

INSTITUTO DE TEOLOGIA PARA RELIGIOSOS

ITER

REVISTA DE TEOLOGIA

POSTMODERNIDAD

CARACAS
Publicaciones ITER
1995

ITER

REVISTA DE TEOLOGIA

ENERO - JUNIO 1995

AÑO VI, N° 1

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:

*Andrés Argibay, Gonzalo Arnáiz, Carlos Bazarra,
Rafael Borges, Alfonso Guerrero, José Luis Lofrano,
Felicísimo Martínez, Luis Germán Prato, Bruno Renaud,
Johnny Reyes, Alvaro Salas, Román Sánchez, Pablo Stocco,
Luyis Ugalde, Reni Vásquez, 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 - Fax: 02 - 83 53 11)
Caracas 1062 A (Venezuela)

DIAGRAMACION

ITER. Telf.: 02 - 261 85 84

IMPRESION

Gráficas Dalí - Caracas (Venezuela) Telf.: 02 - 74 13 14

ISSN: 0798-1236

Depósito Legal pp 90-0124

Con las debidas licencias
1994 Publicaciones ITER
Caracas (Venezuela)

SUSCRIPCIONES 1995

Correo normal:	Venezuela:	Bs. 1.000
	Extranjero:	\$ 10
Por avión:	Extranjero:	\$ 12

INDICE

PRESENTACION	5
ESTUDIOS	
APERTURA DE LA IGLESIA AL MUNDO ACTUAL SEGUN EL CONCILIO VATICANO II	8
<i>Pedro Trigo, S.J.</i>	
LA RECEPCION DEL CONCILIO EN AMERICA LATINA	35
<i>Alfonso Guerrero, OFM Cap.</i>	
A 30 AÑOS DEL VATICANO II: DESDE AMERICA LATINA NUEVAS REALIDADES	47
<i>Dr. Luis Rivero Salas</i>	
POSTMODERNIDAD Y FE CRISTIANA	55
<i>Mikel de Viana, S.I</i>	
LA RADIO EN TIEMPOS DE POST-MODERNIDAD	77
<i>Juan Eleazar Figallo</i>	
GLOBALIZACION Y POSTMODERNIDAD	82
<i>Michel Mujica Ricardo</i>	
MEDIOS DE COMUNICACION SOCIAL Y POSTMODERNIDAD	88
<i>Lic. Oscar E. Buroz E.</i>	
PACIENCIA CULTURAL	92
<i>Wilfredo González, s.j.</i>	
RESPUESTAS TEOLOGICO-PASTORALES AL FENOMENO RELIGIOSO POSTMODERNO	105
<i>Jesús Genaro Pérez, O.C.D.</i>	
LAS CASAS Y GUSTAVO GUTIERREZ: EN BUSCA DE LOS POBRES DE JESUCRISTO	115
<i>Pedro Trigo, s.j.</i>	

PUBLICACIONES DEL ITER

- AA.VV. Evangelizar hoy a Venezuela, Caracas 1985, pp. 158.
Bs. 150,00
- AA.VV. Experiencia religiosa en el joven venezolano, Caracas
1985, pp. 212. Bs. 150,00.
- NAVARRETE Urbano - URRUTIA Francisco Javier, Nuevo
Derecho Canónico. Presentación y Comentario. Caracas
1987, pp. 320, Bs. 250,00.
- AA.VV. La Iglesia Venezolana en marcha con el Concilio. A los
20 años del Vaticano II, Caracas 1987, pp. 446. Bs.
300,00.
- PASTORE Corrado, Bibliografía teológico-pastoral de Venezuela
1965-1986. Separata de la Iglesia Venezolana en marcha
con el Concilio, Caracas 1987, pp. 156. Bs. 150,00.
- AYESTARAN José Cruz, Qué es el ITER. Una reseña histórica,
Caracas 1987, pp. 48.
- AA.VV. La inculturación del evangelio, Caracas 1988, pp. 1666.
Bs. 180,00.
- AA.VV. Los Laicos en la Iglesia y en el Mundo, Caracas 1989,
Bs. 150,00.
- AA.VV. Doctrina social de la Iglesia y promoción humana hoy,
Caracas 1991, pp. 184. Bs. 200,00.

INSTITUTO DE TEOLOGIA PARA RELIGIOSOS

Urb. Altamira, 6ª Transv. (entre 3ª y 4ª Av.)
Telf.: 02 - 261.85.84, Caracas 1062-A (Venezuela)

Presentación

Este número de la revista está dedicado fundamentalmente a la XII Semana Teológica del ITER organizada conjuntamente con las XIII Jornadas de Reflexión de la UCAB. Este evento, patrocinado por el Cardenal José Alí Lebrún M. y por SECORVE, tuvo lugar del 21 al 23 de marzo de 1995, en la Universidad Católica Andrés Bello.

El tema escogido por los organizadores, Centro de Pastoral de la UCAB y Sección de Teología pastoral del ITER, fue la POSTMODERNIDAD como fenómeno nuevo al que tiene que salir al paso la Iglesia que conmemora este año 1995 el XXX aniversario de la clausura del Concilio Vaticano II. Después de más de dos siglos de anatemas contra las corrientes modernistas, la Iglesia se abre a un sincero diálogo con el mundo actual y, particularmente, con la modernidad. El Concilio fue un acontecimiento que conmovió a toda la Iglesia. A los 30 años de esa apertura, la Iglesia vuelve a encontrarse ante un fenómeno, ante el cual puede cerrarse, como lo hizo al comienzo de la modernidad, o puede abrirse a un fructífero diálogo con la postmodernidad o última modernidad.

El tema fue abordado desde diversos puntos de vista por los ponentes. El P. Pedro Tringo, S.J., en una reflexión original y profunda, expone los cambios estructurales que el Concilio propuso a la Iglesia y al mundo actual no sólo verbalmente a través de los documentos conciliares, sino a través de los mensajes implícitos que transmite su autocomprensión de la Iglesia y de su nueva relación con el mundo. Rechazando esquemas preparatorios de la Curia Vaticana que tendían a reafirmar la Iglesia institucionalista de siempre, el Concilio se lanza por nuevos derroteros de diálogo por donde la conduce el Espíritu del Señor Jesús.

Los documentos del Concilio generan los dolorosos procesos postconciliares de recepción de los mismos. El P. Alfonso Guerrero. OFM Cap., presenta en

su comunicación la creativa y fiel recepción del Concilio por la Iglesia Latinoamericana, sobre todos en los grandes acontecimientos de las Conferencias Episcopales de Medellín (1968), Puebla (1979) y Santo Domingo 1992). En estos eventos se refleja la puesta en marcha de las orientaciones conciliares en la vida eclesial de América Latina. Pero hay mucho camino por recorrer. Por su parte, el Dr. Luis Rivero Salas presenta la visión de un laico que conoce a fondo también la recepción del Concilio especialmente en Venezuela. Su comunicación deja abiertas una serie de preguntas que reclaman una recepción más profunda y creativa del Concilio.

En el segundo día de la Semana Teológica, el Prof. Mikel de Viana, S.J., aborda de frente el complejo y difuso fenómeno de la Postmodernidad. Aunque ésta nace y crece especialmente en los países del Primer Mundo en los que avanza todavía la modernidad, también en Venezuela se hace cada día más presente una amalgama de premodernidad, modernidad y postmodernidad. El mensaje de un mundo “light” penetra con facilidad en todas las capas sociales. Los grandes gurús son los medios de comunicación social. Quien quiera acercarse especialmente a la juventud actual, tendrá que captar los fragmentados mensajes que le llevan a vivir el «carpe diem» del viejo poeta latino Horacio.

La ponencia fue enriquecida por varias comunicaciones que proponían la visión y vivencia de la postmodernidad en Venezuela. El Lic. Oscar Buroz hace una presentación del influjo de los medios de comunicación social. La TV, gran Caballo de Troya de la postmodernidad, nos muestra personajes y lugares recónditos que creemos conocer (experiencia vicaria); sabemos al minuto qué sucede en el mundo, pero no conocemos qué le sucede al vecino. Para nosotros el otro es un cuerpo-objeto en el que la palabra prójimo no tiene cabida.

Por su parte, el Prof. Michel Mujica presenta un breve pero profundo resumen de la actual problemática social venezolana, en la que incide los mensajes postmodernistas. Los fenómenos de la globalización económica y la pérdida de la centralidad del trabajo, en un contexto neoliberal, hacen rebrotar los viejos males de la xenofobia y el racismo. En este contexto, la postmodernidad es una alienación que lleva a un mundo fantástico y artificial para olvidar las penas de la realidad.

.....

Pero la postmodernidad, como última modernidad, no puede ser criticada y negada sin más. Está ahí. Hay que examinar en profundidad los mensajes que introduce en las mentes para discernir los aspectos válidos que propugna. El Prof. Wilfredo González, S.J., en su ponencia sobre la «Paciencia histórica», estudia la incidencia de la postmodernidad en las raíces culturales de los pueblos y particularmente de Venezuela. Asumir el pasado histórico con paciencia es asumir responsablemente las potencialidades que nos brinda la cultura como el modo de habérmolas con la realidad dada. Se trata de una reflexión profunda para captar los mensajes de valor que puede aportar la postmodernidad. No se pueden cerrar los ojos a la realidad; hay que discernirla con seriedad.

Uno de los aspectos más llamativos de la postmodernidad es el “retorno a lo religioso”. La modernidad había desterrado por alienante o ineficaz toda religiosidad, y con ello la capacidad de dar un sentido auténtico a la existencia humana. El P. Jesús Genaro Pérez, OCD, presenta la gran variedad de ofertas religiosas que hace la postmodernidad. Pero al mismo tiempo ofrece una serie de criterios para valorar las tendencias religiosas que están en el mercado. El siglo XXI comenzará seguramente un Milenio más religioso. Pero será necesario buscar los caminos auténticos y verdaderos que puedan iluminar la existencia humana.

Además de estos aportes sobre la postmodernidad, ofrecemos también en este número de la revista unas reflexiones orientadoras que el P. Luis de Diego, S.J., propuso en la lección inaugural del curso académico 1994-95 del ITER sobre los estudios teológicos que deben realizar, especialmente los que pretenden ayudar a los demás con sus tareas pastorales.

Finalmente, les presentamos un estudio concienzudo que el P. Pedro Trigo hace de la última gran obra del teólogo Gustavo Gutierrez sobre Las Casas. Merece la pena adentrarse, ciertamente en la obra de G. Gutierrez, pero también en el cuidadoso estudio que sobre esa obra hace el teólogo Pedro Trigo. La historia de la evangelización de América Latina puede arrojar mucha luz sobre el momento que estamos viviendo. La misma teología de la liberación necesita de este estudio.

JOSÉ C. AYESTARÁN, S. J.

APERTURA DE LA IGLESIA AL MUNDO ACTUAL SEGUN EL CONCILIO VATICANO II

Pedro Trigo, S.J.

UN DISCURSO PROGRAMATICO Y UNA RECAPITULACION AUTORIZADA

Juan XXIII en el discurso de inauguración del Concilio (11/10/62) expresaba su firme esperanza de que la Iglesia “sacando acopios de nuevas energías, mirará intrépida al porvenir” (1). El perspicaz anciano era consciente de los problemas de nuestra época y enumera especialmente tres: “la excesiva confianza en los progresos de la técnica, el bienestar fundado exclusivamente sobre las comodidades de la vida (...), la violencia causada por el poder de las armas y el predominio político” (754). Sin embargo considera que “carecen del sentido de la discreción (...) quienes en los tiempos modernos no ven otra cosa que prevaricación y ruina”, y manifiesta taxativamente: “Disentimos de esos profetas de calamidades” (751). La causa de esta actitud no es un temperamento ingenuo y optimista sino una fe vigorosa que es capaz de descubrir la actuación de la Providencia divina en el nuevo orden de relaciones humanas que se gesta (cf. 751) y de apreciar que él ha abierto “nuevos retos al apostolado católico” (752); una fe guiada por una opción de fondo: el Concilio deberá atenerse “a las exigencias de un magisterio de carácter prevalentemente pastoral” (753). Es cierto que la Iglesia en otros tiempos condenó los errores con la mayor severidad. “En nuestro tiempo, sin embargo, la Esposa de Cristo prefiere usar de la misericordia” (id). Es la caridad cristiana, en efecto, la que “con mayor eficacia que cualquier otro medio, fomenta la concordia, la justa paz y la unión fraternal de todos” (754). Y en vez de condenar errores, más se adelanta, piensa el Papa mostrando de un modo comprensible, hermoso y

profundo la verdadera doctrina de manera que aparezca como respuesta a los anhelos y necesidades actuales. Eso sí, no puede faltar, piensa Juan XXIII, el que además de estimar debidamente el progreso humano, la Iglesia advierta a los seres humanos que “vuelvan los ojos a Dios, fuente de toda sabiduría y toda belleza, y que aquéllos a quienes se dijo: ‘Pueblen la tierra y sométanla’, no olviden el gravísimo precepto: ‘adorarás al Señor tu Dios y a El sólo servirás’. Para evitar así que la atracción fascinadora de las cosas visibles impida el verdadero progreso” (752-53).

