento; y la de los «profetas» de los 500 años, como Las Casas y Montesinos, Juan del Valle o José de Anchieta, que el Papa cita en su Discurso Inaugural y en su Mensaje a los Indígenas. Sólo las tímidas alusiones en M 36 y en 21 y 41 para los «mártires»; para la denuncia profética, fuera del pasaje aludido (37) hay que conformarse con el n.20 y breves alusiones en los nn. 50 y 227, centrado en los niños. Pero con esto nos estamos saliendo de la Biblia o estamos entrando en la vida concreta de nuestras iglesias y nuestro continente, desde donde la tenemos que leer.

¿Qué podríamos decir sobre la Biblia en SD?

Ante todo agradecer a nuestro Pastores la importancia objetiva dada a la Biblia en este Documento. Hagamos también aquí una comparación con los anteriores de Md y Pb para verlo más claro:

Uso de	S. Escritura	Vaticano II	Documentos del Papa (nn.)
Md	50	235	11 (inaugural) /22 400
Pb	210	145	42 / 48 1310
SD	195	28	38 32 303

Junto a la Biblia, la presencia del Vaticano II palidece. En cambio el Magisterio del Papa reinante parece abrumador; y más si tenemos en cuenta las veces que se habla del Sumo Pontífice o del Magisterio en los tres documentos: 35/200/150 aproximadamente. Si los cálculos no son muy exactos, bien pueden servir para una orientación primera, neutra y objetiva, sobre el asunto.

Dentro del Mensaje se le dedican unos 15 números a comentar pastoralmente el pasaje de Lc 24,13-35, en que Jesús Resucitado explica las Escrituras a sus discípulos; lo cual es casi un tercio del mismo Mensaje. Se cita Ex 3,7-8 y hablan de que algo semejante ocurre hoy ante sus ojos: «Así lo hemos comprobado... y lo hemos expresado». Se sienten aquí aludidos «muchos documentos», que todos conocemos; y tal vez inmediatamente el «Documento de trabajo» que viene citado sólo una vez, pero en uno de sus párrafos más proféticos y comprometidos (178). Por otra parte los temas mejor tratados y más inspiradores son también los mejor iluminados bíblicamente (la mujer, la solidaridad con los empobrecidos, la tierra, y varios otros pasos).

Una impresión no fácil de evitar es la de que, a pesar del uso masivo de textos bíblicos, el Documento de SD es menos «bíblico» que Md y aún Pb. La idea central de Md a este respecto era que el Plan de Dios sigue actuando en nuestra historia concreta, y por ello hemos de escrutar los «signos de los tiempos» y discernir «a la luz del Evangelio» el paso de Dios por nuestras vidas; para luego, en fidelidad al mismo dar las respuestas creativas que el

Espíritu suscita en las iglesias (Md, Mensaje y sobre todo Catequesis,5,6,7,15 y 17) [3]. En SD no aparece casi este tema de la fidelidad creativa o creatividad fiel ni en referencia a la Biblia ni en relación al Espíritu; apenas asoma en 27,28,29 y acaso en 67,117,151 y 279.

Del Espíritu se habla con mucha mayor frecuencia que en Md (56 veces frente a sólo 18); pero en Md está detrás del esfuerzo de transformación de nuestros pueblos y da la audacia para la invención creadora (Introducción) ya que está presente con sus dones en todo el Pueblo de Dios. En SD se repiten las verdades fundamentales de su presencia en la vida de Jesús y su difusión sobre la humanidad en Pentecostés. También se dice que es la fuerza para la nueva evangelización; pero parece concentrarse demasiado en la Iglesia, o incluso en la liturgia y la esfera religioso-cultual. De las 56 veces que lo nombra, 11 están en la «Profesión de fe» y 32 en el tema de la Nueva Evangelización. Prácticamente sólo en el n.169 se alude a su presencia en la creación -y acaso en los Movimientos (dos citas en 102)- a pesar de su penetración en las diversas culturas y su presencia en ellas afirmada en los nn.229,230 y especialmente 243: «La acción de Dios, a través de su Espíritu, se da permanentemente en el interior de todas las culturas». ¿Será verdad así, o se refiere sólo a aquéllas donde la Iglesia y su liturgia se hayan hecho presentes?

Un síntoma claro de lo mismo es que lo dicho por SD en el Mensaje y el n.49, -y hasta propuesto como método para la juventud en el 119-, no se cumple en el propio Documento. Se deja de lado el camino iniciado en el Vaticano II y seguido por Md y Pb, para comenzar con «iluminación doctrinal» de algo que aún no se nos ha dicho qué es. Por muy verdadera que sea la «doctrina» ahí contenida, corre el riesgo de no responder de veras a las preguntas y necesidades que brotan de la realidad. Suponiendo que sea un dato importante y significativo en nuestras iglesias latinoamericanas la presencia de «doctrinas extrañas que desorientan» al pueblo sencillo, habrá que mostrar

---

3. Aparecen los símbolos de luz, fuerza y alimento a propósito de la PdD, que es obra inspirada y sólo captable en toda su hondura por gracia del ES. Pero el tema de «los signos de los tiempos», tan presente en la GS, y la lectura histórico-crítica que va a la par que la espiritual en la DV, no se ven casi en SD.

cuáles son en concreto para iluminar después la vida y el camino a seguir. Eso es lo que hizo magistralmente Md y lo que está presente aún con fuerza en Pb...y en la práctica pastoral cotidiana y creciente de nuestras iglesias, en pastores y laicos. Esa es la verdadera pastoral liberadora, de la que su teología no puede ni quiere ser sino momento reflexivo y teórico segundo.

Por eso uno siente que los dos textos más citados (Hbr 13,8 y Jn 17,21) no responden bien a nuestras preguntas más urgentes, sino tal vez a las que se plantean en Europa o en el propio mundo vaticano. Aquí no se duda de la perenne actualidad de Jesús, el Crucificado-Resucitado presente en la Iglesia y en el mundo (en los oprimidos y necesitados especialmente); ni de la fuerza de su Espíritu «que sopla donde quiere», aunque está particularmente activo en su cuerpo eclesial. Tampoco se busca ni se desea ningún desgarrón comunitario. Más bien se han ido creando actitudes prácticas de una Iglesia de «comunión y participación», de un renovado ecumenismo; y hasta se ha ido ganando la relevancia de lo cristiano y de los cristianos para la construcción de una humanidad más justa y solidaria. Es fácil, en cambio, reconocer la centralidad, relevancia y pertinencia de los otros seis textos evangélicos privilegiados (Mt 20,28; 25,31-45; Mc 1,15; Lc 4,18; 10,25-37; Jn 10,10); y aún Ef 1,3-5, sin concentrarse en la vocación a la santidad. Esta debe ir al paso, como proceso que se realiza concretamente en el «seguimiento de Jesús» (tema discretamente presente en el DSD 5,10,13,32,87,116,160,180,231 y 239) sobre todo por el testimonio de vida y la opción por los pobres. Así la «promoción humana» deja de ser mera «consecuencia» y compromiso de la Iglesia, para ser «dimensión privilegiada» y parte esencial de la Evangelización, cuya meta es la Liberación integral de todo el hombre y de todos los hombres. Será la proclamación del Dios de la vida y la defensa y promoción efectiva de la misma en toda su amplitud (159 y 243). Aquí entran muy bien bastantes textos bíblicos citados en SD y tantos otros que están ahí esperando nuestra escucha y reflexión, nuestra asimilación y vivencia personal, comunitaria y social, nuestro testimonio, diálogo y proclamación ante todos los hombres. Si la «anticultura de la muerte» es un tema mayor de nuestra coyuntura histórica, la proclamación del Dios de la vida y la compromiso prioritario de los cristianos podían haber organizado más claramente los diversos apartados.

Es verdad que las sectas son una realidad mayor y creciente en nuestras

latitudes; que han sido provocadas desde fuera y tienen una ulterior finalidad política de desunión. También lo es el Secularismo (¿creciente?) presente en nuestras élites culturales. Pero no puede reducirse la Biblia a servir de remedio a estas realidades, pues a las sectas tal vez tengamos los católicos que agradecerles su difusión bíblica y su centralidad en Cristo y su Espíritu, frente a tanto protagonismo clerical y control de la palabra en la comunidad. La «pastoral bíblica adecuada» no puede basarse en el peligro o la seducción que representan las sectas (38), sino en lo que dice el M. y el n.49.

Al secularismo de la cultura moderna occidental[4] no se lo puede superar si no es asumiendo lo válido de la secularidad, recibiendo sus interpelaciones e inculturándose en sus valores nuevos (87,228,230 y 266 especialmente: «valores que nos interpelan y que son ambivalentes»). Será el diálogo, «la interpelación recíproca que en el curso de los tiempos se establece entre el Evangelio y la vida concreta, personal y social del hombre»(EN,29, citada tres veces en Pb: 476,587,1254,n.1 y en el Discurso inaugural del Papa,III,2). ¿Es que se cerró ya ese diálogo, se acabó el «aggiornamento», y se vuelve a la «santa intransigencia»? ¿No es el Evangelio y toda la Biblia una Palabra de Dios dirigida al hombre concreto, histórico hoy y siempre? ¿No es una interpelación que suscita un diálogo y una respuesta libre y responsable del hombre? ¿No es la Evangelización «comunicación para que vivamos en comunión» y la Revelación la «comunicación eternamente interpersonal, cuya Palabra se hace diálogo, entra en la historia por obra del Espíritu e inaugura así un mundo de nuevos encuentros, intercambios, comunicación y comunión»? ¿Son esas frases del n.279 mera retórica comunicacional de una Iglesia dispuesta a usar los modernos MCS?

¿Qué debemos hacer con la Biblia tras SD?

En primer lugar hay que llevar a cabo una «pastoral bíblica adecuada» según pide el n.38 y explicita el n 49: «Se requieren, para la vitalidad de la

4. Para una valoración crítica de la Cultura Moderna y de la Postmodernidad en relación con la Iglesia, Cfr VALADIER P., *La Iglesia en proceso*, Sal Terrae, Santander 1990. Además de las reflexiones de COMBLIN José, *Tiempo de Acción*, Iquitos 1986 o SOBRINO Jon, *El principio Misericordia*, Sal Terrae, Santander 1992, para nuestra realidad latinoamericana más cercana.

comunidad eclesial, más catequistas y agentes pastorales, dotados de un sólido conocimiento de la Biblia que los capacite para leerla, a la luz de la Tradición y del Magisterio de la Iglesia, y para iluminar desde la Palabra de Dios su propia realidad personal, comunitaria y social. Ellos serán instrumentos especialmente eficaces de la inculturación del Evangelio». «Si algo puede ser llamado Nueva Evangelización en A.L. es precisamente esa entrega de la Biblia al pueblo, sobre todo cuando en actitud orante se leen los evangelios en la comunidad, en la que todos (sacerdotes, religiosos y laicos) son oyentes y en la que todos responden, ayudándose mutuamente» escribe un teólogo conocedor y practicante de esta fecunda tarea [5]. Esta es una de las graves deficiencias de la Evangelización inicial y tal vez de toda la Evangelización ulterior, que tuvo la Biblia secuestrada o, al menos, bien alejada del pueblo de Dios.

Aquí aparecen señalados los tres puntos de referencia para un buena lectura de la Palabra de Dios.

1) La realidad total, personal, comunitaria y social que hay que iluminar con la fe y su expresión más autorizada.

2) El texto de la Biblia, y de los Evangelios especialmente, como nos enseña la DV,18.

3) El texto que hay que leer e interpretar en comunión con toda la Iglesia: su Tradición viva, el «sentido de la fe» de todo el Pueblo de Dios y la autoridad de su Magisterio. No está en duda la necesidad de este tercer punto en el conjunto de la interpretación de la Palabra de Dios; pero en las comunidades y personas más vivas y dinámicas de nuestras iglesias latinoamericanas se ha ido haciendo ya práctica común la escucha de la voz de Dios en la realidad histórica, discernida a la luz de la fe que se expresa inspirada y canónicamente en la Sagradas Escrituras.

En su Mensaje previo los obispos toman como modelo de evangelizador al Señor Resucitado en su encuentro con los discípulos de Emaús; y subrayan con ello que el primer paso no es la «doctrina», ni siquiera la bíblica, sino la

---

5. TRIGO Pedro, «La Asamblea y el Documento», en SIC 550(1992)449. Véase MESTERS Carlos, *Flor sin defensa*, Clar, Bogotá 1984, y *Por trás das palavras*, Vozes, Petrópolis 1984.

cercanía y acompañamiento real a los hombres en sus problemas y necesidades, en sus anhelos y esperanzas también. Jesús se mostró ahí como el «Buen Samaritano» que un día propusiera en la parábola. Sólo ahora, como segundo paso, viene la iluminación del caminar humano con las «Escrituras» y la Palabra del Resucitado. Y ello de cara a volver más consciente y eficazmente al acompañamiento real, en obras y palabras: éstas solas no bastan; hay que compartir el pan y la palabra, el camino y el reposo, las luchas y esperanzas de los hombres. Esto está sin duda más cerca de la metodología latinoamericana del «ver, juzgar, actuar», o de la teología como «reflexión sobre la práctica en orden a la liberación integral», que de una doctrina a implantar estratégicamente. La «inculturación del Evangelio» se irá realizando en ese proceso o «caminada» del pueblo cristiano en sus prácticas.

Se pueden subrayar también tres aspectos en lo que dicen nuestros obispos en este Mensaje inicial.

1) Sentir como acción del Espíritu la esperanza firme a pesar de las «condiciones dramáticas» de la vida del pueblo, cuyos dolores les apremian; y una esperanza, que por ser auténtica, ha de ser «actuante y eficaz», pues no cabe disociar la fe de la práctica. Con acciones concretas posibilitarán al pueblo superar sus problemas y ser protagonistas de sus propias vidas. Así entienden el proyecto pentecostal de la Nueva Evangelización.

2) Dejar que resuene ante esta situación la Palabra de Dios bíblica: sea un dicho del AT, una actuación o una parábola de Jesús o, finalmente, la experiencia pascual de los discípulos de Emaús. Esta no deja de ser un diálogo con la cultura global del Pueblo de Israel (sus Escrituras y sus anhelos recientes) para una interpelación mutua e iluminación desde todo lo acontecido en Jesús.

3) Lo cual ciertamente no termina en una iluminación conceptual, ni en mero entusiasmo, con todo lo importante que sea ya esa apertura de «horizontes de esperanza». Se trata de vivir esa Palabra y transmitirla fielmente a los demás; podríamos decir hacerla vida propia y fuente de vida abundante para los otros (Jn 10,10), ya que el Resucitado es el Jesús «que durante su vida no hizo más que darse a los hermanos y quien sella con su muerte en la cruz la entrega de toda su vida» (M,24).

Hay que contar con que el Espíritu de Jesús y el dinamismo del Reino están actuando en el mundo actual, y no sólo en el ámbito eclesial y menos aún reducido a lo cultual; pues, aunque sea un momento privilegiado, nunca debe ser «algo separado o paralelo a la vida»(35). Así se estará abierto al diálogo con las culturas (con todas las culturas) y se discernirá en ellas la acción del Espíritu en su interior (243); especialmente en los valores que favorecen de veras la «vida en abundancia» para todos, comenzando por los más pobres y marginados del banquete de la existencia, don primero de Dios y signo anticipado del «banquete del Reino» al que convida Jesús a todos los hombres.

La vida es efectivamente don de Dios, del «Señor que ama la vida» (Sab 11,26) y la tierra entera es creación suya, obra de su Palabra y de su Espíritu (Gn 1,2; 2,7; Sab 1,7; 12,1; Jn 1,2-4). Se le confía al hombre como administrador (de ahí la sana autonomía de la secularidad) pero está destinada al servicio de todos los hombres (de ahí la responsabilidad ante el Creador que se traduce ante los demás habitantes, presentes y futuros). Los grandes desafíos de la ecología, tenencia de la tierra, orden de convivencia democrático y orden económico, con sus incidencias mutuas en el campo del trabajo, la migración, la educación y la comunicación social cambian de orientación según sea la postura adoptada ante esos textos fundantes, o mejor ante las preguntas reales que esos textos suponen y suscitan, en diálogo con nuestros actuales planteamientos. Los laicos cristianos son los agentes privilegiados de este diálogo de la Palabra de Dios con la vida real y sus preguntas permanentes y nuevas.

El n.230 nos dice que «la inculturación del Evangelio es un proceso que supone reconocimiento de los valores evangélicos que se han mantenido...en la actual cultura; y el reconocimiento de nuevos valores que coinciden con el Mensaje de Cristo. Mediante la inculturación se busca que la sociedad descubra el carácter cristiano de estos valores, los aprecie y los mantenga como tales». Esta es la acción de Dios, que «a través de su Espíritu se da permanentemente en el interior de todas las culturas» y «la Iglesia defiende los valores culturales de todos los pueblos, especialmente de los oprimidos, indefensos y marginados, ante la fuerza arrolladora de las estructuras de pecado manifiestas en la sociedad moderna»(243).

La Iglesia de Dios en América Latina se siente interpelada por tres gritos de dolor especialmente fuertes.

1) El de tantas víctimas de la cultura moderna dominante: víctimas económicas en primer lugar; pero víctimas de las distintas violencias que buscan salidas dispares -doblemente mortales a veces- a esa situación de muerte.

2) El de los grupos marginados en grado mayor dentro de esa situación global: las mujeres, los niños de la calle, los campesinos, los habitantes de los suburbios, los ancianos y hasta la juventud desorientada.

3) El de las culturas indígenas y afroamericanas, avasalladas desde los momentos iniciales de la conquista y despreciadas y marginadas todavía en nuestra patria amerindia. Mucho y bueno se dice en SD sobre estos temas; y más y mejor aparecía en los documentos preparatorios. Habría que seguir mirando de frente esos grandes retos, iluminándolos con la Palabra de Dios y procurando salidas liberadoras con la creativa fidelidad del Espíritu de Jesús. En el contexto de la cultura moderna, fruto del sano proceso de secularización al que la institución clerical tanto se enfrentó a lo largo de la historia, los textos fundantes de Gn 1,2; 1,26-27 y 2,15-17 tienen importancia capital. Lástima que no aparezcan también otros textos veterotestamentarios significativos al respecto, como ese pecado original «cainítico» que concreta de algún modo el «adamítico» y traduce la rebelión contra Dios en envidia, fratricidio e inhumano indiferentismo.

Si la «cultura de la muerte» es un tremendo hecho actual y se quiere presentar al Dios de la vida y el «Evangelio de la vida», este texto hubiera podido «dar que pensar» a todas las iglesias latinoamericanas; y habría ayudado a concretar el tema del «pecado», en lo que fue «el mayor pecado de la expansión colonial de occidente», el pecado del hombre contra el hombre en «los atropellos cometidos contra los indios en la época de la conquista», que se prolongaron en la colonización y «se han prolongado, en algunas formas, hasta nuestros días» y en el que «han tomado (¿ya no?) parte personas bautizadas»(20. Cfr aún los nn. 246,248 y los Mensajes a los indígenas y a los afroamericanos en el n.2 respectivo).

Si los indígenas y afroamericanos siguen siendo oprimidos hoy, también lo son las mayorías mestizas, campesinas y urbanas de nuestros países. El «cainismo» germinal de la conquista sigue vigente en ese enfrentamiento Norte-Sur, de «ricos cada vez más ricos a costa de pobres cada vez más

pobres»(Juan Pablo II en Discurso Inaugural de Pb III,3 y luego en Pb 30 y 1264; cfr aún 27,28 y 1209). Aquí entra la necesaria «acción profética» de denuncia en gestos y palabras significativos, con toda la «valentía» de que nos habla el N.T., y cuyo «mínimo común denominador» sería esa DSI que el Documento señala reiteradamente (M,22 y los nn. 50,76,98,157,158, 162,168,182,190,193,200,271,278).

La Palabra de Dios ilumina claramente las opciones en defensa de la vida y a favor de los más pobres y marginados; pero las estrategias a seguir y las prácticas concretas hay que llevarlas a cabo tras un discernimiento personal y comunitario, en el que la función del Magisterio es decisiva, así como el apoyo mutuo y el estímulo de los hermanos en la fe. Aquí entra la dimensión comunitaria eclesial como «contexto» vital de la práctica evangélica, y la garantía de que el Señor está en medio de nosotros (Mt 18,20 y 28,20). Dios nos quiere salvar en comunidad, y nadie va a llegar a él sin esa convivencia con los hermanos, sin ese diálogo permanente con su Palabra, llegada a nosotros «muchas veces y de muchos modos» por medio de los profetas, culminada en el Hijo, y continuada en la escucha de los discípulos, (Hbr 1,1 y Jn 15,15). Pero son sobre todo los centenares de hermanos en la fe, «mártires del Reino», los que han sabido escuchar la voz de Dios en el grito de los pobres y en su llamada a solidarizarse con el pueblo crucificado hasta dar su vida para que tengan vida. Ellos son los testigos vivos de una Palabra de Dios que sigue viva y vivida en nuestro pueblo sufriente y esperanzado.

CRISTIANISMO Y EVANGELIZACION EN LA TRANSICION CULTURAL

P. Jorge M. Castro F. (*)

1. PLANTEAMIENTO

Tres temas esenciales toca el Documento de Santo Domingo (DSD): la nueva evangelización, la promoción humana y la cultura cristiana. El propósito de esta colaboración se centra en el tercer tema. El objetivo no es hacer una exégesis de la sección del Documento sobre la cultura cristiana (cf. DSD 228-286), sino ofrecer pistas de comprensión de los procesos macro-culturales para elaborar líneas maestras pertinentes de evangelización y acción cristiana en las culturas. Los contenidos de esta exposición no son sino el esbozo de una investigación que deberá ser ampliada y completada en el futuro.

El Documento de Santo Domingo presenta apenas pautas generales de lo que se entiende por cultura cristiana, de los actuales obstáculos que se presentan para lograrla y de las recomendaciones para conseguirla. Por lo tanto, tenemos allí un marco «constitucional» que debe ser clarificado y desarrollado por estudios y programas posteriores.

(*) Doctor en teología. Profesor del Postgrado de Teología de la Universidad Católica Andrés Bello.

2. *MARCO EPISTEMOLOGICO*

Los presentes comentarios se guían por la epistemología y metodología teológica de Bernard Lonergan, S.J. (1904-1984). No está de más exponer brevemente lo esencial de sus logros investigativos para comprender mejor las observaciones que aquí se ofrecerán.[1]

2.1. Operaciones intencionales y conscientes

En los primeros cinco capítulos de su libro Insight Lonergan invita al lector a reconocer los niveles de operaciones intencionales y conscientes de sus procesos cognoscitivos mientras razona sobre ecuaciones y nociones científicas. Posteriormente, Lonergan diserta, en los capítulos sexto y séptimo de la obra, sobre el modo de utilizar estas operaciones del conocer humano en la esfera del sentido común, fuera ya de la exigencia teórica y sistemática que piden las ciencias y otras disciplinas del saber.

Las operaciones de las que uno puede percatarse como cognoscente pueden agruparse, por simplificación, en cuatro niveles: experimentar, entender, juzgar y decidir. Al experimentar, recabamos los datos que provienen de los sentidos o de la consciencia.

Entender es correlacionar los datos buscando su inteligibilidad. A veces, los datos son entendidos como miembros de un sistema; si los datos son cuatro líneas rectas de puntos con una misma longitud en el mismo plano, dispuestas de modo que forman cuatro ángulos rectos, la correlación nos indica que estamos ante un sistema geométrico de datos al que denominamos «cuadrado». Otras veces la correlación de inteligibilidad no presenta una coincidencia sistemática de datos, sino una coincidencia casual; por ejemplo, no es obligatorio que en Caracas llueva o haga sol todos los días, por lo que esa correlación entre lugar y tiempo atmosférico debe establecerse a través de métodos estadísticos y probabilísticos.

---

1. Cf. LONERGAN B., Insight. *A Study of Human Understanding*, Harper - Row, San Francisco 1978; *Método en teología*, Sígueme, Salamanca 1988, 11-24.

Tras los modos clásicos o estadístico de entender, viene el juzgar: se debe determinar si nuestro entender, además de ingenioso, es real. Para ello, se teje una red de preguntas y respuestas que deben verificar la correspondencia de nuestra comprensión con los datos. Para juzgar que «Fulano chocó hoy», es preciso preguntarse y responderse por el estado del automóvil ayer y hoy, por la prueba de que Fulano era el conductor en el momento de la modificación del estado del automóvil, por la identidad del vehículo mismo, demostrando que no es otro modelo igual, por la coherencia de los testimonios... Si todas las preguntas son respondidas desterrando las inadvertencias y errores, estamos ante un juicio probable en tal o cual grado de acercamiento a la realidad.

Finalmente, hay que decidir y evaluar sobre lo conocido: su aplicación, su utilidad, su valer o no la pena en sí y su valer o no la pena más o menos que otra cosa. Este nivel del decidir es el gozne del conocimiento con la praxis. Invita a pasar de la autotrascendencia cognoscitiva a la autotrascendencia ética y revela que todo conocimiento, lejos de ser «químicamente puro», tiene repercusiones prácticas y éticas.

Estos cuatro niveles de intencionalidad consciente se relacionan entre sí para avanzar de los datos a los resultados de tal modo que las aplicaciones en el decidir pueden aconsejar revisión de los datos en el experimentar o de las correlaciones en el entender o de las preguntas y respuestas del juzgar. El modo de operar en cada nivel afecta los resultados y el trabajo de los demás niveles. La trascendencia en el proceso que avanza de la ignorancia al conocimiento y la acción se configura de modo que partiendo de los datos en el experimentar buscamos su inteligibilidad y comprensión en el entender, su realidad y racionalidad en el juzgar y su aplicación y bondad en el decidir.

Estos niveles de operaciones se dan en todo ser humano normal. Su uso acertado o confuso depende de las circunstancias psicológicas o sociológicas en las que la persona concreta se desarrolla y desenvuelve. Las operaciones intencionales y conscientes producen resultados acumulativos y progresivos de conocimiento para orientar la acción de los individuos y los grupos humanos. Esos resultados, clasificados por áreas de necesidades colectivas que hay que satisfacer, producen las diversas instituciones que configuran una cultura: la institución familiar, política, económica, educativa, religiosa, lúdica...

2.2. Significación y creencia

Los instrumentos cognoscitivos, constitutivos y eficaces que coadyuvan a conformar una cultura y sus instituciones son, sin duda, la significación y la creencia. La significación presenta diversos niveles de complejidad, desde la mímica gestual y expresiva hasta el lenguaje. Gracias a la significación salimos del mundo de la inmediatez y ensanchamos nuestra visión de la realidad hacia lo pasado, lo futuro, lo ausente y lo posible. Gracias a la significación cada generación puede entregar el legado de sus logros a la generación siguiente para que ésta lo examine críticamente y aporte nuevos avances o retrocesos, dependiendo de la presencia o ausencia de atención a los datos, inteligencia en las comprensiones, razonabilidad en los juicios y responsabilidad en las decisiones.

La significación puede manejarse de varias maneras, según los campos de significación en que una persona se sepa mover. Tenemos el campo del sentido común, el de la inmensa mayoría de los mortales; es el lenguaje cotidiano, fluido, coloquial y práctico con el que nos enfrentamos a las cosas de todos los días, que revela un conocimiento no universal sino concreto y una mentalidad no sistemática sino popular, más afín al refrán sobre las cosas prácticas que al postulado teórico con aires de ley científica. Tenemos el campo de la teoría, donde la exigencia sistemática pide procesos de investigación rigurosos y lenguaje especializado. Aquí el propósito no es descubrir la relación concreta y cotidiana de los objetos con nosotros, sino la relación de los objetos entre sí. No es lo mismo ver con el sentido común una mesa sólida y coloreada que ver desde la teoría la misma mesa como conjunto que equivale a un gran espacio vacío surcado por diminutas ondas incoloras; tal es el ejemplo sugerido por el físico Eddington que Lonergan gusta de citar. Además del sentido común y la teoría tenemos el campo de la trascendencia, con el silencio diciente e inefable a que puede llegar la más alta experiencia religiosa y contemplativa. También hay que considerar el campo de la interioridad, en el que descubrimos, comprendemos y afirmamos nuestras operaciones intencionales y conscientes. Aquí no nos concentramos ya en los objetos, considerados en sus relaciones recíprocas o en sus relaciones con nosotros o contemplados desde la inefabilidad, sino que nos concentramos en nosotros mismos como cognoscentes.

Sin duda, el sentido común es el campo de significación manejado por la inmensa mayoría de las personas. Sólo algunas manejan, además del mismo, uno de los restantes campos o los dos. Por supuesto, hay tantas variaciones del sentido común cuantas culturas y subculturas encontramos en nuestro planeta, porque el sentido común va a lo inmediato y concreto, y hay muchas maneras de experimentar, entender, juzgar y decidir acerca de lo concreto atendiendo a la diversidad de factores ambientales, sociológicos e históricos que moldean a las distintas sociedades humanas y sus instituciones culturales. Por ello, nos enfrentamos al hecho de la legítima diversidad de culturas. No podemos afirmar, como pretendían ciertos occidentales en tiempos pasados -y todavía algunos en el presente- que hay una cultura -la occidental, por supuesto- que es la normativa, universal y «civilizada» frente a culturas despreciables y subdesarrolladas. Toda cultura, y también la de raíz occidental, tiene elementos de desarrollo y subdesarrollo, de civilización y barbarie, de progreso y decadencia, en distintas áreas. En consecuencia, hay que admitir un pluralismo cultural y definir con Lonergan que toda cultura es, desde el punto de vista empírico, aquel «conjunto de significaciones y valores que informan un determinado estilo de vida».[2]

Junto con la significación, otro gran puntal epistemológico para Lonergan es la creencia. Precisamente, gracias al fenómeno de la significación, la creencia se vuelve patrimonio común de un grupo o de una sociedad. La creencia puede actuar en cualquiera de los campos de significación descritos. En el campo del sentido común, con sus múltiples formas culturales y subculturales, múltiples son también los conjuntos de creencias populares, sociales y grupales. En el campo de la teoría, hay un «corpus» de creencias científicas que puede sufrir evolución o sustitución por otro «corpus» distinto, según los paradigmas científicos se sostengan o caigan, de acuerdo con las observaciones investigativas de Kuhn en el campo de la historia de las ciencias. En el campo de la trascendencia, nos topamos con las creencias religiosas, que pueden ser resumidas en el «corpus» doctrinal de un credo; la reflexión sobre las doctrinas religiosas puede a su vez generar otro «corpus» diferenciado, que es el de las doctrinas teológicas.

---

2. LONERGAN B., *Método*, 9.

La creencia no es un fenómeno estático sino dinámico e histórico. En el campo religioso, la verdad del amor revelador de Dios es inalterable, pero su expresión y comprensión verdaderas han dado lugar a numerosos esfuerzos de encarnación doctrinal de la fe en los más diversos contextos evolutivos que se han sucedido en una o varias culturas. En el campo científico, ya ha sido señalada la sucesión de paradigmas que ha moldeado la evolución de las creencias de la comunidad científica. En el campo del sentido común, tanto la historia de las culturas como la sociología contemporánea pueden dar cuenta de la evolución lenta o dramática, según el caso, de las creencias de naciones, sociedades y colectividades.

La creencia muestra la índole colectiva del conocimiento humano. Pongamos un ejemplo perteneciente a la esfera científica. Un estudiante de física examina una determinada ley y las ecuaciones a las que ésta da lugar. Antes de verificarla en un laboratorio, puede creer en el científico que la formuló con un grado plausible de razonabilidad. Desde luego, el científico no ha partido de cero. Pudo haber hecho algunas correcciones a trabajos anteriores, pero en muchos puntos del vasto campo científico ha creído razonablemente en el legado de sus antecesores en la labor investigativa, sin repetir ni verificar empíricamente todos los experimentos de todos los aspectos relacionados con su investigación. Le basta aceptar los resultados acogidos por la comunidad científica mientras nuevas investigaciones no los modifiquen o desmientan. También nuestro científico ha creído razonablemente en la aptitud e idoneidad de los instrumentos de laboratorio con que ha realizado su labor, confiando en la maestría de quienes los han producido, sin verificar empíricamente, en todos sus aspectos, que las unidades de medición de dichos instrumentos corresponden a la realidad. Lo que se intenta mostrar es que, aún en las ciencias que más presuman de exactitud y prosapia empírica, el conocimiento manejado por cada especialista depende, en una pequeña proporción, de sus labores experimentales y, en una gran proporción, del fenómeno de la creencia. Gracias a ésta, es posible que el conocimiento no se configure en forma repetitiva e individualista, sino acumulativa y progresiva. La creencia no es siempre ni necesariamente un nido de irracionalidad, como algunas corrientes ideológicas han querido afirmar, sino que también puede tener un estatuto de honradez intelectual y convertirse en condición de posibilidad para llegarnos a la verdad y realidad.

2.3. El bien humano y la dialéctica colectiva

El objeto de todos los elementos a los que nos hemos referido -conocimiento, instituciones culturales, significación y creencias- es procurar, para una colectividad o sociedad y sus individuos, lo que de forma muy general llamamos bien humano. Este es multidimensional, como lo es el ser humano y la sociedad. El bien humano permite alcanzar una autorrealización del individuo y la sociedad que a su vez es multidimensional. Todas las culturas, en este sentido, pretenden lograr aquel principio general de toda recta razón humana que Tomás de Aquino formuló sencillamente como «bonum faciendum, malum vitandum» (cf. ST, I, q. 94, a. 2). Pero lo intentan en variadas formas, por la complejidad de probabilidades emergentes de elección y acción que se presentan en la andadura histórica de las culturas, la complejidad de las dimensiones que componen el bien humano, la complejidad de la justa armonización de las mismas y la complejidad del discernimiento acerca de lo que es realmente bueno y de lo que sólo es aparentemente bueno. Para todos estos retos de complejidad no queda más alternativa que atenerse a los preceptos de atención, inteligencia, razonabilidad y responsabilidad a que nos invitan los niveles intencionales y conscientes del experimentar, entender, juzgar y decidir.

De acuerdo con los cuatro niveles intencionales y conscientes, no es difícil identificar niveles en el bien humano. En el nivel del experimentar, tenemos el bien particular. La persona canaliza todas sus habilidades para experimentar el bienestar y la satisfacción de sus múltiples necesidades. Pero el bien particular no es una mónada aislada del contexto en que aquél se logra. Por eso, en el nivel del entender apreciamos el bien de orden, que depende de las correlaciones entre individuos, grupos e instituciones para el logro de un bienestar social básico y la satisfacción de unas necesidades colectivas que cada individuo percibe en el disfrute del bien particular.

Ahora bien, la estructuración del bien de orden pide, a nivel del juicio, la afirmación de los valores terminales estructurantes, además de un consenso social básico sobre la razonabilidad de esos valores. Lo que vale o no la pena, lo que de verdad es bueno y se experimenta como tal en la existencia concreta -porque el bien no es una entidad abstracta e ideal, sino muy concreta- presenta muchas dimensiones que se deben armonizar y valorar; y tal valoración

implica prioridades y subordinaciones. Para una persona, el valor vital de satisfacer su hambre puede sobreponerse al sentimiento de comodidad que implica el no cocinar; pero el valor social de la convivencia en su casa puede motivarla a compartir el alimento con los otros aunque satisfaga menos el valor vital: parece razonable evitar por lo menos la violencia que se generaría al consumir todo el alimento sin dejar nada a los demás; pero en el caso de una madre, puede haber valores mayores, de amor maternal y hasta religioso, que la lleven a privarse del alimento para darselo a sus hijos, incluso hasta el punto de morir para que ellos sobrevivan. En las diversas sociedades y culturas, hay paralelismos entre los valores prioritarios y la institución cultural conocida como institución axial, esto es, la institución líder entre todas. En sociedades que valoran la guerra, la institución axial es la armada; en sociedades que valoran la trascendencia, la institución axial será la religiosa; en las sociedades occidentales actuales, cuyo máximo valor es la riqueza material y el dinero, la institución axial, sin duda, es la económica.

Dependiendo de la atención, inteligencia, razonabilidad y responsabilidad en la escogencia de los valores terminales, y de la praxis conexa en mayor o menor grado con los mismos, una cultura puede conocer el progreso o la decadencia y el auge o la disolución. El gran problema es que el sentido común, campo de significación que comparte la totalidad de los humanos, tiene un componente práctico que lleva a las personas a perseguir los resultados inmediatos y palpables en la búsqueda del bien particular. Ello puede dar lugar a inadvertencias, errores y actitudes egoístas que generan procesos de deformación en los esfuerzos que tienden al bien humano. Por su orientación a lo inmediato, el hombre de sentido común puede intentar lograr su bien particular sin considerar (o sin querer considerar) si los esfuerzos suponen o no atención, inteligencia, razonabilidad y responsabilidad tanto para su bien particular como para el bien de orden. Lo mismo puede ocurrir con ciertos grupos sociales que se concentran en su bien particular sin considerar las consecuencias de su actuación para el bien de orden. Los individuos o grupos pueden violentar la homeóstasis del bien de orden en la obsesión por multiplicar el beneficio particular, sin advertir que pueden llevar al bien de orden a una saturación de irracionalidad y a una parálisis consecuente que ponga en entredicho el logro de todo bien particular. Al ver disminuida sus posibilidades de beneficio, los demás miembros de la sociedad pueden sentirse llamados a

responder con violencia y a adoptar una praxis semejante. La extensión del egoísmo en la búsqueda del bien individual sin dar importancia a la lesión del bien de orden conduce a la visión de Hobbes de una colectividad de lobos. Entonces, una sociedad y una cultura pueden conocer el colapso y la desintegración, a menos que se propogan soluciones creativas y globales de sanación cultural, se esquiven las alternativas fáciles de totalitarismos que sólo añadan más irracionalidad al proceso colectivo y se haya evitado aún llegar al «turning point» tras el que sólo viene la disolución irremediable.