Aquí está diseñado con toda exactitud el sentido de la apertura de la iglesia a nuestro mundo. Este mismo sentido fue recapitulado por Pablo VI en un discurso realmente inspirado y magistral, al clausurar los trabajos conciliares: “Tal vez nunca como en esta ocasión —reconoce el Papa— ha sentido la Iglesia la necesidad de conocer, de acercarse, de comprender, de penetrar, de servir, de evangelizar a la sociedad que la rodea, y de seguirla, por decirlo así, de alcanzarla casi en su rápido y profundo cambio” (827). Y eso que, reconoce, como ninguno éste parece ser un tiempo de endiosamiento del ser humano y olvido de Dios: “un tiempo que cualquiera reconocerá como orientado a la conquista de la tierra más bien que el reino de los cielos; un tiempo en el que el olvido de Dios se hace habitual y parece, sin razón, sugerido por el progreso científico; un tiempo en el que el acto fundamental de la persona humana, más consciente de sí y de su libertad, tiende a pronunciarse en favor de la propia autonomía absoluta, desatándose de toda ley trascendente; un tiempo en el que el laicismo aparece como la consecuencia legítima del pensamiento moderno y la más alta filosofía de la ordenación temporal de la sociedad; un tiempo además, en el cual las expresiones del espíritu alcanzan cumbres de irracionalidad y de desolación; un tiempo, finalmente, que registra, aun en las grandes religiones étnicas del mundo, perturbaciones y decadencias jamás antes experimentadas” (825). “La religión del Dios que se ha hecho hombre, se ha encontrado con la religión -porque tal es- del hombre que se hace Dios. ¿Qué ha sucedido? ¿Un choque, una lucha, una condenación? Podía haberse dado, pero no se produjo. La antigua historia del samaritano ha sido la pauta de la espiritualidad del Concilio” (828). El Papa recoge la sospecha de que un tolerante y excesivo relativismo y concesión a la moda actual haya dominado en el Concilio a costa de la fidelidad a la tradición y a la necesaria orientación religiosa. Y se pregunta si esta atención a lo humano “ha desviado acaso la mente de la Iglesia en Concilio hacia la dirección antropocéntrica de la cultu-

ra moderna” (829). Su respuesta es taxativa: “Desviado, no; vuelto, sí” (id). Esta es en síntesis su justificación: “si recordamos, venerables hermanos e hijos todos aquí presentes, cómo en el rostro de cada hombre, especialmente si se ha hecho transparente por sus lágrimas y por sus dolores, podemos y debemos reconocer el rostro de Cristo (cf. Mt 25, 40), el Hijo del hombre, y si en el rostro de Cristo podemos y debemos, además reconocer el rostro del Padre Celestial: *Quien me ve a mí -dijo Jesús- ve también al Padre* (Jn 14, 9), nuestro humanismo se hace cristianismo, nuestro cristianismo se hace teocéntrico” (830). El Concilio es, pues, “una potente y amistosa invitación a la humanidad de hoy a encontrar de nuevo, por la vía del amor fraterno a Dios” (id). La religión del Concilio es, en suma, la caridad.

Sintetizando estos discursos tan autorizados podemos decir que el Concilio parte del reconocimiento de una distancia entre la Iglesia y el mundo actual. Esa distancia en parte está provocada porque la humanidad entró en una época nueva y la Iglesia se quedó rezagada, anquilosada en un lenguaje y unas estructuras que pertenecen a la época pasada. En parte también la distancia se debe a que hay aspectos de esta época nueva que provienen del pecado y alienan a los seres humanos, y la Iglesia no puede cohonestarlos. Se impone, pues, un discernimiento para aceptar todo lo bueno, despegándolo de lo deshumanizante. Pero este discernimiento espiritual exige abrirse a la época nueva, ya que sólo desde esa apertura es posible, por una parte captar los signos de los tiempos, es decir las señales del paso del Espíritu de Dios que todo lo renueva, y desempeñar por otra, la función del samaritano, sanando las heridas de la humanidad y ayudándola a que se encamine hacia Dios, ya que esa es la dirección que conduce a la paz y felicidad verdaderas. Al olvido cruel de Dios no debe oponerse un olvido del ser humano por parte de quienes se dicen amigos de Dios. De este modo el mundo moderno se confirma en su percepción de que la religión es alienante. Dios no paga el olvido humano con la destrucción de la humanidad sino encarnándose en ella para salvarla. Así la Iglesia, siguiendo esa misma dirección, debe encarnarse en cada cultura y situación para ser desde dentro sacramento (es decir heraldo e instrumento) de esa salvación divina que se nos da humanamente en Jesucristo.

¿Realizó el Concilio los deseos que expresó Juan XXIII en su apertura?
¿Refleja en verdad la síntesis de Pablo VI lo que sucedió en esos cuatro tumultuosos años? Creemos que sí y vamos a tratar de mostrarlo.

EL ACONTECIMIENTO CONCILIAR COMO APERTURA ESTRUCTURAL DE LA IGLESIA

En primer lugar quisiera insistir en que el discurso más elocuente del Concilio, su palabra más estructural y convincente fue su propio desarrollo (2). Este lenguaje no verbal revela además la verdad de sus textos. En ellos se pasó de lo previamente elaborado desde el centro, es decir desde arriba, que fue presentado como ya listo para ser aprobado, a lo que se iba configurando entre todos a través de sucesivas y laboriosísimas redacciones, teniéndose en cuenta unos a otros. El punto de partida era una Iglesia fuertemente centralizada, configurada en base a una relación unidireccional del centro a la periferia. Nadie estaba pensando en un Concilio y la mayoría no tenía experiencia de órganos colegiales ya que el esquema de la curia vaticana respecto de los obispos se repetía en las relaciones de éstos con sus diocesanos. Solamente unos pocos países habían puesto en práctica el mecanismo de las conferencias episcopales nacionales y tenían en su haber un cierto rodaje en la relación sinodal. Ya fue una novedad el que el Papa iniciara la preparación del Concilio con una consulta a los 2594 obispos y 156 superiores generales de congregaciones religiosas que (en una respuesta realmente plebiscitaria que mostraba su gran interés por el concilio propuesto) remitieron 2812 postulados a la curia vaticana. Sin embargo, al decir de los expertos (3), el examen de los quince volúmenes que contienen esas respuestas hace ver que no aflora en ellas de ningún modo la novedad conciliar. Así pues los setenta esquemas previos, esmeradamente elaborados, si es verdad que reflejan ante todo la teología romana, no se puede decir que traicionaran atisbos aperturistas contenidos en la amplísima consulta.

Fue en el desarrollo del Concilio donde aconteció la novedad. Y ésta vino con la toma de la palabra por parte de los padres conciliares. Ellos expresaron que en los esquemas no estaba contenida la novedad buscada, ni por su tono ni por sus propuestas. Esta insatisfacción se orientaba hacia otro tipo de elaboraciones. A los tres días de su inauguración el Concilio debía estructurarse en base al reglamento. Acceder a la propuesta de votaciones en ese momento en que la mayor parte se desconocía habría conducido al predominio de los curiales en las comisiones. La petición de que se pospusiera la votación y el que la alternativa aceptada se canalizara a través de las conferencias episcopales (que ofrecerían sus candidatos) significaba el primer triunfo y la primera

creación conciliar. Pero más aún significó que la asamblea fue intercambiándose hasta constituirse en un verdadero cuerpo social.

La toma de conciencia de la orientación precisa de ese cuerpo tuvo lugar en la primera votación indicativa. Ante la sucesión de oradores en direcciones opuestas se pidió esa votación para salir del impasse conociendo el sentir mayoritario de la asamblea. El resultado (1368 contra 822) hizo ver que la mayoría del Concilio se inclinaba a dejar lo consabido y buscar nuevos desarrollos y formulaciones. En la segunda sesión (30/10/63), una votación muy significativa en torno a cinco cuestiones discutidas sobre la Iglesia (en las que la minoría alcanzó, según las preguntas, de pocas decenas a 500 votos) definió la proporción entre la mayoría y la minoría, una proporción que se mantendría con algunas fluctuaciones a lo largo del Concilio. Pero la mayoría no usó esa evidencia (como sucede en las llamadas democracias representativas) para aplastar a la minoría imponiendo sus dictados sobre el conjunto. Buscó más bien consensos que sin sacrificar el sentir mayoritario incluyeran, siempre que fuera posible los aportes de la minoría.

Hay que hacer notar que en el transcurso de las sesiones se desarrolló una disputa muy intensa, que ponderados analistas no han dudado en calificar de verdadera guerra (4), es decir de conflicto prolongado, de alta intensidad pasional y profundas implicaciones existenciales, entre posiciones encontradas. El Concilio no fue irenista. En muchas ocasiones se vio perplejo, atascado, desazonado, descorazonado, sobrepasado, y otras tantas, entonado, eufórico, confiado, esperanzado, contento. Sin embargo en unas circunstancias y otras fue fiel a su inspiración más profunda, que le guiaba, más que a prevalecer o a un concordismo superficial, a buscar por encima de todo *entender y entenderse*, es decir tomar en cuenta las razones de los otros para profundizar las razones propias en orden a penetrar más maduramente en los temas y de este modo llegar a acuerdos. Es cierto que con este procedimiento los textos no han quedado tan nítidos como si hubieran respondido sólo a la lógica dominante (incluso en ocasiones da la impresión de que se ha cedido desmedidamente, yuxtaponiendo afirmaciones no fácilmente armonizables); pero tal vez sean así más profundos y sobre todo que son expresión más cabal del cuerpo social que los dio a luz, de modo que en ellos pueda encontrarse toda la Iglesia, en vez de constituirse en piedra permanente de división.

Este método volvía todo extremadamente complejo y laborioso. Sin em-

bargo a través de él esos miles de hombres aprendieron a conocerse, a apreciarse, a escucharse, a tenerse en cuenta, a saberse miembros de un único cuerpo, partícipes de una responsabilidad compartida. Realmente que asumieron la Iglesia como un colegio apostólico. Por eso fueron capaces de producir la tercera parte del material que han producido los veintinueve concilios ecuménicos habidos a lo largo de dieciséis siglos en la Iglesia católica.

Este colegio apostólico pudo también constituirse gracias a la decidida posición conciliarista de los Papas. Esto no era del todo esperable después del Vaticano I. Precisamente una de las banderas de la minoría eran los derechos del Sumo Pontífice definidos ya solemnemente por el concilio anterior. Claro está que los papas los mantuvieron y los ejercieron con gran prudencia cuando creyeron necesario. Pero en los momentos decisivos en que se decidía el perfil de la asamblea fueron ellos precisamente quienes inclinaron la balanza en la dirección conciliar. Así lo hizo Juan XXIII al pedir que se reelaboraran los documentos preparatorios y que se diera la votación indicativa aludida; así lo hizo también alentando a padres conciliares en línea renovadora, sobre todo al Cardenal Suenens a quien le insistió que diera sus opiniones a la asamblea cuando le expresó su decepción porque el Concilio no encontraba su camino y le expuso las pistas que él creía oportunas y que en efecto, expuestas en el aula, determinarían su rumbo. Así lo hizo también Pablo VI cuando hizo transparente el Concilio a la prensa, cuando modificó su reglamento para hacerlo más expedito y cuando eligió los cuatro moderadores en un balance que expresaba la correlación de fuerzas (3 y 1). Una vez que marchaba todo en la dirección de la apertura y las reformas, intervino en contadas ocasiones para poner freno de modo que no quedara descolgada la minoría, entre la que se encontraban sobre todo sus colaboradores curiales.

También los papas propiciaron la asistencia del nutrido grupo de observadores de las otras iglesias cristianas (cuyo número llegó a 104), lo mismo que el de auditores seculares, y la participación de numerosísimos teólogos en calidad de peritos, entre los que se encontraba la *intelligentia* entera de los renovadores.

Los papas fueron, pues, propiciadores y custodios de la democracia conciliar, es decir del clima de absoluta franqueza, de diálogo, de autonomía y mancomunación que reinó en su desarrollo. Aun en medio de las fortísimas presiones que ejerció la minoría curial, prevaleciendo de sus puestos en el aparato.

¿Cuál fue el impulso más hondo que guió certeramente ese afán indomable por llegar a entender y a entenderse? Era sin duda el impulso pastoral, que obraba en dos direcciones complementarias: llevaba ante todo a nutrirse de lo más medular de la Tradición y a afincarse en las raíces, superando los marcos preponderantemente institucionalistas y jurídicos que habían prevalecido ya desde el siglo XIII y sobre todo a partir de Trento. Trascender en el misterio que funda a la Iglesia era el modo más adecuado de cobrar energías para trascender en el servicio de la humanidad. Así la propuesta del cardenal Suenens (el Concilio debía girar alrededor de la Iglesia, tanto hacia dentro como hacia afuera) llegó a cristalizar en la Constitución dogmática sobre la Iglesia y en la Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual.

Remontándose hasta la Trinidad y teniendo como eje a Jesucristo (unido en cierto modo a toda la humanidad por su Encarnación con miras a la salvación y a la recapitulación universal) la Iglesia consiguió la amplitud necesaria para constituirse como un Concilio realmente ecuménico y para convocar a un diálogo auténtico a toda la humanidad. En este sentido el título del libro de Garaudy : *Del anatema al diálogo* , interpreta bien este giro. El mismo reconoce esta inspiración conciliar y por eso lo subtítulo: *un marxista saca las conclusiones del Concilio* (5).

¿Qué decía la Iglesia al mundo con el acontecimiento conciliar? Ante todo que era posible dotar de contenido la mundialización económica, cultural y comunicacional. Que esta mundialización no tiene por qué cerrarse como imposición uniformizadora de una cultura y unas potencias sobre el resto del mundo. Que cabe un verdadero encuentro, enriquecedor para todos, realmente humanizador. Que esta humanidad, que a la fuerza se está haciendo una, puede encontrar una inspiración y un propósito comunes, en los que cada quien pueda dar lo mejor de su riqueza cultural, personal, espiritual y todos salgamos ganando. Pero para que esto sea posible es necesario reconocerse, escucharse, estar dispuestos a ceder y a negociar. Pero más aún es imprescindible para todos trascender de las actuales configuraciones anquilosadas y absolutizadas. Sólo este ir más adentro y más a la raíz de cada persona y de cada cultura hará posible ir también más allá y reconocer a las demás. El Concilio pudo significar el paso en principio de un cristianismo occidental a otro pluricultural (6), no sólo porque los europeos fueron una minoría (1041 frente a 956 de América, 379 de África y más de 300 de Asia) sino porque al

ir todos más adentro de sí mismos se superó un status quo que perpetuaba el talante occidental de la Iglesia Católica. Así pues el Concilio dice a la comunidad internacional que debe estar dispuesta a pagar el precio que exige la convergencia. Que este precio es alto porque el status quo actual refrenda tremendos privilegios: la actual civilización del bienestar (fundada en base a la productividad, al consumismo y el control unilateral de las reglas de juego universales). Pero también le dice que merece la pena el sacrificio porque el cambio requerido no implica únicamente sacrificio de satisfacciones inmediatas y un estándar opulento de vida sino que pide positivamente poner en juego lo mejor de sus propias culturas, hacer la fascinante aventura de trascender por las raíces para salir con más frescura humana y cargado de dones al encuentro mutuamente enriquecedor con las otras culturas.

El encuentro, dice el Concilio con su ejemplo, entraña fuertes dosis de dolor: es la violencia de la vida. El esfuerzo por superar inercias personales y ambientales, por escuchar, por reconocer lo diverso, por aclarar las propias posturas, por exponerlas y exponerse, por dialogar, por decir que no cuando no se está de acuerdo; pero también el trabajo denodado para tener en cuenta al otro, no sólo sus argumentos sino su razón vital; el trabajo para descubrir posturas más profundas y abarcales; el dolor de tener que ceder de lo propio y el dolor a veces mayor de pedir constantemente al otro que ceda también; el esfuerzo desgastante de entrar en una época de búsqueda constante, de confrontación permanente y camino indeclinable hacia el encuentro en la dignidad, la verdad y la fraternidad para una convivencia cada vez más densa y que precisa de altas dosis de creatividad. Si no queremos sufrir este dolor saludable y humanizador, no queda más horizonte que la guerra de todos contra todos, la violencia de la alienación de unos y la muerte de otros.

Pocas instituciones se presentaban tan verticalistas y ritualizadas como la Iglesia católica en el inmediato preconcilio. En ella la autoridad moral de la cúspide parecía justificar esa manera peculiar de funcionamiento. El Concilio, con su modo de gerenciarse a sí mismo, dice a las instituciones que cabe el cambio y que el resultado merece la pena. Pero que es necesario idear un juego en el que todos cedan para ganar todos, no el juego en el que unos resultan sacrificados por otros, como ocurre de una manera palpable incluso en las modernas democracias. Es preciso, dice el Concilio sin palabras, orientarse en una dirección más ecuménica. Así lo exige esta época de convivencia

tan apretada. Pero ello no ocurrirá sólo a base de mecanismos formales. Es preciso quererlo de veras y para eso hay que constituir verdaderos cuerpos sociales, poniendo en común energías y deseos hondos (7). El desarrollo conciliar es un ejemplo vivo de cómo multitud de personas de formaciones, orientaciones y culturas muy diversas aprenden, por el deseo y la determinación que tuvieron de hacerlo, a conocerse, a tomarse en cuenta, a intercambiarse, a llevarse mutuamente, incluso y precisamente en la fe, a soportarse cuando era necesario y sobre todo a proponerse una obra en común, que sería para todos un punto de partida de una misma propuesta en la que todos cabían.

La apertura estructural que se dio en el Concilio es una palabra bien clara de la Iglesia al mundo contemporáneo. Y el que el Concilio resultara un verdadero acontecimiento, que no estaba contenido en sus antecedentes inmediatos sino que se gestó a lo largo de su propio desarrollo, es un ejemplo de creatividad poco común. Y si algo se necesita para superar tantas situaciones es la creatividad, que cristianamente hablando, es la marca del Espíritu. Ya el hecho de su ocurrencia fue interpretado por Juan XXIII como una súbita inspiración. Y así, con esa santa simplicidad, lo lanzó a la Iglesia y al mundo ese hombre de Dios. Lo lanzó sin ningún diseño previo. Lo lanzó para que la inspiración fuera tomando cuerpo. Y así ocurrió. Se ha escrito que sólo la imaginación profética puede triunfar del eterno presente que pretende instaurar la ideología totalitaria de los vencedores (8). Si aceptamos que nos castren los sueños, no cabe horizonte alternativo en el que puedan incubarse novedades humanizadoras. El Concilio fue una idea que se lanzó. Enseguida la idea quedó sepultada por el peso de setenta esquemas en los que consagraba lo establecido. Sin embargo nuevas ideas, bien simples al parecer, apartaron ese peso inerte y así fueron ligándose cosas nuevas con otras viejas (que resultaban tan nuevas como las otras de puro olvidadas que estaban); junto a las caras conocidas de las autoridades centrales fueron apareciendo nuevas autoridades (autoridades porque despertaban y convocaban) y así fue tejiéndose una figura histórica inédita, internamente diferenciada y viva por movilizadora. En este mundo abundan más las creaciones técnicas y organizativas que las creaciones sociales y humanas. Esta creación que es el Concilio, como creación abierta a los hombres de este mundo, es no sólo un ejemplo sino también una palabra viva para los seres humanos de buena voluntad.

LOS DOCUMENTOS CONCILIARES COMO APERTURA SISTEMÁTICA DE LA IGLESIA

La primera palabra, en este caso no verbal, que ofrece el Concilio al mundo es, pues, él mismo como acontecimiento: su hacerse, su espíritu, su modo de funcionamiento. Prosiguiendo en este mismo orden de cosas, vamos a referirnos al modo cómo los diferentes documentos, más allá de su significado directo, connotan direcciones que son palabras muy elocuentes, precisamente por ser no pretendidas y por tanto no sospechosas de ideología, en el sentido de manejo intencionado.

1.- El primer decreto que aprobó el Concilio es la Constitución sobre la liturgia. Este su primer fruto va dirigido, como es obvio, a los que practican el cristianismo. Las consecuencias fueron inmediatas porque se refería a usos fuertemente ritualizados, a lo que se tenía como más sagrado y por tanto al parecer apartado de modas, impermeable al paso del tiempo, intocable. Pero la Constitución incumbía solamente a los participantes del culto católico. Y sin embargo el efecto de estas medidas fue mucho más allá de los fieles católicos.

La reforma consistió en el paso de una liturgia icónica, ritualizada y críptica a otra simbólica, enraizada en la vida y en la historia. Expresión culturalmente situada de una revelación que en sí misma acontece en la historia. Podemos decir que es el paso de la religión cristiana al cristianismo religioso, ya que la salvación no sucede en la liturgia sino que en ella se expresa religiosamente la salvación que Jesús nos alcanzó en su vida (que culmina en su muerte y resurrección) y de la que nosotros participamos cuando nuestra vida está enraizada en la fe en Dios y se expresa en el amor solidario. Al no acontecer la salvación en discontinuidad con la vida, la expresión religiosa de ella también tiene que expresar la vida, aunque en su nivel propio que es el simbólico y conectando con la vida de Jesús y los símbolos ligados a él, sobre todo el bautismo y la eucaristía. De este modo la liturgia no debe ser un arcano sino que debe expresarse en la cultura del que participa en ella. Al ser la expresión simbólica de la salvación de Jesús con la que todos los fieles comulgan en sus propias vidas, la liturgia no puede ser el rito esotérico que celebra el ministro sagrado y que los demás sólo reciben. Por el contrario, todos tienen que desempeñar un papel activo, participar realmente, aunque cada uno con sus carismas y ministerios. No tiene sentido, por ejemplo, oír misa. Hay que hacerla, for-

mando parte de la comunidad.

¿Cuál es el mensaje no verbal que trasmite al mundo la Constitución conciliar sobre la liturgia? Si la Iglesia fue capaz de tocar lo que parecía intocable para adecuarlo a las culturas de los cristianos de hoy, de modo que su participación en ella realmente los alimentara, también las sociedades tienen que revisar los códigos para que expresen dinámicamente a los ciudadanos. En primer lugar sus propias liturgias, que la mayor parte de las veces son ceremonias formales, pomposas, vacías de contenidos, protocolos en los que la gente no se siente convocada ni expresada, que no cultivan la sensibilidad ni la mentalidad de los pueblos en la trascendencia concreta de lo que se profesa y se posee en común. En segundo lugar, los códigos socializadores, sobre todo la educación formal e informal que se suele presentar como conocimientos desconectados con los intereses y anhelos de los que se inician en la vida social y que bien poco contribuye como introducción a una existencia útil, digna y compartida.

La Iglesia reformó la liturgia para que todos participaran de ella ejerciendo su responsabilidad cristiana y manifestando así prácticamente que todos son miembros activos, que todos son Iglesia. Así acabó, en principio, con la división anticristiana de una institución eclesiástica productora de bienes y servicios religiosos, y una feligresía que no tenía más papel que el de consumir lo que otros habían producido (9). Esta reforma es una incitación al Estado para que sea en realidad lo que profesa ser: toda la sociedad ejerciendo su dimensión política, gerenciándose a sí misma a través de organismos especializados en contacto fluido con la sociedad civil. Todavía en la mayor parte de los países el Estado se concibe como un organismo autárquico que rige desde sí mismo a la sociedad, la cual mantiene con él una relación no mutua de mera recepción de servicios, en la que el único derecho reconocido es el derecho al pataleo, si el ciudadano siente que no se hace justicia a sus derechos. Esta reforma de la liturgia, en su lenguaje no verbal pero elocuentísimo, dice al Estado que arbitre canales concretos de participación, y a la ciudadanía que asuma su responsabilidad con la carga que lleva consigo.

2.- La reforma litúrgica fue pensable de modo congruente porque la propia Iglesia cambió en su autopercepción. En el capítulo II de la Constitución dogmática sobre la Iglesia el Concilio hace el tránsito desde una Iglesia identificada prácticamente con la institución eclesiástica a una Iglesia pueblo de Dios

en la que todos se hacen cristianos juntos y mutuamente, y consideran que su dignidad consiste en ser cristianos, y en la que en un segundo momento cada quien aporta a los demás sus carismas y servicios o ministerios, desde su específica vocación: laical, jerárquica o religiosa (10). El que los cristianos seamos pueblo de Dios, más aún el que a este pueblo pertenezcan de algún modo todos los seres humanos, es en la Iglesia una doctrina tradicional, sólidamente fundada en la Sagrada Escritura. De esta existencia compartida dimana lo que en el credo se llama comunión de los santos. Pero sí es cierto que, aunque se sabía que esto era así, no constituía sin embargo el enfoque operativo, ni para la jerarquía ni para los seculares. Incluso en el lenguaje diario de unos y de otros quedaba claro que, aunque todos éramos cristianos, la Iglesia era la jerarquía (en ese sentido dice el Quijote a Sancho: “con la Iglesia hemos topado”) y los demás eran los fieles que iban a la Iglesia, que tenían que hacer caso a lo que decía la Iglesia, que debían a la Iglesia los bienes celestiales... De hecho la jerarquía había acaparado todos los carismas (y también las cargas) del pueblo de Dios. El poner de relieve en este capítulo que todos pertenecemos *por igual* al pueblo de Dios y que en este sentido textual, que es también el primordial, todos somos laicos (como ha repetido de sí mismo el Papa en varias ocasiones) tiene una importancia trascendental para la vida diaria de la Iglesia que es así una vida fundamentalmente compartida y corresponsable (11). Desde aquí podemos afirmar que existe una primera comunión que funda una primera eclesialidad: sería la que se obtiene al llevarnos mutuamente los cristianos en la fe (12). Luego vendría una segunda comunión, que da lugar a la segunda eclesialidad, derivada y diferenciada: sería la comunión de la jerarquía con el resto del pueblo de Dios (los seculares y la vida consagrada) y la de éstos con la jerarquía.

¿Qué dice a nuestra sociedad esta concepción de Iglesia? Los órganos representativos de la democracia y la burocracia del Estado tienden a hipostatizarse, a considerarse como los dueños de la marcha social, manteniendo a los ciudadanos en la condición de clientes de sus servicios, clientes que hay que mantener contentos, pero meros beneficiarios, aunque sean exigentes. Hoy ser ciudadano y más radicalmente ser un puro ser humano dice bien poco, no son condición de dignidad sino de desamparo. El ciudadano se pone a valer cuando entra a formar parte de una categoría o corporación prestigiosa. El ser humano sólo cuenta cuando es miembro de una cultura dominante, de una sociedad de bienestar, de un Estado poderoso. Si no, ni su vida

vale nada. Al revitalizar la condición básica de cristiano, más aún al extenderla de algún modo a todos los seres humanos, la Iglesia está diciendo indirectamente que las sociedades nacionales y la entera sociedad humana tienen que dar contenido concreto y primordial a la condición básica de ciudadano y a la más elemental todavía de persona humana. Si no, al fundarse en puras funciones, la sociedad consagra las discriminaciones. Más aún, la revolución comunicacional hace hoy posible y cada vez más esta democracia de participación directa como complementaria y rectora de la democracia de representación.

3.- Pero la institución eclesiástica pudo ahondar en su eclesialidad hasta ese nivel primario donde se encontró con los demás cristianos y los reconoció como Iglesia porque se había desabsolutizado, al colocarse bajo la primacía de la Palabra de Dios. Este es el sentido de la Constitución dogmática sobre la revelación divina, que aprobó el Concilio. La plenitud de esta revelación es Jesucristo y la Iglesia se autoentiende como oyente de la Palabra. De este modo la comunidad que nace de Jesús, para mantenerse como discípula y ser así fiel a su misión, recuerda a Jesús de Nazaret y compone bajo la inspiración del Espíritu el Nuevo Testamento, que será la fuente de toda auténtica Tradición. La Tradición hace la Escritura y la Escritura es norma de la Tradición.

¿Qué dice, no verbal pero realmente, la Iglesia a la sociedad con esta Constitución dogmática? Le dice que toda institución tiende a absolutizarse: de medio tiende a convertirse en fin para sí misma. Eso le pasa por ejemplo, al Estado moderno y a la esfera económica. En la práctica el Estado no se ve a sí mismo como el garante de derechos y deberes que son más básicos que él y anteriores a él sino como su fuente y el que los otorga. La esfera económica no funciona como una dimensión subordinada de la vida humana y de su constitución social; por el contrario insiste en que sus leyes son inapelables y se entrega a su lógica sin parar mientes en sus efectos. Y lo mismo que el Estado y la economía también las asociaciones intermedias tienden a absolutizarse. Esta Constitución conciliar marca el camino para volver sobre sí y mantenerse en su nivel propio y en sus proporciones funcionales. El camino consiste en dejarse medir por la trascendencia que funda cada una de las instituciones humanas. Esta trascendencia es en primer lugar la persona humana. Se coloca en este nivel cuando en la afirmación absoluta de uno mismo como persona se da la afirmación absoluta de todos los demás. Si no es afirmación de todos los demás, es que me afirmo absolutamente, no como perso-

na sino, por ejemplo, como varón o como perteneciente a una determinada cultura, clase o corporación. En ese caso absolutizo una dimensión relativa y por tanto relativizo la única dimensión absoluta. Así, al desconocer a otros como personas, me alieno.