Este marco epistemológico nos ayudará a situarnos en el análisis que a continuación sigue con el propósito de hallar algunas claves de lectura del estado contemporáneo de las culturas y de opciones pertinentes para la evangelización de las mismas.

3. PISTAS DEL PROCESO DE OCCIDENTE

Un propósito fundamental de Arnold Toynbee en sus investigaciones históricas era descubrir modelos de descripción de la vida de las civilizaciones estudiadas, en los que quedase reflejado el «modus operandi» de su génesis, evolución y disolución. Algo análogo interesa en este trabajo. Es preciso comprender, en la medida de lo posible, dentro de la complejidad del contexto contemporáneo, dónde se halla y hacia dónde podría ir la civilización occidental, ese mosaico de culturas dominantes, de raíz europea y anglosajona, seguidas por otras culturas y subculturas subordinadas a las anteriores o también subyagadas por las mismas. No cabe duda acerca del influjo que la suerte de las primeras puede ocasionar en las segundas, dada la interconexión entre unas y otras y el poder económico y comunicativo (mass media) del que disponen las culturas del primer mundo y las élites del tercero afecta a aquéllas.

3.1. Constantes y variables; ciclos y subciclos

Una hipótesis que parece plausible sobre el dinamismo histórico-cultural es que éste podría presentar una especie de movimiento en espiral, una combinación de movimientos cíclicos con movimientos lineales. Los movimientos cíclicos indican que en la historia hay factores que parecen repetirse dando lugar a coyunturas parecidas en distintos contextos históricos, mientras

que los movimientos lineales nos recuerdan que hay en los contextos históricos un complejo abanico de probabilidades emergentes en cuanto a vías históricas posibles que se pueden combinar con una amplia gama de elecciones individuales y colectivas posibles, de tal forma que nunca las marchas y contramarchas de una etapa histórica se asemejarán totalmente a las de otra que pasó; de lo contrario, la predictiva histórica sería un ejercicio absolutamente fácil y mecánico. En otras palabras, la dinámica histórico-cultural no es lineal ni cíclica, sino de curso espiral, porque hay que combinar constantes y variables.

Comprendido lo anterior, podemos presentar la hipótesis de dos grandes ciclos en la civilización occidental hasta el momento presente, cada uno de los cuales presenta, a su vez, algunos subciclos. Un primer gran ciclo occidental sería la antigüedad clásica, con subciclos como el griego, el helenístico, el romano-republicano y el romano-imperial. Otro gran ciclo sería el que corre desde el eclipse del Imperio romano occidental hasta nuestros días, cuyos subciclos serían el medioevo, la modernidad y la contemporaneidad.

Dentro de los ciclos, el paso de un subciclo a otro supone mutaciones y evoluciones importantes, pero las cisuras entre los subciclos son parciales, porque los subciclos, pese a las diferencias que pueden presentar entre sí, son básicamente etapas que se complementan dentro de un proceso genético de desarrollo histórico-cultural, en el que las diferenciaciones de conciencia y la conformación de las instituciones culturales acusan una evolución de lo simple a lo complejo. No es lo mismo la Roma entendida como pequeña ciudad-Estado que la Roma ductora de un mundo; por ello, la progresiva complejidad de sus instituciones culturales (militar, político-administrativa, jurídica, civilizatoria mediante la asunción del legado greco-helenístico, etc.) permite entender los subciclos romanos diferenciados de monarquía y primeros tiempos republicanos, república «madura» e imperio, como etapas de un desarrollo genético, cuyas diferencias convergen en una complementación.

En cambio, las cisuras entre ciclos son más profundas: implican una amplia de construcción de las instituciones culturales y del código básico de creencias sociales afines a las culturas dominantes y subordinadas que forman una civilización. Una cisura de proporciones semejantes fue conocida por la civilización occidental en la etapa comprendida entre el eclipse del Imperio occidental y la temprana Edad Media; la simplificación o disolución de la

mayoría de las instituciones culturales y la ralentización o estancamiento del desarrollo cultural fueron los factores que permitieron conocer a Occidente, en aquella etapa, el sentido más profundo de la palabra crisis, dado por Gramsci y que ya casi es un tópico: hay crisis cuando lo viejo no termina de morir y lo nuevo no termina de nacer.

3.2. Identificación de la coyuntura actual

El momento presente parece presenciar un obvio cambio cultural en la civilización de Occidente. El subciclo de la modernidad parece quedar atrás mediante una mutación que, a falta de vocablos más precisos, se designa como postmodernidad. Los grandes mentores de la postmodernidad son los filósofos J.F. Lyotard, Gianni Vattimo, Richard Rorty, el semiólogo y escritor Umberto Eco y el novelista Milan Kundera, entre otros.[3] Para los postmodernos, la modernidad con sus esquemas racionales está definitivamente superada, como lo están todos los grandes discursos ideológicos, religiosos y éticos que la sostenían, y no queda sino de- construir los grandes códigos de valores y refugiarse en una estética existencial de corte muy subjetivista.

Frente a la corriente postmoderna, se alza la corriente neoconservadora, sustentada por pensadores como Daniel Bell y Michael Novak.[4] Para los neoconservadores, la erosión de la modernidad se resuelve con la reposición de la institución religiosa como pilar motivador de una andadura moderna renovada. Ahora bien, pareciera haber en muchos neoconservadores un motivo económico en tal propósito. Como sabemos, la institución axial en la modernidad contemporánea de Occidente es la económica, y las economías occidentales parecen sumergirse en un contexto recesivo bastante profundo. Dada la degradación de la calidad ética de la población productiva, que se

---

3. Para la descripción de las corrientes postmoderna, neoconservadora y habermasiana, cf. MARDONES, J. M., *Postmodernidad y cristianismo,* Sal Terrae, Santander 1988, 43-78. Entre los postmodernos, cf. sobre todo LYOTARD, J. F., *La condición postmoderna,* Cátedra, Madrid 1987, y *La modernidad (explicada a los niños),* Gedisa, Barcelona 1987; VATTIMO G., *El fin de la modernidad,* Gedisa, Barcelona 1986.
4. Cf. esencialmente BELL D., *Las contradicciones culturales del capitalismo,* Alianza, Madrid 1977.

refleja en la baja de salud psicosomática y en la capacidad de producción, no cabe duda de los beneficios que a la actividad económica podría traer una motivación o reprogramación ética y religiosa de la población productiva. En tal caso, la institución religiosa no se convierte en institución axial, sino en simple auxiliar de un plan pragmático para mantener un sistema económico mundial muy discutible desde la perspectiva del evangelio.

Otro intento de respuesta frente a la contundencia postmoderna es el de Jürgen Habermas, que propone revisar y replantear el proyecto de la modernidad, despejando errores y desviaciones que han afectado la racionalidad moderna y proponiendo consensos sociales a través de su teoría comunicativa.[5]

Pero, dejando a un lado debates como el sostenido entre Habermas y Lyotard, hoy pareciera polarizarse la confrontación entre postmodernos y neoconservadores, y da la impresión de que los postmodernos ganan terreno con la inclusión de sus postulados en las creencias y códigos sociales de los países industrializados. En Europa, el talante postmoderno parece imponerse con facilidad. En los Estados Unidos, la era Reagan/Busch supuso el apogeo neoconservador en lo político, económico y religioso, pero la elección de Clinton permite atisbar una suerte de brisa postmoderna, amparada en una ética más «débil» y subjetivista (mayor permisividad en lo tocante a homosexualidad y aborto, en comparación con la intransigencia de los republicanos) y en una posible renovación del viejo aislacionismo norteamericano frente a una macroideología del nuevo orden mundial, muy sospechosa para el sentir postmoderno, que rechaza todo lo que suene a concepciones globales.

Estas son las líneas fundamentales del debate filosófico y cultural en las culturas desarrolladas y quizás es pronto para saber lo que va a ocurrir exactamente. Pero es preciso tomar un poco de distancia para conjungar constantes y variables históricas y culturales e intentar situar mejor, en la medida de lo posible, la totalidad de lo que se está gestando en la civilización occidental.

---

5. Cf. HABERMAS J., *Teoría de la acción comunicativa*, 2 vols., Taurus, Madrid 1987.

3.3. Pistas para diagnosticar el rumbo

La emergencia de la postmodernidad nos lleva a una pregunta fundamental: la mutación cultural y el cambio de paradigmas que se está operando en Occidente, ¿supone simplemente el paso a otro subciclo, dentro del desarrollo genético del gran ciclo que viene desde el medioevo hasta hoy? ¿O supone una cisura profunda, la tendencia a una de construcción amplia de las instituciones culturales como ahora las conocemos y la transición hacia un ciclo histórico-cultural distinto? La respuesta es esencial para una posible proléptica de las culturas atadas a la civilización occidental y la evangelización futura de las mismas.

Hay en juego factores muy complejos como para acertar en las respuestas a las preguntas anteriores, porque hay variables históricas, nacidas de un complejo conjunto de probabilidades históricas emergentes de coyunturas y decisiones individuales y colectivas que suponen un mar inconmensurable de combinaciones para dar lugar a muchas posibles sendas futuras. Todo ello hace extramadamente difícil el ejercicio predictivo.

Pero, sin desestimar la imprevisibilidad a la que las variables nos enfrentan, podemos examinar la ocurrencia de algunas constantes históricas que pueden resultar muy significativas para nuestro análisis. Si hubiera grandes probabilidades de una cisura profunda por la que se pasa de un ciclo histórico a otro, podríamos intentar comparar el estado de las instituciones culturales que hoy conocemos con el estado de instituciones análogas de la etapa en que se produjo la transición del ciclo antiguo-clásico occidental al actual ciclo. Ello, salvando las variables, parece constituir un método aceptable de análisis histórico-cultural, puesto que comprender es correlacionar, y lo que vamos a hacer es, precisamente, establecer correlaciones para formular hipótesis.

3.3.1. Institución política

La institución política del Imperio romano de Occidente siguió un curso de creciente ineficacia y corrupción desde el siglo III hasta el siglo V, con apenas algo de respiro en la administración de Teodosio a fines del siglo IV.

No había continuidad de políticas en muchas regiones, porque había que revelar a los altos funcionarios imperiales con frecuencia, a fin de evitar que dispusieran de tiempo para enquistarse corruptamente en sus cargos. También los entornos del Emperador y las élites militares disponían de poderes y fondos como para venderse al mejor postor; recuérdense, por ejemplo, los excesos de la guardia pretoriana. La inoperancia de la burocracia y el tamaño del Estado romano llevó al colapso de su financiación. Hubo entonces iniciativas de descentralización del vasto Imperio, impulsadas por Diocleciano primero y por Teodosio después. El deterioro progresivo de la institución política romana atrajo la desconfianza y la desafección de la población del Imperio. Las distintas nacionalidades que lo componían, y que no habían conocido una era continuada de autoridad justa y recta administración desde la dinastía de los Antoninos, en el siglo II, no se sentían atendidas ni invitadas a la participación en el Imperio como proyecto común. Este cuadro de cosas fue creando la distancia entre dirigentes y dirigidos y desarrollando el vacío de poder del cual se aprovecharían las hordas bárbaras y, luego, la fuerza expansiva del Islam.

El derrumbe del gran Estado romano tuvo consecuencias políticas duraderas para Occidente. Hasta el fortalecimiento de los Estados nacionales, con los albores de la modernidad, las monarquías fueron muy nominales, y las verdaderas estructuras de poder descansaron en entes feudales de corte regional y local.

En analogía con lo arriba descrito, los signos de corrupción en las instituciones políticas de los países integrados o subordinados a la civilización occidental son preocupantes. En los últimos meses hemos asistido al cuestionamiento ético e incluso a la decidida acción contra dignatarios, ex dignatarios o clases políticas dirigentes en Italia, Francia, España, Brasil, Venezuela, Costa Rica, Perú, Estados Unidos, Japón y otros países. Los sondeos de opinión en muchas naciones reflejan significativos índices de desconfianza de los ciudadanos con respecto a dirigentes gubernamentales o políticos, o instituciones como la parlamentaria o la judicial, dependiendo de países y casos. Por otro lado, numerosos países están en crisis debido a los drásticos cambios que han hecho o deben hacer porque la estructura de los Estados ha presentado o presenta una saturación de ineficiencia y corrupción que raya en la parálisis. Los países que formaban parte de la órbita socialista han tenido que abocarse a profundas reformas político-administrativas y sus

dirigentes enfrentan el peligro de rápidas erosiones de su poder, pero también en América Latina países como Venezuela, Colombia, Perú o México han enfrentado o enfrentan reformas y redimensionamientos del Estado o profundos virajes administrativos, y la erosión de poder ronda a la dirigencia gubernamental en los países más industrializados y poderosos: Estados Unidos (indeciso apoyo popular al nuevo presidente), Francia (caída de los socialistas), Gran Bretaña y Alemania (indeciso apoyo a los primeros ministros), Canadá (reciente caída del premier por impopularidad), Japón (caída del tradicional partido de gobierno debido a la corrupción) e Italia (empeñada en sustituir a la actual dirigencia con la formación de una II República con sólida plataforma ética).

Por otro lado, aparecen algunos signos análogos a los de la evolución del Bajo Imperio y la Europa post-romana: el desmontaje de grandes estructuras estatales cede el paso a nuevas formas de poder regional y local, en casos como el de las antiguas Unión Soviética, Yugoslavia o Checoslovaquia, con el afloramiento de los nacionalismos y regionalismos otrora reprimidos largamente. En otros lugares también se muestran tendencias semejantes: en Italia, la popular Liga Lombarda preconiza una autonomía del norte del país; en España, diversas regiones autónomas pretenden sacar nuevas cuotas de poder, por la más débil posición parlamentaria del gobierno central; en Gran Bretaña, hay fuertes movimientos de opinión en favor de parlamentos propios y mayor autonomía de Escocia y Gales frente a Inglaterra; en los estados del sur del Brasul, encuestas recientes han mostrado apoyos superiores al 40% a la tesis de separarse de los estados del norte para formar la federación del Brasil; en los otrora fuertemente centralizados Estados de Venezuela y Colombia, la concesión de elección popular de dirigentes regionales o locales está generando nuevos factores de poder que limitan el margen de acción de los gobiernos centrales. En los Estados Unidos, tras la desaparición del bloque socialista rival, parece reverdecer algo del viejo aislacionismo frente al resto del mundo, como ya se dijo, y si bien el sistema federal amortigua considerablemente radicalizaciones regionalistas, en el estado de California surge un movimiento de separación de ciertos condados con el fin de formar un nuevo estado, cuyo futuro está por verse. El fenómeno presenta amagos de contagio incluso en el lejano Oriente: tras las reformas económicas y tensiones políticas de años recientes, la República Popular China ve aumentar la dificultad de las relacio-

nes entre el gobierno central, acusado de ineficacia administrativa, y la provincias, cuyo poder político y económico crece paralelamente con la desafección al centralismo.

Hasta dónde puedan prosperar estas corrientes de opinión y otras, es algo que habrá que ver; pero pueden ser indicio de un movimiento localista que se gesta. Salvas las variables, parece posible hallar algunas constantes políticas en relación con otras de la época de transición del primer al segundo ciclo de la civilización occidental. Si alguien arguye que hay movimientos de integración supranacional como el de la Comunidad Europea, no es difícil hacer ver que el objetivo esencial de la integración europea es el económico y comercial, mientras que la integración política o cultural se ralentiza, como han señalado Conferencias episcopales europeas y otros sectores de opinión. Ya en la Edad Media se dio un fenómeno análogo para aquellos tiempos: el regionalismo y el feudalismo no fueron óbice para la creación de ligas comerciales de ciudades, como la Liga Hanseática (de ciudades cercanas a los Mares Báltico y del Norte) o la Liga Lombarda (de ciudades italianas marítimas).

3.3.2. Institución económica

El Imperio romano occidental vio decaer su estructura económica en forma paralela a la política. ya se señaló que las dimensiones del Estado romano llevaron al colapso financiero y la descentralización administrativa. El Estado benefactor romano entró en crisis desde el siglo III. Llegó a darse la ruptura entre la calidad de vida deseable para todos los habitantes del Imperio y las posibilidades de producción de la economía de la época. Además, el mantenimiento de la extensa burocracia y de las fuerzas militares que cuidaban las fronteras del vasto Imperio, llevaron a un progresivo endeudamiento del Estado romano; la decisión consecuente de acuñar la moneda base con menos plata, provocó una espiral inflacionaria que lesionó aún más la estructura económica y afectó considerablemente a la vital clase media. La otra solución del Estado romano para captar fondos, ya en el siglo IV, con la moneda estabilizada, fue el aumento de los impuestos, lo cual llevó a pequeños y medianos propietarios a vender apresuradamente sus tierras a grandes terratenientes, que aumentaban así su ya tremendo poder económico y obtenían a la vez exenciones de impuestos por parte de una burocracia corrupta. Así se

concentraron los medios de producción en menos manos y crecieron las penurias de las mayorías.

Los flujos migratorios de los pueblos bárbaros complicaron el cuadro económico. Ciertamente, si el Imperio tenía problemas económicos, los pueblos bárbaros los tenían mayores, debido al aumento de sus poblaciones y la escasez de tierras de cultivo; por eso emigraron poco a poco a los polos de mayor riqueza relativa, dentro de los límites del Imperio. Fueron admitidos porque ayudaban a solucionar problemas de mano de obra como colonos y problemas de completación de tropas militares. Pero, en la medida que el Imperio occidental ve diluir sus estructuras de poder y sostenimiento económico, la creciente anarquía invitará a la violencia tanto a los bárbaros ya establecidos dentro de las fronteras romanas como a aquéllos que, situados fuera del Imperio, se veían presionados por mayores penurias económicas.

Para el siglo V, la tendencia acentuada de despoblación en el Imperio, la desolación de las ciudades y la ralentización de la industria y el intercambio comercial ya anunciaba el definitivo colapso de las grandes estructuras económicas, dando paso a la actividad agraria de subsistencia local, al comercio de trueque y a la industria artesanal doméstica. Con todo ello, se desacelera el dinamismo de intercambio económico y cultural y comienzan los oscuros tiempos de la temprana Edad Media.[6]

Hay serias posibilidades de que los rasgos básicos del complejo proceso descrito se conviertan en constantes históricas para la presente coyuntura occidental. El colapso del Estado benefactor también se da en nuestros tiempos. En primer lugar, porque han caído las economías planificadas del mundo socialista y, en segundo lugar, porque las tendencias benefactoras en los Estados capitalistas más industrializados han sido sustituidas por políticas económicas neoliberales cuyos dictados también han sido impuestos a países tercermundistas acorralados en la negociación de sus deudas internacionales.[7]

---

6. Cf. HERTLING L., *Historia de la Iglesia*, 9a. ed., Herder, Barcelona 1986, 123-126.
7. Puede consultarse la descripción histórico-económica de SUNKEL O., «El marco histórico de la reforma económica contemporánea», en *Pensamiento Iberoamericano*, núm. 22-23, tomo I, 1992-1993, 15-51. Véanse los cuadros de las pp. 27 y 29.

Los Estados Unidos son la nación más endeudada de la tierra y su déficit presupuestario es impresionante. Otras potencias están en situación análoga. Desde 1981, en los Estados Unidos fue abandonada la política del Estado benefactor que prevalecía desde los días de Franklin D. Roosevelt y su New Deal. Otro tanto han hecho Gran Bretaña y otros países con políticas similares. Lo cierto es que las siete potencias más industrializadas del mundo constatan hoy que el libre juego del mercado (al que tampoco son fieles del todo con ciertas medidas proteccionistas) no tiene la fuerza para conjurar la persistente y preocupante recesión (y quién sabe si más que recesión, según sugieren algunos expertos) de la economía mundial. Y no debemos soslayar que, así como las arcas del Imperio quedaron exhaustas -entre otros factores- por el enorme gasto militar, la carrera armamentista de años aún recientes, que consumió grandes presupuestos, ha contribuido sensiblemente a dar el puntillazo final a las economías socialistas y a incidir notablemente en la recesión que las economías capitalistas más desarrolladas sufren a corto y mediano plazo.

Si no olvidamos que las líneas maestras de la economía a principios de este siglo condujeron al crack de 1929 y a las rectificaciones de inspiración keynesiana, no es improbable que la reaparición de políticas semejantes, bajo la bandera neoliberal, pueda volver a producir efectos similares. La persistencia de la recesión mundial, de los déficits presupuestarios y endeudamientos fabulosos y el amago de crack económico de 1987, nos recuerdan que el sistema económico internacional es demasiado frágil como para constituirse en el único fundamento de cohesión de un Occidente al que ya no une ni la moral, ni la religión, ni el culto a la familia ni otros paradigmas más fuertes del pasado. No faltan quiénes sugieren una alternativa de autosuficiencia económico-alimentaria frente a la eventualidad de que pudiera llegarse al colapso del sistema económico mundial, con el que podría desaparecer la sustentación financiera de programas científicos y tecnológicos de desarrollo material.

A lo dicho se agregan tres factores que deben ser seguidos con atención. El primero consiste en la actuación de grupos económicos poderosos y sus consecuencias. Si los grupos económicos determinan que el gran valor terminal orientador de su búsqueda de bien particular es el crecimiento económico grupal, invirtiendo, multiplicando y reinvirtiendo capitales sin mayor preocupación por la homeóstasis del bien de orden colectivo o la

alienación de grandes masas respecto de los beneficios o la hipoteca que pesa sobre el equilibrio ecológico futuro, puede darse una saturación de irracionalidad en los procesos mundiales que lleve efectivamente a un colapso de proporciones planetarias. El segundo factor es la migración de grupos humanos de los países pobres a los países industrializados: de los latinoamericanos hacia los Estados Unidos y de africanos y asiáticos hacia la Comunidad Europea; por un lado, la emigración es necesaria ante el envejecimiento de la población en los países industrializados y, por otro lado, los emigrantes son sometidos en muchos casos a crecientes presiones y vejaciones de tipo xenófobo al ser considerados como intrusos que vienen a empeorar el panorama económico de las clases medias en las economías desarrolladas aquejadas de recesión, desempleo y disminución de la calidad de vida. El tercer factor es el impacto desconocido que la progresión geométrica del SIDA puede tener sobre la situación demográfica mundial. ¿Puede darse una baja de la población mundial que desacelere e incluso paralice el intercambio económico y cultural a nivel mundial, devolviéndonos a modos de vida muy localistas? ¿Se descubrirá antes una solución adecuada? Nos enfrentamos a unos imponderables de verdadero vértigo.

El caso es que hallamos circunstancias parecidas a las del final del primer gran ciclo de Occidente: fin del Estado benefactor, gastos militares dispendiosos y nocivos para la economía global, concentración progresiva de medios de producción en menos manos, deterioro de las clases medias, migraciones de pueblos pobres a polos de riqueza y hasta cierta posibilidad amenazante de baja demográfica y colapso económico general. Quizás un optimismo muy precipitado invadió a Francis Fukuyama al proclamar el fin de la historia con la desaparición del bloque soviético y la identificación del supuesto triunfo de las democracias capitalistas con la verdadera manifestación del Espíritu absoluto hegeliano en la historia.[8] Hay probabilidades ciertas de que la caída del bloque soviético no sea más que un primer paso de la transformación de todo un sistema occidental en la transición hacia un tercer ciclo de esta civilización. La evolución de las democracias capitalistas todavía está por verse.

---

8. Cf. FUKUYAMA F., «El fin de la historia», en *Claves de la razón práctica*, 1(1990) 85-96.

3.3.3. Institución familiar

No es difícil encontrar signos de una decadencia de los valores familiares y de una laxitud sexual paralela a la corrupción de las estructuras político-administrativas y a las deformaciones económicas. Tal decadencia muestra los primeros indicios de su largo desarrollo en los años finales de la república y los comienzos de la época imperial, como nos muestran textos de Quinto Horacio Flaco (65-8 a.C.) y Lucio Anneo Séneca (4 a.C. -65 d.C.) seleccionados por Jean Comby y Jean-Pierre Lémonon.[9] En esos textos, Horacio y Séneca se lamentan de la degeneración de la institución familiar, de la multiplicación de los divorcios y adulterios, raros y muy ocultos en otros tiempos, y del progresivo relajamiento de costumbres con respecto a la moral sexual. Ambos se quejan de que las mujeres romanas de ese período histórico se alejan, en número importante, del prototipo de madres que forjaron los soldados y magistrados que en otro tiempo engrandecieron a Roma, y se dedican a coleccionar maridos y amantes. En ambos autores pareciera haber una cierta tendencia misógina, pues centran en las mujeres la culpa por el enrarecimiento moral de la época; pero no cabe duda de que muestran el surgimiento de una suerte de rebelión y liberación feminista que se contrapone a los viejos esquemas patriarcales y a las tradicionales actitudes machistas. Encontramos en estos testimonios, por tanto, pistas del inicio de una confrontación entre sexos que no se miran como complementarios, sino como opuestos en todo el sentido de este término.

Posteriormente, el poeta Décimo Junio Juvenal (nacido del 50 al 60 d.C. y muerto alrededor del 138) nos ofrece indicios del desarrollo de las tendencias germinales arriba descritas, y represadas sólo parcialmente en la época de los Antoninos (96-180), que trajo cierto respiro político y moral, gracias al concurso de las clases medias provinciales, en las que aún había importantes reservas morales y cívicas. Las sátiras de Juvenal son una reacción de indignación ante el crecimiento de la relajación de costumbres en la vida

---

9. Cf. HORACIO, *Odas*, III, VI, 1-9; 17-44; y SENECA, *De los beneficios*, III, 16, 2-4, cit. en COMBY J., - LEMONON J. P., *Vida y religiones en el imperio romano en tiempo de las primeras comunidades cristianas*, II, (*Documentos en torno a la Biblia*, 17, Verbo Divino, Estella 1986, 71s.

romana privada y pública. Repite las acusaciones contra las mujeres -que ya conocemos en Horacio y Séneca- y critica el envenenamiento del ambiente familiar por el interés materialista de las herencias y la inestabilidad matrimonial. Ataca ferozmente los avances de la homosexualidad en un fragmento de su segunda sátira, al pintar indignado la «boda» de un centurión y un trompetero, mostrando su temor de llegar a ver que tales uniones alcancen reconocimiento legal.[10] ¿Qué diría del debate militar en EE.UU., o las leyes nórdicas?

Para enfocar el siglo III desde la confrontación entre fe cristiana y paganismo, Henri-Irenée Marrou encuentra en los autores cristianos alusiones condenatorias a vicios generalizados de los que se instaba a los cristianos a apartarse, como los antes descritos y otros. Marrou cita la Carta a Diogneto, de fines del siglo II, que en su quinto capítulo expone cómo los cristianos no se diferencian de los demás por el modo de vida o la ropa o el lenguaje.[11] Interesado en mostrar primero aquellos aspectos en que los cristianos se pliegan a los usos cotidianos de la época, Marrou no necesita, de momento, citar algunas descripciones que siguen en el mismo capítulo de la Carta, que expresan que los cristianos engendran hijos, pero no se deshacen de los hijos concebidos y que tienen en común la mesa, mas no el lecho. En esto, según la Carta, difieren de prácticas paganas tenidas por normales, de lo que se deduce que no son raras, como la promiscuidad, el aborto o el abandono de los hijos, conducta ésta que recibirá duras condenaciones en homilías y escritos cristianos del siglo IV. Pero Marrou menciona condenas como la que hace Clemente Alejandrino del aborto, y la que del divorcio hace Tertuliano, señalando que tal costumbre, inexistente en la antigua tradición romana, se ha convertido en un propósito fijo para las mujeres de su tiempo.[12]

Es proverbial decir que nuestros problemas contemporáneos tienen su raíz más profunda en el problema familiar, y parece que así debió ser también

---

10. Cf. JUVENAL, *Sátira*, II, 117-142, cit. en COMBY-LEMONON, *o.c.*, 72s.
11. Cf. *Carta a Diogneto*, V, cit. en MARROU H. I., «Desde el Concilio de Nicea hasta la muer-te de San Gregorio Magno», en AA. VV., *Nueva historia de la Iglesia*, I, Cristiandad, Madrid 1964, 211.
12. Cf. CLEMENTE ALEJANDRINO, *Pedagogo*, II, 10, 96, 1, y TERTULIANO, *Apologeticum*, VI, 5-6, cit. en MARROU, *o.c.*, 214.

en los siglos finales del primer ciclo occidental. Una crisis familiar y de la ética sexual que tuvo un largo proceso de «aceptación» y dilatación dentro del código de creencias y pautas de comportamiento tenía que incidir profundamente en la disolución del Imperio y quién sabe si hasta en su despoblamiento, aunque en esto no haya más que conjeturas. Parece comprobado que la vivencia familiar de los primeros años de la existencia es un factor fundamental para la sanidad y seguridad o la psicopatía y ambivalencia de un ser humano. En la actualidad atravesamos por un período de laxitud, en esta área, que antaño era raro y hoy muestra comportamientos semejantes a los del Imperio: multiplicación y dimensión pública de fenómenos como el divorcio, el aborto, la promiscuidad sexual, la homosexualidad, el abandono de los menores, el machismo y la rebelión «feminista» que defenestran la complementariedad de los sexos, sin mencionar otros excesos o actitudes de consumo y materialismo mencionadas por Marrou y muy actuales hoy, «mutatis mutandis».[13] Los períodos culturales en que se dan estos comportamientos se desmonta el código de creencias y pautas que entendemos por valores terminales y se diluye el juicio colectivo que afirma la necesidad de jerarquizar los valores más allá de las conveniencias individualistas. De esto hablaremos más adelante; pero se debe señalar que tales períodos presencian un considerable aumento del desconocimiento de la dignidad de cada ser humano y de vejámenes cada vez mayores a personas y colectividades. Entonces una cultura se convierte en cultura de violencia y muerte que puede llegar a un punto de saturación tendiente al colapso, si recordamos y aplicamos las consideraciones hechas sobre el bien humano.

Si aumenta el número de individuos que captan inermes, a nivel consciente o inconsciente, que sus padres ejercen sus roles sexuales, matrimoniales y parentales en forma ambivalente, crecerá la inseguridad colectiva en lo tocante a la plausibilidad y sentido beneficioso de la familia, y tal inseguridad colectiva se extiende al sentido de la cultura misma. La expansión y publicidad del fenómeno homosexual se puede convertir, sin desdeñar la complejidad y distinción de causas, en expresión de la ambivalencia que una cultura encierra en relación con su sentido y destino histórico. Hoy Michael

---

13. Cf. MARROU, *o.c.*, 211ss.

Jackson es un «icono» cultural en el que millones de seres humanos de una civilización vuelcan una admiración afectiva y prerracional porque refleja la ambivalencia entre lo negro y lo blanco y también entre lo masculino y lo femenino y provoca una adhesión ambivalente en que el público se identifica con el ídolo porque, en cierto modo, representa al hombre «universal» más allá de las fronteras de lo concreto (con su doble carga de fraternidad planetaria y de escapismo) y, por otro lado, representa también la crisis de identidad y de rumbos que afecta a la civilización occidental y erosiona las instituciones culturales. En el mismo sentido puede hablarse de Prince. Madonna, por su parte, es el «icono» cultural de la rebelión femenina y la ambivalencia que combina un erotismo brutal con símbolos religiosos. Ellos y otros ídolos contemporáneos reflejan lo que bulle en el inconsciente colectivo occidental, y sería muy importante y revelador descifrar los códigos semióticos que se esconden tras sus apariencias y mensajes.

Pareciera que las cisuras más profundas en el sentido y estabilidad de la familia y la ética sexual se han dado en los siglos del declive y extinción de la romanidad occidental y en la época contemporánea. Hemos postulado el paralelismo entre ambivalencia de los roles y valores familiares y crisis de sentido de la cultura. La erosión de la familia se desarrolla en la Roma que alcanza el cénit de su expansión política, civilizadora y económica; después, ¿qué otro horizonte queda por conquistar? Viene el declive. Hoy el Occidente desarrollado y acostumbrado al disfrute material, ¿tiene algún otro norte? ¿Hay alguna causa colectiva que amerita la unión y fidelidad de unos esposos y padres para dar los mejores hijos a tal causa? ¿Qué utopías le quedan al Occidente desarrollado para «justificar» un desarrollo indefinido o un dominio sobre pueblos y culturas en condiciones de inferioridad? No cabe duda de que han sido presentadas hipótesis complejas que requieren ulteriores esfuerzos de investigación. Pero hay, respecto a la institución familiar y la ética sexual, constantes históricas que convergen como para llamar la atención, pese a las variables.

3.3.4. Institución religiosa

La Iglesia cristiana tuvo que enfrentar numerosos desafíos de diversa índole durante la etapa romano-imperial en la que nació y creció. El salto desde

las primitivas raíces judías hasta el mundo cultural helenístico-romano y el esfuerzo de encarnación cristiana en la gentilidad, supuso encarar muchos intentos de reducción del cristianismo a ideología helenística. Tales intentos tuvieron que ser identificados y vencidos mediante la elaboración sistemática de un conjunto doctrinal apropiado para los nuevos contextos culturales, bajo la guía normativa de la teología no-sistemática contenida en la Sagrada Escritura. También en el siglo XX asistimos a notables intentos de reducción del cristianismo a las concepciones en boga.

3.3.4.1. Tendencias gnósticas

El primer gran enemigo del cristianismo naciente fue el gnosticismo, especialmente fuerte entre fines del siglo I y el siglo III. La doctrina gnóstica esencial sobre un eón de luz pura, desde el que se llega, a través de sucesivas degradaciones, al presente mundo material, tenebroso e indeseable, y hacia el que pueden remontarse sólo los iniciados en una gnosis singular, fue duramente combatida en los escritos joánicos y de los primeros Padres de la Iglesia. Entre éstos podemos recordar muy especialmente a Ireneo de Lyon, cuyos trabajos fueron decisivos para neutralizar al gnosticismo en su intento de deformar las doctrinas cristianas en beneficio propio.

La doctrina gnóstica esencial reaparece hoy en Occidente, en numerosas sectas o movimientos religiosos que la mezclan con otras doctrinas de corte esotérico, pseudometafísico o pseudocientífico,[14] y no es raro que intenten deformar e incluir doctrinas cristianas en un «corpus» sincrético.

3.3.4.2. Orientalismo y superstición

Por otra parte, desde los comienzos del Imperio, algunos autores dan noticia de que, en las clases pudientes y otros estratos sociales, crece el abandono del tradicional culto romano por doctrinas de las regiones orientales del Imperio y cultos de corte mistérico, de gran carga experiencial y emocional.

---

14. Véase una descripción del gnosticismo esotérico contemporáneo en VIANA M., «Retos de la cultura criolla a la nueva evangelización», en *ITER-Revista de Teología*, 2 (1992) 77-80.

El culto romano se había vuelto demasiado formal y ritualista como para satisfacer la sed religiosa de muchos, según nos informan Comby y Lémonon.[15]

El cuadro actual de Occidente es semejante. Los occidentales se han encargado de teñir sus cultos de fría formalidad ritual y reglamentaria para luego abandonarlos masivamente, como muestran distintos cuadros estadísticos relativos a diversas confesiones religiosas en muchos países. La angustia religiosa conduce entonces a la multiplicación de sectas, como ocurrió en tiempos del Imperio, y a prácticas religiosas extrañas e incluso aberrantes, puesto que en la dimensión religiosa, como en las demás, se da una confrontación dialéctica entre autenticidad e inautenticidad que no siempre se resuelve con atención, inteligencia, razonabilidad, responsabilidad y amor, por lo que tranquilamente puede confundirse lo religioso con lo mágico y lo mítico, lo extático con lo neurótico y lo psicopatológico, y lo divino con lo no divino. Hoy reaparece en Occidente la búsqueda de lo oriental; esta vez, con la peculiaridad de una mística difusa -y, en no pocos casos, cómoda- inspirada en la atmósfera del lejano Oriente.

Uno de los elementos más difundidos de la oleada orientalista contemporánea es la doctrina de la reencarnación, sustentada con quiméricos argumentos filosóficos y hasta bíblicos, y supuestamente probada ante públicos masivos con espectáculos hipnóticos en los que se ocultan las verdaderas claves interpretativas de los fenómenos psíquicos observados, obteniéndose conclusiones alegres. Ya la Iglesia asistió, en sus primeros siglos, a la aparición de significativos brotes de la doctrina de transmigración de las almas, tanto en corrientes helenísticas paganas como en corrientes heréticas inspiradas en Marción, Basílides y Orígenes, que fueron radicalmente contestadas por Clemente de Alejandría e Ireneo de Lyon.[16]

En los siglos IV y V, las tendencias astrológicas y mágicas, que venían desarrollándose desde siglos anteriores, influyeron notablemente sobre los cristianos comunes y los demás pobladores del Imperio. En los prolegómenos

---

15. Cf. COMBY-LEMONON, *o.c.*, 20-27.
16. Cf. TAVARES E., *La reencarnación*, Cuadernos BAC 97, BAC, Madrid 1986, 25-27.

de su exposición sobre la doctrina pelagiana, González Faus hace notar que en estos siglos, ya lejanos con respecto a los heroicos tiempos de las persecuciones, los cristianos estaban insuficientemente adoctrinados y motivados en su vida de fe, debido al estatuto de religión oficial alcanzado por el cristianismo tras el Edicto constantiniano del 313, las conversiones masivas subsiguientes y el contexto general de decadencia. Los cristianos de estos tiempos echaban la culpa de sus notorios fallos morales a los astros o al hado. La superstición entre los cristianos y el descenso en la calidad de su vida religiosa es la causa que provoca la reacción de Pelagio, quien invita a superar este estado de mediocridad apelando, como los estoicos, a la fuerza de una voluntad humana virtuosa por sí misma. A partir de tales planteamientos, comenzarán los célebres debates sobre naturaleza y gracia con Agustín de Hipona.[17]

También crece hoy apreciablemente el número de cristianos con serios fallos morales, y el de los que combinan sus creencias religiosas con la astrología, la magia, la hechicería y el ocultismo. Los horóscopos tienen espacios habituales en los medios de comunicación y son muy consultados; el tarot, los talismanes, las cartas astrales, los «trabajos» de brujería y toda suerte de artes adivinatorias y mágicas están a la orden del día. Con frecuencia, estos elementos confluyen en mezclas sincréticas. Tenía razón Chesterton al decir que al dejar de creer en el Dios verdadero, no pasa el hombre a creer en nada, sino a creer en casi cualquier cosa.