Pero también dice la Iglesia de modo más específico que es difícil reconocer a la persona si no se reconoce a Dios, que la funda. Al Dios verdadero, que es el que funda a todas las personas, no el que discrimina y privilegia, por ejemplo, a sus fieles. Este mensaje: dejarse medir por lo absoluto que trasciende, es muy necesario en este tiempo en que las instituciones y estructuras acumulan un poder tan inconmensurable. Sólo esta trascendencia (que es simultáneamente de toda persona humana y de Dios y en ellos de la naturaleza) puede compensar ese poder que tiende a devorar a los ciudadanos y a que estas estructuras e instituciones se devoren a sí mismas, y es capaz de reducir las a sus verdaderas proporciones, es decir salvarlas.

4.- Pero lo más radical que dice la Iglesia al mundo en este lenguaje indirecto y no verbal se encuentra en el primer capítulo de la Constitución dogmática sobre la Iglesia. Aquí hay entrañado, no sólo un estímulo, como en los casos susodichos, para que la sociedad siga su ejemplo, sino una verdadera proclamación que se explicita en otros documentos y especialmente en la Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual, el Decreto sobre la actividad misionera y la Declaración sobre libertad religiosa. Este primer capítulo significa el paso de una Iglesia, recinto y tabla de salvación, a la proclamación de que en el mundo hay un misterio de salvación (el Espíritu derramado en la Pascua de Jesús), del que la Iglesia es sacramento. Es el paso de la Iglesia como la verdad del mundo y su recinto escatológico a la Iglesia servidora del mundo, sal y levadura del mundo. De esta concepción de fondo se deduce un corrimiento en el objetivo de la misión de la Iglesia: si la Iglesia de los bautizados es el único recinto de salvación (fuera de casos excepcionales), la preocupación se centra en equiparar la extensión de la Iglesia a la de la humanidad; y por consiguiente organizar la Iglesia con el mínimo de exigencias de modo que en ella puedan caber todos. Pero si el misterio de salvación late ya en la humanidad, lo que se requiere en cambio es la constitución de una Iglesia fuertemente significativa, una Iglesia signo levantado ante los pueblos, una Iglesia testigo fidedigno que sea capaz de leer los signos de los tiempos para atisbar en ellos el paso de Dios por la historia, y que tenga auto-

ridad moral y creatividad para ayudar a que la humanidad se adecue al designio de Dios.

La proclamación de que en el mundo alienta el mismo Espíritu que en ella marca exactamente el grado de apertura de la Iglesia al mundo (13). La Iglesia puede dialogar con el mundo porque en él también alienta el Espíritu. La Iglesia debe respetar al mundo porque en él late el mismo Espíritu de su Señor. Más todavía, como ese Espíritu alienta de un modo personalizado en cada ser humano y en cada cultura, es necesario ese diálogo, esa búsqueda colectiva de la Verdad. Precisamente quienes se saben en la Verdad son quienes saben que únicamente podrán mantenerse en ella, si salen a buscarla animados por el Espíritu de la Verdad. Así pues no sólo es posible y deseable que la Iglesia se abra al mundo ; es también imprescindible. El diálogo de todos los seres humanos de buena voluntad, de todas las culturas y religiones es así, desde el punto de vista cristiano, una exigencia irrenunciable.

Sin embargo el Espíritu, no sólo ofrecido sino entregado, no está encarnado en ninguna realidad y por tanto no se identifica con ninguna realidad creada. Tampoco con la Iglesia. El Espíritu inhabita, es decir mora más adentro de mí que lo íntimo mío. Desde ahí sopla: da aire para que no nos ahoguen los problemas de la vida, vigoriza para que podamos ser testigos, renueva por dentro perdonando los pecados, inspira lo que es más adecuado hacer en cada momento. Pero podemos apagar al Espíritu, es decir no prestarle atención, no guiarnos por sus impulsos. No sólo tenemos esa tentación sino que caemos en ella mil veces. Los cristianos y los no cristianos. Por eso la apertura de la Iglesia al mundo exige un discernimiento. Como es apertura al Espíritu, el discernimiento tiene que ver con mi apertura (si acontece en el Espíritu) y con aquello a lo que me abro (si es fruto del Espíritu). El discernimiento es, pues, a la vez de la Iglesia y del mundo. Ambos deben ser discernidos desde dentro a la luz del Espíritu de Jesús.

Si en el mundo alienta el mismo Espíritu que en la Iglesia ¿cuál es la función de la Iglesia respecto del mundo? El capítulo que venimos comentando responde que es sacramento universal de salvación. Esto significa dos cosas: que la Iglesia sabe esto que hemos dicho y lo proclama como buena nueva; y que se consagra a que acontezca.

Desde el Espíritu Santo, que es el Espíritu de su Señor Jesús y que habita en ella, la Iglesia proclama que en el mundo hay Espíritu, hay salvación, y lo

discierne concretamente. Así pues el Espíritu no es un impulso ciego e inexpresable. Es, por el contrario, el Espíritu de la Palabra. Y la Palabra no es una filosofía o una legislación sino la historia concreta de Jesús de Nazaret. Que es la historia de la que nació la Iglesia y a la que siempre se convierte, de tal modo que la existencia cristiana se puede caracterizar como oyente de la palabra. Así pues en cuanto la Iglesia sea discípula de la Palabra (discípula que escucha a su Señor para poner por obra su Palabra, es decir para seguirlo) tiene el criterio para discernir al Espíritu.

Este saber de la Iglesia: en el mundo hay salvación, no es algo patente. Hay coyunturas de la humanidad que muchísimos seres humanos viven como condena, como privación indebida de la vida digna a la que tienen derecho y que otros viven en el puro *carpe diem*, satisfaciendo hasta donde pueden su instinto de placer o su voluntad de poder o aferrándose a su pulsión de seguridad... sin ninguna trascendencia. Ese horizonte del Espíritu y en él de la salvación es ajeno a gran parte de nuestros contemporáneos. Ponerlo con esperanza y llenarlo de contenido con realismo señalando dónde sopla ese Espíritu y se da ya algo de esa salvación es un servicio muy importante que realiza la Iglesia con otros tantos, personas y grupos, de buena voluntad.

Pero no basta esta fe esperanzada ni esta luz que discierne los caminos que conducen a la vida perdurable. La Iglesia está consagrada, en medio de su gran debilidad y aun de su pecado, a servir a esa vida verdadera. Así testimonia a Jesús: siguiendo su obra salvadora con el mismo Espíritu de su Señor.

Ambas dimensiones (señalar la salvación y obrarla) son indisociables ya que según el cristianismo la Luz de la Verdad es la Luz de la Vida, es decir que al caminar se alumbraba el camino y se abre el horizonte, porque la verdad se hace. Si ortodoxia y ortopraxis forman un círculo hermenéutico, eso significa que no es cristiano un modo de estar en la verdad que pretende poseerla y controlarla y que se traduce en dominancia respecto del mundo, como tampoco es cristiano un modo de estar en él intrascendente, amoldado, como su alma inmanente y por tanto su justificación. Si el misterio de salvación que alienta en la Iglesia y late en el mundo es el Espíritu Santo, que es el mismo Espíritu de Jesús, la única relación correcta entre la Iglesia y el mundo es la relación espiritual, una relación dinámica que mira a la mutua conversión en orden a trascender desde dentro hasta llegar a la estatura del Mesías, a la nueva creación. Ni la Iglesia se puede separar autosuficientemente del mundo

ni puede aceptar convertirse en la sacralidad de un mundo que la enaltece para no convertirse. Ni por su parte el mundo puede cerrarse desdeñosamente a la Iglesia, como tampoco seguir sus dictados convertidos en Ley, olvidando el Espíritu que lo mueve ocultamente. Así pues para que la salvación por el Espíritu no se frustre, ni el mundo puede despreciar la dimensión eclesial ni la Iglesia puede desmundanizar al mundo pretendiendo absorberlo dentro de sí. Este es el sentido de la relación de la Iglesia y el mundo, hasta que acabe la historia y con ella esta figura de Iglesia y de mundo, y sea Dios todo en todas las cosas.

EL TEMA DE LA IGLESIA EN EL MUNDO ACTUAL DESDE EL ESPIRITU CONCILIAR

La Iglesia en el mundo actual es el título de una Constitución pastoral; pero además el Concilio redactó documentos sobre aspectos particulares de este mismo tema. La Declaración acerca de las religiones no cristianas trata sobre este aspecto de las sociedades humanas que es la religión. La Declaración sobre la libertad religiosa consagra este principio indispensable de la convivencia humana. Lo mismo podemos decir del Decreto sobre las Misiones, en cuanto plasma principios básicos sobre la misión de la Iglesia respecto del mundo y la manera cómo esta misión se articula con las diversas culturas, y el del Ecumenismo, en cuanto que la división de los cristianos es señal de que la Iglesia no está en el mundo como Dios quiere que esté y en cuanto que la unión de los cristianos es sacramento de la unión del género humano. Aunque habría que referirse a todos ellos, por brevedad diremos algo sobre la Declaración sobre libertad religiosa, para centrarnos seguidamente en la Constitución sobre la Iglesia en el mundo actual.

1.- El significado histórico de la Declaración sobre libertad religiosa estriba en que retira todo basamento doctrinal para la práctica de la institución eclesiástica de imponer su verdad y de imponerse sobre los que no la acataban, cuando disponía para ello de la ayuda obsecuente del brazo secular. Esta declaración proclama la incompetencia del poder político en materia religiosa. El Estado no puede ni prescribir ni proscribir ninguna religión, simplemente debe mantenerse al margen de este campo. El que la esfera religiosa y concretamente eclesiástica no pueda apoyarse ni directa ni indirectamente en ningún poder, y que correspondientemente el que ningún poder pueda impo-

ner sobre la religión ninguna condición (más allá de la salvaguarda del orden público a que debe atenerse cualquier institución ciudadana) significa la liquidación del régimen de cristiandad. Implica, pues, no sólo el abandono de una práctica secular sino de las justificaciones que se esgrimieron para legitimarla. “Esta Declaración consagra la máxima de Lacordaire: “Una Iglesia libre en un Estado libre”; y no podemos olvidar que esa máxima fue condenada.

Uno de los textos claves del Concilio es la referencia en este Decreto a la vida de Jesús y concretamente la caracterización de su mesianismo como base de la completa externidad del poder respecto de la esfera cristiana (nº 11); como también la valentía de confesar que en la historia eclesiástica “se ha dado a veces un comportamiento menos conforme con el espíritu evangélico e incluso contrario a él” (nº 121).

Esto significa que la referencia de la institución eclesiástica no puede ser el Estado sino la sociedad civil. Hay que decir que, aunque hemos dado pasos significativos en esta dirección, sin embargo todavía no es éste ni el espíritu ni la práctica prevalentes en nuestra Iglesia. Incluso en no pocos lugares se ha retrocedido a posiciones preconciliares, que ahora son anticonciliares.

2.- La mayor novedad de la constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo de hoy (14) reside en el hecho de que el Concilio haya querido tratar este tema y le concediera tal importancia que dio al documento el rango máximo de Constitución y la mayor extensión entre los documentos que produjo. En los veintiún concilios ecuménicos es, en efecto, la primera vez que se refiere la Iglesia a su relación con el mundo. Hasta entonces siempre se había ocupado de definir su propio ser y su misión, considerados en sí mismos. En esta ocasión se refiere a lo mismo, pero desde el punto de vista de su situación en el mundo y de su pertenencia a la humanidad. Podemos decir que el tema del Concilio fue la Iglesia y que el Concilio entendió que para comprenderla adecuadamente debía ir más allá de ella hasta la Trinidad de quien procede y hasta la humanidad y la creación entera a las que pertenece y para las que vive (15). El Concilio trató de la Iglesia, pero la Iglesia no puede entenderse de un modo ensimismado: está compuesta por seres humanos y es la Iglesia de Dios y de Jesús y del Espíritu, y ellos la han puesto con miras a la salvación de toda la creación. Ya en la primera sesión se dijo, de un modo teológicamente inexacto pero expresivo, que el Concilio tenía que centrarse en la Iglesia, la Iglesia

hacia adentro y hacia afuera. De esta intuición brotaron la Constitución dogmática sobre la Iglesia y la Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo de hoy.

El Concilio quiso hablarle al mundo. Pero intuyó que no sería adecuado dirigirse a él desde la perspectiva de la doctrina social de la Iglesia. Ese era un lenguaje político: quien hablaba era una institución, sus destinatarios eran los poderes y en ella privaba una lógica deductiva, era la aplicación de la doctrina establecida a una situación particular. Era, pues, un discurso de algún modo desde arriba y desde fuera. Ese era el tono de multitud de esquemas preparatorios y por eso fueron desechados. Los padres conciliares se sintieron llamados a decir un tipo de mensaje distinto. No se puede decir que lo lograron completamente. Por eso unas secciones de la Constitución han envejecido bastante, porque fueron palabras políticas, en tanto otras mantienen su poder suscitador, a pesar de que tanto la situación general como la sensibilidad eclesial hayan variado sustancialmente (16).

3.- ¿Dónde está lo realmente nuevo que permanece, lo genuino que queda como auténtica Tradición? Está ya íntegro en el número primero: “La Iglesia se experimenta a sí misma íntimamente ligada a la humanidad y a su historia”, “avanza a una con toda la humanidad y experimenta con el mundo la misma suerte terrena” (402). La Iglesia no busca salvarse del mundo, los cristianos no son los elegidos que dan la espalda a los reprobados. Han recibido el Evangelio precisamente para propagarlo por toda la tierra. Y esto es así porque el evangelio cristiano es el de la solidaridad de Dios con la humanidad, el del sí definitivo e incondicional que Dios dio a la humanidad en su Hijo Jesús. “El Hijo de Dios con su encarnación se ha unido en cierto modo con cada uno de los seres humanos” (222), con toda la humanidad. Por eso para el seguidor de Jesús “nada hay verdaderamente humano que no resuene en su corazón”. Su actitud es la solidaridad del que se hace todo a todos: “El gozo y la esperanza, la aflicción y la angustia de los seres humanos de nuestro tiempo y sobre todo de los pobres y de cuantos sufren son también el gozo y la esperanza, la aflicción y la angustia de los discípulos de Cristo”. Así pues el cristiano es el que dice que sí a aquellos con quienes vive y a toda la humanidad. Y, si bien se entiende, en eso se puede decir que consiste el ser cristiano. Hay que entenderlo bien porque existe en mí y en los demás la realidad deshumanizante del pecado y el sí a la persona no puede confundirse con el sí

a sus enfermedades y extravíos. Pero “Cristo murió por todos y la vocación última del ser humano es verdaderamente una sola, es decir divina” (225). Por eso un cristiano tiene que mantener el sí a la persona, aun en medio de cualquier pecado.

Con lo dicho queda patente que este colocarse la Iglesia en la humanidad, no sólo por origen sino por opción, nada tiene de aquiescencia descomprometida ni de abandono del radicalismo cristiano. Se deriva, por el contrario de haber ido hasta la raíz del misterio cristiano y encontrar en él a cada ser humano y a la concreta humanidad como un todo. Desde ahí habla la Iglesia al mundo: desde el corazón de Dios y desde el corazón del mundo, desde la aceptación cordial de cada uno de los seres humanos. Lejos de ser dejación, hay aquí entrañada una exigencia radical: la de vivir con el mismo amor de Dios.

Así pues, Jesús, el Señor que seguimos los cristianos, está en el corazón de la humanidad. El “en la misma revelación que nos hace del misterio del Padre y de su amor, manifiesta plenamente al mismo ser humano en qué consiste el ser humano y le descubre la sublimidad de su vocación” (221). En él llegamos a comprender completamente la dignidad de la persona humana, su índole comunitaria y su carácter creador, porque con su acción se humaniza a sí mismo y humaniza la tierra (17).

4.- Pero la humanidad es histórica, la acción humana dirige y configura a las personas y a las situaciones, pero de tal modo que nunca quedan del todo definidas. Por eso la revelación de Dios es también histórica y la revelación definitiva en Jesús sólo en la historia se va desvelando. En este sentido dice Jesús a sus discípulos: “Mucho me queda por decirles, pero ustedes no pueden con ello ahora. El Espíritu les irá interpretando lo que vaya viniendo” (Jn 16, 12-13). Aquí se ubica el método teológico que practicó Juan XXIII e hizo suyo el Concilio: la interpretación de los signos de los tiempos (18).

Si el ser humano es histórico, no basta la solidaridad con su ser individual, con su naturaleza humana abstraída de su historicidad y de su situación. La solidaridad cristiana entraña, pues, comprometerse desde dentro con la historia humana, una historia que a veces parece encaminada a la alienación de unos y a la muerte de otros y en definitiva al fracaso de todos, pero una historia que Dios no da nunca por perdida y en la que se juega la salvación de la

humanidad. Fuera de la historia, de la única historia, no cabe salvación. De ahí la necesidad de interpretar los signos, que no son sólo las interrogantes, las aspiraciones y las esperanzas de la humanidad (Nº 41) sino sobre todo “los signos verdaderos de la presencia o de los planes de Dios” (111). Estos signos los discierne el cristiano “en los acontecimientos, exigencias y deseos de los que participa juntamente con sus contemporáneos” (id).

Así pues la historia es también verdad para Dios. Por eso, porque no es la actuación de un libreto que sólo Dios conoce y los seres humanos llevan a cabo como marionetas, cumpliendo sin saberlo designios preestablecidos, la revelación no consiste en que el Omnividente pasa algún dato a sus favoritos, para que jueguen con ventaja, digámoslo claramente, con trampa, el juego de la vida. Lo que se nos ha revelado es que Dios en su Hijo se ha casado con la humanidad (Cf Mc 2, 19-20; Jn 3, 29-30; Mt 22, 2), ha entrado definitivamente en la historia para consumir la creación y más aún para que la humanidad entre, en Jesús el Mesías, en la misma comunidad divina. Ese es el evangelio de la Iglesia, no una ciencia recóndita que sólo comunica a sus adeptos. Por eso como la historia no es sin más epifanía, pero como en ella alienta el Espíritu, es necesario y posible el discernimiento. Y discernir es interpretar, no aplicar una doctrina. En este sentido preciso la realidad actual (el mundo de hoy, como dice la Constitución) es el lugar teológico primordial (19). Por eso en definitiva todo se resume en la sabiduría o el arte (eso es la gracia de Dios) para descifrar los signos de los tiempos y, viendo dónde y cómo alienta el Espíritu de Dios, secundarlo guiando la propia vida con su inspiración.

Desde esta perspectiva la Iglesia es una parte de la humanidad ligada por vocación inextricablemente al todo. Por eso “avanza juntamente con toda la humanidad, experimenta la suerte terrena del mundo” (40), participa lealmente en la única historia humana animándola desde dentro como un fermento para que se renueve según la plena humanidad que nos reveló Cristo y se transforme en familia de Dios” (id). La trascendencia que hay en la Iglesia (la Palabra de Dios y su Espíritu), es la misma que late en el mundo, porque la Palabra es “la luz que alumbr a todo ser humano” (Jn 1, 9) y en la Pascua Dios y su Hijo entregaron para siempre su Espíritu a la humanidad. Por eso al ejercer la Iglesia su misión apela a lo más genuino de la misma humanidad (que no es algo que ella posea de suyo, sino algo histórico que le adviene por gracia; pero tan íntimamente entrañado en ella que es el dinamismo que la caracteriza y la

salva impidiendo que se cierre sobre sí misma). Lo único que la humanidad no conoce es el nombre y la historia concreta de la Palabra, porque “la Palabra se hizo carne”, entró en la historia y al ser una historia concreta sólo puede conocerse por la comunicación de los que la vieron y palparon (1 Jn 1, 1-4). Por eso la fe entra por el oído (Rm. 10, 14). Pero lo que se cuenta no es algo arcano, una gnosis salvadora por su carácter acosmístico y metahistórico. Por el contrario, el evangelio de la Iglesia consiste en la radical historización de Dios en su Hijo Jesús, el hijo de hombre, “el de Adán, el de Dios” (Lc 3, 38). Hijo de Dios como hijo de Adán, es decir recapitulando toda la historia. Este es el sentido exacto de la apertura de la Iglesia a la humanidad. De ahí, la radical historicidad de la tarea de interpretar los signos de los tiempos. La Iglesia no cuenta para ello con ningún código esotérico, ya que la historia de Jesús es eso, historia. En esa historia concreta de Jesús de Nazaret descubrieron los discípulos a la Palabra que es la Vida y por eso en ella encontraron la salvación de sus vidas: la alegría de la vida perdurable. Y, no de otro modo, en esta historia de hoy debemos descubrir todos el soplo de su Espíritu que desde dentro busca que la humanidad elija esa vida que salta hasta la vida eterna y que se vaya configurando desde ella (20).

Porque el Concilio insiste en que es en esta única historia común donde se gesta la eternidad. Es cierto que la figura de este mundo pasa y que todo tiene que ser transformado. Pero los frutos del Espíritu en la historia son propiamente escatológicos. En la historia sembramos pecado que produce la muerte, pero también sembramos vida perdurable. Por eso “los bienes de la dignidad humana, la unión fraterna y la libertad, en una palabra, todos los frutos excelentes de la naturaleza y de nuestro esfuerzo, después de haberlos propagado por la tierra en el Espíritu del Señor y de acuerdo con su mandato, volveremos a encontrarlos limpios de toda mancha, iluminados y transfigurados (...) El reino está ya misteriosamente presente en nuestra tierra; cuando venga el Señor, se consumará su perfección” (393).

Así pues el discernir por dónde pasa el Espíritu es en orden a producir sus frutos. En definitiva el que los produzca ese se salvará, es decir se habrá consumado como ser humano y habrá llegado a conocer por dentro a Dios, a formar parte de su comunidad. En este sentido radical la Iglesia no tiene ningún privilegio: la cuestión es producir frutos y a todos se nos entregó el Espíritu para que la salvación, que es sólo de Dios, pueda salir de nuestra tierra,

del fondo de nuestro corazón. Esto es lo que proclama la Iglesia y en este sentido es ella, como gustaba decir Pablo VI, “experta en humanidad”. Si esto es así “todos los caminos de la Iglesia conducen al hombre” (21).

En esto debemos pensar sobre todo cuando hablamos teológicamente de la apertura de la Iglesia al mundo. Desde esta perspectiva habría que referirse al ejercicio concreto que hizo de ella el Concilio, a lo que descubrió desde esta perspectiva. Y esto es también importante. Pero lo que hemos querido asentar es que ese esfuerzo concreto del Concilio pudo estar mejor o peor encaminado y de todos modos nunca nos exime de tenerlo que hacer también nosotros en esta nueva coyuntura histórica. Pero si es verdad lo que llevamos dicho, como cristianos y como Iglesia siempre estamos en el mundo, y sólo si lo estamos radicalmente, es decir desde la Palabra hecha historia y desde el Espíritu que la mueve y en ellos desde una solidaridad absoluta, seremos en verdad cristianos y cumpliremos nuestra misión eclesial. En eso consiste la apertura de la Iglesia al mundo que propició el Concilio en buena hora.

5.- Nos faltaría por mencionar un punto que concretiza y dramatiza esa apertura y que la sitúan muy precisamente: Los cristianos nos solidarizamos con un mundo que no recibió a Jesús de Nazaret y que hoy sigue sin recibirlo al condenar a los pobres que son hoy “el cuerpo de Cristo en la historia. Ellos son el pueblo crucificado como Jesús, el pueblo perseguido como el siervo de Javé, ellos son los que completan en su cuerpo lo que hace falta a la pasión de Cristo” (22). Por tanto nos abrimos al mundo en la cruz. “La Iglesia abierta al mundo es el corazón de Cristo abierto, de una vez para siempre, en la cruz; el corazón de donde manan la sangre y el agua de la salvación; el corazón jamás cerrado para acoger a todos los hombres en su amor a Dios./ No existe otra apertura” (23).

Nosotros creemos, en efecto, que no existe otra apertura. Cualquier apertura que no sea en la cruz es una traición al Mesías Jesús y a la misma humanidad y por tanto significa frustrar el designio salvador del Padre, su sí a la humanidad. Es cierto que el Concilio se refiere al pecado (24) y a los pobres (25) y por tanto también a la necesidad de afrontar la cruz (26); pero no podemos negar que apenas puede decirse que esas tres realidades constituyeran en él ejes sistemáticos. Y en cuanto no lo son suficientemente, la apertura al mundo pierde dialecticidad y por tanto poder suscitador. Es legítimo que a causa de la distancia de siglos se subraye la apertura solidaria. Este, insitimos,

es el “cantus firmus” que ha de mantenerse por encima de todo. Es saludable que una Iglesia que se desencarnaba, al pretender salvarse del mundo, enfatice que sólo en el mundo hay salvación (*extra mundus nulla salus*). Pero el Concilio no escuchó suficientemente los clamores de ese mundo en Viernes Santo, no lo percibió así desde su perspectiva prevalentemente primermundista. La preocupación por decir una palabra de vida a los ricos alienados, a los satisfechos insatisfechos porque habían perdido el rumbo, les impidió ver más allá de la civilización de bienestar, o por mejor decir, vieron, pero de lejos, sin dejarse impresionar y remecer por esa realidad mayoritaria, sin sentir la necesidad apremiante de darle una respuesta. Esto impidió profundizar más en la alienación del primer mundo y decirle una palabra más trascendente y en este sentido más retante y salvadora. Sí pueden espigarse frases aquí y allá, pero falta el pathos y la hondura, el compromiso vital.

Esa preocupación de Juan XXIII por los pobres y porque la Iglesia fuera de los pobres hasta tener la figura de pobre, aunque a veces resonó en el aula, no fue la inspiración del Concilio.

En este sentido es cierto que Medellín y Puebla fueron aplicación genuina y desarrollo legítimo y necesario del Concilio. Y no sólo para América Latina sino para todo el mundo. De ahí el eco que tuvieron y de ahí no menos las encarnizadas resistencias y el sordo afán por neutralizarlos. Porque, hay que decirlo claramente, sólo una Iglesia pobre puede solidarizarse cristianamente con el mundo, con el mundo de los pobres y con el de los ricos (27). Sólo ella es capaz de evangelizar a unos y a otros. Sólo ella. Esta es la principal asignatura pendiente del Concilio. Esta es la única dirección que puede desbloquear su desarrollo y hacer que dé de sí y realmente acontezca para la vida del mundo. Esta es claramente la tarea que Dios nos encomienda. Pero, no hay que olvidarlo, la tenemos que llevar a cabo con espíritu conciliar.