3.3.4.3. Arrianismo y modernidad ilustrada

A juicio de la mayoría de los historiadores, el reto más importante para el cristianismo de los tres últimos siglos del Imperio fue la crisis religiosa provocada por el arrianismo. La degradación de la divinidad de Jesús en esta doctrina herética, según señala Walter Kasper, proviene de la fundamentación del arrianismo en el platonismo medio, la doctrina «científica» de la época, que no podía conciliar a un Dios inmutable e inaccesible con un mundo de mutabilidad y multiplicidad, a menos que una figura demiúrgica intermedia hiciera posible la difícil conexión. Dado que, para la herejía, no es posible la

17. Cf. GONZALEZ FAUS J. I., *Proyecto de hermano*, Sal Terrae, Santander, 1987, 338s.

presencia de Dios mismo en la temporalidad intramundana, el papel demiúrgico va a ser reservado por el arrianismo para Jesucristo como una especie de «deuteros theos», creado antes de todo y adoptado como Hijo de Dios por su irreprochabilidad, con un rango divino nominal (esta doctrina sobre Jesús es similar a la hoy enseñada por los Testigos de Jehová). Para Kasper, el arrianismo no es más que una aguda reducción helenística del cristianismo, en nombre de la visión filosófico-científica de la época.[18]

El arrianismo registró un inmenso contingente de adhesiones entre los obispos y presbíteros. Hertling recoge, a propósito de los malabarismos de los pastores arrianos, un interesante testimonio de san Hilario de Poitiers: «ni siquiera los obispos más arrianos se atreven a negar ante el pueblo la divinidad de Cristo. Usan la palabra 'Dios' en un sentido figurado, pero el pueblo la entiende en su sentido propio. Hablan de Cristo como Hijo de Dios en el mismo sentido en que se dice que todos los cristianos se convierten en hijos de Dios por el bautismo, pero el pueblo entiende una verdadera filiación. Dicen que el Hijo de Dios existía antes que todo tiempo, y quieren decir que fue creado antes que todas las demás criaturas, mas el pueblo entiende que existe desde la eternidad. Así los oídos de los fieles son más santos que los corazones de los obispos».[19] No obstante, la situación fue muy peligrosa y a veces desesperada para Atanasio de Alejandría, los obispos romanos y los demás defensores de la ortodoxia de la fe. Sólo con la desparición del gran ciclo clásico occidental y sus contradicciones culturales, vendría la progresiva desaparición del arrianismo, que pervivió hasta el siglo VII en algunos pueblos bárbaros que querían presumir de romanizados.

El siglo XX ha presenciado intentos, notoriamente parecidos al arriano, de reducir el cristianismo según los cánones de la mentalidad moderna, deudora de la Ilustración y del positivismo, empirismo y mecanicismo vulgares que, si bien no inspiran ya sustancialmente las investigaciones científicas más avanzadas, han calado mucho en el sentido común moderno, especialmente en países del primer mundo. Por su visión de una realidad mecanicísticamente cerrada en sí misma, donde todo podría ser explicado por

---

18. Cf. KASPER W., *Jesús, el Cristo,* 4a. ed., Sígueme, Salamanca 1982, 217.
19. HILARIO DE POITIERS, *Contra Auxentium,* 6, cit. en HERTLING, *o.c.,* 102.

causas intramundanas, esa mentalidad moderna común encuentra especial dificultad en concebir la apertura de tal realidad a una trascendencia que, para muchos modernos, sería un concepto de etapas míticas superadas. Desde la primera mitad del siglo XX, muchos intentos teológicos de hablar comprensiblemente de la fe al hombre moderno han llegado más a la reducción moderna del cristianismo que a la encarnación moderna de éste. Quizás estos intentos encuentran un paradigma en los trabajos exegéticos de Rudolf Bultmann, con sus presupuestos filosóficos heideggerianos, su denuncia desmitologizadora de cuanto en la Escritura no cuadra con la mentalidad moderna descrita, su reducción existencial del kerygma cristiano y su agnosticismo hermenéutico en relación con los núcleos históricos de la teología narrativa contenida en la Escritura. Frente a estos postulados, el cristianismo universal tendrá que agradecer un día la postura crítica de las corrientes teológicas latinoamericanas, con su valiente exigencia de recuperar el piso histórico de la gesta salvífica y liberadora de Jesús.

Los esfuerzos por reducir la fe a la mentalidad moderna, heredera de las corrientes mencionadas, básicamente han desembocado en la difuminación de la Encarnación y la Resurrección, los dos polos básicos de la transparencia divina de Jesús desde la teología neotestamentaria. La Encarnación y los evangelios de la infancia son clasificados unilateralmente en el campo de la ahistoricidad midrásica, sin ahondar en la riqueza derásica propia de los géneros literarios singulares de estos fragmentos evangélicos, ni rastrear los núcleos históricos concurrentes. Como consecuencia, son tomados como míticos los tempranos himnos neotestamentarios que cantan la pre-existencia del Hijo de Dios. La Resurrección es reducida, en muchos casos, a una «toma de conciencia», por parte de la primitiva Comunidad cristiana, sobre la nueva situación de Jesús tras la muerte, acomodando según el caso los diversos materiales de tradición y hasta violentando la concepción antropológica y escatológica de la Escritura en aras de una «traducción» a la subjetividad existencial de la modernidad.

De esta forma, se desconoce una metodología exegética que debe reconstruir la textura del pensamiento y sentido común del hagiógrafo para descubrir el significado prístino o razonablemente probable de sus afirmaciones y las sustentaciones de las mismas, sin apresurarse a reducir el texto al horizonte de la mentalidad moderna antes de haber discernido si es en esta

mentalidad donde podrían hallarse desconexiones con la realidad y, por tanto, epistemologías míticas bajo ropajes ilustrados.

En suma, el problema, para la concepción de una realidad mundana cerrada en sí misma, es el sabor a mito que le supone la noticia de la entrada de Dios mismo en la historia asumiendo una humanidad mundanamente manifestada (Encarnación) y gloriosamente manifestada (Cruz y Resurrección). Esta dificultad sobre la entrada de Dios mismo en la historia es semejante a la del arrianismo para su tiempo y coyuntura ideológica. Los contextos culturales de profunda crisis que rodean a las dificultades arriana y moderna y a sus respectivos intentos reduccionistas, nos pueden hacer sospechar que el programa desmitificador, en ambos casos, nazca de la crisis y decadencia misma que pretende justificar falsamente sus esfuerzos reduccionistas con la bandera del avance «científico» de la verdad.

Por tanto, una epistemología y una hermenéutica honestas no pueden simplemente cohonestar, en nombre de posturas supuestamente avanzadas, la mutilación del cristianismo pretendidas por las mentalidades arriana o moderno-ilustrada como si ambas fueran infalibles en su noción y concepto de lo verdadero. Lo correcto es proceder a un examen de tipo dialéctico para descubrir en forma crítica lo aceptable y lo mítico acerca de la noción y concepto de verdad en dichas mentalidades.

El arrianismo no concebía como posible la entrada de Dios mismo en la historia. En forma semejante, las referidas corrientes teológicas modernas generan tendencias homiléticas y catequéticas que apenas se quedan en la figura muy cierta, pero parcial por sí sola, del Jesús hombre-para-los-demás, difuminando que este hombre servidor es personalmente Dios y su servicio es por ello redención. Aquí debe llamarse la atención sobre un aspecto importante. En las horas peores para la ortodoxia cristiana, el poder imperial estuvo detrás del empuje arriano. No estaría mal preguntarnos a quién puede molestar hoy la entrada en la historia de un Dios servidor, que se baja del pedestal, y solidario con los crucificados en quienes reconoce su imagen. No estaría mal averiguar a qué idolatrías y pseudo-divinizaciones de intereses poderosos beneficiaría el intento de ocultar o descafeinar la divinidad del único Dios verdadero. La ambivalencia de ciertas corrientes teológicas modernas, de muchos pastores y de masas de cristianos ha abierto las puertas a dos modos

de concebir a Jesús desde la mentalidad moderna descrita. Estos dos modos han calado en amplios sectores. El primero esculpe la figura de Jesús como maestro moral educado en Oriente, especulando sobre la falta de noticias detalladas sobre la vida oculta, y hasta ubicándolo en la India tras recuperarse de la crucifixión y una muerte aparente. El segundo modo (que con argumentos probables de ciencia, u otros de ciencia-ficción, presupone la posibilidad de vida y quizás civilizaciones avanzadas en otros mundos) presenta la figura del Cristo extraterrestre, que ha sido explotada abiertamente por J.J. Benítez en su best-seller editorial «Caballo de Troya», y que también ha sido explotada veladamente por Steven Spielberg en su taquillera película «E.T.», en la que el extraterrestre presenta rasgos similares a los de Jesús: su casa está «arriba», se entiende con los niños, es perseguido, muere y revive; su dedo energético y sanador se une con el de sus amigos de manera que rememora el contacto entre el dedo de Dios y el de Adán en el famoso fresco de Miguel Angel sobre la creación en la Capilla Sixtina.

No sería descabellado pensar que el éxito de «Caballo de Troya» o «E.T.» entre las masas sea producto de la nostalgia religiosa y de la angustia de los occidentales por conciliar modernidad, ciencia y fe. Lo cierto es que ciertos proyectos teológicos modernos de reducción de la fe no tienen razonabildiad epistemológica ni por sí mismos ni por las nuevas circunstancias en que algunas voces científicas (Feyerabend, Kolakowski y otros) ya declaran que el lenguaje científico debe renunciar a la pretensión de ser el único instrumento de interpretación de la realidad y tiene que respetar la validez de otros lenguajes. Estas posturas coinciden con las exposiciones de Lonergan sobre diferenciaciones de consciencia y piden el planteamiento de una epistemología global y fundante.

3.3.4.4. Cristianismo, Islam y otras religiones

Lo cierto es que Occidente -con su secularismo y con las sectas y grupos que quieren llenar el vacío espiritual- es religiosamente débil, como lo era en las postrimerías del Imperio romano. Si entonces se dieron las condiciones para una rápida expansión del vigoroso Islam, que arrasó languidecientes territorios como los de la otrora brillante cristiandad norafricana, también hoy asistimos a una pasmosa reactivación de las fuerzas más fundamentalistas, y

quizás en el inconsciente colectivo islámico se gesta la búsqueda del califato único -que Saddam Hussein intentó revivir en propio interés- y de la guerra santa total contra un Occidente infiel y decadente en sus costumbres.

Si las previsones anteriores se consolidan en un futuro inmediato, no será difícil esperar confrontaciones de altos tonos entre cristianismo e Islam. Habría que hacer entonces caso a las admoniciones de Hertiling: «la Iglesia y el Islam son, pues, los grandes rivales en la historia religiosa de la humanidad. En el curso de su larga historia se han mantenido en una fricción constante, a veces franca y otras latente, en el espacio geográfico en el que entraron en contacto, o sea, en la cuenca del Mediterráneo. Pero la lucha decisiva entre ellos no se ha producido todavía. Es de esperar, sin embargo, que se producirá en un futuro más o menos próximo, y en ella se decidirá la religión del Asia...».[20] Una confrontación radical de este calibre dependerá de factores como el grado de decadencia futura de Occidente, la capacidad de expansión política y cultural del Islam, la intensidad del fundamentalismo e intolerancia islámicos y de sus presiones sobre el cristianismo y la habilidad del cristianismo en lograr, por un lado, un encuentro interreligioso fraterno con el Islam o, por otro lado, una seria teología cristiana del Islam que apoye la difícil evangelización de los islámicos y contribuya a hacerla más eficaz, mostrando respetuosa y convincentemente a los pueblos árabes y demás etnias adheridas al Islam que éste es en realidad una «praeparatio evangelii», dentro de los caminos y pedagogía progresiva de Dios.

Puesto que el Asia y las regiones del Pacífico representarían un eje decisivo en la conformación de la historia del siglo XXI, el cristianismo también tiene por delante la tarea de construir una honda teología de las religiones en general y de cada una en particular, que muestre en cada caso las «semina Verbi» como ayuda para la tarea evangelizadora cuidando dos aspectos: el primero es evitar mostrar un cristianismo reducido a moldes occidentales y el segundo es evitar reducirlo en mezclas sincréticas, desdibujando su originalidad y singularidad.

---

20. HERTLING, *o.c.*, 150.

3.3.4.5. Conclusión

Nos hemos detenido un poco más detalladamente en la institución religiosa por motivos obvios; es preciso descubrir criterios históricos para dibujar la relación entre evangelización y cultura. Conviene entender las motivaciones de la aparición y comportamiento de diversas corrientes religiosas en los contextos evolutivos de las culturas.

A un nivel más general, sopesando constantes y variables históricas con respecto a las distintas instituciones culturales, parece que son detectables hoy cisuras profundas en el desenvolvimiento de la civilización occidental, similares a las presentadas a fines del primer gran ciclo antiguo-clásico. Esto no necesiariamente permitiría deducir que el tránsito de nuestro segundo ciclo occidental hacia el tercero se parezca al tránsito del primero al segundo como dos gotas de agua. Habrá constantes, pero las variables dibujarán la singularidad de la transición presente, acaso con rasgos insospechados. En la última sección de este trabajo, vendrá bien analizar algunos aspectos importantes de la transición cultural que pueden brindar parámetros adecuados para la tarea evangelizadora.

4. CLAVES: TRANSICION CULTURAL Y TAREAS DE EVANGELIZACION

El análisis precedente era diacrónico: pretendía situarnos a lo largo del tiempo histórico para -sin soslayar las variables- identificar la repetición de ciertas constantes en etapas semejantes de los ciclos culturales de Occidente. Una vez que el aspecto diacrónico nos ha provisto de ciertos criterios de análisis de la evolución cultural, ahora consideraremos el aspecto sincrónico, esto es, el tiempo presente y la coyuntura a corto plazo de la transición cultural, para poder discernir las tareas de evangelización pertinentes que esa coyuntura exige. Las líneas maestras de la epistemología de Lonergan nos serán de gran utilidad para este propósito.

4.1. Operaciones en el sentido común contemporáneo

Occidente asiste a la crisis del subciclo cultural de la modernidad; surge

el talante postmoderno, que sospecha de todos los grandes paradigmas aglutinadores del cuerpo social, en general, y del paradigma moderno, en particular.

La modernidad había logrado introducir en el sistema occidental de creencias algunos artículos de fe como la confianza absoluta en la razón, la capacidad del hombre de redimirse a sí mismo y construir el mundo a su medida, desvelando los misterios del universo, y la espera en un progreso automático e infinito que remediará los males humanos y producirá existencias felices. Estos artículos de fe del paradigma moderno deberían ser logrados a través del instrumental científico y tecnológico que tiene la misión de hacer descubrimientos y derivar de éstos mejoras palpables en la calidad de vida y demandas sociales. Dos proyectos políticos alternativos aspiraban a poseer la capacidad de lograr la meta del progreso moderno: la democracia burguesa de corte capitalista y la democracia proletaria de corte marxista.

El sentido común occidental -en el que se incluyen los diversos modos de sentido común de las culturas dominantes y de muchas de las subordinadas- está dejando de creer en el proyecto moderno y sus promesas de futuro. En esta crisis de creencia hay dos causas fundamentales: una tiene que ver con la inteligencia y razonabilidad de los procesos colectivos, y la otra con la peculiaridad intelectual del sentido común.

Los procesos colectivos, como los personales, pueden ser o no ser manejados de manera atenta, inteligente, razonable y responsable, dependiendo de ser o no fiel al esquema de operaciones intencionales y conscientes. Sería una tarea muy larga analizar detalladamente las bases de las sucesivas decisiones que las diversas instituciones culturales han tomado en la conformación del proceso de la modernidad. Sin embargo, al hacer una lista de las realizaciones modernas en el análisis diacrónico que ha precedido a esta sección, no es difícil advertir que el fruto de diversas decisiones, en distintos grupos e instituciones, a lo largo del tiempo, han confluido en un creciente deterioro del bien de orden, manifestado en signos como la desconfianza en la dirigencia política, la desigualdad profunda en la recepción de los beneficios económicos, médicos, educativos y de otra índole; la desorientación religiosa y moral de las mayorías; el deterioro del equilibrio ecológico; el aumento de la tensión y violencia entre los grupos sociales... Todo ello muestra falta de

atención, inteligencia, razonabilidad y responsabilidad para la toma de decisiones y la recta persuasión de individuos, grupos y sociedades; de esta manera se genera un aumento de la irracionalidad organizativa de las comunidades humanas. Lo irracional social crece como una bola de nieve y, a menos que haya mecanismos de reversión del proceso, puede llegarse a una verdadera parálisis de las instituciones y culturas que forman una civilización. La difuminación de los valores terminales paraliza el bien de orden y no se percibe beneficio, sino daño, a nivel del bien particular. De ahí a la desintegración de grupos, sociedades, culturas y civilizaciones sólo hay un paso.[21]

Además del manejo de los procesos colectivos, la segunda gran causa de la crisis de creencia tiene que ver con la peculiaridad intelectual del sentido común. La diferenciación de consciencia teórica busca establecer, como sabemos, la relación de los objetos entre sí, a través de esfuerzos intelectuales de gran rigor sistemático. Recordemos que, en contraste, la diferenciación de consciencia del sentido común quiere descubrir la relación de los objetos con nosotros; no está interesada en leyes universales, sino en lo particular, lo práctico, lo palpable, lo inmediato. Para el hombre de sentido común, es aburrida la fundamentación teórica con que el científico explica su descubrimiento; lo que le interesa es que ese descubrimiento permita, a través de la tecnología, un cambio palpable en su vida, que facilite sus esfuerzos cotidianos; en suma, que «funcione» y sea práctico.

Pues bien, el sentido común occidental está dejando de creer en la modernidad porque, ante las demandas primarias o las cada vez más sofisticadas, no percibe que las ofertas de la modernidad funcionen en forma creciente, porque no palpa el progreso automático, creciente e indefinido en los beneficios del bien particular. Si el poder adquisitivo no se fortalece inmediatamente con cierto plan, si la inflación no es detenida de una vez o si el gobierno no es suficientemente efectivo en reprimir las amenazas para la inseguridad personal de un día para otro, el hombre de sentido común se desilusiona del sistema y va dejando de tolerarlo; quiere soluciones inmediatas, no procesos prolongados ni esforzados. Así crecen el pragmatismo y la desconfianza colectivos. Entonces progresa la inestabilidad personal, familiar y social.

---

21. Véanse las reflexiones de LONERGAN, *Insight*, 173-244.

El componente práctico del sentido común occidental dejó en segundo plano la predominancia religiosa del subciclo medieval y la promesa escatológica cristiana de una felicidad ultramundana, porque en el subciclo moderno se le ofreció una felicidad global intramundana, mucho más cercana.

Pero el hombre de sentido común no ve que las mayores promesas modernas se traduzcan de una buena vez en realidades inmediatas. Frente a las expectativas capitalistas de un progreso económico indefinido, aparecen duras contracciones económicas: la pobreza crítica aumenta y las clases medias retroceden en su bienestar. Frente a las expectativas marxistas de la llegada automática del paraíso comunista, igualitario y sin alienaciones, se refuerzan sistemas opresivos en que los dirigentes se convierten en una nueva clase privilegiada; luego tales sistemas se disuelven y caen como fichas de dominó en fila. La ingeniería social y las ciencias sociales no bastan para erradicar la miseria y los conflictos. La psicología moderna no es capaz por sí sola de conjurar el vacío espiritual y el malestar psíquico. La medicina moderna no domina del todo la enfermedad ni la muerte. Los recursos científicos, tecnológicos, económicos y naturales se perciben como limitados para cumplir la promesa moderna del progreso rápido e ilimitado. El hombre de sentido común capta que algo falla con la modernidad, pero no se adentra sistemáticamente en la compleja red de preguntas y respuestas con que podría hallar soluciones. Sólo sabe que el sistema de creencias no le está funcionando como sería de desear. Entonces, lo primero que se le ocurre es desmontarlo para buscar y construir otro que funcione. Se desilusiona de los resultados de la modernidad y sospecha de sus paradigmas. Así, la deconstrucción postmoderna va calando poco a poco en el sistema occidental de creencias. Veamos el proceso un poco más de cerca, para entender las nuevas pautas sociales de comportamiento en tiempos de transición cultural y diseñar las tareas evangelizadoras más pertinentes en esta singular coyuntura.

4.2. Operaciones en la deconstrución postmoderna

Si el proyecto moderno no satisface todas las expectativas y las demandas que se generan sin cesar, automáticamente se propone un programa postmoderno, que consiste en denunciar el paradigma de la modernidad y en de construir el sistema de creencias de ésta.

Los pensadores postmodernos han denunciado la modernidad desarrollando una ideología de la sospecha frente a la razón, la principal ductora moderna. Las raíces de esta ideología ya se encuentran en corrientes críticas de la modernidad misma; sobre todo en Marx (sospecha de las motivaciones socio-económicas de la razón), Freud (sospecha de las motivaciones inconscientes de la razón) y en Nietzsche (sospecha de la vacuidad de los metadiscursos de la razón).

La desilusión por la falta de resultados inmediatos demandados por el sentido común y la sospecha frente a la razón piden la descalificación y la deconstrucción del sistema de creencias. En un sistema de creencias encontramos los niveles de experimentación, comprensión, juicio y decisión como en todo ámbito donde la mente humana opera con dimensiones individuales o colectivas, en forma indiferenciada o diferenciada y autoconsciente. En los cuatro niveles del sistema de creencias hay unas interrelaciones peculiares. Puesto que en la creencia no se genera conocimiento a partir de los datos empíricos y la experimentación, como ya sabemos, sino a partir de los juicios de hecho y de valor sobre el conocimiento que otros nos transmiten, hay unos valores terminales que se vuelven comunes para una colectividad en el tercer nivel, el del juicio, y se constituyen en parámetros de las decisiones éticas para personas, grupos y sociedades en el cuarto nivel; además, esos valores terminales guían las correlaciones que, en el segundo nivel, dan lugar a las interpretaciones y comprensiones individuales y colectivas tanto del mundo (cosmovisiones) como de lo que se experimenta en el primer nivel empírico.

Ahora bien, cuando un sistema de creencias comunes entra en crisis, los valores terminales ya no son claro objeto de consenso social y falla la adhesión a las instituciones culturales; adviene así la inestabilidad política, familiar, económica, religiosa... El hombre de sentido común vacila en apelar al cuerpo de juicios de valor que ya no es acatado unánimente y que en otros tiempos mejores hubiera guiado sus comprensiones e interpretaciones de lo experimentado y sus decisiones. Además tenemos que, por un lado, el hombre de sentido común -en la mayoría de los casos- no domina en forma autoconsciente sus operaciones intencionales y, por otro lado, la actual coyuntura, al inyectarle la sospecha hacia los metadiscursos en general y hacia la razón en particular, no deja al hombre de sentido común sino la alternativa aparentemente única de

refugiarse, en aras de la practicidad, en el estrecho reino del primer nivel: la experiencia nacida de los sentidos y de la consciencia.

Los juicios y comprensiones colectivas son acatados por el hombre de sentido común porque le satisfacen la necesidad práctica de una guía; pero la elaboración de los mismos le resulta a nuestro hombre una labor lejana y compleja. Por eso, si no cree disponer de juicios y comprensiones colectivas fiables, el hombre de sentido común se abandona en la instancia de la experiencia, mucho más cercana y conocida para él.

Aquí tenemos la clave para entender lo que ocurre en una etapa de transición cultural como la presente. Mientras las sociedades no reconstituyen su cuerpo de comprensiones colectivas y de juicios comunes sobre valores terminales, las masas se abandonan a la experimentación de los datos de los sentidos y de la consciencia y ejercitan al mínimo su capacidad interpretativa y racional para tomar decisiones. Por supuesto que este modo de proceder acelera aún más el crecimiento de la irracionalidad social que puede conducir al colapso cultural. Por ello, en el momento presente se percibe acusadamente el subjetivismo, el disfrute estético sin conexión con la racionalidad y la ética, el abandono de criterios morales tradicionales y el politeísmo de valores individualistas que constituyen el talante postmoderno occidental. Las masas se bañan en la mera experiencia de los sentidos y de la consciencia. Los niveles colectivos posteriores están por reconstruirse.

Las masas se bañan en la experiencia de los sentidos. Por eso el imperio de la imagen conoce tiempos apoteósicos y la televisión es preferida a la lectura; además del analfabetismo absoluto, hay un inmenso analfabetismo funcional que consiste en leer poco y reflexionar menos. Puesto que la experiencia de los sentidos es un proceso inflacionario, además del imperio de la imagen crece el refinamiento auditivo-musical; es la época de los equipos de sonido de alta fidelidad y del vivir inmerso en la música. También el tacto, la somatolatría y la erotización reclaman su parte en la experiencia de los sentidos. La experiencia erótica sin filtros morales se mitifica; el cultivo del cuerpo, a través de recetas dietéticas, gimnásticas y deportivas, adquiere más el estatuto de idolatría que el de cuidado de la salud. Junto con este cultivo, la exaltación de la moda y el desarrollo consumista de la cosmética contribuyen a la apoteosis de la apariencia. Nuevos olores y sabores confluyen a su vez en

el encantamiento de las masas con los sentidos, experimentados con escasos criterios de atención, inteligencia, razonabilidad y responsabilidad.

Las masas también se bañan en la experiencia de la consciencia. Pero no gustan tanto de experimentar los procesos racionales, provenientes del neocórtex, hoy denunciados como sospechosos por el talante postmoderno. Más bien, se centran las masas en experimentar las pulsiones del arquicerebro y los sentimientos y afectos cuya sede es el sistema límbico. Surgen toda suerte de grupos terapéuticos, meditacionales, espirituales, mágicos, esotéricos, ocultistas, metafísicos, gnósticos, sincretistas y de otros tipos a los que muchos se adhieren para experimentar estados de consciencia o buscar diversos tipos de experiencia interna. También se recurre a formas más fáciles de experimentar «bienestar» o estados alterados de consciencia: el mundo de las drogas y el alcohol, que han dado lugar a negocios gigantescos y multimillonarios. También en estos diversos modos de experimentación de la consciencia suelen soslayarse los criterios de inteligencia, razonabilidad y responsabilidad.

Las masas se bañan, finalmente, en la experimentación de datos de los sentidos y de la consciencia mezclados. Ello da lugar a complejas áreas de experimentación; comentaremos dos.

Tenemos el área de experimentación naturalista y ecológica, donde se quiere experimentar la vuelta a las raíces naturales de nuestra existencia. Aquí confluyen el vegetarianismo, el culto a la playa, el creciente turismo ecológico, la atención unilateral a la dimensión «animal» en el ser humano, el interés en cultivar el mito rousseauniano del «buen salvaje», la urgencia por preservar el medio ambiente de las monstruosidades del desarrollo moderno y otras tendencias más que pueden presentarse juntas o separadas, con un abanico de énfasis que va de lo razonable a lo fanático.

Tenemos el área de experimentación del poder, con muchas variantes posibles. En la visión más práctica, tangible y materialista del experimentar, se consagra el disfrute del poder del dinero, con el culto del confort, del consumo, del derroche, del lujo, de la propiedad y de la servidumbre de los otros. En la visión más política, se busca experimentar la fruición del liderazgo nacional, regional o local; la autogratificación que supone dirigir o manipular otras voluntades doblegándolas a la propia. En la visión más grosera y brutal está la experimentación del poder de la violencia, más asequible a la masa que

los otros tipos de poder. Aquí aflora el culto a la muerte, la agresividad y la destrucción con el que las masas se identifican en tantos guiones violentos de películas y programas televisivos. Aquí está la razón que, entre otras, explica la inseguridad personal que hoy se vive en todo Occidente, el aumento de la criminalidad, los enfrentamientos étnicos, el crecimiento de grupos ideológicamente irracionales y de pandillas armadas en las ciudades grandes y medianas. Puesto que el deterioro del bien de orden incide en el deterioro del orden público y de la autoridad de los Estados, hay sectores de las masas que en los que emergen poderes fácticos. Similar a la fruición de la violencia por su carácter alienante, es la experimentación de supuestos poderes de tipo mágico, ocultista o gnóstico, con que ciertas personas o grupos creen manejar el timón de sus vidas y de las ajenas, con ritos o mecanismos sectarios.

Freud señaló dos instintos básicos para el desenvolvimiento personal y cultural: eros, que tiende a la vida, y thánatos, que tiende a la muerte. No le faltaba razón en esta descripción tan simple. En las áreas del experimentar descritas, han sido citados los aspectos vitalistas o tanáticos más sobresalientes en el Occidente contemporáneo. Por supuesto, se quedan en el tintero muchas variedades de experiencia estética y existencial. Pero conviene no alargarnos para abordar el tema religioso, pastoral y evangelizador, pues el contexto macro-cultural ya ha sido esbozado en sus líneas matrices básicas, sincrónicas y diacrónicas.

4.3. Experiencia, religión y pastoral

Religiosamente, Occidente también padece la fiebre de la experiencia. Experimentar es la meta. No se repara mucho en el examen crítico de los rasgos de autenticidad o inautenticidad de la experiencia, porque los niveles del entender y juzgar no se ejercitan suficiente o adecuadamente. Por ello, se llega fácilmente a aberraciones religiosas.

4.3.1. Rasgos del experimentar religioso contemporáneo

La experiencia religiosa contemporánea discurre por caminos muy variados. Tenemos la explosión pentecostal; en algunos casos hay una fijación casi obsesiva por experimentar dones de sanación, de lenguas o de profecía.

También presenciamos el resurgimiento fundamentalista frente a la racionalidad moderna, preferentemente apoyado en interpretaciones literalistas o rígidas de la Palabra de Dios, que sacian la sed psicológica de seguridad en una época turbulenta y enervante. Hay grupos que viven su experiencia religiosa con características apocalípticas ante la incertidumbre cultural del futuro. Hay quienes se refugian en doctrinas gnósticas. Hay personas y movimientos que viven su compromiso con los pobres, no ya por exigencias criptomarxistas como en la tardomodernidad, sino por experimentar el despojo de la marginación y com-padecer, esto es, padecer-con-el-otro; la espiritualidad de Teresa de Calcuta ha hallado eco mundial, quizá más en la sensibilidad que en el compromiso.

Así como los liderazgos nacionales o supranacionales no tienen la aquiescencia de que pueden gozar los locales, muchos ven tan lejanas las grandes estructuras religiosas, que buscan el calor, la seguridad y la familiaridad en la comunidad eclesial de base, la pequeña congregación, el movimiento religioso o la secta.

El fenómeno de la multiplicación de apariciones marianas en todo el mundo es muy especial y hay que examinarlo cuidadosamente caso por caso. Ignorarlo es una actitud irresponsable, dada la extensa repercusión que tiene y los efectos que produce. Despierta en muchos sectores de católicos de a pie el deseo de experimentar un contacto más estrecho con lo celestial y de percibir una guía sobrenatural cercana en medio de las incertidumbres de una era que -según varios mensajes marianos- toca a su fin, el cual no coincidiría necesariamente con la venida definitiva de Cristo. Descartando los extremos de la vana credulidad y de la descalificación alegre, la multiplicación de las apariciones marianas, su poder de convocatoria y sus mensajes piden un serio estudio teológico e histórico-cultural, para discernir su significación y conexión con las tareas pastorales y evangelizadoras.

La sed religiosas de experiencia ha concentrado el interés de personas y grupos en la oración, la meditación y la contemplación, dentro o fuera del ámbito cristiano, o a través de experimentos de encuentro interreligioso o de planteamientos sincretistas.

Las diversas tendencias descritas del experimentar religioso actual producen frutos de autenticidad o inautenticidad, de belleza espiritual o de

aberración, según los casos y circunstancias. La experiencia como dimensión prioritaria de la búsqueda religiosa es la materia prima con que la tarea evangelizadora de las culturas debe trabajar en la hora actual.

4.3.2. Pistas para la evangelización de la cultura hoy

En el contexto cultural presente, ¿cómo evangelizar los ambientes religiosos y los ambientes extrarreligiosos? ¿Qué estrategias humanas pueden ser vehículos adecuados para la iniciativa salvífica divina? ¿Qué pedagogía pastoral puede ayudar a la reconstitución del bien humano en el seno de las culturas? Las respuestas son muy complejas. Hay, sin embargo, algunas pistas que se pueden proponer en correspondencia con el contexto descrito.

El punto de partida de la evangelización no puede situarse en la exposición de los juicios doctrinales y morales del cristianismo sin más. La comunicación con las masas desde este presupuesto único no funciona, por la brecha entre el nivel de la predicación, que es el tercero, el del juicio, y el nivel en que se mueven las masas en la transición cultural, que es el primero, el de la experiencia. Los viajes del papa Juan Pablo II parecen revelar que la lejanía sociológica y psicológica de amplios sectores católicos frente a sus juicios doctrinales y morales es compensada por el deseo de verlo y experimentar su cercanía como hombre de Dios. El Obispo de Roma es más visto y aplaudido que escuchado o comprendido. Los rasgos claves de su rol histórico no son identificados por la inmensa mayoría de sus partidarios o de sus opositores.

Las consideraciones anteriores revelan que hay que empezar por evangelizar el nivel general de experiencia y el particular deseo de experiencia religiosa. El mismo Juan Pablo II ha hablado de una nueva evangelización con nuevos métodos y procedimientos. Fijarse en la experiencia y acompañarla forma parte de esta novedad procedimental. Sólo acercándonos al nivel experiencial de la gente podremos acompañarla en el descubrimiento de comprensiones y juicios fundamentales para las pequeñas o grandes decisiones de la existencia. No son tiempos de adhesión total a la autoridad pastoral, como para imponer líneas de conducta que sean obedecidas inmediatamente. La gente no dispone de creencias con firmes consensos sociales; por ello, quiere experimentar para descubrir por sí misma lo valioso, a través del ensayo y el error. Este proceso debe ser acompañado con paciencia, con una especie

de método socrático para ayudar a las personas a descubrir las experiencias verdaderamente valiosas, a entender sus descubrimientos y a formar sus juicios. Hay que ayudar a las personas a descubrir todas las implicaciones de las experiencias. Las vivencias de la violencia, del poder del dinero, de la manipulación de los otros, de la somatolatría y la apariencia, del erotismo sin compromiso responsable, de la droga, del alcohol y de tantos otros ídolos, tienen el precio de experiencias concomitantes de depresión, falta de sentido, desintegración personal, destrucción de otros y autodestrucción, provisionalidad radical y vacío, que indican algo sobre el valor de esos caminos. Es preciso acompañar a las personas en el discernimiento de los resultados de esas experiencias, para que lleguen por sí mismas a la conclusión de que no les beneficia aceptar o buscar indiscriminadamente cualquier clase de experiencia.

Un segundo paso es guiar a la gente hacia la experiencia religiosa auténtica; mostrar un camino de vivencia de una plenitud que da plenitud a toda otra experiencia existencial. Las personas aspiran a la experiencia de sentirse amados, de la paz y de lo absoluto. Si consiguen tal experiencia, la irradiarán y pondrán su grano de arena en la construción del bien humano en su entorno social. El evangelizador y el agente de pastoral tiene que ayudar a las personas a descubrir las distinciones entre la verdadera o falsa paz, entre las verdaderas o falsas percepciones o formas de ser amado y amar, entre la verdadera experiencia de lo absoluto y las experiencias deformantes, traslaticias e idolátricas. En clásico lenguaje ignaciano, hay que ayudar a discernir el buen o mal espíritu. Por eso, el evangelizador o el agente de pastoral no puede considerarse un mero repetidor de la Palabra de Dios o un «funcionario» de ritos y sacramentos, o un simple benefactor de la comunidad. Debe ser esencialmente un maestro espiritual, para promover y guiar la experiencia religiosa de las personas en la demanda de oración y meditación, en la escucha de la Palabra, en la celebración y sacramentalización de la fe y en la construcción de las comunidades religiosas y civiles.

El evangelizador y el agente de pastoral deben fijarse en los elementos básicos de esta época de experimentación y buscar las correlaciones adecuadas dentro del rico «corpus» cristiano, para comunicar a la gente pistas de percepción de la fe.

En la época del imperio de la imagen, hay que ofrecer alternativas de oración imaginativa, semejantes a la clásica composición de lugar ignaciana, que puedan calar en las estructuras profundas de la psicología personal y evangelizarlas, sanando efectos hirientes de otras imágenes. En la celebración de la fe y en la vida diaria, además de la imagen, están el símbolo y el signo, que deben ser catequizados o discernidos con las herramientas dadas por la maestría espiritual. Por otra parte, si la fe es celebrada, debe procurarse que realmente se perciba una experiencia celebrativa, captando qué y por qué se celebra. El elemento musical y estético, sin barroquismos, no pueden faltar en el estímulo de la experiencia litúrgica de los cristianos, que no debe desconectarse de las demás experiencias existenciales y colectivas.

En la época del predominio de las emociones y la afectividad sobre la razón, hay que guiar los efectos hacia la vivencia religiosa; Ignacio de Loyola no tiene, en sus Ejercicios, la prioridad de trabajar el «saber», sino el «sentir». Cuando el corazón es ganado por Dios, ya la mente generará estructuras razonables en paralelo. Si bien la vida cristiana no puede reducirse a emoción-sentimiento, debe incluirlos, discernirlos y moldearlos. La imagen, o lo contemplado sin imagen, o el símbolo, o el signo, implicarán una carga afectiva que guía positivamente el sentimiento religioso y evita el re-sentimiento ante una pura frialdad racional en la religiosidad.