- 1) Concilio Vaticano II: *Constituciones, decretos, declaraciones*. BAC, Madrid 1966, p. 750
- 2) Sobre el desarrollo del Concilio: Rouquette: *El Concilio Vaticano II.*, en Fliche-Martin: *Historia de la Iglesia*, vol. XVIII. Edicep, Valencia 1978; Jedin: *Manual de la historia de la Iglesia* IX. Herder, Barcelona 1984, 157-235; Alberigo: *Historia de los concilios ecuménicos*. Sígueme, Salamanca 1993, 335-76; Fresquet: *Diario del Concilio*. Nova Terra, Barcelona 1967; Martín Descalzo: *Un periodista en el Concilio*, 4 tomos. PPC, Madrid 1963-1966; Congar: *Concilio día tras día*. Id: *Diario del concilio*, 2a. a 4a. sesión. Estela, Barcelona 1963-1966; Schillebeeckx: *La Iglesia de Cristo y el hombre moderno según el Vaticano II*. Fax, Madrid 1969; Küng: *La Iglesia en concilio*. Sígueme, Salamanca 1965; Garrone: *El Concilio. Su unidad interna*. DDB, Bilbao 1968
- 3) Garrone 12-13
- 4) Garrone 113-27
- 5) Plon, París 1965
- 6) Rahner: *Una interpretación teológica a fondo del concilio Vaticano III* : Razón y Fe 980-981 (set - oct 1979) 983-995
- 7) Así lo vio con perspicacia Freud y por eso desde su perspectiva atea auguró un futuro permanente a la religión cristiana porque su mandamiento de amor universal es imprescindible para contrarrestar las fuerzas disgregadoras y violentas en este tiempo en que las relaciones humanas son tan intensas y los destinos de todos se encuentran inextricablemente unidos formando un verdadero cuerpo social. Esa es la tesis de su libro: *El porvenir de una ilusión*. Orbis, Madrid 1988
- 8) Brueggemann: *La imaginación profética*. Sal Terrae, Santander 1986
- 9) Según Rosmini la primera llaga por la que se desangra la Iglesia es “ la división entre pueblo y clero en el culto público de la Iglesia”: *Las cinco llagas de la Santa Iglesia*. Península, Barcelona 1968, 43-59
- 10) Ver también el N° 32 en el que, tras de referirse a los cometidos específicos de los pastores y los seglares, afirma: “Sin embargo se da una verdadera igualdad entre todos en lo referente a la dignidad y a la acción común de todos los fieles cristianos”. El número acaba con la cita, verdaderamente paradigmática, de San Agustín: “Para ustedes soy obispo, con ustedes cristiano. Aquel es nombre de carga, éste de gracia; aquél de peligro, éste de salvación”.
- 11) Para el cardenal Suenens la corresponsabilidad es precisamente el núcleo que vertebra los documentos conciliares. Por eso, el título de su libro sobre el Concilio: *La corresponsabilidad en la Iglesia de hoy*. DDB, Bilbao 1986
- 12) Ver Sobrino: *El principio misericordia*. Sal Terrae, Santander 1992, 224-45
- 13) La Gaudium et Spes expresa con frecuencia que en el mundo hay Espíritu y lo liga a la Pascua. Ver, por ejemplo: “Cree la Iglesia que Cristo muerto y resucitado por todos da al

- hombre su luz y su fuerza por el Espíritu Santo a fin de que pueda responder a su máxima vocación' (10) Ver además 111, 154, 225, 264, 374, 381, 393, 411, 423, 452... Recalcan esta misma idea Dupuis: *Jesucristo al encuentro de las religiones*. Paulinas, Madrid 1991, 211-245; y Comblin: *El Espíritu Santo y la liberación*. Paulinas, Madrid 1987, 70-72, 87-94, 231-36
- 14) Algunos estudios sobre este documento: Baraúna (ed): *La Iglesia en el mundo de hoy*. Studium, Madrid 1967; Rahner et al.: *La Iglesia en el mundo actual*. DDB, Bilbao 1968; Congar y Peuchmaurd (eds): *La Iglesia en el mundo de hoy*. Taurus, Madrid 1970; Pellegrino: *Los grandes temas de la Gaudium et Spes*. Paulinas, México 1968; Malagón et al. : *Esquema 13 (comentarios)*. Ed. Salvador, Madrid 1967; Arana et al.: *Estudios sobre la constitución Gaudium et Spes*. Mensajero, Bilbao 1967; Herrera (ed): *Comentarios a la Constitución Gaudium et Spes*. BAC, Madrid 1968; Chenu: *Los cristianos y la acción temporal*. Estela, Barcelona 1968; Galot: *En el corazón del mundo*. Mensajero, Bilbao 1970
 - 15) Es la tesis que expone el cardenal Garrone en su libro citado. Ver especialmente las páginas 41-48
 - 16) Insisten en el tema: Chenu o.c. 13-20; Danielou: *L'Eglise face au monde*. La Palatine, Paris 1966, 10-15; Alberigo: *La Constitución en relación con el magisterio global del Concilio*. en Baraúna, o.c.
 - 17) Schillebeeckx: Fe cristiana y espera temporal. En Rahner et. al. o.c.113-51
 - 18) Chenu: los signos de la época. En Rahner et al., o.c. 93-112; Pellegrino, o.c. 34-53; González Carvajal: *Los signos de los tiempos*. Sal Terrae, Santander 1987; Segundo: *Revelación, fe, signos de los tiempos*. Revista Latinoamericana de Teología 14 (ma - ag 1988) 123-44; Trigo: *Creación e historia*. Paulinas, Madrid 1988, 221-78; Quinzá: *Leer los signos de los tiempos*. Razón y Fe 1046 (dic 1985) 377-86; Id: *Los signos de los tiempos ¿una teología débil?* Instituto Fe y Secularidad: *Memoria académica 1990-91*, 63-71; Silva: *La significación teológica de los acontecimientos*. Teología y Vida vol. XXXIII -1992 (3-4) 269-97; Sobrino: *Los 'signos de los tiempos' en la teología de la liberación*. en *Fides quae per charitatem operatur*. Bilbao 1989, 249-69
 - 19) Sobrino: *La teología y el 'Principio Liberación'*. *Reflexiones desde El Salvador*, (mimeo). 7-10
 - 20) Ellacuría: *Historicidad de la salvación cristiana*. Revista Latinoamericana de Teología 1 (en - abr 1984) 3-43; Ruggieri: *Fe e historia*. en *La recepción del Vaticano II*. Cristiandad, Madrid 1987, 122-49
 - 21) Juan Pablo II: *Redemptor Hominis* , Nº 14
 - 22) Mons. Romero: *La voz de los sin voz*. UCA, San Salvador 1980, 188
 - 23) Renard: *El espíritu del Concilio / Apertura de la Iglesia al mundo*. Fax, Madrid 1969, 114-15
 - 24) LG 83; GS 22, 44, 8, 101, 13, 141, 151, 16, 17, 253, 37, 391, 403, 584, 781, 6; AG 8, 132; SC 1093... Sobre el pecado en la Iglesia: Rahner: *El pecado en la Iglesia*. En Baraúna: *La Iglesia del Vaticano II*. Juan Flors, Barcelona 1966, 433-48

- 25) LG 84, 38; GS 1, 633, 691, 721, 813, 881, 903; Ch D 131; AG 53, 242,...Ver sobre el tema Congar: *El servicio y la pobreza en la Iglesia*. Estela, Barcelona 1964
- 26) GS 374, 381; AA 44-6; LG 93...
- 27) Ellacuría: *El pueblo crucificado, ensayo de sotereología histórica*. Revista Latinoamericana de Teología 18 (set - dic 1989) 305-33; González: *El problema de la historia en la teología de Gustavo Gutiérrez*: o.c. 335-64

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 (Silvestre Pongutá)
- La hora de la fe (Is 1-9,6) (Silvestre Pongutá)
- El clamor de un pueblo (Silvestre Pongutá)
- El Evangelio según San Juan (Silvestre Pongutá)

COLECCION "FOLLETOS BIBLICOS"

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

ABS

**Asociación Bíblica Salesiana
Apartado 70096
Caracas 1071-A (Venezuela)**

LA RECEPCION DEL CONCILIO EN AMERICA LATINA

Alfonso Guerrero, OFM Cap.

En América Latina el Concilio Vaticano II ha sido recibido de una manera creativa y original dada su problemática socioeconómica, su diversidad cultural, su profunda religiosidad, y sus avatares históricos. También aquí puede aplicarse aquello de que «lo que es recibido se recibe al modo del recipiente».

1. EL CONCEPTO DE RECEPCION

Por recepción se entiende en teología el “proceso mediante el cual un cuerpo eclesial hace verdaderamente suya una determinación que él no se ha dado a sí mismo, reconociendo en la medida promulgada una regla que conviene a su vida” (1).

Históricamente es constatable que no todas las recepciones fueron rápidas y pacíficas. Cincuenta y seis años tuvieron que transcurrir para que la fe de Nicea se aceptara. Fueron años de debates jalonados por sínodos, excomuniones, exilios, intervenciones imperiales, a veces violentas. Los sínodos de Tiro y Jerusalén (335) depusieron a Atanasio y rehabilitaron a Arrio. El mismo papa Julio no siempre consideró como irrevocable el juicio de Nicea. Hasta el 519 no fue reconocido el Concilio de Constantinopla como el segundo de los cuatro primeros concilios. Desde la fecha de la realización del Concilio (381) habían transcurrido 138 años. Años después la jerarquía armenia y los coptos de Egipto rechazarán a Calcedonia (451) por considerar las formulaciones conciliares sobre Cristo como decisión exógena. Juan Rufo hablaba del “abo-

minable Concilio de Calcedonia”. Los integristas de hoy hablan del “funesto” Vaticano II.

La recepción nunca es un proceso totalmente pasivo. Ella “implica un aporte propio de consentimiento, de juicio en ocasiones, expresando así la vida de un cuerpo que pone en juego recursos espirituales originales” (2). Los destinatarios y lectores de un texto, en la medida en que insertan el mensaje en los contextos vitales en que se encuentran acentuando éste o aquel aspecto, se convierten en coautores del mismo.

Muchos concilios locales y documentos particulares han adquirido un valor para toda la Iglesia por haber reconocido en ellos la Iglesia su propia fe. Por ejemplo, el sínodo antipelagiano de Cartago (418) y los textos del concilio de Orange sobre la gracia, el símbolo trinitario de Toledo (675) y el símbolo “Quicumque”. La recepción o consentimiento depende de “una teología de la comunión, que a su vez implica una teología de las Iglesias locales, una pneumatología y hasta una teología de la tradición, junto con un sentido de la conciliaridad profunda de la Iglesia” (3).

La recepción es expresión de la comunión de las Iglesias locales y de la actuación del Espíritu Santo en la Iglesia: “Todo el cuerpo de la Iglesia, que se estructura localmente en Iglesias particulares, está animado por el Espíritu Santo. Los fieles y las iglesias son verdaderos sujetos de actividad y de libre iniciativa” (4).

2. LA SIGNIFICACION DE MEDELLIN

Medellín (1968) representa un momento privilegiado de recepción del concilio por parte de una Iglesia local: “A la luz del Vaticano II -decía el cardenal Landazuri en el Discurso Inaugural- queremos ver si hemos puesto en práctica su idea central, hondamente cristiana del servicio; y queremos comprender hasta donde ha de llevarnos este servicio al hombre” (5).

Medellín quiso ser una traducción y una aplicación del Concilio a la situación latinoamericana, una recepción creadora: “Medellín significó, en efecto, una peculiar recepción del Concilio. Lo recibió transformándolo, es decir, no como mera aplicación de un universal a lo concreto, en lo cual lo universal se empobrecería al verse limitado por lo concreto, sino haciendo reales sus

virtualidades, algunas de ellas previstas y otras imprevistas en el concilio, y de esa forma enriqueciéndolo. Pero lo transformó recibiendo, es decir, dejándose inspirar por lo que realmente dijo el Concilio” (6).

Frente a una Iglesia autosuficiente, cerrada y encerrada en su pequeño mundo, el Concilio proclama una Iglesia que abre sus ventanas para que entre el aire del mundo real y la refresque. Frente a una Iglesia doña, poderosa, que se codea con el poder y rica, el Concilio propone una Iglesia sirvienta, débil con los débiles y pobre. Frente a una Iglesia aburguesada e instalada, el Concilio propugna una Iglesia que asume su historicidad cambiante y se desinstala permanentemente. Frente a una Iglesia que farisáicamente se cree sólo santa, el Concilio propone una Iglesia que se reconoce santa pero también pecadora y, por ello, necesitada de conversión. Frente a una Iglesia piramidal y clerical, el Concilio propone una Iglesia circular en la que todos somos Pueblo de Dios por el Bautismo en una relación totalmente igualitaria. LG 32 cita a San Agustín: “Para ustedes soy obispo, con ustedes soy cristiano. Aquel nombre expresa un deber, éste una gracia; aquél indica un peligro, éste la salvación”.

Por Pueblo de Dios no se entiende la grey de los fieles, en cuanto contradistinta a la jerarquía, sino todo el conjunto de quienes -ya pastores, ya fieles- pertenecen a la Iglesia. La Subcomisión Conciliar explicó así el concepto de Pueblo de Dios y su relieve: a) la expresión, Pueblo de Dios, respecta en verdad al misterio mismo de la Iglesia; b) la jerarquía es medio, el Pueblo de Dios, fin; c) una mejor estructura postula que se trate en primer lugar del todo y luego de las partes. El todo es el Pueblo de Dios. Las partes son la jerarquía, los laicos, los religiosos; d) el concepto de Pueblo de Dios facilita la exposición de la unidad dentro de la diversidad.

La Iglesia no es un mundo aparte, sino parte del mundo del cual debe responsabilizarse y en el cual debe encarnarse. El Concilio redescubre la Iglesia como Pueblo de Dios al servicio del Reino de Dios. La Iglesia es signo e instrumento de la salvación de Dios, la Iglesia “constituye la mano extendida con que Dios ofrece al hombre la salvación y pretende atraérselo a la unión vital consigo” (7). La Iglesia es sacramento de una salvación que es “unión con Dios y con todo el género humano” (8), “fraternidad que permite el diálogo sincero” (9), “don de Dios que es liberación de todo lo que oprime al hombre..... (10).

Estas verdades fundamentales fueron recibidas y hechas propias creativamente por la Iglesia en América Latina. Dos razones de peso facilitaron esa recepción: 1) *los contenidos* analizados por el Vaticano II supusieron algo verdaderamente importante para toda la Iglesia, por fundamentales se impusieron por sí mismos: “Como mínimo el Concilio supuso un desbloqueo eficaz de una situación eclesial que muchos formulaban... con las palabras: ‘así no puede ser’; supuso el fin de una situación insostenible por la distancia entre la Iglesia y el mundo, y la Iglesia y el Evangelio” (11); 2) *el espíritu* del Concilio: de honradez para ver la situación del mundo en los valores y en los desvalores, el espíritu de humildad para reconocer pecados, el espíritu de creatividad y esperanza al reencontrarse con el evangelio, noticia y tarea siempre antigua y siempre nueva (12).