La maestría espiritual cristiana del futuro inmediato debe guiar la experimentación cristiana del poder. El poder de Dios será experimentado como plenitud, bondad, belleza, libertad, solidaridad con el sufriente, servicio, verdad y amor. El poder de Dios ha de ser experimentado como plenitud y absolutez frente a poderes aparentemente absolutos, cuya provisionalidad e idolatría deben ser mostradas en la experiencia existencial y colectiva. También ha de ser experimentado como bondad misericordiosa frente a la inmisericorde brutalidad de otros poderes experimentados y padecidos. El poder de Dios ha de ser experimentado como belleza, vida y gloria resplandeciente en el ser humano, la naturaleza y el universo frente a los poderes que producen fealdad, desarmonía y muerte. También ha de ser experimentado como libertad liberadora ante las cadenas sistémicas y de necesidades artificiales que nos imponen otros poderes. El poder de Dios ha de ser experimentado como solidaridad total y resucitadora con el sufriente que transparenta al Crucificado, frente a los poderes que crucifican. También ha de ser experimen-

tado como servicio, abajamiento y acercamiento respecto a los pequeños, frente a los poderes que se distancian y se sirven de los pequeños.

La experiencia del poder de Dios como amor no se estanca en un sentimentalismo etéreo, sino que se concreta en las notas anteriores. Este amor se traduce en compromiso, y la experiencia del amor comprometedor debe convertirse en crítica del talante de una época que, por su inseguridad y ambivalencia, fomenta el centramiento individualista de las personas y las retrae del compromiso con los otros. La experiencia del amor de Dios implica la mediación del otro, la presencia del otro como transparencia de la presencia de Dios; así lo afirma toda la teología neotestamentaria. Así, el cuerpo destrozado del otro se convierte en transparencia del cuerpo crucificado de Jesús, en interpelación y en denuncia del culto egolátrico del cuerpo según los cánones de la «beautiful people».

Además, la experiencia del amor divino comunicado a muchos es vivencia de la unidad y fraternidad; es experiencia de todos como ancho Cuerpo de Cristo, convocación (=ekklesía, Iglesia) de los que experimentan, presencializan y anuncian la misericordia liberadora de Dios. Es necesario que la guía espiritual conduzca a tal experiencia eclesial, en conexión con lo vivido por aquellos primeros discípulos que, llamados por Jesús, fallaron al discutir quién era el más importante y abandonaron al Maestro en la hora crucial de la cruz, sólo para tener luego la experiencia pascual de ser reconfirmados en su misión por el Resucitado, que cree en los suyos pese a los hechos, y que merece, por tanto, una generosa conversión como respuesta permanente. Esta es la respuesta ante Jesús y ante aquéllos que, con razón o por autoexcusa, echan a los cristianos en cara su incoherencia. No cabe duda sobre la ambigüedad de los cristianos como signo para el mundo. Sólo la experiencia de la presencia de Jesús entre los suyos, asumida como compromiso de fraternidad verdadera, superadora de la falla humana, y la necesaria estructura social de creencia, imprescindible para conocer lo que El es y dice para nosotros, reducirán esa ambigüedad, inherente por lo demás a todo signo humano y hasta al mismo Jesús para sus paisanos.

Todas las pistas de vivencia cristiana anteriores llevan a la experiencia de credibilidad de Aquél que no engaña porque ama, perdona y se entrega sin medida. Es la experiencia de Dios como verdad frente a los poderes de la

mentira, las ilusiones rotas y los ídolos vacíos. Aquí estriba la posibilidad de restablecer las bases últimas de confianza de una colectividad, dotando de consistencia definitiva el «corpus» de creencias. Hay una estrella polar desde la que se pueden discernir de nuevo los valores terminales que, tras el cansancio cultural por el ensayo y error y el progresivo sufrimiento de la búsqueda a tientas, puede reconstituir el bien de orden y hacer sentir el alivio a nivel del bien particular. La decadencia occidental, anunciada hace tiempo por Spengler, y el malestar colectivo tras la modernidad llevarán finalmente a la búsqueda de esa estrella polar para los valores terminales y el bien de orden. Por eso Malraux consideró que el problema religioso será clave a fin de siglo y Eco predice la vuelta de los grandes discursos trascendentes. La búsqueda religiosa no será una vuelta automática al cristianismo; debe pasar por las mismas sendas de ensayo y error y aprendizaje sufriente que todo lo demás. Pero, dada la complicación y dureza de la sola búsqueda racional de la verdad, luce inevitable la complementación con la búsqueda mística e intuitiva, que siempre ha logrado comunicarse mejor con el sentido común a través de la parábola y la teología narrativa para entrar en las creencias de las culturas.

Faltan algunas notas sobre la plausibilidad y orientación de la pedagogía cristiana en este tiempo de transición cultural, caracterizado por la retirada de las masas al nivel del experimentar. Habrá quienes objeten que el cristianismo debe abandonar el acompañamiento paciente y aplicar más bien una terapia de choque, denunciando duramente las lacras en los comportamientos actuales. Pero los juicios de dureza no servirán de nada si las masas no disponen de la red de 'insights' básicos precedentes y concomitantes para entender y afirmar la razonabilidad de los juicios y doctrinas del cristianismo; y esa red de 'insights' básicos, personales y colectivos, sólo se construye dando, a través del acompañamiento espiritual y la difusión por mass media, las herramientas de discernimiento sobre las experiencias vividas de uno mismo o de los demás. De lo contrario, sólo se establece una diálogo de sordos con las masas y la coyuntura cultural. El rechazo del mensaje cristiano implica una responsabilidad moral en quien rechaza si el móvil es el egocentrismo; pero si el que rechaza lo hace porque no ha comprendido a causa de la negligencia pedagógica, la responsabilidad moral recae sobre todo en quien anuncia.

A propósito de lo anterior, hay que distinguir entre la denuncia profética de los ídolos del momento, que puede ser un perfecto recurso pedagógico, y

la tentación rigorista y pesimista que rondó a Agustín de Hipona en sus últimos años (precisamente, los de la ruina del Imperio y de la cristiandad norafricana) y a Lutero. Esta tentación puede llevar a la distinción tajante entre «puros» e «impuros», decretando el desprecio y la condena de los segundos. En tiempos de crisis religiosa, la pedagogía cristiana debe estar prevenida contra los nuevos brotes de jansenismo que se oponen diametralmente a la actitud salvífica de Jesús contenida en las parábolas de la misericordia de Lc 15 y en la declaración de que «el Hijo del hombre ha venido a buscar y salvar lo que estaba perdido» (Lc 19,10). La parábola del buen samaritano debe re-presentarse. El cristianismo logrará hacerse oír si genera mecanismos de sanación y curación razonables que las masas puedan experimentar.

También hay que decir que la gran experiencia a la que debe llevar la pedagogía cristiana es el misterio pascual de muerte y resurrección. Eros y tánatos se equilibran en el inconsciente personal o colectivo, redimensionados por la unión con el Crucificado-Resucitado. Es la gran posibilidad sublimatoria de sacar a las masas del mero principio del placer, donde se han recluido para generar (paradójicamente) sufrimiento creciente, y guiarlas al principio de realidad y trascendencia, como vía para la reconstitución del bien de orden y el redescubrimiento de los valores terminales beneficiosos.

La pedagogía cristiana no debe olvidar que, si las relaciones entre sentido común y trascendencia han sido siempre fluidas, gracias a la parábola y a la teología narrativa, desde el siglo XX quedan sedimentadas en el sentido común occidental creencias dispersas que son producto de la interacción con el campo de la teoría, gracias a los medios de divulgación científica. El fin de la modernidad no implica la muerte de la racionalidad, y esto no debe ser descuidado por la pedagogía cristiana. Lo que sí muere es la mentalidad determinista de la modernidad, gracias a las investigaciones de Heisenberg, Bohr y otros científicos, y al principio de indeterminación. La concepción «abierta» y no determinista de la ciencia y la abolición del reduccionismo científico de interpretación de la realidad abren puertas a una distinción de campos de significación y de diferenciaciones de consciencia (postulados, desde diversas perspectivas, por Feyerabend, Kolakowski y Lonergan). Urge el estudio epistemológico de una interacción fluida y recurrencia mutua de esos campos como para plantear una contemplación múltiple y global de la realidad y una acción conjunta para alcanzar nuevos logros en el bien humano.

Esto contribuirá notablemente a evitar futuros procesos religiosos a Galileo y futuras descalificaciones científicas a la religión, ofreciendo nuevas bases para creencias colectivas razonables en una nueva etapa de la civilización. Las cisuras esquizofrénicas (fruto de la confluencia sin criterio de lo religioso, lo secular, lo mecanicista-determinista, lo práctico, etc.) creadas en el sentido común de la modernidad quedarían sanadas.

El esfuerzo teológico, además de comprometerse en el encuentro interdisciplinar y epistemológico de búsqueda de la verdad y en la contribución a la construcción colectiva del bien humano, debe ser un soporte firme para el encuentro con la belleza divina reflejada en la belleza de la creación («los cielos proclaman la gloria de Dios...»: Sal. 19,2), del hombre («homo vivens, Dei gloria», decía Ireneo) y de la gesta histórico-salvífica. El esfuerzo estético de la teología es valiosísimo para ayudar a la pedagogía cristiana, en los tiempos del experimentar, a mostrar a los hombres esa belleza divina sin la que no hay enamoramiento religioso, a cuya luz se descubre toda belleza para contemplarla, toda fealdad para redimirla, y se discierne sobre la fealdad de la belleza aparente y sobre la belleza de la fealdad aparente para tomar opciones muy concretas en procura de que siempre resplandezca la gloria de Dios. La verdad, el bien y la belleza confluyen así en una misma experiencia, la de la auténtica libertad, la libertad gloriosa de los hijos de Dios. La importancia de esta contribución estética de la teología fue intuida por Hans Urs von Balthasar.[22] Las teologías encarnadas en las diversas culturas deben proseguirla. A la importancia del diálogo con las ciencias se equipara la del diálogo creativo con las artes, del que nacen obras para la contemplación de los hombres de sentido común, la evangelización y encarnación cultural.

Todas estas diversas líneas de acción deben ser tenidas en cuenta para la evangelización en los tiempos presentes de experimentación y transición cultural y de cara al futuro mediato, para contribuir a la reconstrucción del «corpus» de creencias de Occidente. Dada la saturación de datos, en esta era de alto desarrollo de la información, esa reconstrucción que desemboca en el nivel de los juicios colectivos, se presenta como una tarea ardua y delicada.

---

22. Recuérdese la extensa obra de VON BALTHASAR, Gloria. *Una estética teológica*, 7 vols., Encuentro, Madrid 1985.

5. CONCLUSION FINAL

Como en su momento lo intentó Toynbee, también en este trabajo, investigando constantes y variables histórico-culturales, se ha procurado esbozar un modelo de procesos de evaluación histórica de una cultura, para discernir pedagogías evangelizadoras pertinentes. El modelo es útil para ordenar y comprender el complejo conjunto de datos del devenir cultural de Occidente; pero no puede ser una camisa de fuerza: debe mantenerse en un continuo careo con el área empírica, cuyas variables pueden llevarnos a coyunturas muy novedosas. Los rumbos históricos no son rígidos; por ello, nuestro esfuerzo proléptico y anticipatorio, al fijarnos en posibles constantes, sólo busca que nos hallemos mejor preparados para la incógnita de las variables. Dios es Señor de la historia, pero nos ha dado brazos y cerebro para trabajar con El. La suerte de los rumbos culturales de Occidente afecta a todas las culturas y subculturas, dominantes o subordinadas, que forman esta civilización; también afecta, por tanto, a la evangelización de esas culturas y al modo de ser cristiano en las mismas. No podemos adoptar una mera postura reactiva frente al presente y futuro, o mantenernos en una rutina despistada.

Intentar cristianizar culturas, que no es volver simplemente a modos pasados de cristiandad, es un proceso continuado. No hay que perder de vista que la definitividad absoluta sólo es posible en la dimensión escatológica. Sin embargo, tiene que haber modos de evaluar si una cultura se vuelve básicamente cristiana y si el evangelio ha penetrado el núcleo de juicios colectivos que impulsan las decisiones individuales y sociales (cf. DSD 13). Hay signos secundarios de ello, como pueden ser el calendario de fiestas cristianas, la práctica religiosa, la relevancia institucional religiosa y eclesiástica.

Pero estos signos secundarios de la cristianización de una cultura resultan muy ambiguos a menos que resalte un signo primario en todas las relaciones sociales: el amor por el que son reconocidos los verdaderos discípulos de Jesús (cf. Jn 13, 35, 1 Co 13, 1 Jn 4, etc.); un amor concreto que, en todos sus gestos hacia el otro, lo considera como reflejo del Dios amante y amado; un amor concreto que sustituye relaciones de dominio abusivo, violencia e insolidaridad por relaciones de fraternidad, justicia, respeto, perdón y servicio en la construcción del bien de orden. Ello implica una evaluación y superación incesante. Sin este signo fundamental, los otros

signos de cultura cristiana se devalúan y diluyen. Por ello, la crítica de las culturas, pedida por la Conferencia de Puebla (cf. DP 405), y la construcción de culturas cristianas, dada la pugna constante entre autenticidad e inautenticidad, son tareas permanentes.

La primera consigna es no dormirnos ni perder el tren de la historia. El cristianismo adquiere ahora, pese a todas las dificultades, una dimensión universal y multicultural. Estamos entre el catolicismo como raíz de identidad y la catolicidad como tarea de encarnación en las culturas. Tenemos un aporte insustituible que dar en la conformación de los nuevos paradigmas culturales que emergerán. La gloria de Dios y el bien humano nos lo piden. Es cierto que en los aportes del pasado, además de aciertos, hubo errores provenientes de la inadvertencia o del pecado. Ello debe dar paso al arrepentimiento y la rectificación, no al acomplejamiento. Nunca se equivoca el que nunca aporta... Además, vamos al encuentro de los hombres y culturas porque, pese a nuestra pobreza. Alguien nos envía.

ANTHROPOS

VENEZUELA

Instituto Superior Salesiano de Filosofía y Educación
Avda. El Liceo, Apdo. 43
Telf. 032-43008
Los Teques 1201-A - Venezuela

*

Valor de la Suscripción: Venezuela: Bs. 500,00
Extranjero: Vía Aérea; $ 12,00
Correo Normal: $ 10,00

ESPIRITUALIDAD DESDE AMERICA LATINA

Carlos Bazarra, OFM Cap.

Cuando se quiere hablar de espiritualidad, no son posibles los apriorismos. No somos nosotros los que indicamos la ruta que Dios tiene que seguir. Espiritualidad no es otra cosa que dejarse llevar por el Espíritu: «oyes su voz pero no sabes de dónde viene ni a dónde va» (Jn 3,8).

Lo que nos corresponde a nosotros es rastrear el paso de esa brisa que experimentó el profeta Elías en el monte Horeb (1 Re 19,12). Descubrir los signos de los tiempos.

Hay acción espiritual cuando se coincide con el Espíritu de Jesús. No hay espiritualidad, por muy religiosas que parezcan nuestras obras, si no respetamos la iniciativa del Señor.

La Conferencia de Santo Domingo fue un intento de descubrir el paso del Espíritu por América Latina y el Caribe. En esta perspectiva la nueva evangelización es espiritualidad, la promoción humana es espiritualidad, la inculturación del Evangelio es espiritualidad.

Son dos las cuestiones relevantes: la primera, saber por dónde pasa el Espíritu; la segunda, constatar si nosotros acompañamos nuestro andar con la acción del Espíritu. Esta segunda cuestión es fundamental, pues más importante es recibir el Espíritu y secundarlo que analizar su realidad teológica. Con

razón se pregunta Jon Sobrino: «En qué sentido y en qué medida Santo Domingo ha evangelizado o no el mundo en que vivimos»[1].

Hechas estas observaciones preliminares, procederemos con el siguiente esquema: buscar los signos de la presencia del Espíritu; determinar a posteriori los rasgos de la acción espiritual; y establecer la dirección hacia dónde tenemos que dirigir nuestros pasos, si queremos coincidir con el Espíritu.

1. LOS CAMINOS DEL ESPIRITU

Santo Domingo parece señalar un camino excelso por donde transita el Espíritu: la santidad.

«El mejor evagelizador es el santo, el hombre de las bienaventuranzas. Una evangelización nueva en su ardor supone una fe sólida, una caridad pastoral intensa y una recia fidelidad que, bajo la acción del Espíritu, genere una mística, un entusiasmo incontenible en la tarea de anunciar el Evangelio y capaz de despertar la credibilidad para acoger la Buena Nueva de la Salvación» (28).

Se diría que es el único camino del Espíritu, porque más adelante afirma: «Solamente la santidad de vida alimenta y orienta una verdadera promoción humana y cultural cristiana» (31).

Aunque sea un párrafo largo, me permito reproducirlo para detectar la insistencia del documento en la santidad: «Estos son los hombres y mujeres nuevos que América Latina y el Caribe necesitan: los que han escuchado con corazón bueno y recto el llamado a la conversión y han renacido por el Espíritu Santo según la imagen perfecta de Dios, que llaman a Dios «Padre» y expresan su amor a El en el reconocimiento de sus hermanos, que son bienaventurados porque participan de la alegría del Reino de los cielos, que son libres con la libertad que da la Verdad y solidarios con todos los hombres, especialmente con los que mas sufre... La santidad es la clave del ardor renovado de la Nueva Evangelización» (32).

---

1. JON SOBRINO, *Los vientos que soplaron en Santo Domingo*, en CHRISTUS 663 (1993) 30.

Los adjetivos son muy expresivos: fe sólida, caridad intensa, recia fidelidad, entusiasmo incontenible, imagen perfecta de Dios...

¿Quién puede negar que la santidad es acción del Espíritu? Todos estamos de acuerdo en la afirmación de que necesitamos santos. ¿Pero qué tipo de santidad? [2] Ya hace algunos años la pregunta afloró en los medios de comunicación. Leonardo Boff desarrolló el tema de la santidad de Francisco de Asís con el epígrafe de «la integración de lo negativo de la vida» [3]. Impresiona cómo Francisco, «vir catholicus et totus apostolicus, escribe a un ministro de la fraternidad recomendándole que a los religiosos no les exija que sean cristianos mejores» [4].

Hay signos del Espíritu también fuera de la santidad, o si se quiere, hay santidad en lo que nosotros ordinariamente no denominamos santidad. El Vaticano II reconoce esa presencia del Espíritu fuera de la Iglesia cuando escribe: «El Pueblo de Dios, movido por la fe, que le impulsa a creer que quien lo conduce es el Espíritu del Señor, que llena el universo, procura discernir en los acontecimientos, exigencias y deseos, de los cuales participa juntamente con sus contemporáneos, los signos verdaderos de la presencia o de los planes de Dios».

La presencia de Dios, es preciso recordarlo, va siempre acompañada de ausencia, ya que las criaturas no agotan la plenitud de Dios. Por eso hemos de acostumbrar a nuestros ojos a descubrir, a través de la ausencia, esa presencia misteriosa, mística, de Jesús y con él, de su Espíritu. Porque Dios es inasible, y no se puede localizar sino a través de mediaciones, algunas de las cuales resultan desconcertantes [5].

---

2. CODINA Víctor, *La llamada a la santidad. ¿Qué santidad?* en Sal Terrae (1986) 273-282. LEONARDI C., *De la Santidad monástica a la santidad política*, en Concilium 149 (1979) 378-389.
2. *San Francisco de Asís: ternura y vigor*, Paulinas, Santiago de Chile 1989; cap. 5, pp. 187-218.
4. *Carta a un Ministro*, en *Escritos, Biografías y Documentos*, Bac, Madrid 1978, pág. 72, n.8. Cfr. BAZARRA Carlos, *Francisco pedagogo*, en Cuadernos Franciscanos (1992) 130-136.
5. Cfr. DE VAUX R., *Presencia y ausencia de Dios en la historia, según el A.T.*, en Concilium 50 (1969) 483-495; LARCHER Ch., *La trascendencia divina, otra causa de la ausencia de Dios*, en Concilium 50 (1969) 524-538.

Primera mediación: el mundo de la miseria

Podemos ventear el soplo del Paráclito santificador en una zona insospechada cual es el área de la miseria.

Comblin lo describe así: «La experiencia demuestra que los más pobres no frecuentan la iglesia. Los marginados se quedan fuera de toda reunión o comunidad formal: los vagabundos itinerantes, los mendigos, los ladrones, las prostitutas, los publicanos, los pecadores, la mayor parte de los parados, de los que viven en favelas, la mayor parte de los que pasan hambre y sed, de los que pasan frío, de los que no tienen casa, de los que viven debajo de los puentes, de los que trabajan en chapuzas... Los evangelios son muy claros: los marginados, los que no cuentan para nada, los lázaros, los lisiados, los cojos, los mendigos, los ladrones son los privilegiados»[6].

Es el problema de experimentar a Dios en un mundo de injusticia. Tenemos que descubrir la presencia divina por la ausencia divina, reconocer a Dios en lo carente de imagen, ya que Dios no tiene imagen (cfr. Dt 4,15-19).

Puebla ha utilizado la teología de buscar esos rostros sufrientes para identificar al Señor de la historia: rostros de niños golpeados, rostros de jóvenes frustrados, de indígenas y afroamericanos en situaciones inhumanas, rostros de campesinos privados de tierra, de obreros mal retribuidos, de subempleados y desempleados, hacinados urbanos, ancianos marginados (Puebla 31-39).

Ahora Santo Domingo confiesa: «Tenemos que alargar la lista de rostros sufrientes que ya habíamos señalado en Puebla» (179). Hay que leerla y meditarla: «En la fe encontramos los rostros desfigurados por el hambre, consecuencia de la inflación, de la deuda externa y de injusticias sociales; los rostros desilusionados por los políticos, que prometen pero no cumplen; los rostros humillados a causa de su propia cultura, que no es respetada y es incluso despreciada; los rostros aterrorizados por la violencia diaria e indiscriminada; los rostros angustiados de los menores abandonados que caminan por nuestras calles y duermen bajo nuestros puentes; los rostros sufridos de las mujeres

---

6. COMBLIN J., *El Espíritu Santo y la liberación*, Paulinas, Madrid 1987, p. 128.

humilladas y postergadas; los rostros cansados de los migrantes, que no encuentran digna acogida; los rostros envejecidos por el tiempo y el trabajo, de los que no tienen lo mínimo para sobrevivir dignamente» (178).

Santo Domingo afirma el paso del Espíritu por el mundo de los pobres: nos conmueve hasta las entrañas el ver continuamente la multitud de hombres y mujeres, niños, jóvenes y ancianos que sufren el insoportable peso de la miseria... Miramos el empobrecimiento de nuestro pueblo no sólo como un fenómeno económico y social... Lo miramos desde dentro de la experiencia de mucha gente con la que compartimos su lucha cotidiana por la vida (179).

Hay que notar que el Espíritu está en el mundo de los pobres no porque son pobres. Así lo proclamó Puebla: «Los pobres merecen una atención preferencial, cualquiera que sea la situación moral o personal en que se encuentren» (Puebla 1142). Cuando idealizamos a los pobres y los adornamos de cualidades y virtudes, entonces anulamos la gracia de Dios. Pablo lo aclara: «si es por gracia, ya no es por las obras; de otro modo, la gracia ya no sería gracia» (Rom 11,6) [7].

«Esta experiencia de Dios se abre paso entre las luces y sombras del caminar humano en la fe. La oscuridad se concretiza en las dificultades de experimentar a Dios en las situaciones negativas de la historia y de las personas. También allí se experimenta al Dios que exige la justicia; al Dios de la vida que cuestiona las actitudes de los creyentes y los impulsa a un amor concreto y eficaz» [8].

Al Espíritu lo podemos encontrar en el mundo de los pobres. Podemos descubrir espiritualidad en la vida de los pobres. Por eso volverse al pobre no es fruto de la carne y de la sangre, sino obra del Espíritu, y que debemos llamar conversión: «Afirmamos la necesidad de conversión de toda la Iglesia para una opción preferencial por los pobres, con miras a su liberación integral» (Puebla

---

7. MACCISE Camilo, *El encuentro de la Teología de la Liberación con la Mística*, en CHRISTUS 663-664 (1993) 80.
8. BAZARRA Carlos, *Dios nos amó primero. Espiritualidad del pobre*, Paulinas, Buenos Aires 1992. GONZALEZ BUELTA Benjamín, *Bajar al encuentro de Dios. Vida de oración entre los pobres*, Sal Terrae, Santander 1988. CODINA Víctor, *Aprender a orar desde los pobres*, en Concilium 179 (1982) 306-313.

1134). En Santo Domingo la expresión vuelve a repetirse: «Descubrir en los rostros sufrientes de los pobres el rostro del Señor es algo que desafía a todos los cristianos a una profunda conversión personal y eclesial» (178).

En definitiva, «el Señor nos pide que sepamos descubrir su propio rostro en los rostros sufrientes de los hermanos» (179).

Segunda mediación: el mundo de la misericordia

En el mundo de la miseria no tiene por qué haber una respuesta humana para descubrir la presencia del Espíritu, sino que es una presencia puramente gratuita. Dios los ama gratis porque se compadece de ellos por su pobreza.

Es cierto que a veces encontramos en los pobres virtudes y cualidades, como la apertura a Dios, la confianza, etc... Serían los llamados «pobres de Yahvé», que encontramos muy frecuentemente en A.L. y el Caribe. Víctor e Isabel Chero, hablando en nombre de los pobres en Perú, ante Juan Pablo II, dijeron con toda sencillez: «Santo Padre, tenemos hambre. Sufrimos miseria, nos falta trabajo, estamos enfermos. Con el corazón roto por el dolor, vemos que nuestras esposas gestan en la tuberculosis, nuestros niños mueren, nuestros hijos crecen débiles y sin futuro... Pero a pesar de todo esto, creemos en el Dios de la vida»[9].

En estos casos es más patente la acción del Espíritu, pero queríamos dejar claro que hay un nivel más profundo, un infierno, un caos, sobre el que revolotea el Espíritu.

Ante este mundo de miseria, el Espíritu nos impulsa a la misericordia. Afirmamos que en el mundo de la misericordia, se encuentra también el Espíritu. En los misericordiosos detectamos espiritualidad. «Quien en su evangelización excluya a un solo hombre de su amor, no posee el Espíritu de Cristo» (Puebla 205).

---

9. Citado por LOIS Julio, *Dios de los pobres* en *Diccionario Teológico «El Dios Cristiano»*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1993.

La misericordia es el campo en el que podemos descubrir esa respuesta humana al mundo de miseria como inspiración del Espíritu [10].

Santo Domingo no podía menos de resaltar la opción misericordiosa como fruto del Espíritu: «Privilegiar el servicio fraterno a los más pobres entre los pobres y ayudar a las instituciones que cuidan de ellos: los minusválidos, enfermos, ancianos solos, niños abandonados, encarcelados, enfermos de sida y todos aquellos que requieren la cercanía misericordiosa del <<buen samaritano>>» (180).

La misericordia es el fundamento de nuestras opciones evangélicas. La misericordia de Dios explica el éxodo de Egipto, el retorno de la cautividad de Babilonia, la Encarnación del Verbo, la fundación de la Iglesia, el perdón de los pecadores. La parábola del buen samaritano es la síntesis del Evangelio. La misericordia es caridad y sin caridad «nada soy» (1 Cor 13,2). La misericordia es solidaridad. Tenemos que ser «solidarios con todos los hombres, especialmente con los que más sufren» (32). «Jesús es el buen samaritano que encarna la caridad y no sólo se conmueve, sino que se transforma en ayuda eficaz... La solidaridad cristiana, por ello, es ciertamente servicio a los necesitados, pero sobre todo es fidelidad a Dios. Esto fundamenta lo íntimo de la relación entre evangelización y promoción humana» (159).

Pienso que la misericordia-solidaridad es resumen del Evangelio.

Desde esta perspectiva emerge el significado espiritual de la vida religiosa inserta. Toda vida consagrada «pertenece a la santidad de la Iglesia». Pero no es «fuga mundi» sino que «por su experiencia testimonial la vida religiosa ha de ser siempre evangelizadora para que los necesitados de la luz de la fe acojan con gozo la Palabra de salvación; para que los pobres y los más olvidados sientan la cercanía de la solidaridad fraterna; para que los marginados y abandonados experimenten el amor de Cristo; para que los sin voz se sientan escuchados; para que los tratados injustamente hallen defensa y ayuda» (85). «La mujer consagrada se encuentra frecuentemente en los lugares de misión que ofrecen mayor dificultad y es especialmente sensible al clamor de los pobres «(90).

---

10. BAZARRA Carlos, *Vivir la misericordia*, Paulinas, Caracas 1993. SOBRINO Jon, *Misereor super turbas*, en CHRISTUS 662 (1993) 36-38.

Esta santidad no es separación, como se consideraba sobre todo en el A.T.; la santidad del sacerdote y el levita que no quieren contaminarse con el hombre malherido del camino; sino que la santidad brota de una espiritualidad de cercanía, como el gesto del samaritano que se aproxima, sin miedo a contaminarse. Ese es el sentido de la vida consagrada inserta en medios populares. Por aquí también pasa el Espíritu en los tiempos de hoy en nuestro Continente pobre y creyente [11].

Tercera mediación: la muerte de los mártires

Es un hecho que no se puede ocultar. Alguien ha escrito: «Millares y decenas de millares, de mujeres y de hombres, han salido tranquilamente al encuentro de la muerte. Han asumido responsabilidades que eran en cada momento un peligro de muerte. Y lo hicieron con dignidad, con calma y con humildad. Supieron vencer el miedo tradicional a la muerte. Esta situación continúa hasta hoy. El ejemplo de los mártires, lejos de provocar el desánimo, suscita nuevas vocaciones. Los mártires saben que son más libres que sus perseguidores» [12].

La Iglesia durante los tres primeros siglos de su historia, fue una Iglesia de mártires. La Iglesia latinoamericana entronca con la Iglesia primitiva por el testimonio de sus mártires. «La novedad histórica de esta persecución la constituye su contexto, pues se realiza en el ámbito del mundo occidental cristiano y por quienes se proclaman defensores de esta cultura y aun de los principios cristianos... Es así como la Iglesia en la realidad de A.L., fiel a su fe en el Dios de la vida y a su misión de salvación y liberación, da testimonio en la persecución y el martirio» [13].

---

11. BAZARRA Carlos, *El riesgo del Espíritu*, Clar, Bogotá 1988. *La vida según el Espíritu en las comunidades religiosas de América Latina*, Clar, Bogotá 1973.
12. COMBLIN José, *El Espíritu Santo y la liberación*, Paulinas, Madrid 1987, pp. 41-42. Sobre el martirio en A.L. hay mucha bibliografía. Baste como muestra: DEBESSE Paúl, *Mártires latinoamericanos de hoy*, Paulinas, Santiago de Chile 1991. Jon SOBRINO, *Compañeros de Jesús. El asesinato-martirio de los jesuitas salvadoreños*, Sal Terrae, Santander 1989. MARINS J. - TREVISAN T.M., *Martirio, Memoria perigosa América Latina hoje*. Paulinas, Sao Paulo 1984.
13. SOBRINO Jon, *Los vientos que soplaron en Santo Domingo*, en CHRISTUS, 663 (1993) 31.

Hay una espiritualidad del martirio que viene a culminar y autenticar la espiritualidad de la miseria y la de la misericordia. Si en algún lugar se da la santidad es sin duda en el hecho de dar la vida. «No hay mayor amor que dar la vida» (Jn 15,13).

Se ha criticado mucho el silencio del documento dominicano sobre los mártires, sobre todo cuando para proclamar la nueva evangelización, se hace un llamado a la santidad. Aquí tenía la Iglesia la gran oportunidad de ofrecer un motivo de credibilidad histórica, de mostrar la santidad en personas concretas.

«En América Latina, el martirio no es la anécdota o la excepción, sino una realidad masiva inocultable: es la novedad, la gracia, el credencial y sello de la evangelización más genuina que se ha llevado a cabo entre Medellín y Santo Domingo. El silencio es, por lo tanto, absolutamente incomprensible, altamente sospechoso y, sobre todo, sumamente empobrecedor. Ignorar a los mártires significa realmente prescindir de los signos de los tiempos, tanto en cuanto éstos describen aquello que caracteriza una época -el martirio-, por su masividad, es lo más novedoso y característico de la historia reciente de la Iglesia en A.L. como en cuanto expresan, por su calidad, la presencia de Dios entre nosotros» [14].

Y juntamente con los que han dado su vida de modo cruento, hay que mencionar el martirio en sentido lato, ese dar la vida día a día en la pobreza, en el sufrimiento, en la persecución, sobre todo si se es perseguido dentro de la misma Iglesia. La incomprensión que envuelve a los que se solidarizan, misericordiosamente, con los pobres, aunque sobre el papel se ensalce esta opción. Porque en la práctica el que se compromete con los pobres queda muchas veces «excomulgado», silenciado o desprestigiado.

Es un martirio no canonizado oficialmente, pero no por eso deja de ser martirio, prueba de amor, signo de la presencia del Espíritu.

Y con esta tercera mediación se cierra el círculo hermenéutico y se regresa a la primera mediación, la de la miseria. Yo calificaría esta circularidad

---

14. SOBRINO Jon, *art. cit.* pp. 36-37.

como la de las tres «M»: miseria, misericordia y martirio. Dentro de esta circularidad encontramos signos del paso del Espíritu por América Latina, signos que nos permiten hablar de una espiritualidad latinoamericana. «El modelo de santidad que surge del pueblo latinoamericano revela a los cristianos de Europa y Norteamérica el «reverso de la historia» [15]. Porque la santidad (la espiritualidad) no es sólo el punto de llegada, sino todo el proceso, el itinerario hacia el Reino no se realiza desde una situación neutra, sino desde el anti-Reino. En términos de espiritualidad, diríamos: «desde el anti-Espíritu». La conflictividad está presente.

El anti-Espíritu genera egoísmo, pobreza, sufrimiento, todo lo que llamamos miseria. El Espíritu suscita la misericordia en solidaridad con todos los empobrecidos para realizar el plan de Dios. Y ante esa actitud el anti-Espíritu reacciona con la muerte de los misericordiosos. Pero el martirio no es el fin, sino que a su vez hace germinar nuevos misericordiosos para seguir combatiendo la miseria. Es lo que ya Tertuliano escribió: «La sangre de los mártires es semilla de cristianos».

Con otras palabras, se trata de un éxodo desde el mundo de la discordia (injusticia, violencia, pobreza) hacia la tierra prometida de la concordia (humanidad, hermandad). El recorrido se hace a través de la misericordia (solidaridad, fracción del pan). No es sólo un juego de palabras.

He aquí el misterio de una espiritualidad incomprendida, como incomprendido resultó Jesús de Nazaret y el mismo evangelio, escándalo para los judíos, necedad para los gentiles (1 Cor 1, 23).

2. *RASGOS DE LA NUEVA ESPIRITUALIDAD*

Analizada nuestra realidad, hemos llegado a la conclusión de que la espiritualidad de la nueva evangelización no es sólo la santidad «sin mancha ni arruga» (Ef 5,27), sino el proceso de humanización, de ir pasando de lo menos humano a lo más humano. En ese proceso actúa el Espíritu, hay espiritualidad con sus luces y sombras.

---

15. HOONAERT E., *Modelos de santidad a partir del pueblo*, en Concilium 149 (1979) 374.

Es bueno no perder de vista la meta, pero implica el riesgo de desentendernos del camino. Porque el premio lo da Dios, pero el itinerario es la respuesta nuestra a las exigencias del Espíritu.

Desde este ángulo es como se expresa, por ejemplo, S. Cesáreo de Arles, hablando de la misericordia: «Quien desee alcanzar misericordia en el cielo debe él practicarla en este mundo. Hay en el cielo una misericordia, a la cual se llega a través de la misericordia terrena. Dice la Escritura: Señor, tu misericordia llega al cielo. Existe, pues, una misericordia terrena y humana, otra celestial y divina. ¿Cuál es la misericordia humana? La que consiste en atender a las miserias de los pobres. ¿Cuál es la misericordia divina? La que consiste en el perdón de los pecados. Todo lo que da la misericordia humana en ese tiempo de peregrinación se lo devuelve después la misericordia divina en la patria definitiva. Dios, en este mundo, padece frío y hambre en la persona de todos los pobres. El mismo Dios que se digna dar en el cielo, quiere recibir en la tierra... No apartes tu mirada de la miseria de los pobres si quieres esperar confiado el perdón de los pecados» [16].

La crítica de S. Cesáreo a la pretensión de una misericordia divina sin pasar por la misericordia humana, es la misma que algunos le hacen al documento de Santo Domingo en cuanto a la figura de Jesucristo. El documento prefiere presentar el Cristo glorioso, el eterno, el celestial, y deja en penumbra la figura del Jesús histórico, el solidario con los pobres, el perseguido por la autoridad, el crucificado. «El documento, al confesar a Cristo, apuesta por los títulos y las formulaciones teológicas del corpus paulino y de la dogmática posterior. El documento elude los evangelios» [17].

Y con la misma lógica, la teología subyacente en el documento parece centrar la presencia del Espíritu en la realidad eclesial y religiosa, pero ignora su presencia en el mundo. Nos encontramos con dos espiritualidades antagónicas: «Si sólo en la Iglesia hay Espíritu, la Iglesia es la que tiene que dar y los demás recibir, la Iglesia tiene que enseñar y los demás aprender... Sin embargo, si hay Espíritu en el mundo, no sólo es posible el diálogo, sino que es

---

16. S. CESAREO DE ARLES, *Sermón 25, 1*; CCL 103, 111-112.
17. TRIGO Pedro, *La Asamblea y el Documento* en SIC 550(1992) 448.

imperativo... En la Iglesia hay Espíritu, pero el Espíritu no cabe en ella, y ella es sacramento en cuanto es capaz de reconocerlo fuera de ella y ayuda a los demás a discernirlo y a secundarlo mediante la historia de Jesús» [18].