La recepción creativa del concilio tuvo como fruto más significativo la Iglesia de los pobres, vislumbrada por el Vaticano II y refrendada por Medellín y Puebla. Antes de analizar esa Iglesia señalemos sus presupuestos pre-eclesiológicos: la realidad de un continente empobrecido y creyente y la fe como respuesta al Dios que sale a nuestro encuentro.

El Vaticano II, especialmente en la “Constitución sobre la Iglesia en el mundo actual” ofrece una visión del mundo moderno y sus posibilidades en la que resaltan los elementos positivos. Medellín no habla del mundo en general sino del mundo latinoamericano. La característica más resaltante de ese mundo es la miseria que margina a grandes grupos humanos (13). Puebla, que en otras cosas suavizó a Medellín, no lo suaviza en este punto: “Comprobamos como el más devastado y humillante flagelo, la situación de inhumana pobreza en la que viven millones de latinoamericanos” (14). Esa pobreza no es casual sino causal, es decir, tiene su causa y sus agentes históricos. Esta causa es la injusticia hecha sistema económico. Las estructuras injustas que generan esa pobreza son pecado, “rechazo del Señor mismo” (15), “oposición al plan del creador y al honor que se le debe” (16). Existe el pecado personal del que hay que salir pero existe también el pecado estructural que hay que atacar y quitar.

Medellín nos va a afirmar algo más. Lo más específico de América Latina no es la negatividad de la pobreza injusta sino la pasión por lo posible que es la esperanza y la posibilidad de vivir humanamente en una situación inhumana y de ensayar nuevas formas de convivencia social. Existe “un anhelo de

enmancipación total, de liberación de toda servidumbre, de maduración personal. Esta liberación no es sólo algo sociopolítico o histórico sino algo querido y aprobado por Dios, algo en lo que Dios tiene parte: “Así como otrora Israel, el Primer Pueblo, experimentaba la presencia salvífica de Dios cuando lo liberaba de la opresión de Egipto, cuando lo hacía pasar el mar y lo conducía hacia la tierra de la promesa, así también nosotros, nuevo pueblo de Dios, no podemos dejar de sentir su paso que salva, cuando se da ‘el verdadero desarrollo’, que es el paso, de cada uno y para todos, de condiciones de vida menos humanas, a condiciones más humanas” (17).

El documento, citando a la encíclica *Populorum Progressio* de Paulo VI, detalla al máximo este paso salvífico de Dios por América Latina: “Menos humanas: las carencias materiales de los que están privados del *mínimum vital* y las carencias morales de los que están privados por el egoísmo. Menos humanas: las estructuras opresoras que provienen del abuso del tener y del abuso del poder, de las explotaciones de los trabajadores o de la injusticia de las transacciones. Más humanas: el remontarse de la miseria a la posesión de lo necesario, la victoria sobre las calamidades sociales, la ampliación de los conocimientos, la adquisición de la cultura. Más humanas también: el aumento de la consideración de la dignidad de los demás, la orientación hacia el espíritu de la pobreza, la cooperación en el bien común, la voluntad de paz” (18).

El telón de fondo del Concilio es el ateísmo o secularismo. El de Medellín es la idolatría. El ateísmo consiste en no creer en el verdadero Dios. La idolatría consiste en creer que se cree, en pretender creer al mismo tiempo en el Dios que es Vida y genera Vida y los dioses que producen muerte. Ya Jesús dejó claro que hay que elegir entre Dios y el dinero. Puebla enumera las idolatrías que no se compaginan con la fe en el verdadero Dios: el tener, el poder, el placer.

Según el Concilio la Iglesia debe ir al mundo. Según Medellín la Iglesia debe ir al mundo de los pobres. “Ir a los pobres es una verdadera revolución eclesial si realmente se va a ellos y no se les hace venir sutil o burdamente a donde está la Iglesia. Exige y expresa la primera y fundamental conversión de la Iglesia... Exige la clara denuncia y desenmascaramiento de un mundo que genera tal pobreza. Ir a los pobres no es otra cosa que ir al verdadero lugar de la Iglesia” (19). También aquí se concreta la exigencia conciliar del diálogo:

“En el Concilio el diálogo presupone que el mundo es distinto y se ha hecho ajeno a la Iglesia, pero que, sin embargo, hay que tratar con él con respeto, sin condenaciones *a priori*, con la actitud de aprender también de él, buscando que a lo largo del proceso haya un rico enriquecimiento y una mayor comunión entre mundo e Iglesia. En América Latina el diálogo con el mundo toma otra forma. En primer lugar, el mundo de los pobres no es ajeno a la Iglesia... En segundo lugar, el diálogo con ese mundo se realiza desde la encarnación... Por último, el diálogo con el mundo de los pobres supone no sólo condenar sino bendecir, no sólo intentar llegar a estar en comunión con ellos, sino empezar por ahí” (20).

En este mundo, a la vez pobre y esperanzado, la Iglesia concreta dos planteamientos fundamentales del concilio: la revelación de Dios y la respuesta a esa revelación.

Para el Concilio, Dios sigue hablando y haciéndose presente en las cosas que pasan en la vida y en la historia. Para Medellín hay que aprender a descubrir un nuevo modo de presencia de Cristo por largo tiempo olvidado: Su presencia en los pobres que demandan justicia y solidaridad. Este es el núcleo de la experiencia espiritual de la cual emerge la teología latinoamericana. Los empobrecidos poseen un potencial evangelizador (21). Ellos manifiestan la protesta de Dios y descubren a un Dios débil y pobre. En sus valores evangélicos de servicio, sencillez y disponibilidad para acoger el don de Dios (22) ellos invitan a acercarse a Dios.

La Iglesia latinoamericana concretiza la fe como obediencia y entrega de todo el hombre, de la que habla el concilio. La fe no es tanto un asunto cerebral cuanto un asunto efectivo y vital. Se trata de una entrega existencial que puede exigir la entrega total de la vida, el martirio. De hecho, así ha ocurrido en América Latina. Monseñor Romero es sólo uno de los muchos que han salpicado con sangre la convicción de que es un engaño pretender amar a Dios sin amar a los pobres. El amor mayor será siempre el dar la vida por los amigos (23).

La fe es un hacer, una conducta, una praxis al estilo de Jesús de Nazaret, que anunció la posibilidad de construir, con nuestro esfuerzo y la ayuda de Dios, un mundo de hermanos en el que nadie sea más que nadie y nadie menos que nadie y denunció todo lo que de alguna manera implique convertir a los otros en esclavos o en cosas y que trató de anticipar esa nueva manera de

vivir y de relacionarse en obras concretas: preferencia por los más débiles de su sociedad (pobres y pecadores), compartir el pan, construcción de comunidad, aceptación del silencio de Dios y de las cruces de la historia. Los cristianos somos aquellos que tratamos de proseguir esa práctica liberadora de Jesús *aquí y ahora*.

3. LA IGLESIA DE LOS POBRES

El tema de la Iglesia de los pobres aparece esbozado en el concilio. Según la LG 8 la Iglesia debe continuar la práctica y el estilo de Jesús: “Como Cristo realizó la obra de la redención en pobreza y persecución, de igual modo la Iglesia está destinada a recorrer el mismo camino a fin de comunicar los frutos de la salvación a los hombres. Cristo Jesús... por nosotros se hizo pobre, siendo rico... así también la Iglesia, aunque necesite de medios humanos, no fue instituida para buscar la gloria terrena, sino para proclamar la humildad y la abnegación, también con su propio ejemplo. Cristo fue enviado por el Padre a evangelizar a los pobres, así también la Iglesia... reconoce en los pobres y en los que sufren la imagen de su Fundador pobre y paciente, se esfuerza en remediar sus necesidades y procura servir en ellos a Cristo”.

La Iglesia de los pobres no es una Iglesia rica que desde arriba se preocupa por los pobres. No es una Iglesia que desde afuera da limosnas para hacer la pobreza más llevadera y, de paso, tranquilizar la conciencia de personas, clases y países poderosos. La Iglesia de los pobres es aquella en la que los pobres son sujetos y no meramente objetos de compasión, de ayuda o de evangelización. Es la Iglesia en la que el pobre deja de confiar en los de arriba para confiar en los del lado.

Según el Concilio la razón de ser de la Iglesia reside en su misión, y su misión es servicio al mundo: “... La Iglesia, ‘entidad social visible y comunidad espiritual’ avanza juntamente con toda la humanidad, experimenta la suerte terrena del mundo, y su razón de ser es actuar como fermento y como alma de la sociedad, que debe renovarse en Cristo y transformarse en familia de Dios” (24). Medellín piensa lo mismo pero efectúa tres concreciones importantes: 1) los pobres son los destinatarios privilegiados e inmediatos de la misión de la Iglesia; 2) la misión de la Iglesia es evangelizar, y evangelizar es comunicar la alegre noticia de que las cosas pueden ser cambiadas por los pobres y por

Dios; 3) el contenido real de esta evangelización es la *liberación* de todas las esclavitudes (25), del pecado personal y social (26) *para* una plenitud en las relaciones del hombre con el mundo como señor, con los otros como hermano y con Dios como hijo (27).

Desde América Latina habría que denominar a la Iglesia no sólo Pueblo de Dios sino Pueblo Pobre de Dios: “En estos años aparece cada vez más claro para muchos cristianos que la Iglesia, si quiere ser fiel al Dios de Jesucristo, debe tomar conciencia de ella misma, desde abajo, desde los pobres de este mundo, las clases explotadas, las razas despreciadas, las culturas marginadas... En el fondo se trata de vivir como Iglesia lo que viven cotidianamente la mayoría de sus miembros” (28).

Esta reformulación de la Iglesia como Pueblo Pobre de Dios incluye también a los que no son pobres: “Una Iglesia de los pobres así entendida no excluye a nadie de ella; más bien a todos llama a cooperar en ella. En lo que insiste es en que todos deben relacionarse con ese centro inspirador para que, aun sin ser pobres históricos, puedan crecer ellos y hacer crecer a la Iglesia” (29).

Aquí recobra todo su sentido la opción preferencial por los pobres. Una opción es una elección de por vida. Optar por los pobres significa elegirlos como compañeros de vida. Es algo así como enamorarse y casarse con ellos a la manera de Francisco de Asís. Preferencial quiere decir que debemos querer a todos pero debemos querer más a los más débiles, como Jesús. Sin esa elección amorosa de los pobres como compañeros de vida no podemos ser verdaderamente cristianos.

4. LA RECEPCION DEL CONCILIO EN VENEZUELA

La Tercera Semana Teológica del ITER, realizada en Junio de 1986, abordó la cuestión de la aplicación del concilio y de Medellín en la Iglesia Venezolana (30).

A nivel pastoral se constataron los siguientes *logros* : 1) habernos percatado de que el pueblo creyente y sencillo constituye la mayor riqueza de nuestra iglesia y de nuestra nación; 2) el futuro de nuestra iglesia va a depender de la revalorización y de la promoción cristiana y pastoral de nuestros laicos; 3) el

crecimiento en extensión e implantación de la vida religiosa (esfuerzo de inculturación y evangelización, vocaciones venezolanas). Las *tareas pendientes* serían: 1) diálogo teológico-pastoral dentro de la Iglesia a partir de los desafíos concretos de la realidad; 2) superación de las viejas tentaciones de teocracia, inmovilismo detallista y de unidad confundida con uniformidad; 3) una pastoral de conjunto unificadora de esfuerzos dispersos, creativa y respetuosa de los diversos carismas de la Iglesia.

A nivel de presencia de la Iglesia en los procesos históricos se subrayaron como rasgos característicos de aquel momento histórico los siguientes: 1) Ante la crisis trascendental y de fondo que vive el país, los venezolanos esperan de la Iglesia una voz sobre la globalidad de la sociedad, su sentido y su orientación; 2) se comienza a vivir una fe cristiana que hace suya la lucha por la justicia; 3) la jerarquía comienza a tomar posiciones concretas. No están ausentes de esta reubicación histórica los *miedos* : a las transformaciones que exigiría un liderazgo espiritual de trascendencia nacional, a la propia debilidad sobre todo en recursos humanos, a la conflictividad interna y externa, a la reacción del Estado y de la oligarquía, al pueblo.

A nivel teológico se arribó a las siguientes conclusiones: 1) Supuesta la mentalidad teológica preconiliar en Venezuela, la nueva síntesis teológico-pastoral de la teología de la creación y de la salvación ha ido penetrando muy lentamente en el posconcilio coexistiendo la mentalidad preconiliar y la conciliar; 2) la nueva síntesis originada en el Concilio y recreada en Medellín, encuentra especiales resistencias en los temores involucionistas de estos últimos años; 3) a nivel de orientación oficial, la Misión Permanente significó un paso adelante. Sobre la eclesiología subyacente al *Plan de Pastoral de Conjunto para la Misión Permanente* (1986-1992) se hicieron éstas observaciones: 1) Parece prevalecer la preocupación ortodoxa y doctrinal sobre la preocupación pastoral; 2) los modelos eclesiológicos de Iglesia-Institución y de Iglesia-Comunión aparecen yuxtapuestos pero no articulados; 3) hay alguna alusión al modelo de Iglesia-servicio pero no se precisa en qué consiste ese servicio; 4) No toca el tema de la Iglesia local y otras comunidades eclesiales menores y su relación con la Iglesia universal; 5) la relación entre los miembros de la Iglesia está expresada en términos de comunión y solidaridad, pero no hace alusión a los diversos servicios y ministerios existentes en la Iglesia exceptuando el servicio de los pastores (Papa, obispos, presbíteros y diáconos).

Tampoco menciona los carismas; 6) No toca el tema de la relación de la Iglesia Católica con otras confesiones cristianas; 7) Apenas se refiere a la relación de la Iglesia con el mundo.

En diversas comunicaciones se hizo referencia a la realidad bíblica, a la situación de la catequesis, a la pastoral litúrgica, a las CEBs, a la inserción de los religiosos, al movimiento familiar cristiano, a la comunicación social y al mundo obrero.