El primer rasgo, por consiguiente, de la espiritualidad es el reconocimiento del Espíritu en la persona humana, y no sólo en las personas de la Iglesia. «Jesucristo, Salvador de los hombres, difunde su Espíritu sobre todos sin acepción de personas. Quien en su evangelización excluya a un solo hombre de su amor, no posee el Espíritu de Cristo; por eso, la acción apostólica tiene que abarcar a todos los hombres, destinados a ser hijos de Dios» (Puebla 205). «Todos fundamentalmente iguales y miembros de la misma estirpe, aunque en diversidad de sexos, lenguas, culturas y formas de religiosidad, tenemos por vocación común, un único destino que nos convierte en evangelizados y evangelizadores de Cristo en este continente» (Puebla 334). «Cada hombre latinoamericano debe sentirse amado por Dios y elegido por El eternamente» (Puebla 335).

En el documento dominicano se cae en cierto sobrenaturalismo y se tiene la impresión de que se está lejos del reconocimiento de la autonomía de las realidades temporales. Con el Concilio, nosotros afirmamos que la realidad es ontológicamente crística, independientemente del conocimiento (GS 36). «El documento parece reducir la promoción humana a una etapa previa a la evangelización, que necesita de la recta intención sobrenatural para relacionarse con el Evangelio» [19]. En la misma idea abunda Trigo: «Así, pues, a nivel estructural, la primacía no la tiene la esfera religiosa o la explícitamente cristiana sino la acción espiritual, que consiste en dar vida a los privados de vida» [20]. La acción espiritual es toda aquella en que se coincide con el Espíritu. No hay por qué dicotomizar la realidad como si parte fuera sagrada y parte profana. Todo es sagrado y todo es profano. Todo es profano porque tiene su consistencia, sus leyes intramundanas que deben ser respetadas. Y todo es sagrado porque todo está relacionado con el Espíritu que lo creó todo y lo acompaña con su presencia de gracia.

---

18. TRIGO Pedro, *art. cit.* p. 450.
19. TABORDA Francisco, *Nueva Evangelización, promoción humana,cultura cristiana*, en CHRISTUS 663 (1993) 43.
20. TRIGO Pedro, *art. cit.* p. 451.

En el libro ya citado de Comblin, antes de hablar del Espíritu Santo en la Iglesia, se demuestra que el Espíritu ya actúa en el mundo. «La acción del Espíritu Santo no se realiza solamente dentro de la Iglesia o por medio de la Iglesia. Si por un lado hay obras faraónicas que no son movidas ni mucho menos por la fuerza del Espíritu, por otro hay fuerzas que construyen a la humanidad y la restauran: todo lo que contribuye a salvar la libertad es movido también por el Espíritu Santo» [21].

«La salvación consiste en dejar que el Espíritu dirija nuestras vidas. La única salvación de Jesús está, pues, igualmente en la Iglesia y en el mundo. El único sentido de la Iglesia es sacramentalizar esa salvación» [22].

Espiritualidad humana, terrena, profana en buen sentido. Consecuencia de ese primer rasgo sería también una espiritualidad ecológica. Santo Domingo lo reconoce explícitamente al proponer la siguiente línea pastoral: «Cultivar una espiritualidad que recupere el sentido de Dios, siempre presente en la naturaliza. Explicitar la nueva relación establecida por el misterio de la encarnación por la cual Cristo asumió todo lo creado.... Aprender de los pobres a vivir en sobriedad y a compartir y valorar la sabiduría de los pueblos indígenas en cuanto a la preservación de la naturaleza como ambiente de vida para todos» (169).

En el texto aprobado por los Obispos en Santo Domingo, se decía que la nueva evangelización exige la conversión pastoral de la Iglesia, con estructuras y dinamismos que la hagan cada vez con más claridad «signo eficaz, sacramento de salvación universal para todas las creaturas de Dios (30). El Vaticano al aprobar el texto suprimió esa frase final: «para todas las creaturas de Dios» con lo que se desdibuja un poco la vertiente ecológica [23].

De todos modos no cabe duda que el mundo material necesita también ser humanizado porque de lo contrario el mismo ser humano sería el primero

---

21. COMBLIN José, *ob. cit.*, p. 99.
22. TRIGO Pedro, *art. cit.*, p. 454.
23. ARNOULD Jacques, *Spiritualité et ecologie*, en La Vie Spirituelle, 704 (1993) 299-302.

en pagar las consecuencias de la destrucción biológica que él mismo está llevando a cabo. Sin por eso caer en ciertas ingenuidades que llevarían a dar prioridad a la naturaleza por encima del hombre.

Espiritualidad humana, espiritualidad ecológica. Un tercer rasgo, ya implicado en los anteriores, sería una espiritualidad ecuménica. Si no puedo excluir de mi amor a un solo hombre, la petición de Jesús en la última cena: que «todos sean uno» (Jn 17,11) se orienta a un ecumenismo real. Santo Domingo dice: «el ecumenismo es una prioridad en la pastoral de la Iglesia de nuestro tiempo «(135). Se habla de los hermanos separados, de los judíos musulmanes y de las religiones no cristianas, particularmente de las religiones indígenas y afroamericanas, «durante mucho tiempo ignoradas o marginadas» (137). Un motivo de colaboración debe ser la defensa de la creación y el equilibrio ecológico (138).

Surgen dudas sobre el sentido teológico de este ecumenismo. Un Obispo escribió: «Poco ecumenismo en Santo Domingo» [24] ¿Se entiende como proselitismo y vuelta de todos a lo católico-romano? Esa actitud no sería según el Evangelio. El Evangelio es bi-direccional, evangelizar y dejarse evangelizar, porque damos por supuesto que también en los otros hay Espíritu.

Sin embargo quizás uno de los mayores aportes teóricos de Santo Domingo está en el reconocimiento del otro: la mujer, el indígena, el negro. ¡Ojalá que no se quede todo en el papel! «Y es que lo <<otro>> es una eficaz mediación de lo que en el misterio de Dios hay de <<alteridad>>. Ponernos ante lo otro, dejándole ser otro, es una forma eficaz de ponernos ante el misterio de Dios... Por lo que toca al reconocimiento de la mujer habrá que decir que el mundo ha evangelizado a la Iglesia antes que ésta a aquel; y que la Iglesia, por lo tanto, debe en esto aprender del mundo y agradecérselo» [25].

Esta espiritualidad humana, ecológica y macroecuménica se debe caracterizar no sólo por la verdad intelectual, sino fundamentalmente por la

---

24. HOURTON Jorge, *Poco ecumenismo en Santo Domingo*, en Pastoral Popular 226 (1993) 13.
25. SOBRINO Jon, *Los vientos que soplaron en Santo Domingo*, en CHRISTUS 663 (1993) 35.

cordialidad misericordiosa. Hoy estamos hablando de la teología no sólo como «intellectus fidei», sino primordialmente como «intellectus amoris» [26].

Y es que la miseria y el martirio están reclamando de nosotros, por parte del Espíritu, esa actitud de misericordia. Otra de las correcciones que el Vaticano hizo al texto de Santo Domingo fue, en el número 13, a la frase «Evangelio de la justicia» añadir «del amor y de la misericordia». Mientras el amor y la misericordia no se utilicen para encubrir la injusticia, es manifiesto que la justicia sola no soluciona todos los problemas. Necesitamos también la misericordia como expresión de la gratuidad con que Dios nos ama. La realidad de la miseria y del martirio clama misericordia [27].

Además Santo Domingo pide que el Evangelio entre en diálogo activo con la modernidad y lo post-moderno, sea para interpelarlos, sea para dejarse interpelar por ellos (24). Más adelante afirma: «La postmodernidad es el resultado del fracaso de la pretensión reduccionista de la razón moderna... Tanto la modernidad, con sus valores y contravalores, como la postmodernidad en tanto que espacio abierto a la trascendencia, presentan serios desafíos a la evangelización de la cultura (252) [28].

Pues bien, la dimensión afectiva de la espiritualidad responde a los planteamientos de la postmodernidad, sin rechazar en absoluto el valor de la razón. Si queremos sintonizar con el hombre de nuestro tiempo tenemos que poner un poco de calor en nuestra espiritualidad, fundamentarla sobre todo en el testimonio, serán mis testigos hasta los confines de la tierra» (Hch 1,8) y dejarnos impactar por la misericordia, y no dejarnos encadenar a un frío racionalismo.

---

26. SOBRINO Jon, *¿Cómo hacer teología? La Teología como intellectus amoris*, en Sal Terrae (1989) 397-417.
27. Cfr. SOBRINO Jon, *El principio-misericordia. Bajar de la cruz a los pueblos crucificados.*, Sal Terrae, Santander 1992.
28. Cfr. MARDONES José María, *Postmodernidad y Cristianismo*, Sal Terrae, Santander 1988; MARDONES José María, *El desafío de la postmodernidad al cristianismo*, Fe y Secularidad, Madrid 1988. GONZALEZ-CARVAJAL Luis, *Ideas y creencias del hombre actual*, Sal Terrae, Santander 1991. KÜNG Hans, *Teología para la postmodernidad*, Alianza editorial, Madrid 1989. ZUNZUNEGUI José María, *El homo religiosus hoy*, en Iglesia Viva 146 (1990) 151-176. TRACY D., *Dar nombre al presente*, en Concilium 227 (190) 81-107.

Tal vez pudiéramos destacar otros rasgos de la espiritualidad que reclama América Latina y el Caribe, pero lo dicho es suficiente para un desarrollo ulterior y más profundo.

3. NUEVA FORMACION ESPIRITUAL

¿Hacia dónde caminar? El Espíritu va señalando el camino: junto a los empobrecidos, junto a los mártires, viviendo la solidaridad misericordiosa.

Más que de evidencia, se trata de docilidad a las inspiraciones y mociones del Espíritu. Se trata de generosidad.

Respetando el pluralismo y la libertad de los hijos de Dios dentro de la espiritualidad - «donde está el Espíritu del Señor, allí está la libertad» (2 Cor 3,17)- yo pienso que lo urgente es la formación para la nueva evangelización y su espiritualidad. Santo Domingo lo dice hablando de los laicos: «Los fieles laicos comprometidos manifiestan una sentida necesidad de formación y de espiritualidad (95). No sólo los laicos. Hay muchos clérigos y religiosos, anquilosados en un pasado estéril, que no han descubierto la novedad del Evangelio. Parodiando al documento dominicano, pueden hablar de Cristo, pero no son cristianos «(265).

¿Somos conscientes de que tenemos que cambiar y convertirnos al Espíritu que tiene cada día una palabra nueva para nosotros? ¿Estamos dispuestos a romper esquemas para ponernos en seguimiento de Cristo con la creatividad propia del Espíritu? ¿Cómo formamos a los cristianos de mañana, a los religiosos del futuro?

Santo Domingo tiene unas indicaciones clarividentes cuando alude a la educación. Por ejemplo, hablando de las mujeres, establece: «crear en la educación nuevos lenguajes y símbolos que no reduzcan a nadie a la categoría de objeto, sino que rescaten el valor de cada uno como persona» (109). He subrayado lo que me parece fundamental, como tarea educativa y como evangelización: todos somos sujetos, nunca objetos, y el sujeto es responsable, dialógico, irrepetible. La relación interpersonal nunca puede derivar a la relación de un sujeto que enseña, impone, coacciona a otro reducido a la categoría de objeto. La evangelización y la formación debe mantenerse siempre dentro del cauce sujeto-sujeto. Nadie lo discute en teoría, pero en la

práctica es un pecado frecuente reducir al otro a la categoría de cosa. El reconocimiento del otro como distinto, su aceptación sin pretender domesticarlo a nuestra imagen, hemos dicho que es quizás uno de los más importantes aportes de Santo Domingo.

«Ningún maestro educa sin saber para qué educa y hacia dónde educa. Hay un proyecto de hombre encerrado en todo proyecto educativo; y este proyecto vale o no según construya o destruya al educando. Este es el valor educativo» (265). Hay supuestas educaciones que despersonalizan, porque sólo enseñan a repetir. La educación no es imponer algo extrínsecamente, sino ayudar a salir lo que cada uno lleva dentro, al estilo de la partera. Es la tarea mayéutica [29].

Esa es la práctica del Espíritu, es la espiritualidad de la formación, y la formación espiritual. Cuando todos nos reconocemos como formadores y a la vez como formandos, hasta la muerte [30].

Con todo lo que hemos escuchado a Santo Domingo y reflexionado, podemos concluir dando una definición aproximada de espiritualidad. «Es la forma de ser y de vivir que relaciona a uno con la totalidad de la realidad, en lo que ésta tiene de histórico y transcendente». No sólo lo transcendente luminoso, sino el caminar histórico por este valle de lágrimas [31].

No me ha sido posible en la brevedad de un artículo desarrollar toda la espiritualidad latinoamericana. Santo Domingo ha dado unas líneas. Otras las va dando con su peregrinar el pueblo pobre y creyente de América Latina y el

---

29. Esta idea viene ya desde Medellín. Educación liberadora, esto es, la que convierte al educando en sujeto de su propio desarrollo (Medellín, IV, 8). La educación evangelizadora deberá reunir las siguientes características... convertir al educando en sujeto, no sólo de su propio desarrollo, sino también al servicio del desarrollo de la comunidad (Puebla 1030).
30. TORRES QUEIRUGA A., *La revelación de Dios en la realización del hombre*, Cristiandad, Madrid 1987. SEGUNDO Juan Luis, *El Dogma que libera*, Sal Terrae, Santander 1989.
31. SOBRINO Jon, *Liberación con espíritu. Apuntes para una nueva espiritualidad*, Sal Terrae, Santander 1985.

Caribe. Afortunadamente tenemos ya estudios muy sólidos sobre nuestra espiritualidad [32].

El desafío es vivir a fondo la espiritualidad del Evangelio y no quedarnos simplemente en la teoría. Tenemos que agradecer a Santo Domingo el esfuerzo que hizo por animar nuestra espiritualidad, y a pesar de las lagunas del documento -ninguna realidad histórica alcanza la perfección- aprovechar lo que el Espíritu dijo para nuestra edificación. También Dios se sirve de lo negativo para hacer florecer con pujanza la vida del Espíritu en nuestra debilidad.

Hago mías las palabras conclusivas de Santo Domingo: «Nos colocamos bajo la acción del Espíritu Santo, que desde Pentecostés conduce a la Iglesia con amor... Estamos seguros de que no nos ha de faltar su auxilio para que continuemos, desde Santo Domingo, más unidos entre nosostros... y a pesar de nuestras limitaciones, podamos impulsar con entusiasmo en latinoamérica y el Caribe el anuncio de Jesucristo y de su Reino» (301).

32.He aquí algunas obras más destacadas: GUTIERREZ Gustavo, *Beber en su propio pozo*, Sígueme, Salamanca 1984. ESPEJA Jesús, *Espiritualidad y liberación*, CEP, Lima 1986. JAEN Néstor, *Hacia una espiritualidad de la liberación*, Sal Terrae, Santander 1987; GALILEA Segundo, *El camino de la espiritualidad*, 4 ed., Paulinas, Bogotá 1990; CASALDALIGA Pedro - VIGIL José María, *Espiritualidad de la Liberación*, Paulinas, Santafé de Bogotá 1992; BONINO E., (Coord.) *Espiritualidad y liberación en América Latina*, DEI, San José 1982; MACCISE Camilo, *La espiritualidad de la nueva evangelización*, Centro de Reflexión Teológica, México 1992.

GENESIS Y EVOLUCION DE LA IDENTIDAD DE LA IGLESIA LATINOAMERICANA

El conflicto de las representaciones

Jesús María Aguirre, sj

INTRODUCCION

En el mapa de los principales discursos sociales que predican identidades en relación a «América Latina», la Iglesia Católica ha sido una de las agencias trasnacionales que con mayor vigor ha ido construyendo una identidad socio-cultural latinoamericana en abierta competencia con otros proyectos en juego de intersección y aun exclusión (Mateo 1993 : 10).

Aun admitiendo las diversas tendencias internas en la producción del discurso teológico sobre la identidad cultural latinoamericana y su reconocimiento caleidoscópico, como hemos comprobado en el análisis de los documentos preparatorios de la IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, celebrada en Santo Domingo en 1992, sin embargo prevalece un consenso institucional básico en torno a una afirmación oficial (Aguirre 1992).

A nuestro entender se ha minusvalorado en la literatura sociológica la influencia de este tipo de discurso, sobreestimando la tesis de la radical secularización de América Latina, sin considerar las múltiples imbricaciones de los sectores que conforman la acción social, ni tampoco la diferencia entre la función de la religión y la performatividad de las instituciones religiosas (Burner 1992 : 12; Ulloa 1992 : 112).

Pocas instituciones operan con la articulación y penetración de la Iglesia Católica en los diversos campos culturales con un desplazamiento de su acción de las unidades parroquiales territorializadas a los centros educativos, universidades y medios de difusión masiva. De hecho el mayor contingente de activistas, vinculados a congregaciones religiosas, actúa en las grandes concentraciones urbanas a través de toda la trama del tejido social, más allá de las instancias de las circunscripciones locales.

Aunque cabe argumentar que esta influencia no es comparable con la monopolización ejercida durante la etapa colonial, parece simplista situar hoy su irrelevancia en la línea de la curva descendente iniciada en el período republicano. El número de Universidades Católicas que al finalizar el siglo XIX no alcanzaba más que a una y hoy rebasa el centenar, la red de más de doscientas emisoras católicas de radio, principalmente educativas, regadas en todo el territorio latinoamericano, o el contingente de 166 mil religiosos y religiosas activistas ilustran la revitalización de unas fuerzas, que se han recuperado, no tanto endógenamente sino contando con recursos humanos y económicos del exterior.

Más aún la redención de la función social de la religión en un período de intensa globalización y las ventajas de la Iglesia Católica como corporación multicultural la convierten en uno de los agentes más dinámicos en la construcción de la identidad regional latinoamericana.

A pesar de la pérdida de la centralidad de la religión católica como vínculo universal de socialización por encima de la lengua, la raza y el territorio, ésta no sólo no ha quedado reducida al ámbito privado sino que se ha posicionado como una alternativa para otorgar un horizonte ético de sentido y pertenencia más allá de los parámetros etnocentristas y en un catalizador del imaginario de la comunidad latinoamericana en busca de hogar espiritual frente a la planetarización cultural ex-céntrica (PRO MUNDI VITA 1981; Beyer 1990; Küng 1991; Soka 1991).

Hoy la bifurcación de las fuerzas religiosas bien sea hacia formas más fundamentalistas y territorializadas o bien hacia modalidades más abiertas y pluralistas se ha mostrado crucial en el desarrollo de los conflictos etnoculturales. Su comprensión puede ser una manera preventiva de contribuir a la superación de barreras chauvinistas. En la actual coyuntura la despropor-

ción creciente entre el aparato institucional eclesiástico de crecimiento lento y el incremento demográfico acelerado, hace plausible la hipótesis de que en los próximos años se exacerbará la competencia multiconfesional, ya que la ventaja cuantitativa de las fuerzas de la Iglesia Católica en el continente puede ser contrarrestada por una presencia más intensiva y extensiva de las sectas protestantes de origen fundamentalista en los medios masivos (Ezcurra 1982; Pixley 1985; Coleman 1992).

No es casual que el fenómeno llamado de las «Iglesias Electrónicas» de origen estadounidense en la fase de globalización cultural haya arrancado con una fuerza inusitada y se haya expandido agresivamente hacia América Latina (Hoover 1988; Assmann 1987; Vásquez 1988). Ahora bien lo que vaya a deparar el futuro en la aldea global macluhaniana está sometido más a conjeturas que a comprobaciones (García Canclini 1990; Smith 1992; Hamelink 1991; Wolf 1991).

1. LA FASE DE AUTOCATEGORIZACION

El proceso de autocategorización de la Iglesia Latinoamericana como unidad regional ha recorrido un camino paralelo al de la legitimación de los Estados-Nación por parte del Vaticano y al auge de un pensamiento de raigambre latinoamericana de algunas élites católicas.

Todavía en la encíclica «Etsi longissimo» de Pío VII (30-1-1816) se intima a los obispos el principio de legitimidad, indiscutido en la Europa de la Restauración, lo que equivalía simultáneamente a reconocer una cristiandad colonial dependiente de España. Las transformaciones europea americana a partir de 1820 son las que harán adoptar al Vaticano una postura más flexible ante los nuevos estados independientes. No hay que olvidar, por otra parte, que la primera etapa de integración eclesiástica había estado más vinculada a la monarquía española que al Vaticano, por el control que ejercía aquella a través de la figura del Patronato (Hans-Jürgen 1985).

La fundación y consolidación de la cristiandad en el Nuevo Mundo siguió la lógica de la organización geográfico-política de las colonias y las consiguientes necesidades administrativo-pastorales. De esta forma la red de vínculos intracontinentales perdurará más allá de la crisis de la independencia.

Piénsese que ya desde principios de la colonia se celebran encuentros eclesiásticos, en los territorios de los Virreinatos, que hoy comprenden varios países, como en los Concilios Provinciales de México (1554, 1565 y 1585) y de Lima (1551, 1567 y 1582), para tratar de cohesionar el campo católico con las instrucciones emanadas del Concilio de Trento.

Posteriormente la monarquía, celosa de su poder, no permitirá más Concilios Provinciales hasta el siglo XVIII, en que se organizará el IV Concilio Provincial Mexicano (1771) con el objeto de liquidar a la Compañía de Jesús, una de las órdenes que más contribuyó a la compactación continental por la forma centralizada de su organización apostólica. Tampoco la injerencia de la Congregación de la Propaganda Fide, que pudo actuar en otros continentes (Methol 1983 : 346). A juicio del historiador Pedro de Laturia hasta 1820 la Santa Sede no conocía siquiera la organización de la Iglesia de América bajo el Patronato Español (De Leturia 1960 : 236).

En el proceso de fracturación continental postemancipadora, frente a los Estados nuevos, cuya tendencia era formar Iglesias Nacionales, el Papado mantendrá la posición de promover una unidad supranacional y supraestatal, ligada directamente a Roma. El religamiento eclesial con Roma constituirá parte del debate político de los Estados nacientes y las posturas se polarizarán entre quienes negocian la unidad con Roma, como es el caso anticipado de Simón Bolivar en la Gran Colombia, y quienes adoptan la concepción regalista como la Monarquía Brasileña.

La misión pontificia de 1923 a Río de la Plata y Chile, dirigida por el legado Giovanni Muzi, en la que participó el Conde Giovanni María Ferretti, futuro Pío IX (1846-1878) y primer Papa que conoció directamente el Nuevo Mundo, marcó un nuevo hito en el proceso de reorganización eclesiástica. Y ello a pesar de la interferencia que supuso la bula «Etsi iam diu» (25-IX-1824) de León XII, en que el Papa lamentaba la situación de la Iglesia y el Estado en los países rebeldes de América Hispana.

Ya de hecho la problemática eclesiástica del Nuevo Mundo y de la América Hispana era concebida en forma unitaria, independientemente de las particularidades de las Iglesias Nacionales. Y precisamente las Iglesias locales, exhaustas por los conflictos independentistas y posteriormente político-sociales en el enfrentamiento conservador-liberal, buscarán la defensa

institucional y la reconstrucción eclesiástica con el apoyo de Roma.

Una de las respuestas del ya Papa Pío IX a estas demandas será la creación en 1858 del Colegio Pío-Latinoamericano en Roma. Este Colegio de nombre mixto que conjuga el nombre del Papa fundador con la original referencia a Latinoamérica, se funda para la formación de las élites del clero del ex-continente hispanoamericano a la sombra tutelar de Roma.

En su gestión confluye una inspiración múltiple, como es natural en la mayor parte de la constitución de centros internacionales. Su latinidad provenía tanto de las simpatías hispanistas de sus fundadores, en eco del uso semántico ya difundido por el colombiano José María Torres Caicedo, como de la diferenciación de otros colegios internacionales ya existentes en Roma como el Germánico. La asociación de connotaciones religiosas al gentilicio latinoamericano no es exclusividad de las élites clericales sino de los mismos intelectuales como José María Torres como puede evidenciarse en su poesía «1856: las dos Américas», donde exalta la alianza de las jóvenes nacionales sobre la base de «un mismo idioma, religión la misma, Leyes iguales, mismas tradiciones» (Adao 1980 : 184).

La influencia francesa inspirada en Michel Chevalier parece menos determinante dentro de la institución eclesiástica, aunque como lugar común el origen francés del término y su irradiación. La tesis de la fertilización cruzada parece la más probable (Adao 1980; Medina 1979; Aldea y Cárdenas 1987 : 415).

a) Primer Concilio Plenario de América Latina : 1899

Finalizando ya el siglo XIX, las conmemoraciones del IV Centenario del Descubrimiento -1892- y la preparación de las Conferencias Interamericanas, cuya primera reunión se celebró en Washington en 1889-1890, ofrecerán el clima propicio para la propuesta del Papa León: convocar el primer Concilio Plenario de América Latina. Los festejos del IV Centenario favorecieron la reconciliación entre las élites intelectuales españolas e «hispanoamericanas» (Rubén Darío, Rodó, Ugarte, etc.). Incluso será un presidente argentino, Irigoyen, el que instaure el 12 de octubre como Día de la Raza en una reafirmación iberoamericana contra el «Big Steak». La nueva dialéctica se polarizó en la oposición panamericanismo-hispanoamericanismo.

Por fin la convocatoria se hará efectiva con las letras apostólicas «Cum diuturnum», expedidas en 1898. Su motivación deja a las claras la concepción de latinidad asociada al factor étnico y la impronta del descubrimiento de América, vinculada a la primera evangelización:

«Desde la época en que se celebró el cuarto centenario del descubrimiento de América, empezamos a meditar seriamente en el mejor modo de mirar por los intereses comunes de la raza latina, a quien pertenece más de la mitad del Nuevo Mundo» (Actas, p. XXI-XXII).

Si bien el descubrimiento puede considerarse como acontecimiento compartido en simultaneidad con todo el Nuevo Mundo, se destaca la diferenciación racial del subcontinente en oposición al norte sajón, e implícitamente el divergente proceso de colonización cultural y religiosa.

Entre estos «intereses comunes de la raza latina» se presupone, tal como lo habían expresado mucho antes José María Torres Caicedo, Rubén Darío, Ugarte y otros, la unidad lingüística y la defensa de la religión católica, a la que se adscriben la mayor parte del contingente de «raza latina».

La iniciativa de la organización parte de Roma, preocupada por la situación de cristiandad en aflicción («christianitas aflicta»), en la que el crecimiento demográfico -60 millones de seres dispersos en más de 21 millones de kilómetros cuadrados-, y los embates del liberalismo decimonónico, conllevan a la descristianización (Sánchez-Albornoz 1977 : 160).

La celebración de este Primer Concilio Plenario del Episcopado Latinoamericano en 1899, en el que participarán las 18 repúblicas existentes, pues aún Panamá y Cuba no eran independientes, significará una reestructuración eficaz de las relaciones del episcopado de los estados-nación, aislados durante el período republicano y la gradual recuperación de los lazos con el catolicismo popular de las masas de la región, que aún mantenían inercial y sincréticamente las tradiciones religiosas.

La exaltación del carácter cristiano del alma latinoamericana en el sermón inaugural del Arzobispo Soler de Montevideo y la oración fúnebre pronunciada por el obispo Potosí, don Ignacio Montes de Oca para conmemorar a los obispos muertos en los cuatrocientos años a partir de la evangelización

ibérica, no dejan sombra de duda sobre el carácter no sólo latino sino hispanófilo de este Concilio.

El orgullo latino y la asunción de los valores hispanos heredados contrastan con las diatribas que años antes lanzara el chileno Francisco Bilbao en «El Evangelio Latinoamericano» contra la raigambre hispánica de nuestros pueblos y con la fascinación mostrada por el progresismo de los Estados Unidos (Aldea y Cárdenas 1987 : 523).

El proyecto restauracionista de la cristiandad en el nuevo marco político queda también confirmado por la «Carta Sinodal al Clero y al Pueblo de la América Latina», publicada en la clausura cuando se reconoce como especial favor divino el haber poblado «prodigiosamente la América de raza latina y católica» (Actas, p. CXLIV-CLX).

El texto del Concilio ordenado en 998 artículos no hace mención de los anteriores Concilios y Sínodos indianos, pero ello no parece deberse tanto como explica el historiador Cárdenas solamente a una menor conciencia, sino sobre todo el modo centralizado de la producción discursiva del Vaticano. (Y de ello es prueba incluso el último documento de la IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, celebrada recientemente y casi a un siglo de distancia).

b) Primera Conferencia General del Episcopado Latinoamericano : Río de Janeiro 1955

Después del impasse que sufrieron las relaciones con Roma durante las dos guerras europea (1913-1917) y mundial (1939-1945) y tras la consulta realizada por la Secretaría de Estado, a solicitud del Santa Padre, a los obispos de Latinoamérica, el Papa Pío XII a principios de 1954 y con ocasión de la celebración del Congreso Eucarístico Internacional de Río de Janeiro, dispone que se reúna en la misma ciudad una Conferencia General del Episcopado Latinoamericano.

El Papa vislumbra que en América Latina está la gran reserva del catolicismo mundial, ya que según indica en carta al cardenal legado Adeodato Giovanni Piazza «constituye más de una cuarta parte del orbe católico» (AAS 1955 : 539).

A juicio de la Iglesia, los 160 millones de latinoamericanos, expuestos a las nuevas contingencias de una modernización acelerada de signo contrapuesto liberal o marxista, y al expansionismo agresivo de las iglesias protestantes, tenían que ser defendidos en sus raíces culturales católicas.

El desarrollo de los partidos comunistas de América Latina con el apoyo de la URSS y el desplazamiento de unos 7 mil misioneros protestantes del extremo oriente asiático a América Latina, en su mayor parte de origen USA, conmocionan al catolicismo latinoamericano, que marchaba al ritmo inercial, propio de las sociedades tradicionales. De los 50 mil adherentes al protestantismo que se estimaban en 1890, la cifre asciende a 3 millones y medio en 1952 (Hourtart y Pin 1965; Methol 1968; Rama 1977).

Así se explica la reacción defensiva de esta Primera Conferencia entre cuyo objetivos se propone:

«El estudio, en forma concreta y con resoluciones prácticas, de los puntos más fundamentales y urgentes del problema religioso de América Latina desde el doble aspecto de la defensa y de la conquista» (AAS, XXXXVII 1955 : 539-544).

Entra los actores hostiles que se mencionan en la competencia por un control del espacio de identificación católica latinoamericana aparecen el laicismo y la masonería, enquistados en los gobiernos, el protestantismo con incontables recursos provenientes de Estados Unidos, el comunismo difundido entre las masas depauperadas y un espiritismo ancestral y sincrético. La lógica del discurso, congruente con la carta del Papa, habla del orgullo latinoamericano por la fe católica y de la necesidad de «salvaguardar el patrimonio de la fe católica en América Latina» (ibid. 119).

Pero, si bien los contenidos de la Conferencia no sobrepasan cuanto fue dispuesto en el Concilio Plenario Latinoamericano, la decisión de crear un «Consejo Episcopal Latinoamericano» con carácter permanente supondrá un cambio cualitativo en la autoafirmación latinoamericana. Su composición por representantes de las Conferencias Episcopales Nacionales de la América Latina y hasta la participación financiera con una contribución proporcional de cada nación profundizarán una conciencia práctica más autónoma ante Roma y ante los organismos católicos de Estados Unidos, Canadá, España y Portugal,

así como abrirán un espacio de autodefinición cultural menos mediatizado (Documento de Río de Janeiro 1955).

2. EL CONFLICTO DE LAS DIFERENCIACIONES

Si en la primera parte de autocategorización y afirmación de la identidad católica latinoamericana hemos revelado una estrategia defensiva de una cristiandad en peligro y en fuerte oposición a los contrincantes reales o virtuales , la etapa inaugurada por la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Medellín desplaza su interés hacia la negociación y hacia la competencia más civilizada en la disputa de las representaciones sociales sobre el continente.

a) La II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano : Medellín 1968

El Concilio Vaticano II, convocado por Juan XXIII en 1959 bajo la consigna del «aggiornamiento» no dejó de sorprender al mundo católico y más en especial a la Iglesia Latinoamericana que debía de celebrar su cumbre en Rio de Janeiro con perspectivas de largo plazo.

Entre los retos planteados por el Concilio bajo el «signo de los tiempos» resaltan la invitación a una confrontación con un mundo en rápida evolución, que ya no es unánimemente cristiano sino pluralista, y la respuesta a una secularización cada vez más globalizadora (Cetrulo 1972; Zea 1986).

La participación latinoamericana en el Concilio Vaticano II, si exceptuamos las actuaciones dentro y fuera del aula conciliar del chileno Mons. Manuel Larrain o de Mons. Herdel Cámara, fue modesta. Aun representando los 601 prelados latinoamericanos un 22% de los padres conciliares y un 38% de los católicos nominales del mundo, sus 50 peritos se perdían entre los 219 de las iglesias europeas o 318 de la curia romana.

Ello no fue obstáculo para que la contagiosa euforia conciliar (1962-1965), el triunfo de los demócratacristianos en Chile (1964) y las esperanzas desarrollistas, alentaran un movimiento sin par, a veces contradictorio entre los católicos activos. En este marco se producen la convocatoria extraordina-

ria de la X Asamblea del CELAM en Mar de Plata sobre el tema: «Presencia activa de la Iglesia en el desarrollo y en la integración de América Latina» (1966), la difusión de la encíclica «Populorum Progressio» de Pablo VI (1967) y la «Declaración de Obispos del Tercer Mundo» (15-VIII-1967) por iniciativa de Dom Helder Cámara.

Estos discursos fraguaron un espacio crítico legítimo por Roma y el CELAM para una discusión abierta sobre los temas de reforma eclesial y las posturas sociopolíticas frente a los proyectos desarrollistas, a los que tendía a uncirse el catolicismo mecánicamente. Por primera vez el discurso de la salvación de América Latina comienza a ser asociado a la liberación de un tercio de la humanidad neocolonizada económica, política y culturalmente.

Desde el punto de vista ideológico la II Conferencia de Medellín marcará la fase de transición entre la filosofía tradicional asistencialista, aun en sus versiones tecnocráticas, y la corriente liberacionista, que asumía si no abiertamente el análisis marxista, sí al menos la teoría de la dependencia.

En el campo semántico del discurso de Medellín, un tanto homogeneizador de la condiciones culturales de los países latinoamericanos, se manifiesta una fuerte autoestima por la preparación netamente latinoamericana de la agenda, por la recepción original del cristianismo en nuestros pueblos, y la innovadora articulación teológica de un integracionismo, basado en la liberación de los pueblos.

Veinte referencias desglosadas sobre la situación latinoamericana como un conjunto unitario, en que son distinguibles hasta los diagnósticos de la CEPAL, y seis alusiones explícitas al proceso de integración socio-cultural del continente, revelan una toma de conciencia inusitada de su especificidad socio-cultural (Medellín 1968).

Al rechazar el discurso de la defensa de la cristiandad, asociada al pasado colonial, Medellín pone las condiciones para una redefinición latinoamericanista del continente de carácter más ecuménico, capaz de superar los conflictos de un reduccionismo cultural católico y más aún posibilita las negociaciones con otros grupos de matrices confesionales e ideológicas diversas en el horizonte de la liberación. La confesionalidad, a menudo legitimadora de la dominación, pasa a segundo término ante las preocupacio-

nes antropocéntricas del hombre latinoamericano, sumido en la servidumbre neocolonial.

El documento reconoce la «falta de integración socio-cultural» (Medellín 1,2) y destaca la necesidad de una integración, no solamente económica sino pluridimensional «que abrazan al hombre totalmente considerado: social, político, cultural, religioso, radical», y capaz de transformar un «nacionalismo exacerbado» (Medellín II, 11-12). La sensibilidad particular sobre la dimensión socioeconómica hace pasar a segundo plano la reconocida diversidad etnocultural de grupos sometidos a la marginalidad social.

Al diagnosticar la situación comunicacional se alerta sobre el control de «grupos económicos y políticos nacionales y extranjeros, interesados en mantener el 'status quo' social» (Medellín : XVI,2). Extranjeridad que obviamente debe ser referida en el contexto del «ingroup» a países no latinoamericanos. Por otra parte se recomienda «estimular la producción de un material adaptado a las variadas culturas locales (...) para que promueva los valores autóctonos» (Medellín : XVI,18). Al no explicitarse tales valores, se suponen las implicaciones axiológicas y confesionales expresadas con énfasis en las anteriores conferencias y ahora con sordina gracias a las actitudes dialogantes promovidas por el Vaticano II. Se trata de una autocategorización más abierta al futuro, que cristalizadora del pasado.

América Latina se figura en el plano discursivo como un proyecto de continente, en que la herencia cristiana no es un trofeo de orgullo sino un reclamo para construir un espacio abierto a la tolerancia etno-cultural y religiosa, en que la primacía axiológica está vinculada a la liberación de todos y cada uno de los hombres latinoamericanos. Utópicamente la liberación se simboliza bajo las consignas de la «emancipación total» de la servidumbre, y de la «maduración personal» de la población, convocada a una «integración colectiva» en que América Latina sea el espacio para «una nueva civilización» (Medellín I,4).

La asunción en Medellín de la perspectiva del Vaticano II en torno a la libertad y al respeto por las culturas supone un viraje, que marcará el futuro de los discursos sobre la identidad. Y a pesar de los vaivenes involucionistas se sostendrá como una adquisición en el seno de las corrientes eclesiales. Por fin en un nivel ya más operativo la Segunda Conferencia recomienda al CELAM

«aumentar las relaciones con los Organismos Latinoamericanos y Mundiales para un mejor servicio al continente» (Medellín XV, 33).

b) La III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano: Puebla 1979

La creatividad desbordante desatada por la Conferencia da Medellín en el contexto de la crisis del desarrollismo y el surgimiento de los sistemas de seguridad nacional provocó numerosas tensiones en el seno de la Iglesia y de la sociedad civil. Según un cronograma pautado de celebrar cada encuentros generales más regulares, Pablo VI anuncia a la XVI Asamblea Ordinaria del CELAM en 1976 su decisión de convocar a diez años de Medellín una nueva Conferencia con el programa de «La evangelización en el presente y en el futuro de América Latina».

En el proceso de recogida de los aportes al Documento de Consulta chocaron vehementemente las dos tendencias que han pretendido usufructuar un discurso hegemónico: la tradición conservadora-modernizante y la tradición crítico-profética más cercana a la teología de la liberación.

Muerto Pablo VI y un mes después Juan Pablo I, asume el Pontificado el Cardenal Arzobispo de Cracovia, Karol Wojtyla con el nombre de Juan Pablo II. Inmediatamente el nuevo Papa posterga la Conferencia para fines de enero de 1979 con el objeto de prepararla más concienzudamente.

El contenido de la Conferencia, celebrado entre el 28 de enero y el 15 de febrero, siguió los lineamientos programáticos del discurso de apertura de Juan Pablo II con el perspectivismo propio de la América Latina. Las referencias más explícitas y desarrolladas sobre América Latina llegan a 37. A diferencia de Medellín se insiste en la originalidad histórica de su cultura católica y en la mayoría sociológica de los adherentes a dicha confesión.

Integra el discurso de la liberación, evitando el uso del nombre «teología de la liberación» que connota a una corriente específica y tratando de deslegitimar sus sesgos antropocéntricos o sociologistas. En efecto con el objeto de no disolver la identificación sociocultural católica, capaz de afrontar el reto de una secularización relativista, se adopta una concepción regresiva y substancialista sobre el «sustrato católico» del continente latinoamericano.

Al inicio se formula que perduran los pilares que dieron «origen a un radical sustrato católico en América Latina» y que «nuestro radical sustrato católico son sus vitales formas vigentes de religiosidad fue establecido y dinamizado por una vasta legión misionera...» (Puebla 1979 : 1 y 7). Esta formulación más subtancialista y aun fixista de las categorías socio-culturales llega a su máxima expresión en el tratamiento de la religiosidad popular donde se afirma que «la fe de la Iglesia ha sellado el alma de América Latina, marcando su identidad histórica esencial y constituyéndose en la matriz cultural del continente, de la cual nacieron los nuevos pueblos» (Puebla 1979 : 445). Para dar mayor autoridad al texto se recurre a una cita del discurso de Juan Pablo II en Zapopán.

Recurriendo ya a un elemento consagrado al imaginario cultural latinoamericano se yuxtapone el enunciado de que «esa identidad se simboliza muy luminosamente en el rostro mestizo de María de Guadalupe» (Puebla 1979 : 446).

No pretendemos discutir en este espacio la convencionalidad social, encubierta de naturalismo y sentido común, de estos pasajes esencialistas, tal como ha sido ampliamente explicado por Sambarino en su obra «Identidad, tradición, autenticidad», y del que derivan determinados juicios prácticos (Sambarino : 1980; Anderson 1983; Habermas 1989). Este es el caso de la evaluación cuestionadora de los 'medios de comunicación social' -en la nomenclatura jerárquica-, al hacerlos cómplices de una «transculturación», tachada de «extranjera» y «destructora de valores autóctones», dando por supuesta la autoctonía católica de América Latina (Puebla 1072).

c) La IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano: Santo Domingo.

Tras la disolución de la ex-Unión Soviética, la caída del muro de Berlín, la decadencia del marxismo en el continente y el auge del neoliberalismo, a pesar de un cuadro socio-económico más tenebroso que el de los años 70 por el terrible endeudamiento, los fragores de la lucha ideológica entre las élites intraeclesiales tienden a menguar. Al cambio de circunstancia hay que añadir la estrategia de represión mantenida por Roma contra los teólogos de la liberación (exclusión de las cátedras, sometimiento al silencio, censura de

publicaciones) y la intervención del organismo más dinámico de la Iglesia Latinoamericana, la Confederación Latinoamericana de Religiosos, que asocia el 80% de los agentes de pastoral de América Latina (Ayestarán 1991).

El repliegue del mismo CELAM a posturas más conservadoras, sobre todo a partir del cambio de Secretario en 1972, y el nombramiento sucecivo de Monseñor López Trujillo, Darío Castrillón y Nicolás de Jesús López de tendencias antiliberacionistas, se aseguró la obsecuencia del organismo a las directrices centralistas de Roma. El proceso de preparación de la IV Conferencia General de Santo Domingo sobre «Nueva Evangelización, Promoción Humana y Cultura Cristiana» se da en el marco controversial de las celebraciones del V Centenario del Descubrimiento y de la Primera Evangelización de América. A diferencia del tópico liberacionista el juicio histórico de estos acontecimientos celebratorios que conciernen a las raíces de la identificaión latinoamericana, tal como sostiene la tesis del «sustrato católico».

La confrontación de las dos tradiciones principales -conservadora y crítica- en la fase de preparación ha sido ya objeto de un estudio nuestro, en el que verificamos tanto la disonancia entre el orden del discurso impuesto por Roma y la multiplicidad de voces locales de las Conferencias Nacionales como la legitimidad creciente de un orden plural del discurso en el seno de la Conferencia Latinoamericana (Aguirre 1992).

En el documento final de Santo Domingo se evitan todas las posibles colisiones para mostrar un efecto de sentido unitario, aun en medio de las discrepancias patentes dentro y fuera de la Asamblea. Esto no contradice el hecho de que a veces fueran sobredimensionadas por los periodistas (Trigo 1992; DECOS-CELAM 1993).

La exclusión del método de construcción sobre el modelo ver-juzgar-actuar, empleado en Medellín y Puebla, y el relegamiento del Documento de Trabajo (Instrumentum Laboris) por la Asamblea, no quedó otra opción que elaborar un documento con el eje vertebrado del discurso programático del Papa, en el que prevalece la estructura de una confesión dogmática.

A partir de la confesión central de «Jesucristo ayer, hoy y siempre» (Hebreos 13,8) todo el documento en sus diversas secciones gira en espiral sobre la consigna papal de que hace falta en cada área un nuevo «ardor» para

proclamar con «nuevos métodos» y «nuevas expresiones» que «Jesucristo es el mismo Ayer, Hoy y Siempre» (Santo Domingo 1992 : 45).

La innovación semántica más llamativa sobre las representaciones simbólicas sobre el continente es la que se refiere a la incorporación de la categoría «América latina y el Caribe» a lo largo de todo el texto. La inclusión de este término responde a una decisión pragmática de última hora, pues ni siquiera aparece en el Documento de Consulta, difundido por el CELAM a principios de 1992. Ello no invalida la justeza de la adopción, pues se trata de un evento que se celebra en pleno Caribe y en el que estaba incluso programada una visita del Papa a Jamaica, después suspendida por razones de salud, con la intención símbólica de dirigirse a todos los destinatarios afroamericanos o afroantillanos.

El origen y uso de esta representación que asocia al continente y los países insulares de las Antillas han sido abundantemente documentados por Lulú Giménez en su estudio «Caribe y América Latina» (Giménez 199). En este caso podemos simplemente afirmar que la Iglesia Católica ha recurrido a un término ya usual en la nomenclatura generalizada por las Naciones Unidas.

Ahora bien la asunción de esta terminología, particularmente en medio de un discurso substancialista sobre la identidad católica del subcontinente, hace estallar su coherencia discursiva, pues los países caribeños, especialmente las ex-colonias británicas no se caracterizan por su latinidad, y menos por su catolicidad. De esta forma el orden de un discurso conservador se ve envuelto, simplemente por una inserción semántica en una encrucijada cultural más compleja, reflejada abundantemente en los documentos preparatorios como «Secunda Relatio» y el «Instrumentum Laboris», pero apenas tematizada en el Documento final.

En el desarrollo del documento, sin embargo, el Caribe es tratado como un anexo minoritario que no invalida el discurso sistomático antecedente. Varios textos constituyen una evocación nostálgica de un pasado en que supuestamente aún estaban vigentes los «valores» hoy perdidos de la moral cristiana» (Santo Domingo 1992 : 237). Se mantienen los deslizamientos entre los calificativos de cristiana y católica a conveniencia. Vuelven a repetirse las consabidas denuncias sobre los medios de comunicación, agentes

que destruyen los valores y la identidad cristiana de Latinoamérica «bajo pretexto de pluralismo» y transmiten «lo que destruye al pueblo latinoamericano». Continúa la tradición apocalíptica de Medellín y Puebla sobre la manipulación de los medios de comunicación que «atropella nuestras culturas e identidades» (Santo Domingo 1992 : 238 y 280).

Aunque esta vez no se utiliza la palabra «extranjeros», la oposición «nosotros-ellos» implica la confrontación de la raza latina versus la sajona, sin que sepamos dónde quedan muchos caribeños tan diversos por su raza y religión. La oposición cada vez se desplaza más hacia lo que representa el mundo sajón, como símbolo del mundo desarrollado, donde se dan la mano el «hedonismo» y el «consumismo» y de donde se sostienen las sectas invasoras de nuestro continente».

La reiteración de los peligros vinculados a la proliferación de sectas, su acción proselitista y la amenaza del uso intensivo que hacen de los medios de comunicación, nos recuerdan las campañas anticomunistas del pasado y revelan hasta qué punto se han convertido en los nuevos agentes competidores en la pugna por la construcción de identidades en un mundo americano con las fronteras cada vez más abiertas a los flujos emigratorios y electrónicos (Santo Domingo 1992 : 26, 38, 133, 139, 141,146, 147, 148, 280).

La utopía de la hermandad latinoamericana propuesta en Medellín es retrotraída al punto donde se inaugura el «sustrato católico» a través del «bautismo» recibido por el que «todos los pueblos de América Latina hemos sido hechos también hermanos entre nosotros» (Santo Domingo 1992 : 121).

Estas generalizaciones semánticas, evidentemente provocadoras para los integrantes de otras confesiones o concepciones, se deslizan sin solución de continuidad a lo largo de todo el texto, saltando del nivel fundacional de las raíces históricas al de las proyecciones utópicas de una «cultura cristiana». Más aún se elude incluso el término plural de «culturas cristianas», usado en algunos documentos preparatorios en señal de asunción de la autonomía cultural (Santo Domingo 19932 : 22,24,31,45,97, 229).

En el orden más práctico se constata que hay un «dinamismo mundial de naciones, que se asocian, como signo de los tiempos, aun en América Latina y el Caribe» (Santo Domingo 1992 : 205). Para el futuro queda abierta la

cuestión de si la identidad de la Iglesia Latinoamericana formulada inequívocamente en términos de una expansión de la confesionalidad primariamente católica y secundariamente cristiana como condición de la integración cultural del continente, hace más plausible el sueño de la «reconciliación, solidaridad, integración y comunión», expuesto en el Mensaje final de la IV Conferencia, o la vuelta a una confrontación fundamentalista entre los sectores que propugnan por otras construcciones de América Latina y el Caribe.

BIBLIOGRAFIA

AGUIRRE Jesús María(1986)," Identidad Nacional y cultura de masas", *Revista Comunicación* 53 (1986) 11-24; Id.,(1992), *La unidad católica transnacional y la pluralidad cultural latinoamericana: el orden plural del discurso*, UCV, FACES, pp. 43.

ALDEA Q., - CARDENAS E., *Manual de Historia de la Iglesia. T. X. La Iglesia del Siglo XX en España, Portugal y América Latina*, Herder, Barcelona 1990.

ANDERSON Benedict, *Imagined Comunities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalims.*, London 1983: Verso.

ARDAO Arturo, *Génesis de la idea y el nombre de América Latina*, CELARG, Caracas 1980.

ASSMANN Hugo, *La Iglesia electrónica y su impacto en América Latina*, DEI, Departamento Ecuménico de Investigaciones, San José, Costa Rica 1987.

AYESTARAN José Cruz, *Confederación latinoamericana de religiosos*, ITER. Revista de Teología, 2 (1991).

BEYER Peter, *Privatization and the Public Influence of Religion in Global Society*, en M. Featherstone (ed.), Global Culture: Nationalism. Globalization and Modernity, London 1990: Sage.

BRUNNER José Joaquín, *América Latina en la encrucijada de la modernidad, en Entorno a la identidad latinoamericana. Comunicación. Identidad e Integración*. T. I., VII Encuentro Latinoamericano de Facultades de Comunicación Social, México 1992.

CETRULO R., *El Catolicismo en América Latina: Fichas de ISAL*, Montevideo 1972, IV/40.

COLEMAN J. A., "El fundamentalismo en su globalidad. Perspectivas sociológica, en *CONCILIUM*, junio (1992) 435-449.

CONCILIO PLENARIO DE AMERICA LATINA, *Actas* , 1899, p. XXI-XXII.

DE LETURIA P., *Relaciones entre la Santa Sede e Hispanoamérica*, Roma 1960.

DECOS-CELAM, *Memorias de la Oficina de Prensa: IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*, Santo Domingo 1992, mimeo, pp. 114 .

ESCURRA Ana María, *La ofensiva neoconservadora de los grupos reaccionarios de los Estados Unidos*. Iglesias-CENCOS, abril 1982.

GARCIA CANCLINI Néstor, *Culturas híbridas: estrategias para salir y entrar en la modernidad*, Grijalbo/CNCA, México 1990.

GIMENEZ Lulú, *Caribe y América Latina*, Monte Avila, Caracas 1991.

HABERMAS Jürgen, *Identidades nacionales y postnacionales*, Tecnos, Madrid 1989.

HAMELINK Cees, *La comunicación social: tendencias clave de los años noventa en Comunicación Social 1991 / Tendencias: Concentración, transnacionalización y estrategias multimedia*. Informes anuales de FUNDESCO, Madrid 1991.

PRIEN Hans-Jürgen, *La Historia del Cristianismo en América Latina*, Sígueme, Salamanca 1985.

HOOVER Stewart, *Mass Media Religion: The Social Sources of the Electronic Church*, Newbury Park, CA/Beverly Hill/London 1988: Sage.

HOUTART F., - PINE., *L'Eglise a l'heure de L'Amerique Latine*, Casterman, París 1965.

I CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO, *Documento de Rio de Janeiro*, en *Medellín* (1955), vol 6, nº21, marzo.

II CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO, *Documento de Medellín. La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio*, CELAM, Bogotá 1968, Tomos I y II.

III CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO, *Documento de Puebla. La Evangelización en el presente y en el futuro de América Latina*, BAC, Madrid 1979.

IV CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO, *Documento de Santo Domingo. La Nueva Evangelización*, Trípode, Caracas 1992.

KÜNG Hans, *Proyecto de una ética mundial*, Trotta, Valladolid 1991.

MATO Daniel, *Construcción de identidades pan-nacionales y transnacionales en tiempos de globalización: consideraciones teóricas sobre el caso de 'América Latina*, UCV, Caracas 1993, mimeo, pp. 25.

MEDINA ASCENCIO L., *Historia del Colegio Latinoamericano: Roma 1858-1978*, Ed. Ius, México 1979.

METHOL FERRE A., *Momentos de la Iglesia en la Historia de América Latina*, en *Medellín* 35 (1983); ID.,(1968) *Las épocas. La Iglesia en la Historia Latinoamericana:* Víspera II, 6, 75.

PIXLEY J., "El fundamentalismo", en *Estudios Ecuménicos* 3 (1985).

PRO MUNDI VITA, *Las religiones como agentes transnacionales de cambio*, en Boletín 85 (1981).

RAMA Carlos, *Sociología de América Latina*, 2da.ed., Península, Barcelona 1977, pp.155-198.

SAMBARINO Mario, *Identidad, tradición y autenticidad: tres problemas de América Latina*, CELARG, Caracas 1980.

SANCHEZ-ALBORNOZ N., *La población de América Latina desde los tiempos precolombinos hasta el año 2.000*, Madrid 1977.

SMITH Anthony, *La globalización de los medios informativos en la era de la soberanía del consumidor*, Video-forum, 2, Nueva Etapa 1992.

SOKA GAKKAI NEWS, *The Champing Role of Religion*, Vol. 16, Nº 265, Tokyo 1991.

TRIGO Pedro, *Santo Domingo: La Asamblea y el Documento*, en SIC 550 (1992) 445-455.

ULLOA Alejandro, *Identidad cultural e integración en América Latina. Desafíos y Perspectivas en torno a la Identidad e Integración*, T. I., VII Encuentro Latinoamericano de Facultades de Comunicación Social, México 1992.

VASQUEZ Dizán, *El compromiso ecuménico de la Iglesia Católica y el problema de las sectas en América Latina*, Acción Ecuménica, Caracas 1988.

WOLF Mauro, *Ondas comunicativas, conocimiento y pluralismo cultural, en Comunicación Social 1991/Tendencias: Concentración, transnacionalización y estrategias multimedia*. Informes anuales de FUNDESCO, Madrid 1991.

ZEA Leopoldo (Coord.), *América Latina en sus ideas*, Siglo XXI, México 1986.

INDICE DE SIGLAS REFERIDAS A AMERICA LATINA

ALALC	Asociación Latinoamericana de Libre Comercio
ATLAS	Agrupación Latinoamericana de Trabajadores
CAL	(Pontificia) Comisión para América Latina. Roma.
CEDIAL	Centro de Estudios para el Desarrollo e Integración de América Latina. Bogotá.
CELAM	Consejo Episcopal Latinoamericano.
CEPAL	Comisión Económica para América Latina.

CETAL	Confederación de Trabajadores de América Latina.
CIEC	Confederación Interamericana de Educación Católica.
CLAEH	Centro Latinoamericano de Economía Humana.
CLAR	Confederación Latinoamericana de Religiosos.
CLASC	Confederación Latinoamericana de Sindicalistas Cristianos.
COGEGAL	Consejo General Pontificia Comisión para América Latina.
CTAL	Confederación de Trabajadores de América Latina
DESAL	Centro para Desarrollo Económico y social de América Latina.
ISAL	Iglesia y Sociedad en América Latina
LA	«Latinoamerica», México - La Habana 1949-1959 (Revista)
SAL	Sacerdotes para América Latina.

INTEGRACION E IGLESIA EN AMERICA LATINA

Corina Yoris V.(*)

INTRODUCCION

Por ser Latinoamérica una región que posee una cultura con rasgos comunes, una región donde en la mayoría de los distintos países se habla la misma lengua y además posee una plataforma religiosa común, su integración debería resultar mucho más fácil que en cualquier otro lugar del mundo. Sin embargo, no ha sido así. El proceso ha sido muy lento y lleno de altibajos. Intereses de distinta índole socavan esta integración. Por ello, es de imperiosa necesidad que la *sociedad latinoamericana* trabaje por derribar las barreras que obstaculizan este proceso. Los distintos sectores económicos y políticos han visto las ventajas de llevar a cabo esta iniciativa y han trabajado con ahínco. Se observan los logros y también se ven con claridad las dificultades. Por ello, cuando alguna institución provee los medios necesarios para incrementar los lazos de unión y acercar más a los distintos pueblos está trabajando por un lugar digno de nuestra región en el Nuevo Orden Mundial.

Analizar las distintas asociaciones y pactos permite que se determine con precisión cuánto camino queda por recorrer. Acercarse a los estatutos de las diferentes agrupaciones ayuda a entender mejor el proceso y, en esa medida, colaborar con la iniciativa. Dentro de esta perspectiva, el estudio de

---

(*) Directora y Profesora de la Escuela de Filosofía de la UCAB.

la integración latinoamericana nos condujo a una institución que ha estado llamada por su propia naturaleza a ser *uno de los grandes factores unificadores: la Iglesia*. Por ello, hemos intentado entresacar de los distintos documentos oficiales de la Iglesia Católica y, especialmente de la latinoamericana, los diferentes pronunciamientos donde queda explícitamente dicho que la Iglesia estuvo, está y seguirá trabajando por la integración.

Partimos del Concilio Vaticano II, en tanto éste marca un nuevo rumbo a la Iglesia. Mostramos algunos de los pronunciamientos que dejan claro la nueva visión de la Iglesia sobre los problemas actuales de la humanidad. A partir de allí, recorremos el camino a Medellín y exponemos los planteamientos de la Iglesia latinoamericana y su nueva misión. De Medellín a Puebla hay un hecho resaltante, la aparición en la escena de la *Teología de la Liberación*. Buscamos algunos de sus pronunciamientos y conectamos con la III Conferencia en Puebla. El papel de la Iglesia en la integración se va dibujando cada vez con más nitidez y es en Santo Domingo, IV Conferencia General del Espiscopado Latinoamericano, donde el compromiso de la Iglesia en favor de este proceso se ve más fuerte. Por último, reseñamos, en parte, los aportes de la Confederación Latinoamericana de Religiosos a la evangelización de las clases populares a la luz de los lineamientos del Concilio Vaticano II.

En este breve recorrido, se van esclareciendo los aportes de la Iglesia a tal punto que podemos concluir que, efectivamente desde 1962, fecha de la primera sesión del Vaticano II, hasta 1992, fecha de la Conferencia en Santo Domingo, la presencia de la Iglesia latinoamericana tiene un profundo influjo en la toma de conciencia de la necesidad de integrar la región.

Cuando un seglar escribe sobre algún tema referido a la Iglesia, generalmente lo hace con ciertas dificultades. Entre ellas se encuentra el gran obstáculo que siempre representa obtener la documentación necesaria; por ello, damos nuestro agradecimiento a los alumnos jesuitas de la Escuela de Filosofía de la Universidad Católica Andrés Bello, quienes nos facilitaron la bibliografía sobre Medellín y Puebla. A los padres Baquedano, Ayestarán y Ugalde quienes diligentemente nos hicieron llegar las publicaciones de SECORVE y la CLAR. Al profesor Humberto Cartaya, quien se ha dedicado a la valiosa labor de estudiar la historia de la Iglesia, por sus valiosas sugerencias.

Otra de las dificultades para realizar este tipo de investigación se presenta por la inseguridad que se siente en la interpretación por falta de experiencia directa -desde adentro- del contexto institucional concreto. De allí que deba agradecer a Yulis Ortega por sus inteligentes observaciones.

PRELIMINARES

El proceso económico mundial ha ido abriendo cada vez más la brecha entre los países desarrollados y los menos desarrollados. Esta situación es particularmente notoria en el caso de América Latina. Entre las posibilidades de solución a la extrema pobreza que viven nuestros pueblos y sus graves desequilibrios sociales, la integración de la región se ve como la más fuerte de todas las salidas. Ahora bien, dicha integración puede plantearse desde diferentes ángulos: desde el establecimiento de una zona de libre comercio hasta la integración total. Ver este proceso como un mero instrumento comercial es reducirlo y minusvalorarlo:

"La integración, además de proveer resultados económicos, crea condiciones para el desarrollo y la participación. Más aún, es difícil concebir un estado avanzado de integración sin una participación intensa no sólo de los sectores económicos, sino también de los sociales, políticos y culturales". [1]

El proceso de integración y la estabilidad política están estrechamente vinculados. Mientras existan los regímenes autoritarios, los peligros de golpes de estado, la zozobra de las guerrillas, América Latina no conseguirá el desarrollo necesario para que su población viva acorde con su condición humana.

Diversos sectores de la sociedad latinoamericana han trabajado en favor de este proceso integracionista obteniéndose como resultado distintas agrupaciones regionales donde descuella, entre otras, el Pacto Andino por ser el que hasta el momento ha alcanzado mayor participación. Pero la Iglesia latinoamericana ha venido jugando un papel importantísimo en estos procesos y

---

1. MOAVRO Horacio, *La Decisión*, Instituto de Altos Estudios de América Latina, Caracas 1991, p.60.

conviene señalar cuáles han sido sus aportes más significativos. Dentro de este trabajo hablaremos de la Iglesia Católica, no con ánimo discriminatorio que iría contra el propio espíritu de la investigación sino porque es el catolicismo latinoamericano quien ha trabajado más visiblemente en estos procesos.

La Iglesia Católica como «Pueblo de Dios» y como institución jerárquica ha tenido y sigue teniendo como misión fundamental «acompañar a la humanidad en su proceso histórico». Pero hablar de esta misión es pisar terreno resbaladizo, sobre todo por las distintas posturas que se toman ante la participación de la Iglesia en cualquier proceso que no sea considerado estrictamente 'religioso'. Por esta razón trataremos de no hacer interpretaciones que puedan considerarse como ideológicas y que puedan desvirtuar el trabajo investigativo.

Comencemos por planteamos dos interrogantes:

a) ¿Por qué la integración favorece el desarrollo de América Latina?

b) ¿Por qué la Iglesia ve en este proceso una vía para cumplir su misión evangelizadora?

Responder a estas preguntas nos llevará a esbozar brevemente las razones para la integración y a exponer algunos de los planteamientos de la Iglesia en sus principales documentos donde nos habla sobre la acción de ésta en el campo socio-económico-político. De esta manera queda planteada nuestra hipótesis de trabajo: la Iglesia Católica latinoamericana ha sido desde 1968, un fuerte factor coadyuvante en la integración latinoamericana.

INTEGRACION Y DESARROLLO

En primer lugar, recordemos que los últimos cinco años han obligado a los grandes países desarrollados a repensar las estrategias de desarrollo y protagonismo en el «Nuevo Orden Internacional»:

"Las tendencias futuras parecen indicar que la competencia y aun la lucha entre las grandes potencias se dará no en el campo de batalla de las armas, sino en el comercio, las tecnologías de punta, las ventajas competitivas y el mercado de capitales".[2]

2. MOAVRO Horacio, *La Decisión*, p.28.

De aquí es fácil deducir que la cooperación entre los distintos Estados es indispensable para luchar contra problemas que atañen a la humanidad y que, en la medida de sus posibilidades, las regiones del mundo desempeñarán papeles protagónicos de acuerdo a la significación que posean en el comercio, las relaciones internacionales, el desarrollo tecnológico, entre otros. La experiencia ha mostrado de manera fehaciente que ninguna nación ha logrado desarrollarse plenamente de manera aislada.

En este contexto, es absolutamente indispensable que América Latina desarrolle estrategias que le permitan insertarse en un lugar de relativa importancia en este Orden Internacional. Pero al observar los grandes bloques constituidos, como por ejemplo: el Mercado Común Europeo, Japón como eje del bloque del Pacífico y de los países del sudeste asiático y los Estados Unidos con el Canadá y México, vemos con cierto pesimismo esa posibilidad de nuestros pueblos a menos que la solidaridad se imponga. Sólo en la medida en que cada sector de la sociedad aporte su grano de arena, nuestros pueblos conseguirán un lugar digno en este nuevo panorama mundial.

Moavro, en la 'Introducción' a La Decisión concluye diciendo:

"Democracia, economía de mercado *con justicia social- fórmula práctica de la opción 'preferencial por los pobres'*- y un Estado pequeño en su dimensión pero muy fuerte y profesional, con una administración pública eficaz y estable, constituyen los lineamientos básicos para afrontar tiempos difíciles con fundada esperanza"[3]

El desarrollo ha venido siendo un anhelo para América Latina pero cada vez se le muestra con mayor dificultad debido a los múltiples desórdenes socio-políticos que caracterizan a la región. Ha intentado alcanzar este desarrollo mediante ciertas alianzas. El viejo sueño bolivariano por una integración latinoamericana ha surgido de diversas maneras y ha cobrado mucha fuerza en diferentes oportunidades. Pero cada intento se ha visto obstaculizado por diversos intereses particulares que, si no han paralizado su realización, por lo menos le han quitado eficacia:

---

3. MOAVRO Horacio, *La Decisión*, p. 46. Cursivo nuestro.

"Nosotros hemos dejado la integración a la fuerza de mecanismos de integración económica, a la cual enviamos representaciones que no tienen poder de compromiso ni poder político real para definir posiciones; y por eso, a la hora de la verdad, mitigamos por inmensas declaraciones la escasa realidad de una presencia verdaderamente política. Y los hemos reducido a esos mecanismos de integración, al hacerlos puramente económicos, y quitarles el aliento político. Le hemos quitado además el hecho objetivo de que tenemos que llegar a la conciencia de que la integración necesita, reclama y exige una integración total".[4]

Incluso, nos atreveríamos a agregar que el problema radica en la falta de practicidad de muchos de los planteamientos y ausencia de verdadero compromiso.

ACCION EVANGELIZADORA COMO FACTOR INTEGRACIONISTA

Es necesario, entonces, que respondamos a la segunda interrogante hecha sobre el papel que ha jugado la Iglesia Católica en estos intentos integracionistas. Desde luego, que la Iglesia no se ha sentado en las mesas de negociaciones. *Su papel ha sido diferente.* Cuando Moavro habla de la justicia social necesaria para hacer de la región latinoamericana un bloque con cierta significación, está aludiendo clara y explícitamente a la 'opción prefencial por los pobres'. En este punto se hace indispensable aclarar este último término:

"La formulación 'Opción preferencial por los pobres' crea cierta confusión a algunos por falta de profundización teológica. Siendo un concepto clave para la afirmación de la identidad y misión de la vida religiosa en los años venideros, necesita una clarificación teológica (y sociológica).

a. No se trata de una opción que hacemos los religiosos o que hace la Iglesia. Tampoco se puede decir que sea una opción nueva o latinoamericana. Es algo teológicamente más fundamental.

---

4. CARDOZO Hilarión, «Revisión de la estrategia de integración», en *Primer Congreso del Pensamiento Político Latinoamericano*, tomo II, vol. V, Ediciones del Congreso de la República, Caracas 1984, p. 603.

b. Se trata de ver cuál es nuestro Dios, el Dios de la revelación en Jesucristo, el Dios que actúa en el Espíritu, presente en esa historia de salvación.

- Los dioses de este mundo, sobre todo el poder y la riqueza, constituidos en dioses y la cultura que se crea bajo su dominación, producen efectivamente (y esto desde los tiempos bíblicos) pobres, marginados y oprimidos; rechazan al pobre.

- La Biblia nos muestra en las más distintas circunstancias históricas, cómo el *signo transcendente* de nuestro Dios, su identidad es el NO reflejo de estos poderes de muerte. La identidad revelada de Dios es: SER Dios de los pobres y desde ahí ser Dios que invita con fuerza profética a la conversión personal y colectiva. Hay, pues, una línea absolutamente necesaria que va desde este Dios de los pobres, a Jesús y su Reino, a la Iglesia y a la Vida Religiosa.

- Se puede por lo tanto, decir que, esa es nuestra identidad *dada* como vocación fundante. No es una opción propiamente nuestra, sino un punto de partida dado por el Dios revelado".[5]

Si algo, entonces, queda claro es que la opción no es discutible; es consecuencia de seguir al Dios de Jesús de Nazaret. En Latinoamérica, este punto de partida cobra más fuerza porque posee altos índices de pobreza crítica, situación que en lugar de mejorarse parece agravarse cada vez más. En estudios hechos sobre el subempleo, se ha revelado que alrededor de 1/3 de la fuerza de trabajo de la región se encuentra en situación de pobreza crítica. En Brasil (por citar tan sólo un ejemplo), censos generales señalan que mientras la participación en el ingreso del 50% más pobre de la población, bajó de 18% a 14% entre los años 60 y 70; la del 5% más rico subió de 27% a 36%.[6] Ante cifras como éstas, la realidad social latinoamericana se constituyó en un fuerte escollo para justificar teoría y estrategias de desarrollo. La Iglesia, por su parte,

---

5. VALLE Edenio, «Desafíos y tendencias de la Vida Religiosa Apostólica» en *Boletín CLAR*, Año XXIV, 4 (1986)14. Cursivo nuestro.
6. GRACIARENA Jorge, «Tipos de concentración del ingreso y estilos políticos en América Latina» en *Distribución del Ingreso en América Latina*, (Muñoz Oscar, comp.), El Cid Editor, Buenos Aires 1979, p. 137.

se sintió en la imperiosa necesidad de expresar su preocupación y cambiar su actitud ante los problemas sociales que aquejaban a la región.

DEL CONCILIO VATICANO II A MEDELLIN

El día 28 de octubre de 1958, después de once (¿doce?) escrutinios, resultó electo pontífice de la Iglesia Católica el cardenal patriarca de Venecia, Angelo Roncalli, de casi setenta y siete años de edad. El cardenal Roncalli aceptó el resultado del sufragio y tomó el nombre de Juan XXIII. Comenzó su pontificado asombrando a muchos con ciertos cambios que introdujo en los ceremoniales, como por ejemplo, suprimió el ceremonial del beso a los pies por parte de los abades y otros dignatarios. Sorpresa general causó en Roma cuando comunicó que los visitantes de los jardines del Vaticano no tenían que retirarse aun cuando el Pontífice se encontrase en ellos. Mayúscula fue la sorpresa cuando tomó la decisión de dirigir unas palabras a los asistentes durante la solemne misa de coronación.

La definición en el Vaticano I de la infalibilidad pontificia, el centralismo de los últimos papas y la etapa de transición que parecía ser la de Juan XXIII no hacían presagiar el inesperado anuncio de un nuevo concilio. Este pareció primero directamente destinado a conseguir la unión de las diversas Iglesias cristianas, pero pronto se precisó que su finalidad era ante todo renovar la Iglesia Católica para preparar su unión. La primera sesión (11 de octubre al 8 de diciembre de 1962) tuvo lugar en la Iglesia de San Pedro; por primera vez en la historia de los concilios, los 2400 padres conciliares asistentes pertenecían a todas las razas y países. La segunda sesión comenzó ya bajo el pontificado de Pablo VI (29 de septiembre al 4 de diciembre de 1963). Hubo dos sesiones más y el Concilio culminó en diciembre de 1965. A la luz de este concilio saldrán nuevas posiciones de la Iglesia recogidas en dieciseis documentos que pueden dividirse en tres grupos. El primero y más numeroso incluye los temas doctrinales o disciplinares sobre la vida de la Iglesia. Un segundo grupo incluye los documentos que se refieren a las relaciones con los otros cristianos o con las otras religiones. Es de particular importancia la declaración sobre la libertad religiosa. De esta manera, la Iglesia Católica se coloca en una actitud de respeto y diálogo con los otros creyentes. En el tercer grupo, además de un documento sobre los medios de comunicación social,

encontramos la importante Constitución sobre la *Iglesia en el mundo actual*, donde se presenta la visión de la Iglesia sobre los problemas actuales de la humanidad.

Juan XXIII, en la Encíclica Pacem in terris (11-4-63), dirá expresamente:

"El hombre tiene derecho a la existencia, a la integridad corporal, a los medios necesarios para un decoroso nivel de vida, cuales son precisamente el alimento, el vestido, la vivienda, el descanso, la asistencia médica, y finalmente, los servicios indispensables que a cada uno debe prestar el estado".[7]

Pocos meses después de la publicación de esta encíclica, moría Juan XXIII. Su sucesor, Paulo VI, prosiguió con el Concilio como anotáramos en líneas precedentes. Entre los grandes logros de este concilio, se encuentra la declaración sobre el papel que debe jugar la Iglesia:

"La Iglesia, que por razón de su misión y de su competencia no se confunde en modo alguno con la comunidad política, ni está ligada a sistema político alguno, es a la vez signo y salvaguarda del carácter trascendente de la persona humana".[8]

Pero esta declaración no significa que los católicos deban separarse de la responsabilidad política. Por el contrario, se llega a decir expresamente que:

"Los católicos, preparados en los asuntos públicos y fortalecidos en la fe y doctrina cristiana, como es su deber, no rehusen desempeñar cargos políticos, ya que, dignamente ejercidos, pueden servir al bien común y preparar al mismo tiempo los caminos del Evangelio".[9]

Entre las grandes conclusiones de este Concilio Vaticano II, como hemos anotado, se encuentra la definición del papel de la Iglesia: «La Iglesia no es inteligible sino como proyección del misterio de Cristo en la *familia humana*».[10] Y así comienza una nueva etapa en la vida eclesial. Los frutos no

---

7. JUAN XXIII, *Encíclica Pacem in terris*, 57.
8. Concilio Vaticano II, *Gaudium et Spes*, 76.
9. Concilio Vaticano II, *Apostolicam Actuositatem*, 14.
10 ALFARO Juan, «El Misterio de la Iglesia en el Concilio Vaticano II» en *Estudios sobre el Concilio Vaticano II*, Mensajero, Bilbao 1966, p. 54. Cursivo nuestro.

tardan en aparecer y tan sólo unos años después, los Obispos Latinoamericanos se reúnen en Medellín (1968) para dar inicio a la *Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano* (CELAM):

"*La Iglesia de América Latina* se ha congregado en el Espíritu del Señor Jesús, en íntima comunión fraterna, para analizar a fondo la realidad latinoamericana a la luz del Evangelio.(...) Nos interesa escuchar al *hombre latinoamericano*, asumir plenamente sus angustias y esperanzas, para responderle desde Dios y ofrecerle la salvación integral en Cristo Jesús.

Esto es necesario subrayarlo bien, para que no aparezca la imagen de una Iglesia que -desviándose de su misión esencialmente religiosa y apostólica en orden a la salvación- se ha detenido exclusivamente a analizar la realidad social, económica y política de América Latina".[11]

Después de llevar a cabo esta profunda reflexión, la Iglesia latinoamericana contraerá el compromiso de renovarse profundamente y ve la necesidad de su presencia y diálogo con el mundo.[12] Es interesante observar que se habla de la *Iglesia latinoamericana y del hombre latinoamericano*, no de la Iglesia de tal o cual país o del hombre de ese u otro país. Se homogeniza y, por tanto, se integra una sola realidad.

En la alocución de apertura, Paulo VI (24-8-68) decía:

"¡Venerables Hermanos! No podemos ocultaros la viva emoción que invade nuestro espíritu en estos momentos. Nos mismos estamos maravillados de encontramos entre vosotros. La primera visita personal del Papa a sus Hermanos y a sus Hijos en América Latina, no es en verdad un sencillo y singular hecho de crónica; es, a nuestro parecer, un hecho histórico, que se insiere en la larga, compleja y fatigosa acción evangelizadora de estos inmensos territorios y que con ello la reconoce, la ratifica, la celebra y al mismo tiempo la concluye en su primera época secular; y, por una convergencia de circunstancias proféticas, se inaugura hoy con esta visita un nuevo período de

---

11. BRANDAO Avelar, «Presentación» en *La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio*, Secretariado General del CELAM, Bogotá 1968, p. 9. Cursivo nuestro.
12. *Ibidem*, p.11.

la vida eclesiástica. *Procuremos adquirir conciencia exacta de este momento, que parece ser por divina providencia conclusivo y decisivo"* .[13]

Los documentos de esta Segunda Conferencia serán conocidos mundialmente como los Documentos de Medellín. Entre ellos, «La Iglesia en América Latina y la Promoción Humana» de Eugenio de Araujo Sales, Presidente del Departamento de Acción Social del CELAM, contiene pensamientos de gran profundidad y preocupación por la realidad latinomericana.

"El preocupante ritmo de crecimiento demográfico de América Latina, el estado de marginalidad de gran parte de la población, frente a un pequeño número de privilegiados, la situación de nuestras poblaciones rurales, la insatisfacción de nuestra juventud, el elevado índice de analfabetismo y la carencia endémica de una educación de adultos, el cambio de una sociedad monolítica para un Estado de pluralismo socio-cultural, los gritos de los oprimidos que no soportan el peso que los exaspera y aniquila, la inadecuación de nuestros sistemas políticos, todo esto provoca en nosotros -miembros del pueblo de Dios y más directamente responsables de llevar a los hombres el Mensaje del Evangelio- un estado de perplejidad y de angustia. Sin embargo, poco resultaría del estudio de esta problemática, sin tratar concretamente de resolverla".[14]

Cuando la Iglesia habla de un círculo vicioso de hambre, de enfermedad y falta de educación y la necesidad de romper, o por lo menos, intentar romper ese círculo por parte de la propia Iglesia, está marcando un rumbo distinto en nuestro continente latinoamericano. Ya no es la Iglesia que no actuó oportunamente o que calló en momentos y situaciones donde su palabra fue necesaria. Monseñor De Araujo subraya que en la reivindicación de los derechos, en el recordar los deberes, preservar la dignidad del hombre concreto está la respuesta que se le debe dar a la problemática: «la caridad no basta si se queda en pura teoría verbal y sentimental y si no va acompañada de otras virtudes, la primera la justicia que es la medida de la caridad».[15]

---

13. PABLO VI, «Discurso inaugural en la apertura de la II Conferencia del Episcopado latinoamericano» en *La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio*, Celam, Bogotá 1968, p. 25. Cursivo nuestro.
14. *Ibidem*, p. 125.
15. *Alocución de Pablo VI, sobre El Desarrollo, en la tarde del 23 de agosto de 1968*, Bogotá. Citado por Monseñor De Araujo en op. cit., p.131.

Durante esos años, finales de los 60, el contexto latinoamericano estaba caracterizado por un 'despertar social de las masas, crisis de las estructuras políticas, sociales y económicas...'. Por ello, la Iglesia latinoamericana vio la necesidad de entrar en el desarrollo de esos acontecimientos y formar parte activa de la población, compartir sus vicisitudes. Comprendió que el mayor peligro que corría la Iglesia no era 'el laicismo o el comunismo sino el permanecer atada a formas de vida o acción... que aunque creadas por la Iglesia, en la hora actual deberían ser transformadas por la misma Iglesia para que puedan continuar siendo luz entre los pueblos y fermento evangelizador en medio de las masas'.[16]

A la luz del Concilio Vaticano II y Medellín, surge con fuerza avasalladora la llamada *Teología de la liberación*. Gustavo Gutiérrez, uno de sus grandes exponentes dice:

"La teología de la liberación que busca partir del compromiso por abolir la actual situación de injusticia y por construir una sociedad nueva, debe ser verificada por la práctica de este compromiso. Si la reflexión teológica no lleva a vitalizar la acción de la comunidad cristiana en el mundo, a hacer más pleno y radical el compromiso del amor integral de Jesús, si no lleva a toda la Iglesia a colocarse tajantemente del lado de los oprimidos, sólo servirá para justificar términos medios y racionalizar así un alejamiento del evangelio".[17]

América Latina debe ser conducida a su liberación de la 'dominación ejercida por los grandes capitales y, en especial, por el país hegemónico Estados Unidos de América'.[18] Ya para 1972, primera edición de *Teología de la liberación*, el discurso de Gutiérrez sobre latinoamérica es un discurso integrador. No habla de determinados países o regiones, habla de una región donde se hace necesario llevar a cabo acciones conjuntas, acciones que permitan crear una nueva sociedad más justa y verdadero Reino de Dios.

---

16. GALILEA Segundo, Para una Pastoral Latinoamericana, en RUIZ Samuel, «La Evangelización en América Latina», *La Iglesia en la actual transformación de América Latina*, p. 161.
17. GUTIERREZ Gustavo, *Teología de la liberación*, Sígueme, Salamanca 1985, p. 19.
18. *Ibidem*, p. 126.

Debemos recordar que ante este proceso de liberación propuganado por Gutiérrez, entre otros, la Iglesia latinoamericana se encontraba dividida:

"Ante el proceso de liberación, la iglesia latinoamericana se halla fuertemente dividida. Presente en una sociedad capitalista, en la que una clase se enfrenta a otra, la iglesia, precisamente, en la medida en que ahonda esa presencia, no puede escapar -ni pretender ignorar por más tiempo- a la división profunda que separa a los hombres que acoge dentro de ella".[19]

No podemos soslayar esta realidad. La Iglesia estaba dividida y, si por una parte propugnaba la Teología de la liberación, por otra condenaba determinadas posiciones. 'Las acusaciones de reduccionismo, marxismo, magisterio paralelo, politización de la pastoral, etc., no se hicieron esperar',[20] El CELAM adopta posiciones bastantes duras desde 1972 y sería absurdo desconocer el hecho. Sin embargo, no nos corresponde en este espacio ahondar en él; hacerlo nos conduciría a otros caminos que no forman parte del propósito de esta investigación.

PUEBLA

A diez años de la celebración de la II Conferencia del CELAM (1968, Medellín), muere Paulo VI, el 6-8-78. Había convocado para octubre de ese mismo año la III Conferencia. Al ser electo como Pontífice el Cardenal Albino Luciani -Juan Pablo I-, el 26 de agosto de 1978, la Presidencia del CELAM le visitó con el fin de conocer su opinión sobre la realización de esta conferencia; la decisión de Paulo VI fue confirmada por Juan Pablo I y de esta manera se continuaron los preparativos. Inesperadamente el nuevo Pontífice murió el 28 de septiembre de ese año y el 10 de octubre fue nombrado Carol Wojtila -Juan Pablo II- como el nuevo Papa. De esta manera la III Conferencia quedó aplazada para enero de 1979.

El 28 de enero de 1979, en los campos del Pontificio Seminario Palafoxiano de Puebla de los Angeles, ante los Obispos latinoamericanos, Juan

---

19. GUTIERREZ Gustavo, *Teología de la liberación*, p. 179.
20. AYESTARAN José C., «Confederación Latinoamericana de Religiosos» en *ITER, Revista de Teología* 2 (1991) 48.

Pablo II inaugura la III Conferencia del Episcopado Latinoamericano. Han transcurrido diez años entre Medellín y Puebla. América Latina no ha superado sus problemas. Por el contrario, en el terreno político han surgido nuevos gobiernos dictatoriales. Argentina, Uruguay y Chile han visto caer sus regímenes democráticos y ante los ojos atónitos de algunos sectores amantes de la libertad, la población de estos tres países sufrirá años de torturas, desapariciones, violaciones... De nuevo la región se desequilibra y los movimientos integracionistas sufren. Sin embargo, algunas alianzas se van afianzando pero de manera dispareja: los resultados de la ALALC y su crisis al final de la década del los 70, condujeron a la creación de la ALADI, llamada a sustituir a la ALALC. ¿Pero qué tiene que ver la democracia con el avance o retroceso de la integración?

"Democracia, integración, nuevo estilo de desarrollo y paz, requieren definiciones programáticas en letra, en espíritu y acciones de parte de los partidos políticos de América Latina y el Caribe, de las organizaciones sindicales y empresariales, del amplio mundo de la educación, la ciencia y la cultura.

Al mismo tiempo, no debe soslayarse el importante papel que en este proceso les cabe a las iglesias en general, pero particularmente a la *Iglesia Católica*".[21]

La región latinoamericana va cobrando mayor conciencia sobre la necesidad de la integración y entre los años 60 y los 80 vemos aparecer nuevas formas de unión y solidaridad entre los pueblos latinoamericanos. La Iglesia contribuyó en gran medida en este tomar conciencia, en tanto desde Medellín ha estado hablando de la comunidad eclesial latinoamericana en forma homogénea, borrando los límites de los países.

Al inaugurarse la III Conferencia del CELAM en Puebla, los Obispos declaran:

"Os invitamos a ser constructores de la civilización del Amor... La civilización del Amor condena las divisiones absolutas y las murallas psico-

---

21. MOAVRO Horacio, *op. cit.*, p. 151. Cursivo nuestro.

lógicas que separan violentamente a los hombres, a las instituciones y a las comunidades nacionales. Por eso, defiende con ardor la tesis de la *integración latinoamericana*. En la unidad y en la variedad, hay elementos de valor continental que merecen apreciarse y profundizarse mucho más que los intereses meramente nacionales. Conviene recordar a nuestros países de América Latina la urgente necesidad de conservar e incrementar el patrimonio de la paz continental, porque sería de hecho, tremenda responsabilidad histórica el rompimiento de los vínculos de la amistad latinoamericana, cuando estamos convencidos de que existen recursos jurídicos y morales para la solución de los problemas de interés común.

La civilización del amor repele la sujeción y la dependencia perjudicial a la dignidad de América Latina. *No aceptamos la condición de satélite de ningún país del mundo, ni tampoco de sus ideologías propias.* Queremos vivir fraternalmente con todos, porque *repudiamos los nacionalismos estrechos e irreductibles.* Ya es tiempo de que América Latina advierta a los países desarrollados que no nos inmovilicen; que no obstaculicen nuestro propio progreso; no nos exploten; al contrario, nos ayuden con magnanimidad, a vencer las barreras de nuestro subdesarrollo, respetando nuestra cultura, nuestros principios, nuestra soberanía, nuestra identidad, nuestros recursos naturales. En ese espíritu, creceremos juntos, como hermanos de la misma familia universal".[22]

En Medellín se concluyó diciendo «Tenemos fe en Dios, en los hombres, en los valores y en el futuro de América Latina». En Puebla se proclama: «Creemos en la civilización del amor».

En Puebla se dibujan las acciones de los años ochenta. Cuando se hace el diagnóstico sobre América Latina se dice claramente que:

"Como consecuencia de los nuevos manejos y de la explotación causada por los sistemas de organización de la economía y de la política internacional, el subdesarrollo del hemisferio *puede agravarse hasta hacerse permanente. Por ello, vemos amenazado el ideal de la integración latinoamericana,* hecho

---

22. PUEBLA, «Mensaje a los pueblos de América Latina», Ediciones Trípode, Caracas 1979, p. 44. Cursivo nuestro.

lamentable, motivado en gran parte por las ambiciones económicas nacionalistas, por la parálisis de los grandes planes de cooperación y por nuevos conflictos internacionales.[23]

La Iglesia urge por la proclamación y realización de derechos como el derecho a una nueva cooperación internacional que revise las condiciones originales de dicha cooperación. Proclama el 'derecho a un nuevo orden internacional con los valores humanos de solidaridad y justicia'. Entre otros se debe reconocer que:

"Los pueblos latinoamericanos tienen tantos valores, necesidades, dificultades y esperanzas en común [que] se debe promover una *legítima integración* que supere los egoísmos y los estrechos nacionalismos y respete la legítima autonomía de cada pueblo, su integridad territorial, etc., promueva la autolimitación de los gastos de armamentos".[24]

SANTO DOMINGO: NUEVA EVANGELIZACIÓN, PROMOCIÓN HUMANA, CULTURA CRISTIANA

La IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano se reúne en Santo Domingo desde el 12 al 28 de octubre de 1992. ¿Motivo? 500 años de la evangelización de América y necesidad de estudiar, 'a la luz de Cristo, *el mismo ayer, hoy y siempre*, los grandes temas de la Evangelización'.

En el Discurso inaugural, Juan Pablo II reafirma el compromiso con los pobres. 'Una opción no exclusiva ni excluyente' y 'basada en la Palabra de Dios'. Delinea la teología de la liberación y dice explícitamente;

"La genuina praxis de la teología de la liberación ha de estar siempre inspirada por la doctrina de la Iglesia según se expone en las dos Instrucciones de la Congregación para la Doctrina de la Fe (*Libertatis nuntius, 1984; Libertatis conscientia, 1986*), que han de ser tenidas en cuenta cuando se aborda el tema de las teologías de la liberación. Por otra parte, la Iglesia no

---

23. Puebla, *"Mensaje a los pueblos de América Latina"*, p. 258. Cursivo nuestro.
24. JUAN PABLO II, «Discurso inaugural de la IV Conferencia del Episcopado Latinoamericano», en *Documento de Santo Domingo*, Ediciones Trípode, Caracas 1992, p.18.

puede en modo alguno dejarse arrebatar por ninguna ideología o corriente política la *bandera de la justicia*, lo cual es una de las primeras exigencias del evangelio y, a la vez, fruto de la venida del Reino de Dios".[25]

La lucha por la justicia en nuestros pueblos se da en varios terrenos: Juan Pablo II propone la celebración de un *Encuentro de representantes de los Episcopados de todo el Continente americano*, que podría tener carácter sinodal y entre cuyos objetivos estaría la discusión sobre la manera de colaborar de las iglesias particulares en la unión de los pueblos de América.

"[Donde] se afronten también los problemas relativos a la justicia y solidaridad entre las Naciones de América. La Iglesia, ya a las puertas del tercer milenio cristiano y en unos tiempos en que han caído muchas barreras y fronteras ideológicas, siente como un deber ineludible unir aún más a todos los pueblos que forman este gran Continente".[26]

Es necesario proseguir con la integración y los gobiernos de cada país en particular, están obligados a colaborar en este proceso:

"Un factor que puede contribuir notablemente a superar los apremiantes problemas que hoy afectan a este continente es la *integración latinoamericana*. Es grave responsabilidad de los gobernantes el favorecer el ya iniciado proceso de integración de unos pueblos a quienes la misma geografía, la fe cristiana, la lengua y la cultura han unido definitivamente en el camino de la historia".[27]

Como conclusión de estas palabras de Juan Pablo II, la IV Conferencia del Episcopado Latinoamericano establece entre sus líneas pastorales las siguientes:

"-Fomentar y acompañar los esfuerzos en pro de la integración latinoamericana como 'patria grande', desde una perspectiva de solidaridad que exige, por lo demás, un nuevo orden internacional.

---

25. JUAN PABLO II, *"Discurso inaugural de la IV Conferencia del Episcopado Latinoamericano"*, p.19. Cursivo nuestro.
26. *Ibidem*, p. 18.
27. «Promoción Humana» en *Documento de Santo Domingo*, Ediciones Trípode, Caracas 1992, p. 136.

-Promover la justicia y la participación en el interior de nuestras naciones, educando en dichos valores, denunciando situaciones que los contradicen y dando testimonio de una relación fraterna".[28]

Es de hacer notar que en esta IV Conferencia se presta especial atención al Caribe, a la población afroamericana y a los indígenas. Se habla de la integración de la región latinoamericana y del Caribe, siendo la primera vez que encontramos en los documentos examinados la clara refencia a los países de la región caribeña.

La IV Conferencia con sede en Santo Domingo finaliza con una plegaria que habla por sí sola:

> Señor Jesucristo, Hijo de Dios vivo,
> anímanos a comprometernos
> *en una promoción integral*
> *del pueblo latinoamericano y caribeño,*
> desde una evangélica y renovada
> opción preferencial por los pobres
> y al servicio de la vida y de la familia.

La Iglesia Católica se ha sentido interpelada por América Latina y el Caribe. La Iglesia Católica ha respondido. Es pronto aún para medir los logros, pero la línea de acción está trazada.

CONFEDERACION LATINOAMERICANA DE RELIGIOSOS

El CELAM, desde su fundación el 26 de julio de 1955 en Río de Janeiro, proclamó la necesidad de propiciar la intercomunicación dentro del Episcopado; propició la consolidación de las Confederaciones Nacionales. Después de Puebla, propició el encuentro de Santo Domingo en 1992 con motivo de los 500 años de la Evangelización de América. Este último encuentro tuvo mayor intervención papal, como era de esperarse por la significación de la fecha.

---

28. «Promoción Humana» en *Documento de Santo Domingo,* p.172. Cursivo nuestro.

La Confederación Latinoamericana de Religiosos (CLAR) ha jugado también un papel muy importante en la vida de la Iglesia latinoamericana. Creada por la Santa Sede el 2 de marzo de 1959, la CLAR tiene como finalidad:

1) Coordinar las iniciativas y servicios comunes de las Conferencias Nacionales de Religiosos, respetando la legítima autonomía de cada una de ellas, para la promoción y animación de la Vida Religiosa, en fidelidad al Magisterio de la Iglesia y las normas del Código de Derecho Canónico.

2) Fomentar la colaboración de los Institutos religiosos presentes en América Latina para el bien de la Iglesia.

3) Establecer una oportuna coordinación y una sólida cooperación con el CELAM, con las Conferencias Episcopales y con los Obispos en particular, especialmente en todo lo que se refiere al apostolado y al ejercicio público del culto divino.[29]

Es decir, la CLAR nace como un deseo del CELAM, dado que éste 'vislumbró la conveniencia de un organismo apostólico a nivel latinoamericano como instancia de diálogo para una coordinación y colaboración de los religiosos con los fines apostólicos del CELAM'.[30]

Hemos señalado el papel tan importante desempeñado por el CELAM desde la celebración del Concilio Vaticano II hasta la Conferencia de Santo Domingo. Ha sido un factor coadyuvante en los procesos integracionistas que se han dado durante estos años en América Latina. Y la CLAR desempeñó y sigue desempeñando una misión fundamental en la puesta en práctica de los lineamientos del CELAM desde Medellín a Puebla.

"Medellín (1968) significó el comienzo de una nueva etapa en la Iglesia latinoamericana. Creó una mentalidad, engendró un espíritu (...) Siguiendo una línea de estrecha colaboración entre el CELAM y la CLAR, ésta participó en Medellín en forma notable y entusiasta".[31]

Al comenzar el decenio de los 70, la CLAR recibe el fuerte influjo de la Teología de la Liberación; como era de esperar, recibirá fuertes críticas y

---

29. Cfr. *Estatutos de la CLAR*, art. 2.
30. AYESTARAN José C., *op. cit.*, p. 40.
31. *Ibidem*, p. 43.

acusaciones. Por su parte, el CELAM se volverá cada vez más crítico ante las publicaciones de la CLAR y las relaciones se fueron tornando cada vez más difíciles.[32] Incluso, para la III Conferencia Episcopal de Puebla, la CLAR, que reúne a más del 80% de los agentes de pastoral en América Latina, no fue invitada. Pero la protesta tomó tales características, que finalmente los religiosos fueron invitados 'cordialmente' a participar.[33]

Durante los años 80, la CLAR le da mayor cuerpo a la opción preferencial por los pobres y, por tanto, trabajará en pro de los procesos que disminuyan las diferencias entre los países latinoamericanos. Fue una década de consolidación en la CLAR. Pero su tarea no sólo se limita a 'la reconstrucción eclesial', sino que propicia la celebración de seminarios, cursos, reuniones que tienen como fin poner en práctica los mensajes de Juan Pablo II cuando dijo:

"En las regiones en las que ustedes han sido puestos como Pastores, inmensas masas humanas sufren -y en ellas Cristo revive de algún modo su pasión- el drama del subdesarrollo y de la marginación con sus diversos aspectos escuálidos: subnutrición, cuando no el espectro del hambre, enfermedades, mortalidad infantil, etc. Ante la tentación no hipotética ni tan rara, de refugiarse en el fatalismo, sentí el deber de dirigir a los más pobres entre los pobres, cuando me encontraba entre los alagados de Salvador, una fuerte llamada: Dios no os quiere despreciados, rebajados a una vida infrahumana, inmersos en la miseria. Dios os quiere criaturas humanas e hijos suyos, revestidos de la dignidad que eso comporta".[34]

A esta realidad la Iglesia sabe que debe responder con su misión evangelizadora. Pero esta misión la pondrá en práctica en tanto ayude al pobre a superar su situación de injusticia y miseria, mediante la solidaridad. Los religiosos latinoamericanos llevan a cabo esta solidaridad insertándose en los medios populares. Para ello, es necesario que se lleve a cabo la inculturación en tanto 'proceso de evangelización por el cual la vida y el mensaje cristianos

---

32. AYESTARAN José C., *op. cit.*, p. 48.
33. *Ibidem*, p. 48.
34. JUAN PABLO II, *«Alocución a regiones»* ANTONCICH Ricardo, *«El sentido de la opción prefencial por los pobres»*, CLAR, Año XXIV, 12 (1986) 7.

son transmitidos por una cultura y no sólo expresan sino que también inspiran la cultura, siendo fuerza unificadora, con una doble finalidad al Evangelio y a la propia cultura'.[35]

"El término «inculturación» nace (...) para expresar la profunda comunión entre cada cultura y el Evangelio. La fe cristiana está inculturada en determinada cultura o comunidad humana en la medida en que los hombres de esa cultura, desde su identidad, asumen, viven y expresan su fe cristiana creativamente. El Dios de Jesús no les llega como un extranjero con quien sólo pueden entenderse dejando de ser ellos mismos y mimetizando al colonizador".[36]

Es así como la CLAR lleva una profunda labor evangelizadora y, en consecuencia, integracionista. Propicia seminarios, cursos de formación de conciencia crítica, cursos de teología, seminarios con educadores: contrae el compromiso 'efectivo y afectivo con los pobres en la lucha por la Justicia como exigencia radical de la fe'. El trabajo es continuo y en esa medida va dando su fruto. La mayor barrera, en nuestra opinión, que tiene la integración latinoamericana, es la falta de apertura a nuevas concepciones de colaboración y el desconocimiento de nuestro propio continente. En ese sentido, cuanto mayor sea la labor de concientización de las masas populares con respecto a los derechos que poseen y a las formas legales de reclamar estos derechos, mayor apertura existirá para aceptar los tratados integracionistas.

La CLAR se inserta en las llamadas comunidades de base y a partir de ellas educa, concientiza, evangeliza. Estas comunidades de base son grupos de personas de la clase popular que intentan leer la Biblia y analizar desde la palabra de Dios, la realidad que les ha correspondido vivir. Intentan actuar sobre esa misma realidad para ir construyendo el Reino de Dios. Este Reino no puede instaurarse en medios donde exista la injusticia: no sería Reino de Dios sino que la Iglesia se convertiría en una aliada de la opresión. En pocas palabras, llevan a cabo la siguiente metodología:

---

35. VALLE Edenio, «La Evangelización como misión de la vida religiosa» en *CLAR*, Año XXV, 9-10 (1987) 11.
36. UGALDE Luis, «Inculturación del Evangelio y Evangelización de la Cultura» en *ITER, La Inculturación del Evangelio*, Publicaciones ITER, Caracas 1988, p. 75.

Ver——Realidad concreta
Juzgar——Desde la Palabra de Dios
Actuar—— Construir el Reino de Dios.

Leonardo Boff, con el fin de aclarar qué son las comunidades de base dice explícitamente en su obra *Y la Iglesia se hizo pueblo:*

"En este nuevo modo de ser Iglesia, los obispos, sacerdotes y religiosos pertenecen a la Iglesia de base, cuando se suman a la andadura de las comunidades eclesiales, se despojan de sus títulos de poder y se hacen realmente hermanos de otros hermanos en al fe; entonces los miembros de las comunidades los aceptan como pastores que animan la fe y representan, en medio de ellos, la dimensión vertical de la apostolicidad, ligada a la gran Tradición, y la dimensión horizontal de la catolicidad y la universalidad, como puente de enlace con las demás iglesias y con el centro de unidad, que se encuentra en la Roma de los Papas". [37]

No se puede hablar de acciones totalmente acabadas. Tan sólo es el inicio, pero entre las distintas instituciones que han contribuido a integrar la región evidentemente que está la Iglesia Católica. Concluiremos recordando las siguientes palabras de Juan Pablo II:

"Los pueblos y los grupos humanos, en general, para poder progresar, gradual y eficazmente y no sólo satisfacer las inmediatas necesidades vitales, *precisan de solidaridad, de forma que lleguen a una indispensable y duradera transformación de las estructuras de la vida económica* . Pero no se presenta fácil avanzar por el difícil y escarpado camino de esa transformación, si no interviene una verdadera conversión de las mentes, de las voluntades y de los corazones, que haga desaparecer la confusión de la libertad con el instinto del interés individual o colectivo, o incluso con el instinto de lucha y de predominio, sean cuales fueran los colores ideológicos de los que ellos se revista". [38]

---

37. BOFF Leonardo, *Y la Iglesia se hizo pueblo*, Sal Terrae, Santander 1986, pp. 110-113.
38. JUAN PABLO II, *«Alocución a Regiones»*, p.8. Cursivo nuestro.

Libros

Comentarios

GUTIERREZ Gustavo, En bus*ca de los pobres de Jesucristo. El Pensamiento de Bartolomé de Las Casas*, Instituto Bartolomé de Las Casas-Rímac-Cep, Lima 1993, pp.700.

Con Bartolomé de Las Casas y otros miles de hermanos

1) VUELVE A ENSEÑARNOS A EVANGELIZAR//SANTO PADRE DE AME RICA, LAS CASAS! (Pedro Casaldáliga: Soneto a Bartolomé de Las Casas)

Estamos ante la obra más voluminosa, hoy por hoy, de G. Gutiérrez (GG). ¿También ante la más rica y cargada de futuro?Ciertamente es la más atenta a releer el pasado. Y con humildad, no pretendiendo ser juez superior, sino mucho más discípulo y seguidor, pero no de cualquiera o de todos. Hay que elegir entre las voces una, para distinguir las «voces de los ecos»; y la voz del que clama y del sin voz, para «oír la voz de Dios»y no endurecer el corazón ante el dolor ajeno. Con muchos otros, Las Casas (LC) fue en esto maestro y guía. No sería, nos dice GG, «tomar ingenuamente (o abusivamente) como criterio de discernimiento categorías de hoy... Esta mentalidad es un resultado de la arrogancia del espíritu moderno que se considera la última etapa de la historia... Además, se procede como si sólo ahora el Evangelio nos presentase urgentes requerimientos de justicia. Demandas que en verdad se hallan profundamente ancladas en el mensaje bíblico y en todos aquellos que lo han mantenido vivo...» (p. 21).

La vida y los escritos de LC estuvieron urgidos «por anunciar debidamente el Reino de Dios, defendiendo la vida y la libertad de aquellos en quienes su fe le hacía percibir a Cristo mismo» (p. 15). Por eso «su profundidad les viene de las raíces evangélicas y del modo como LC supo vivir su fidelidad al Señor». Aproximarse a este testigo del amor de Dios en las Indias, implica respetarlo en su mundo, en su época, en sus fuentes, ser lúcido sobre sus límites... Las vertientes liberadora de la fe están allí, las puede encontrar quien quiera proclamar la Buena Nueva desde los sufrimientos y

esperanzas de los pobres». Este sevillano «forma parte de quienes denuncian desde su fe en el Dios del Reino la pobreza y la expoliación de las víctimas de la historia» (p. 21). Es cierto que LC une reflexión y compromiso histórico; que su teoría y su práctica tratan de caminar unidas; que sabe que su fe incluye el amor eficaz y la justicia histórica» que busca hacer suyo el punto de vista del indio oprimido; y hasta que «une fe y lo que hoy llamaríamos análisis social... para desmontar el «pecado social» de su época» (p. 19): Pero esto, lejos de ser peculiar de LC o nuestro, es una exigencia constante de la revelación. «Según la Biblia, establecer la «justicia y el derecho» en el pueblo judío significa prolongar el acto liberador de Dios que lo sacó de la opresión que vivía en Egipto. Es fidelidad a la Alianza pactada con Dios, ella debe llevar a la plenitud de la vida... llega a ser equivalente de salvación, vale decir, de la total comunión con Dios y con los demás» (p. 23).

2) EL PENSAMIENTO DE UN HOMBRE DE ACCION: BARTOLOME DE LAS CASAS

Este estudio de la vida y escritos de LC, de su testimonio cristiano vivido y reflexionado, lo entiende GG como una «larga marcha»... «que se encuadra en el doloroso y a la vez esperanzado proceso de liberación integral de un pueblo. Este libro quiere ser un jalón más en este itinerario» (p. 25). Frente a quienes ayer y hoy quisieron hacer de él un solitario, un extravagante y fanático defensor de una idea, cuando no un vil calumniador de su propia patria, él es el «centro de una tradición», por haber sabido gritar más alto y más certero el dolor de los indios y la indignación ética de lo mejor de España en aquellos momentos. Ya Juan de Castellanos le cantaba en sus versos: *«Un clérigo bendito reverendo / testigo de muy grandes sinrazones / a quien Dios levantó, según entiendo / por favorecedor de estas naciones... / Cuyo nombre merece ser eterno / y no cubrirse con escuro velo / pues procuró de dar tan buen gobierno... Que hizo que hiciesen nuestros reyes / para las Nuevas Indias nuevas leyes... Y en Indias el protervo y el sencillo / tienen justa razón de bendecillo»* (Elegía 13, Canto 2).

Y la lista de los grandes poetas que lo cantan recubre ambas orillas del Atlántico, de Neruda a J.G. Rose, de Cernuda a Casaldáliga; junto a cientos de dominicos y otros cientos de cristianos, historiadores de España y de otras partes del mundo, hombres y mujeres (Hanke, Bataillon, Giménez Fernández, Carro, M. Martínez, Biermann, Pérez de Tudela, Saint-Lu, Höffner, Friede, Losada, I. Pérez, Cantú, Mahn-Lot, Parish y un largo etc.), hasta culminar en esa alabanza sentida de Gabriela Mistral que lo hace no ya gloria a España o de la cristiandad, sino «un honor del género humano».

Este libro de GG -ya en sí mismo un homenaje a su memoria, que es también

la nuestra- pretende ahondar en su inteligencia de la fe, en esa «reflexión teológica y vigorosa..., al servicio del anuncio del amor de Dios por toda persona y en especial por los pobres de su tiempo» (p. 28); esos que le han hecho ser testigo *«de una Iglesia mayor, de un Dios más cierto»* (P. Casaldáliga). Por aquí, como clave de toda su vida teologal y reflexión teológica, empieza GG su relectura de LC. Ese es «el fontano lugar» de donde brota al agua de vida y libertad que lo hace testigo en obras y palabras de las entrañas del «Padre de las misericordias», y hermano solidario «hasta del más chiquito y olvidado» de quien Aquel «tiene la memoria muy reciente y muy viva», como dice LC y gusta repetir muchas veces GG.

La primera parte se centra en esa clave, dividida en tres fases: la muerte prematura de millones de indios, como terrible grito que «clama al Cielo» y baja hasta los hombres capaces de «llorar duelos ajenos»; ese echar la suerte con las víctimas -decisivo ante el juicio de Dios- se vuelve exigencia cristiana para el que tiene la visión de fe que nos da el Evangelio: la presencia de Cristo en los crucificados de la historia. Estos tienen su rostro y su nombre concreto, irrepetible; no son «massa damnata», ni «homúnculos» de una clase infrahumana, «esclavos por naturaleza», para los señores de turno (antes Grecia, luego España, ayer Europa, hoy USA o el Mercado). Sólo el que cuenta muertos y escucha los clamores de la sangre derramada y la de tantas vidas oprimidas, sabe ponerse en el lugar del pobre, hacer esa opción por los pobres concretos, históricos, hacerse verdaderamente «próximo» de todos los vencidos de la vida. Neruda le cantaba: «...eras / la eternidad de la ternura / sobre la ráfaga del castigo / De combate en combate tu esperanza / se convirtió en precisas herramientas»; y luego le pide: «deja en mi corazón el vino errante / y el implacable pan de tu dulzura» (Canto general, IV: Los Libertadores).

De esa ternura vuelta herramienta escrita tratan las otras cuatro partes que se multiplican también por tres capítulos; pero se resumen en dos, como los mandamientos; como los dos pasos dados por la expansión española en América: el «ingreso» de la conquista, y el «progreso» de la encomienda. Y como las dos tareas que incluye su misión: ser el «protector de los indios», como su «Goél» liberador, y ser el «profeta de los españoles», que denuncia sus crímenes, intenta abrir sus ojos ante tamaña «ceguedad», y amenaza con tonos catastróficos a la Corte y al pueblo todo de España. Siguiendo líneas temáticas, y de algún modo el curso histórico de sus escritos, GG divide su estudio en doce capítulos. Unos se centran más bien en la perspectiva del poder: en su forma más descaradara y bruta, la violencia armada («Evangelizar a lanzadas» con el tema del «Requerimiento» que ciertamente da para reir y llorar al mismo tiempo); o en forma ya hecha («Un hecho en busca de un derecho» titula acertadamente GG su reflexión más acendrada sobre los famosos «títulos» de Francisco de Vitoria). En medio quedaría la disputa con el protagonista de la defensa

a ultranza del Imperio español, el humanista Juan Ginés de Sepúlveda, más aristotélico que cristiano; o tal vez «cesariano», como diría LC.

Frente a ello está la antítesis de LC, propuesta tempranamente en su primer escrito teológico: «El único modo» de llamar a los pueblos a la fe. En esta obra emplea como nunca la Escritura y muy especialmente el Evangelio y la figura histórica de Jesús, junto con la misión del Resucitado, la teoría y práctica de la Iglesia, sobre todo la del apóstol Pablo. Aunque parezca una obra serena, principista, abstracta y no encarnada en la dolorosa realidad americana («sólo se consideran las verdades universales», dice Hanke) la verdad es que se trata de la roca más firme de todo el pensamiento lascasiano («una de sus grandes y más aceradas armas del combate», nos dice GG, p. 316): una convicción de fe cristiana, que irá desplegando todo su alcance humanizador a lo largo de sus reflexiones políticas, jurídicas, morales y pastorales. No es la violencia del poder, sino la fuerza de la Palabra, el poder de convicción (persuadir la mente y mover la voluntad) que lleve al consentimiento, tanto en el orden de la fe como en el de las relaciones interhumanas. Desde esta perspectiva cristológica, LC tendrá el coraje de abrir nuevas pistas en ese cerrado horizonte escatológico, donde la salvación queda confinada a los límites de la moral y de los sacramentos de la Iglesia. El tradicional «extra Ecclesiam nulla (est) salus», le va a quedar corto para valorar la religiosidad indígena y atreverse a ampliar «el cielo de las Indias», dada la universal voluntad salvífica del Padre.

Sin análisis marxistas, pero con profunda intuición bíblica, LC ve que el poder no es el mal decisivo. Más al fondo hay otra alternativa, señalada ya radicalmente por Jesús: «No pueden ustedes servir a Dios y al Dinero!» (Mt. 6,24). No es la muerte del indio lo que sirve a los conquistadores: es el vivir de su trabajo y de sus bienes. El oro de las Indias fue el motor más decisivo de descubrimientos y conquistas, de negociantes y aventureros; y hasta de frailes y clérigos, sobre todo si hemos de creer al «Anónimo de Yucay». Las increíbles proezas y los titánicos esfuerzos de los conquistadores tienen como imán y como meta el oro del Dorado, el Potosí peruano y más tarde las minas mejicanas y el azúcar de caña, sacada con el sudor y sangre de los indios de mita y de los negros esclavos arrancados al Africa. El «progreso» de la explotación despiadada de los indios y negros, de la mita y la esclavitud (que han llegado casi hasta ayer, y hoy tiene nuevas formas) es el mal verdadero y ese «mal está en el sistema». GG vuelve a deshacer aquí esa «leyenda negra» antilascasiana que pretende culparlo del tráfico de esclavos negros en América. Ciertamente pidió esclavos negros (que ya los había en España) para remediar el trabajo insufrible de los indios. Pero cuando conoció el modo inhumano de hacerlos tales, se arrepintió (tal vez fue el primero en hacerlo) y los puso a la par de las demás víctimas de ese ídolo Mammón, al que servían los europeos.

Aunque LC nunca estuvo en Perú, GG sabe muy bien que en sus últimos años se ocupó especialmente de lo que allí se disputaba. Las Doce Dudas y el «De Thesauris» son la prueba evidente, junto a ser el Procurador de los caciques Incas para oponerse a la encomienda perpetua, que piden los conquistadores al rey Felipe II, endeudado en sus guerras europeas, sobre todo. Pero incluso después de muerto sigue LC conquistando «el corazón de los más frailes» de aquel virreinato; y el virrey Toledo encarga a su entorno de falsear la memoria del pueblo sobre la legitimidad del señorío incaico; y de justificar teológicamente la codicia y la mita, ya que «sin oro no hay Evangelio». Y el buen Dios, en su condescendiente Providencia, habría previsto esa dote tan rica para su fea hija india, que los pretendientes blancos buscarían, trayéndole de paso el Evangelio.

Con la madurez y perspectiva que le han dado las luchas y los años LC va a llegar a 'las formulaciones más perfectas de todo su ideario evangélico y por lo mismo profundamente humano' y humanizante: ya no se trata sólo de la vida y el trabajo de los indios; se trata de sus plenos derechos como personas y como pueblos. El derecho a sus propiedades y a sus instituciones, a su libertad y a sus legítimas autoridades. Aquí asoma como nunca la necesidad del 'consentimiento' indígena, tanto para las cuestiones económicas como sobre todo para las políticas. Es el fruto maduro de aquella persuasión de la mente y moción de la voluntad que LC vio siempre como absolutamente necesaria para una auténtica conversión a la fe cristiana, y por lo mismo para toda 'Evangelización que sea fiel a Jesús' y su camino. Ahora la tarea del Protector de los indios está sobre todo en ser Profeta de los españoles, exigirles la 'restitución' de todo lo robado antes y ahora a los indios (incluso lo que ha servido para el culto y el clero) y la reposición de sus autoridades legítimas. Era mucho pedir, como era mucho pedir y hasta soñar ese «Pachacuti» o mundo al revés que pretendía enderezar el bueno de Guamán Poma de Ayala. Con la presentación de este último cierra GG su libro; o mejor con el «*Y dijeron que lo verían* «, que sigue siendo la cuestión pendiente, la herida abierta en el Perú y en toda América Latina y en este mal llamado Tercer Mundo.

Ya nos advierte GG que no pretende ser exhaustivo «en el examen de una *obra que requiere numerosas entradas y competencias diversas*» (p.25) dada la extraordinaria erudición de LC. Por lo demás es claro que GG se ha centrado en ese *punto medular de la tarea lascasiana que fue hacer presente en las Indias que el Dios de Abrahán y de Jesús existen*; pues «no hay para un creyente, nada que lo lleve a rechazar más profundamente la miseria y la opresión social que la voluntad de amor y de justicia del Padre» (p.23). Pero, en el examen de puntos específicos, como el tema de la salvación fuera de la institución eclesial, echaría de menos el diálogo con una obra como la de P. Damboriena, *La salvación en las religiones no cristianas*, editada ya en 1973 por la BAC, y que trata el tema con amplitud. Más difícil es que GG pudiera tener

en cuenta a A. Urbán, *El origen divino del poder*, editado en 1989; pero resulta bien aleccionador ese examen pormenorizado que hace Urbán de la exégesis de Jn 19,11a desde los orígenes hasta Alonso de Madrigal, «el Tostado», que LC cita a veces a otros propósitos. Por lo demás es un tema muy nuestro, dada la conexión real con la temática liberadora.

Los ejemplos de lo que uno desearía encontrar se pueden multiplicar indefinidamente, y no ayudan demasiado, a no ser para futuras ediciones revisadas. Entre ellos estaría *un índice de citas lascasianas y otro de citas bíblicas* (las del propio LC y las que utiliza GG u otros). Pero, más al fondo, y comprendiendo el peculiar interés por Guamán Poma de Ayala en el Perú, no se ve tan importante su relación con LC en el resto del continente como para ocupar un lugar tan culminante como el que se le da. Más histórica, aunque sea más ambigua también, es la relación no ya con el «Parecer de Yucay» (que GG trata ampliamente), sino con el P. Francisco de la Cruz y J. de Acosta o con el inca Garcilaso de la Vega; para no hablar del impacto y el uso (y el abuso) de LC en los patriotas criollos y algunos de los liberadores americanos, empezando por T. de Mier y S. Bolívar.

Aquí nos salimos de la mera teología para entrar muy de lleno en el campo político; pero GG nos decía en el prólogo que, respetando las coordinadas históricas del pasado «nos dirigimos necesariamente a él desde nuestras presentes inquietudes» y que «sólo enfrentando la verdad histórica sin cortapisas se podrá asumir con responsabilidad y eficacia el tiempo que viene» (p.14). Claro que este escrito de GG no es ni lo único ni lo más decisivo de su obra en favor del proceso de liberación integral de un pueblo, el peruano, el latinoamericano y el tercermundista (que ya deberá cambiar de nombre). Desde hace años fundó y anima el *Instituto Bartolomé de Las Casas* y escribe y actúa en favor de los pobres de Jesucristo junto con muchos otros en el Perú, América Latina y esa internacional de la vida presente en tantos hombres de buena voluntad y sedientos de justicia. Por eso, y a pesar de no hacer de LC un teólogo de la liberación, nos hubiera gustado una reflexión más explícita sobre las relaciones también objetivas que se dan entre nuestra teología de la liberación y este «santo padre de América» que es Las Casas.

Para terminar el recuento del libro habrá que decir que aún siguen varias cosas: un apéndice sobre la cuestión demográfica, que, por más discutida que sea, no puede atenuar la tremenda catástrofe que el encuentro produjo en este Nuevo Mundo; y una bibliografía que ocupa unas cincuenta páginas. Y en la edición peruana la novedad de un «retrato auténtico del Padre Las Casas», que sustituye en la de Sígueme el tradicional retrato imaginario de Enguídanos. Por lo demás ambas ediciones son casi coincidentes, salvo pequeños detalles; uno que llama la atención es el olvido de los dos últimos párrafos del capítulo II de la primera parte: Los Cristos azotados de las Indias

en la edición salmantina; tanto más que uno de ellos estaba ya en ese anticipo del presente estudio que fue «Dios o el oro en las Indias. Siglo XVI», editado por el Instituto Bartolomé de Las Casas y Cep ya en 1989. ¿O tal vez el editor se quedó impresionado por esa bella frase de Lassegue: «este admirable texto, en su sencillez, expresa una de las cumbres de la espiritualidad del s. XVI y de todos los siglos cristianos: la identificación de Cristo con el indio martirizado», que GG pasó de la nota al texto? (p. 98-106).

3) TODOS LOS QUE VIVEN Y MUEREN EN BUSCA DE LOS POBRES DE JESUS

Quisiera señalar ahora otra pequeña diferencia, esta vez en la dedicatoria del anticipo y del actual estudio. Junto a Vicente Hondarza aparecen ahora Ignacio Ellacuría y sus compañeros; esto es cuestión de fechas y de hechos (los masacraron el 16 de noviembre de 1989); de esos hechos de sangre que marcan el vivir americano actual; de esa sangre de mártires del Reino que nutre vigorosa la vida de esta iglesia y este pueblo; de ese semilla de esperanza contra toda esperanza en que no triunfará la causa del verdugo sobre la de las víctimas; de esa Esperanza cierta de que el Reino de Dios, ya comenzado en Jesús, sigue actuando en la historia y nos convoca a colaborar en bajar de la cruz a tantos crucificados todavía en nuestro mundo.

Y es que en definitiva este libro está escrito para el aquí y ahora de la iglesia y del pueblo. Si se mira la historia pasada, y en ella se centra la mirada en este Santo Padre de América, es para aprender de ese pasado lo mejor de sus valores y prácticas, e incluso para evitar sus errores y límites, en nuestro presente y de cara a nuestro futuro, a esa «Tierra sin males» que buscamos. Por eso GG dialoga no sólo con LC y tantos de aquel tiempo (Córdoba, Palacios Rubio, Cayetano, Sepúlveda, Vitoria, J. Maior, D. Soto, Acosta, D. de Santo Tomás, Fernández de Oviedo, García de Toledo y varios más), sino también con estudiosos actuales de la figura y obra de Las Casas (citados ya al principio de esta nota) y con teólogos e historiadores de España y el Perú, de América y Europa (Abril Castelló, Beltrán de Heredia, Castañeda, Dussel, G. Villoslada, R. Hernández, Lecler, León-Portilla, Leturia, Levillier, Lissón Chávez, Losada, Manzano, Maravall, Medina, Pereña, Pérez de Tudela, Porras Barrenechea, Queraltó, D. Ramos, Todorov, Vargas Ugarte, Zavala y otros muchos). Abundan las citas de Agustín y Tomás, presentes ya en LC; pero están también las del Vaticano II, de Medellín y Puebla y de sus propias obras y las de otros. Es un ensayo de ese diálogo universal que nos va a tocar hacer, de ese consentimiento general que debemos lograr, hasta la total reconciliación que sólo el Amor nos posibilitará un día.

Porque GG, -y este libro es buena prueba de ello-, no es un hombre de rupturas

y extremismos, sino de una fidelidad tradicional que le posibilita esa libertad creadora de futuro y esperanza. Una fidelidad al Evangelio de Jesús en primer término, que le hace captar las resonancias evangélicas aunque estén en otra onda cultural y teológica; y también denunciar con finura y «parresía» fraterna los errores y tergiversaciones de la fe en su teoría y su práctica (los de Sepúlveda o Motolinía, de Maior o Vitoria y aún del propio LC). Estudiar con tanto ahínco la figura de LC con el transfondo de cinco siglos de evangelización americana, es ya un acto de amor fiel a esta porción de la Iglesia; pero además ahí está dialogando con Agustín y Tomás, con Trento y el Vaticano I, con Capéran, Getino, Castañeda, Harent, Medina, Ratzinger o Urdañoz y muchos más. Atento sobre todo al Vaticano II, sin olvidar a León XIII o Pío XII, y menos a Pablo VI o Juan Pablo II. Y cita a Medellín y cita a Puebla, con todo el peso de su magisterio; obviamente aún no está Santo Domingo. Y el diálogo se extiende especialmente a la reflexión latinoamericana: junto a sus propios escritos hay citas de Beozzo, Casaldáliga, Dussel, Hoornaert, Mires, Ruiz Maldonado, Trigo y varios otros. Y porque cree que América es tierra de esperanza, sueña caminos de liberación, aunque es de noche. Hay millones de hermanos, pequeños y obstinados, que siguen sufriendo y esperando en estas tierras; y hay hermanos que sueñan como ellos y que caminan juntos; GG conoce y trata sobre todo a los de su Perú Moreno, N. Thai Hop, C. Romero y otros más del ámbito eclesiástico; pero también están decenas de otros: M. Hernández, Lumbreras, Millones, R. Adorno, Burga, Guillén, Rostworowski, Prado Tello y varios señalados ya antes.

Los temas de este diálogo fraterno -por ser cristiano abierto a todo lo humano o humanizante- son cuestiones vitales, de esas que son de siempre: *la violencia y la fe, el poder y la Iglesia, la libertad y dignidad humana, la vida de los pobres y la salud final*, por señalar algunos. GG no da recetas fáciles ni soluciones últimas. No es que oculte sus críticas ni concilie contrarios; pero tampoco dogmatiza y condena sin pruebas. Sabe disentir y mostrar las razones (casi siempre evangélicas); sabe matizar y hasta negar asertos, sin por ello descalificar otros datos de las mismas personas. (Un buen ejemplo de ello es la manera de tratar a de Vitoria o a Motolinía, por no hablar de Urdañoz o Menéndez Pidal).

El libro, como la persona misma de GG, es un corazón ancho y una mano tendida, un puente para unir ambas orillas, hoy más bien Sur y Norte. No cree tener la última palabra en ningún punto; más bien sabe «que tenemos que hablar de muchas cosas», para hacernos de veras compañeros: compañeros de marcha y de esperanza, solidarios, fraternos. También tiene «no dichos»; pero, ¿quién no los tiene?

Desde mi corta perspectiva, mucho menor que sus amplios horizontes, ya noto algunos; pero no creo que sean omisiones queridas. Pues en definitiva lo que quiere es dialogar con todos los que, venidos de aquí o de allá, fueron y van por la vida «*en*

busca de los pobres de Jesucristo»; solidarios en una gran «internacional de la vida» con ellos y contra todo aquello que los mantiene empobrecidos, para hacer que amanezca más temprano en la historia el Reino que los hace felices y al que vamos.

Eduardo Frades Gaspar, CMF

Institutum Patristicum Augustinianum, *Diccionario Patrístico y de la Antigüedad cristiana*, dirigido por Angelo Di Berardino, 2 Voll., Colección Verdad e Imagen, 97-98, Editorial Sígueme, Salamanca 1991-1992, pp. XXVIII-1138 y pp. XXVI-2300.

No es un secreto para nadie: el estudio de la patrología y la historia antigua de la Iglesia nunca ha tenido mucho peso en la organización de nuestros conocimientos religiosos en Latinoamérica. Es cierto: nuestras urgencias pastorales son ingentes y apremiantes; además, no tenemos por qué rivalizar con las escuelas y nutridas bibliotecas del viejo continente. Lamentablemente, nuestra ignorancia se paga más caro de lo que a veces se pensara; tan fácilmente identificarmos la Tradición multifacética de veinte siglos (y más) con las costumbres recientes de nuestras iglesias locales. Insensibilidad a la historia, desconocimiento de las soluciones (acertadas o no) aportadas por los primeros siglos a los desafíos de la misión y la inculturación. Como botón de muestra: el Documento episcopal de Santo Domingo manifiesta mayor conocimiento y veneración de los documentos papales (más de 150 citas de Juan Pablo II) que de los escritos patrísticos (*una sola* citación explícita). ¿Quién no siente el desequilibrio, quien no duda del empobrecimiento?

Valga este preámbulo para presentar el nuevo *Diccionario Patrístico y de la Antigüedad cristiana*, en dos volúmenes, cuyo original italiano fue editado en los años 1983-1984 (Roma-Génova, Ed. Marietti). El P. Angelo Di Berardino, del Instituto Patrístico «Augustinianum» de Roma (ese mismo Instituto que se encargó felizmente de la edición del tercer volumen de la patrología inacabada de Quasten), es el arquitecto general de la obra. No ha regateado los recursos humanos utilizados: «167 (autores) de 17 nacionalidades distintas, de diferentes confesiones religiosas y con múltiples intereses culturales» (ningún representante del continente latinoamericano). El resultado es monumental: «un instrumento de uso inmediato para personas de cierta cultura, deseosas de una información rápida y precisa sobre cualquier tema relacionado con los ocho primeros siglos de la historia del cristianismo» (introducción). Más

concretamente: «En occidente hasta Beda el Venerable (+735) y en el oriente griego hasta Juan Damasceno (por el 749)»; con picos flexibles y a veces muy prolongados por lo que se refiere a otras áreas cristianas: siria, etiópica, armenia...

En total, son más de 2.500 artículos de extensión muy variable, entre algunas líneas y síntesis completas de varias páginas («Agustín y agustinismo», 12 pp.; «neoplatonismo», 19 pp.; «platonismo y los padres», 25 pp.; «martirio», 13 pp.; etc.), cada uno con apreciables notas bibliográficas. Doctrinas y prácticas (Biblia, liturgia, moral, escuelas teológicas,...), textos, arte y arqueología, historia y geografía, concilios y fórmulas teológicas, vida espiritual y monaquismo, corrientes y sectas heréticas, derecho e instituciones de la Iglesia o del Imperio, filosofías y literaturas de la época, pensadores no cristianos (Celso, Plotino, Sinesio...), personajes políticos del Imperio en su relación al cristianismo (Tiberio, Marco Aurelio, Juliano el Apóstata, Justiniano...): la materia alfabéticamente presentada y resumida es inmensa, juiciosamente seleccionada; los especialistas se han esmerado. Algunos artículos colmarán a los estudiantes (cristología, Dios, Iglesia, fe, ministerios...), mientras otros llenarán de satisfacción a los espíritus inquietos («apocatástasis», «milenarismo», «purgatorio», «gnosis-gnosticismo», «origenismo»...). Se encontrarán las grandes «luminarias» cristianas (Agustín, Basilio, Ireneo, Jerónimo...), pero también pequeños autores casi desconocidos, y cada vez con la debida nota bibliográfica destinada a proseguir el estudio.

Le he dado la vuelta a estos dos gruesos tomos, para numerosas consultas o lecturas sistemáticas, a lo largo de varios años. Lógicamente, ciertas contribuciones convencen más que otras. Pero, qué importa. Uno se siente deslumbrado y agradecido por un trabajo que cumple tan inteligentemente con su cometido. ¡Pareciera que no le faltara nada! Siendo muy quisquilloso, uno tal vez echará de menos la falta de mapas geográficos, y también la ausencia de algunos artículos que se refieren a doctrinas (no a autores) marginales para la teología clásica, tales como: adivinación, ocultismo, reencarnación, preexistencia de las almas, etc., de cierto interés para nuestros contemporáneos curiosos de la nueva (o vieja) heterodoxia. Sin embargo, aún así, algo se podrá cosechar bajo otras entradas («antropología», «traducianismo», «alma humana», «magia», «superstición», «hermetismo»...), y buscando (más difícilmente) los nombres de los defensores históricos de dichas proposiciones.

Se sabe que el Concilio Vaticano II (1962-1965) correspondió a una época de redescubrimiento intenso de los primeros siglos de la Iglesia. Con cierta idealización de dichos orígenes; hoy sabemos mejor que la Iglesia «una e indivisa» prácticamente nunca ha existido. Indudablemente, una obra como el *Diccionario Patrístico* nos ayuda a tener una conciencia más lúcida de aquellos tiempos y a recibir la lección

histórica y mezclada de tantos esfuerzos intelectuales y misioneros. Por tanto, no dudo en considerar que los dos valiosos tomos del *Diccionario Patrístico* deberían estar en todas las bibliotecas cristianas o inclusive humanistas. Estudiantes religiosos en casas de formación, por supuesto; pero también escuelas superiores de letras, bibliotecas de historia, profesionales de la información y de la cultura. La adquisición de tan considerable «Summa» permitiría sustituir, o por lo menos remediar, la ausencia de numerosas obras especializadas.

Bruno Renaud

Recensiones

SAGRADA ESCRITURA

RAMOS Felipe, *El Nuevo Testamento*, I-II, Atenas, Madrid 1988-1989, pp. 830.

Felipe F. Ramos nació en Almanza (León) en 1927. Hizo los estudios eclesiásticos en el Seminario de León y los amplió posteriormente en la Universidad Pontificia de Salamanca, donde se doctoró en Teología y en el Pontificio Instituto Bíblico de Roma, donde se licenció en Sagrada Escritura e hizo el curso de doctorado. Fue también alumno de la Escuela Bíblica de Jerusalén. Actualmente es profesor de Sagrada Escritura en la Pontificia Universidad de Salamanca y en el Seminario de León.

Es Autor de varios libros: *Escritos de San Juan, Hechos de los Apóstoles, En busca de Jesucristo, Interpelado por la Palabra, El Reino de las parábolas* y *La obra de Lucas.*

Nos encontramos por tanto ante la obra de síntesis de un Autor excelentemente preparado desde el punto de vista académico.

En el primer tomo estudia el Nuevo comienzo, la Interpretación de lo antiguo por lo nuevo, el Evangelio multiforme, el Evangelio y los evangelios, la Cuestión sinóptica, la Fuente Q, la historicidad de los Evangelios, el Evangelio según Marcos, según Mateo, según Lucas, y los Hechos de los Apóstoles.

En el segundo tomo analiza el Evangelio según Juan, los Relatos de la Pasión, Pablo de Tarso (cuestiones introductorias), el Evangelio según Pablo: primeras y grandes cartas, cartas desde la cárcel y pastorales, la Carta a los Hebreos, las Cartas Apostólicas, el Apocalipsis, la Resurrección, de Jesús a Jesucristo, la Literatura intertestamental, y la Autoridad de la Biblia.

Revisten especial interés estudios como el de la Fuente Q, en la que el discipulado es el motivo principal, y entre cuyos aspectos principales destacan: mensajeros de la sabiduría y de Jesús, el discurso de misión, la misión de Jesús se halla bajo el signo del conflicto, indicaciones sobre las provisiones, y el poder decisorio de los mensajeros. Y la proximidad-presencia del Reino de Dios.

Parece una obra especializada para estudiantes de Teología, que trata de recoger los estudios más recientes sobre los temas propuestos. Cada capítulo concluye con una bibliografía reciente sobre el tema, con la mayoría de los títulos en castellano, lo cual la hace más accesible. Puede ser más útil como libro de consulta sobre los capítulos particulares. Puede resultar muy extensa para el que desea una primera introducción general al Nuevo Testamento.

Jean-Pierre Wyssenbach, sj

PONGUTA Silvestre, *La hora de la fe. Una lectura de Isaías 1,-9,6;* Cuadernos Bíblicos 5, Asociación Bíblica Salesiana, Caracas 1993, pp.238.

El Profeta Isaías es uno de los más grandes «mediadores» de la Palabra de Dios cuya tradición se ha conservado en el Antiguo Testamento. Los capítulos 1-39 del Libro que lleva su nombre, concentran la atención en un período de cerca de 40 años (739-700 a.C.) llenos de acontecimientos importantes de la historia de Israel.

Las intervenciones de Isaías se afianzan en las tradiciones históricas del pueblo elegido, iluminan la vida de los contemporáneos del profeta y a menudo orientan la atención hacia un futuro que va cristalizando lentamente la esperanza de Israel. Algunas de las imágenes empleadas quedarán como puntos de referencia que servirán para formular experiencias futuras o momentos culminantes de la historia.

Es éste uno de los escritos más leídos y más estudiados de todo el Antiguo Testamento: su presencia en el Nuevo Testamento es un indicio de la importancia que se le ha atribuido en todas las épocas.

Silvestre Pongutá, desde hace muchos años docente de Sagrada Escritura en la Universidad Javeriana de Santafé de Bogotá, nos presenta en esta obra una breve

introducción al libro del Profeta Isaías, seguida de un comentario exegético, de carácter divulgativo, acerca de los primeros 9 capítulos del libro.

«El creyente de hoy puede dejarse guiar por el Profeta Isaías para ahondar en su propia historia, para confrontar sus propias circunstancias y su propia vida con Dios y su Palabra, para anhelar y promover la unidad del único pueblo de Dios; puede también dejarse interpelar por las innumerables y grandiosas demostraciones del Amor de Dios y tratar luego de corresponder a ese mismo Amor; puede, con la experiencia de Isaías, comprender el sentido de su propia vocación y esforzarse en superar las resistencias a la fe y la posible obstinación que nunca se puede excluir del todo en las relaciones del hombre con Dios. El hombre de hoy - dice el Autor en la Presentación- encuentra en el libro de Isaías una invitación a contemplar al Dios único y Santo y a sacar de dicha contemplación consecuencias que orienten toda su vida».

La invitación a la fe y a la esperanza está particularmente presente en el Profeta Isaías. Esta invitación es muy actual en el Continente latinoamericano al cumplirse 500 años del comienzo de la evangelización. Hoy más que nunca nuestro Continente necesita que el Signo anunciado por Isaías sea una realidad: anhelamos la presencia del «Dios con nosotros».

Este volumen, que va dirigido especialmente a estudiantes de teología, seminaristas o laicos, quiere brindar una base sólida para la pastoral y la evangelización en el ámbito de la Iglesia.

Corrado Pastore, sdb

SALAS Antonio, *Los Orígenes. Del Edén a Babel*, Paulinas, Madrid 1992, pp.150.

Antonio Salas, OSA, nació en Palmas de Mallorca en 1937. Es doctor en Ciencias Bíblicas por la Pontificia Comisión Bíblica de Roma. Es Autor de más de 20 libros, y conferenciante asiduo en Europa y América. Dirige la Escuela Bíblica de Madrid y edita la Revista teológico-bíblica «Biblia y Fe». Ultimamente ha preparado para Ediciones Paulinas la colección «Biblia y Vida», un proyecto de formación bíblica y catequética.

El Proyecto «Biblia y Vida» consta de diez volúmenes: *la Biblia hoy* (temas introductorios), *Los orígenes, Un pueblo en marcha* (Pentateuco y libros históricos), *Los Profetas, Los sabios, Evangelios Sinópticos, El Evangelio de Juan, Pablo de Tarso, El Apocalipsis, Ser Cristiano hoy.*

En este libro, el Autor estudia la prehistoria bíblica, los orígenes del mundo, del

hombre, del pecado, el primer fratricidio, los patriarcas anteriores al diluvio, el diluvio universal y la torre de Babel.

Antonio Salas analiza las literaturas de la antigüedad y encuentra, por ejemplo, cómo todas evocan el recuerdo de una catástrofe descomunal, provocada por la ira divina. Se contabilizan, de hecho, nada menos que 68 narraciones donde las aguas se supone sumieron en un caos total a la humanidad. Y lo más sorprendente es que tales relatos afloran en la conciencia religiosa de los 5 continentes. De hecho, 13 son asiáticos, 4 europeos, 37 americanos, 5 africanos y 9 de Oceanía.

Salas nos informa que la altura de la torre de Babel era de 90 metros. Algunos autores sugieren que en su construcción debieron emplearse unos 85 millones de ladrillos, dado que en aquel territorio escaseaban las piedras. El famoso ziggurat se supone que fue construido unos dos mil años antes de nuestra era. Su nombre no podía ser más evocador: Etemenanki (=entre el cielo y la tierra). Era entendido, pues, como un puente capaz de unir el mundo de los dioses (=cielo) con el de los hombres (=tierra).

Cada ciudad tenía su ziggurat: se han descubierto restos de unos 30. No eran tumbas de reyes como las pirámides de Egipto, sino torres templos, que constaban generalmente de 7 pisos, cada uno dedicado a uno de los siete planetas, y recubiertos de ladrillos esmaltados de diferente color cada piso. Dos escaleras laterales para los devotos y una central para los sacerdotes, ascendía hasta el templete de la cúspide, lugar de encuentro con los dioses australes, cuando éstos descendían a visitar la ciudad.

Salas hace referencia a lo que la ciencia dice sobre estos temas. Y trata de descubrir siempre la verdad para nuestra salvación que se contiene en estos primeros 11 capítulos del Génesis.

Son temas muy importantes para nosotros. Tratados por uno de los mejores especialistas bíblicos de la actualidad.

Jean-Pierre Wyssenbach, sj

PONGUTA Silvestre, *El clamor de un pueblo. Una presentación del Libro de los Salmos*, Colección Cuadernos Bíblicos 6, Asociación Bíblica Salesiana, Caracas 1993, pp. 276.

Silvestre Pongutá, Profesor de Sagrada Escritura en la Universidad Javieriana de Bogotá, nos ofrece en este volumen una presentación del libro de los Salmos.

El libro de los Salmos ocupa un lugar muy importante en el conjunto de los libros sagrados del Pueblo de Israel como en la vida de la Iglesia de todos los tiempos.

Mientras la Ley (Pentateuco) y los Profetas presentan la comunicación de Dios al hombre, los Salmos expresan la resonancia, la respuesta, la reacción del hombre frente a la presencia y a la comunicación de Dios o frente a su silencio o aparente ausencia.

Posiblemente estas composiciones poéticas y estas expresiones de fe surgieron en circunstancias muy concretas, circunstancias que difícilmente se podrán reconstruir. Se da así una atemporalidad que nos permite a nosotros una apropiación más universal. Estos textos antiguos, que han nutrido la vida del antiguo y del nuevo pueblo de Dios, tienen un valor inapreciable para el creyente.

El Autor, con *El Clamor de un Pueblo* quiere brindar un servicio al Pueblo de Dios: ofrecer un instrumento para acercarse a una mejor comprensión y vivencia de los Salmos. Parte de una constatación elemental: la liturgia emplea abundantemente los salmos en la Oración y en la Liturgia; al uso oficial se une el interés de la piedad personal que encuentra en los Salmos una fuente inagotable de expresiones aptas para dirigirse a Dios y para vivir innumerables situaciones humanas. Es ésta la constante que ha acompañado la valoración de los Salmos a lo largo de los siglos.

El Autor no pretende ofrecer un estudio exhaustivo del libro de los Salmos, sino proporcionar una presentación que introduce en el mundo de los salmos, que ilustra los principales géneros literarios y presenta algunos modelos de lectura exegética de salmos escogidos. Con ello busca sugerir a las personas interesadas una ayuda para dar mayor sentido tanto a la celebración litúrgica como a la piedad personal.

El clamor de un Pueblo se dirige en primer lugar a estudiantes de Teología, pero puede ser útil también a los sacerdotes, las religiosas, los catequistas, y a todos los creyentes que quieran dar un mayor sentido a su vivencia de la oración y de la liturgia.

Corrado Pastore, sdb

ERNST Josef, *Juan: retrato teológico*, Herder, Barcelona 1992, pp. 180.

Josef Ernst nació en 1926. Ordenado sacerdote en 1952, hasta 1967 trabajó sobre todo en tareas pastorales. Desde 1968 es profesor de teología y de exégesis neotestamentaria en la Facultad de Teología de Paderborn (Alemania). Es Autor de varias obras sobre temas de su especialidad.

¿Quién fue el autor del cuarto Evangelio? ¿Juan el hijo de Zebedeo? ¿El presbítero de igual nombre? ¿El gran desconocido o tan sólo el reflejo de una

comunidad? Responde Ernst: «Me gustaría decir: más importante que la identificación histórica es el retrato teológico. El evangelista vive, si nos ponemos a dialogar con él. Nos hemos atrevido a realizar el intento, a fin de dar estímulos».

El libro tiene tres partes. En la primera estudia el autor del Evangelio, la comunidad joánica, el discípulo amado. En la segunda parte estudia el retrato teológico: Juan, el místico; los discursos de despedida; la revelación en la palabra; los signos. En la tercera parte estudia la imagen del autor en el espejo del Evangelio: el teólogo, pneumático, místico, amante, amigo, filósofo, discípulo. Y en un apéndice comenta perícopas evangélicas tomadas del Evangelio de Juan.

La cuestión acerca de la salvación del mundo y acerca de la salvación del hombre se halla expuesta compactamente en el Evangelio de Juan en las sentencias y locuciones acerca de la vida. El concepto no es uno de tantos, sino que a él se pueden reducir todos los demás, las asociaciones de palabras como «la resurrección y la vida: (11,25), «el camino, la verdad y la vida» (14,6), el pan de vida (6,35.48.51), el agua viva (4,10.14), las palabras de vida eterna (6,68), la vida eterna (3,15.16.36; 4,14.36; 5,24.39; 6,27.40.47.54.68; 10,28; 12,25.50; 17,2.3), la luz de la vida (8,12) y el frecuente empleo absoluto y realizado del término «la vida» (1,4; 3,36; 5,24.26.40; 6,33; 10,10; 20,31) nos hacen ver claramente que se trata de un tema central de la teología joánica. Lo que se piensa concretamente con el término «vida», se deduce por las conexiones concretas del texto. Lo que significa la vida no se comprende sino por el concepto antitético de la muerte (véase 5,24).

Para el retrato del evangelista, es de gran importancia la unidad, subrayada con énfasis, del creer, del conocer y del amar. El relato de la aparición pascual muestra en la figura de María de Mágdala la conexión interna entre las tres actitudes cristianas básicas.

El Reino de Jesús tiene mucho que ver con este mundo, pero los medios y métodos proceden de un mundo distinto, que se apoya en valores superiores a los de la fuerza de las armas.

Frente a Lorenzen, para quien los textos del discípulo amado contienen claramente el motivo de la competencia, rivalidad y el puesto superior que ocupa el discípulo amado frente a Pedro, Ernst opina que el primer discípulo no queda desplazado por un profeta carismático en competencia con él.

Un libro que quiere ayudarnos a conocer la teología de Juan.

Jean-Pierre Wyssenbach, sj

TEOLOGIA

FLORISTAN Casiano, *Teología práctica. Teoría y praxis de la acción pastoral*, Sígueme, Salamanca 1991, pp.757.

La teología pastoral es necesaria. Sin ella, la acción pastoral aun con la mejor intención y entusiasmo, es improvisada, dispersa, de recetas, repetitiva, sin creatividad. Con excepciones, por supuesto.

«Teoría y praxis de la acción pastoral» subtitula el Autor. Se trata de un libro de lo que tradicionalmente se llamaba «teología pastoral», pero actualizado totalmente según el Vaticano II, Concilio eminentemente pastoral, relacionado con la praxis cristiana.

Por eso el objetivo, ya no es simplemente que crezca la Iglesia, sino la relación de la Iglesia con el mundo: que los cristianos en estado de comunión eclesial y de comunidad cristiana ejerzan su misión en la sociedad para que el mundo vaya siendo ya aquí y ahora Reino de Dios, con esperanza escatológica, hacia su plenitud.

Para C. Floristán la teología pastoral es teología desde la praxis histórica a la luz de la Palabra de Dios. Esa praxis es eclesial y liberadora, tendiente a la creación de una comunidad de iguales en una sociedad más justa y fraterna.

Es teología inductiva: se parte de la praxis, de la práctica pastoral, es decir, de la realidad de la vida cristiana tal como se da. Y para llegar a la praxis, a lo que debe ser, se relaciona lo que acontece con la práctica pastoral de Jesús, el Cristo, con lo que «la Palabra de Dios» nos dice sobre la unidad básica y el pluralismo ideológico, organizativo, teológico que presidía la acción pastoral de las primeras comunidades cristianas, teniendo en cuenta también el Magisterio, la teoría teológica, para aterrizar en lo que cristianamente debe ser.

Es teología interdisciplinar. El cristiano, la comunidad cristiana vive en el mundo, en una sociedad autónoma y secularizada, necesitada de evangelización para que responda al proyecto de Dios. Por eso esta «teología práctica» tiene que tener en cuenta la realidad histórica y social, necesita de las ciencias humanas, y por eso se relaciona sobre todo con la sociología y la psicología, y tiene en cuenta los desafíos que plantean al cristianismo la modernidad, la postmodernidad, etc.

Hoy se le llama «Teología práctica» que, fiel a la eclesiología de comunión, pone el acento en la participación y corresponsabilidad de todo el pueblo de Dios. El

Autor ubica muy bien en el horizonte pastoral a los laicos y especialmente a la mujer: en su puesto.

C. Floristán divide el contenido del libro en dos partes: teología práctica general (31-356) y teología práctica especial (361-722).

El Autor es fiel a la pedagogía empleada pastoralmente en el Vaticano II (Gaudium et Spes), en Medellín y en Puebla, que se basa en el ver-juzgar-actuar. Tiene en cuenta a la teología política europea y a la teología de la liberación latinoamericana.

La bibliografía es abundante, selecta, actual y accesible.

C. Floristán recoge en este excelente libro de testo, de estudio, de consulta, la experiencia de toda una vida dedicada a la práctica, reflexión, estudio, docencia, publicaciones.

Félix Moracho, sj

PIERIS A., *El rostro asiático de Cristo. Notas para una teología asiática de la liberación*, Sígueme, Salamanca 1981, pp. 219.

El libro de A. Pieris da qué pensar. Por eso, merece una lectura sosegada y reflexiva. Esta recensión no debe sustituir el contacto directo con el texto. Es simplemente una ambientación e invitación al estudio crítico del mismo.

Pese al título, no se trata exactamente de una cristología, aunque hay abundantes apuntes de esta materia. Como indica el subtítulo, se trata más bien de avanzar algunas líneas de lo que debería ser una teología asiática de la liberación. No es una obra sistemática, aunque tiene unidad temática. Recoge un conjunto de artículos publicados por el Autor entre 1976 y 1988. Tiene la ventaja de ofrecernos la evolución de su pensamiento a lo largo de estas interesantes fechas eclesiales.

El objetivo unificador de la obra es la lectura crítica de dos desafíos centrales en la reflexión teológica y en la misión eclesial: el desafío de la liberación y el desafío de la inculturación. La lectura es hecha desde los dos elementos que, según el Autor, constituyen el auténtico *ethos asiático:* la religiosidad y la pobreza voluntaria. Es una lectura de alto valor crítico y en algunos momentos resulta apasionante por los aportes que hace a la teología de la liberación latinoamericana y a la concepción y enfoque actuales del espinoso y urgente problema de la inculturación. Lógicamente, cuestiona la tendencia de ciertos sectores eclesiales a hacer una transposición o aplicación mimética de la teología de la liberación occidental, aunque sea latinoamericana, y de las experiencias occidentales de inculturación a la realidad asiática. Para comenzar, el

Autor señala un presupuesto que cuestiona dicha transposición: la teología y la misión eclesial en el mundo occidental se mueven en un contexto cristiano o parten de un contexto cristiano; el ethos o contexto asiático es un contexto no-cristiano y seguirá siendo no-cristiano (apenas el 2% de la población es cristiana, salvo en Filipinas, país al que el Autor no considera representativo de la cultura y de la religiosidad asiática).

Desde estos presupuestos el Autor hace importantes apuntes críticos que corrigen y enriquecen las así llamadas en el libro «tendencia liberacionista» y « tendencia inculturacionista». Me parece que uno de los méritos más destacados de la obra es intentar reconciliar ambas tendencias, que algunas teologías de la liberación y de la contextualización habían considerado demasiado divorciadas. Aquí se abre un interesante campo para el diálogo entre los teólogos del Tercer Mundo, sean latinoamericanos, africanos o asiáticos. Ninguna teología cristiana puede dejar de ser teología de la liberación o teología contextual, pero menos puede dejar de serlo cualquier teología del Tercer Mundo.

Desde los mismos presupuestos el Autor hace importantes aportes críticos sobre cuestiones disputadas en la actual reflexión teológica sobre la liberación y sobre la inculturación. A título de ejemplos, a mí me han resultado altamente iluminadoras algunas reflexiones del Autor. Para que el sujeto de la teología se vaya clarificando, el Autor considera necesario que los teólogos sean pobres y que los pobres sean teólogos. Para que una teología sea verdaderamente liberadora, en oriente o en occidente, debe asumir la dimensión liberadora a nivel micro y macroético de la religiosidad. Para que el cristianismo desate su potencial liberador, debe entrar en la cultura de la pobreza voluntaria (pobreza campesina y monástica en Asia) como antídoto espiritual contra la avaricia y la codicia, no simplemente contra la riqueza. Para que la inculturación sea verdaderamente teologal, y no simplemente folclórica, debe reproducir el itinerario de la encarnación y del bautismo de Jesús: el cristianismo no debe autoafirmarse sino autoanonadarse. No debe bautizar las religiones orientales, sino bautizarse en ellas. Para que el ecumenismo sea auténticamente cristiano, debe ser también transeclesial, etc. Cualquier lector atento de la obra encontrará otro sin fin de cuestionamientos iluminadores y enriquecedores. No es una obra repetitiva de tópicos comunes, sino realmente crítica.

Finalmente, uno termina la lectura de la obra con el deseo de que el Autor amplíe algunos de sus planteamientos. Por ejemplo: ¿En qué sentido afirma que el mundo asiático es no-cristiano y deberá seguir siendo no-cristiano?

Felicísimo Martínez, O.P.