Este diagnóstico de la Iglesia venezolana sigue siendo válido. Aunque con lentitud continuamos caminando. La opción por los pobres como elemento constitutivo de la fe cristiana se va convirtiendo en una convicción compartida aunque se discutan sus métodos; gracias a su cercanía al pueblo, la Iglesia mantiene un alto grado de credibilidad; nos vamos convenciendo de que la Iglesia somos todos; cobran importancia los ministerios laicales; a nivel de vida religiosa se profundiza la inserción y se fortalece la intercongregacionalidad, la Biblia se sigue devolviendo al pueblo, las comunidades cristianas crecen y maduran, nos percatamos de que sumergirnos en la cotidianidad, culturas y religión populares es condición indispensable para construir un estilo latinoamericano de vivir, celebrar y pensar la fe cristiana.

Y, redescubrimos que la asimilación y aplicación del Vaticano II, el mayor acontecimiento eclesial del siglo, constituye todavía una tarea pendiente. Cobramos conciencia de que hay que volver al Concilio.

La vuelta al espíritu del Concilio exige, ante todo, conocer y atacar las causas que han dificultado su aplicación.

La no captación de Medellín y sus presupuestos (espirituales, pastorales, analíticos, políticos y teológicos) es, en el fondo, una consecuencia de la no captación del Concilio. Una Iglesia doña y aliada de los poderosos es incompatible con una Iglesia pobre y servidora de los pobres. Una Iglesia piramidal y desigual tiene poca autoridad moral para demandar igualdad y justicia. Una Iglesia occidentalizada y occidentalizante termina abortando cualquier intento de hacer valer las Iglesias y culturas particulares.

A esto debe añadirse que muchos sectores radicalizados de América Latina, sobre todo inicialmente, rechazaron los planteamientos conciliares aduciendo que el concilio se proponía responder al mundo rico, secularizado y europeo y, por ende, no interesaba a un mundo pobre, religioso e indoafroam-

ricano como el nuestro.

El Concilio quiso responder a la modernidad. Un rechazo indiscriminado a la modernidad puede comportar un rechazo del Concilio. Debemos revisar nuestra actitud respecto a la modernidad (31).

Existe cierto maniqueísmo en nuestra concepción de modernidad según el cual lo malo es lo moderno y lo bueno lo no moderno. Ello ha llevado a la identificación de la modernidad con sus desvalores (racionalismo, desarrollismo, cientificismo, ateísmo) y a pensar que ella no es problema nuestro. El problema nuestro sería únicamente el empobrecimiento, las culturas populares, la religión popular.

Se impone la necesidad de reexaminar nuestra concepción de modernidad distinguiendo en ella lo aceptable y lo no aceptable. Estudiosos latinoamericanos proponen como posible salida la consideración de la modernidad como realidad cultural o conjunto de sentidos y significaciones de valores y patrones subyacentes y/o incorporados a las expresiones de acción y comunicación de un grupo humano. Como realidad cultural no se confunde ni con el capitalismo ni con cualquier otro sistema y por tocar lo más profundo del hombre puede subyacer a las diversas organizaciones y formaciones sociales en las que se encuentran los hombres (32). Como cultura coexiste con otras culturas: urbanas, suburbanas, indígenas, afroamericanas, campesinas.

Finalmente, hay que recalcar lo siguiente: ningún discurso sobre la modernidad o sobre la postmodernidad puede hacernos relativizar lo primero y principal: un pueblo venezolano pisoteado y engañado pero valioso, culto y creyente que nos invita a aprender de él y a luchar con él.

NOTAS

- (1) CONGAR I., *La recepción como realidad eclesiológica*, Concilium 77, p. 58.
- (2) CONGAR, o.c. 58.
- (3) CONGAR, o.c. 76.
- (4) CONGAR, o.c. 77.
- (5) *La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio*, CELAM, Ponencias, p. 20.

- (6) SOBRINO J., "El Vaticano II y la Iglesia en América Latina", en *El Vaticano II, veinte años después*, Cristiandad, 106.
- (7) BEINERT, W., *El Nuevo Pueblo de Dios como sacramento de salvación*, *Mysterium Salutis* IV/1, p. 343.
- (8) LG 1.
- (9) GS 92.
- (10) EN 9.
- (11) SOBRINO, J., o.c. 109.
- (12) Cf. SOBRINO, J., o.c., 109-110.
- (13) Cf. *Justicia*, 1.
- (14) P 29.
- (15) *Paz*, 15.
- (16) P 28.
- (17) *Introducción*, 6.
- (18) *Introducción*, 6.
- (19) SOBRINO, J., o.c. 114.
- (20) SOBRINO, J., *ibid.*
- (21) P 1147
- (22) P 1147
- (23) Jn. 15, 13.
- (24) GS 40.
- (25) *Med.*, *Introducción* 4
- (26) P 28
- (27) P 322
- (28) GUTIERREZ, G., *La Teología desde el reverso de la historia*, Cep., Lima, 154.
- (29) SOBRINO, o.c., 123
- (30) Cf. *La Iglesia venezolana en marcha con el Concilio*, Publicaciones ITER, Caracas, 1987.
- (31) Cf. mi artículo "Secularización y Fe cristiana", en *Nuevo Mundo*, 167-168 (1994), 313-328.
- (32) Cf. AZEVEDO, M., *Vivir la fe en un mundo plural*, Verbo Divino 1993, pp. 77-116.

A 30 AÑOS DEL VATICANO II

DESDE AMERICA LATINA NUEVAS REALIDADES

Dr. Luis Rivero Salas

La caída del comunismo deja un vacío y abre una interrogante: “¿qué pasará?”. Es el hecho más espectacular del último decenio.

El marxismo en América Latina, más que un fenómeno de masas, lo fue básicamente de la clase media intelectual, quienes a través de su liderazgo, movieron densos sectores obreros y campesinos, llegando a la toma del poder como en Cuba y Nicaragua.

El Marxismo atrajo hasta ayer, a estudiantes y profesionales, llegándose por medio de éstos a dirigentes sindicales y agrarios, y, a través de ellos, a las masas obreras y campesinas que sin identificarse ideológicamente le seguían en busca de beneficios sociales y reivindicaciones laborales.

El derrumbe del marxismo y de la praxis comunista en Europa repercute en América Latina. Así hemos visto como el sandinismo cede en Nicaragua y las guerrillas, tanto en Colombia como en Perú, pactan con el narcotráfico para poderse mantener económicamente. La situación de Cuba se torna cada día más difícil, pues ya no llega la ayuda rusa. Rusia atraviesa la dura crisis de la transición de una economía de estado a una economía de mercado. En Cuba hay consecuentemente claros síntomas de una tolerancia religiosa.

En América Latina, en unos países más que en otros según el nivel de penetración de la praxis comunista, a la cual no escapa Venezuela, ha quedado un gran vacío en el ámbito socio-político: los líderes se derrumbaron, desaparecieron, abandonaron su lucha o se pasaron al contrario. Por otro lado, la ya

existente democracia de partidos o democracia liberal-burguesa está en crisis en la mayoría de los países de nuestra América, y, aunque oscilante entre las tesis fridmanianas y keynesianas, pierde cada vez mas confianza y credibilidad, no sólo por su ineficacia ante la problemática socio-económica, sino sobre todo por los niveles de corrupción alcanzados por sus dirigentes políticos en contubernio, la mas de las veces, con grupos de las oligarquias económicas locales, quienes violentando toda legalidad y contra la mas elemental moralidad se enriquecen impunemente.

A nivel micro, aparte de la participación en negocios irregulares como hemos dicho de ciertos grupos, nos encontramos, como características resaltantes, con que los exagerados márgenes de comercialización y otras prácticas lesivas a la economía familiar han aumentado la brecha entre quienes demasiado tienen y quienes tienen muy poco.

Si a esto unimos la expansión de los mercados que cada empresa busca y la competencia existente por el predominio sobre los mismos, obligándoles a una publicidad incitante al consumo ponderando las cualidades del producto, el confort que proporciona y el status social que da; todo ello nos ha llevado a un consumismo irracional aumentando mas las diferencias, haciéndose más ricos los ricos y más pobres los pobres.

A estos desajustes socio-económicos, se une, para aumentarlos hasta niveles dramáticos en muchos casos, la inflación, el subempleo y el desempleo: la pobreza crítica que ha crecido en la mayoría de los países de América Latina. Venezuela, otrora país de excepción, ha entrado en este cuadro últimamente.

En lo social, el consumismo ha forzado el resquebrajamiento de los valores patrios y morales. La inversión de estos valores es la nota resaltante de nuestra sociedad actual, salvo excepciones. La droga, la inseguridad, el desprecio por la vida y la corrupción como secuelas, son la nota común del diario vivir latinoamericano en términos generales.

Todo esto ha conducido a una falta de credibilidad en las instituciones político-administrativas y socio-económicas, así como el desprestigio y a la desconfianza de quienes las dirigen. Solo la Iglesia Católica y en mucho menor grado las fuerzas armadas, mantienen un nivel de credibilidad. En cuanto a la Iglesia diríamos que ésta lo ha alcanzado sin proponérselo, sin buscarlo, sólo por inercia, ante el vacío que los otros han dejado. Pero, ¿hasta cuándo durará

esto?. Por qué, ¿qué ha hecho o está haciendo la Iglesia -y cuando decimos Iglesia nos incluimos todos los bautizados- para llenar ese inmenso vacío que ha dejado la caída del comunismo en América Latina? ¿Qué ha hecho o está haciendo para responder a esa credibilidad que todavía -no sabemos hasta cuando- conserva en ella densos sectores de ese pueblo sencillo que en las barriadas de nuestras ciudades y en los caseríos y campos de las zonas campesinas se duermen cada noche en la frustración de sus esperanzas? ¿Qué hemos o qué estamos haciendo por ese Jesús sufriente, vivo y presente en esa realidad de que hablabamos? ¿Qué hemos hecho o qué estamos haciendo...?

Y ante las respuestas, en su mayoría ambiguas, carentes de mensaje y praxis cristiana -salvo excepciones- se abre paso la gran interrogante que señalamos al principio: ¿qué pasará?. Y yo pregunto y me pregunto: ¿acaso no nos sentimos corresponsables -por omisión cuando no por acción- de la tragedia que vivimos? Porque sólo así se podría explicar el comportamiento pasivo de muchos de nuestra Iglesia latinoamericana desde jerarquías hasta simples laicos.

Ante nuestros ojos la presencia de las otras Iglesias cristianas no católicas y de múltiples sectas crece en el medio rural y periférico de nuestras ciudades, mientras seguimos viviendo del mito de que el 51% de los católicos del mundo están en América y que su población es mayoritariamente católica, olvidándonos que nuestro continente acusa la mas alta rata de crecimiento vegetativo con una población en su mayoría menor de 25 años y en donde diariamente miles de jóvenes dejan la Iglesia Católica pasándose a estas otras Iglesias y sectas. Basta mencionar el caso Perú, donde estos fueron factor importante en el triunfo del presidente Fujimori, igualmente Guatemala y Centro América en general, sin dejar de mencionar ningún país de América Latina. Pero, ¿por qué sucede esto en nuestra Católica América? Sencillamente porque no se vive aquello de que la Iglesia “no está constituida para buscar la gloria de este mundo, sino para predicar la humildad y la abnegación incluso con su ejemplo. Cristo fue enviado por el Padre a «evangelizar a los pobres y levantar a los oprimidos (Lc. 4, 18)», para buscar y salvar lo que estaba perdido (Lc. 19, 10). De manera semejante la Iglesia abraza a todos los afligidos por la debilidad humana; más aún, reconoce en los pobres y en los que sufren la imagen de su Fundador pobre y paciente, y se esfuerza en aliviar sus necesidades y pretende servir en ellos a Cristo” (LG 8). Hermoso mensaje

que nos presenta una nueva Iglesia como sacramento universal de salvación, y cuya ortodoxia cristológica no se traduce -dolorosamente hay que reconocerlo- en una ortopraxis por quienes más están llamados a hacerlo.

Seguimos viviendo la esperanza de que esto cambie. Permitámenos citar al historiador Phillip Hughes en su “Historia de la Iglesia”: “El postconcilio se caracteriza inicialmente, por la esperanza. Se esperaba, en primer lugar, que la apertura de la Iglesia al mundo traería como consecuencia la apertura del mundo a la Iglesia... Se esperaba, en segundo lugar, que el proceso de democratización de la Iglesia fuese llevado adelante (progresiva desclericalización de la Iglesia, corresponsabilidad, etc). Se olvidaba que los Obispos, en quienes tenía que apoyarse realmente este proceso, no estaban preparados para ello ni teórica -por más que alguna vez hubiesen escuchado a los pécitos en la época conciliar- ni, sobre todo, prácticamente. Sucedió, además, que el punto focal de todo el postconcilio se iba centrando en la misma Iglesia. Se pretendía una Iglesia distinta para poder dialogar con el mundo, para poder comprenderlo y anunciar su propio mensaje. Sin embargo, el movimiento quedaba frenado antes de llegar al para. Curiosamente, tiene lugar una concentración eclesiológica: la Iglesia anda preocupada más por sí misma que por el mensaje que tiene que comunicar a la humanidad”.

Si bien la Iglesia es estática, incambiable en cuanto a su finalidad como sacramento universal de salvación, es dinámica y dialéctica en su praxis, gracias a lo cual mantiene su vigencia histórica en un mundo cambiante y en permanente evolución.

Leemos en la Introducción de la Constitución *Sacrosanctum Concilium*, en lo referente a los fines del Concilio, lo siguiente: “Este sacrosanto Concilio se propone acrecentar de día en día entre los fieles la vida cristiana, adaptar mejor a las necesidades de nuestro tiempo las instituciones que están sujetas a cambio, promover todo aquello que pueda contribuir a la unión de cuantos creen en Jesucristo y fortalecer lo que sirve para invitar a todos los hombres al seno de la Iglesia” (SCI).

En esta definición destácase ese elemento dinámico, cuando nos dice “adaptar mejor... las instituciones que están sujetas a cambio”, adaptarlas “a las necesidades de nuestro tiempo”. Adaptación en base al “signo de los tiempos”.

La apertura de la Iglesia al mundo, que está presente en el trasfondo teológico del Vaticano II, fue concebida en función de la Europa de entonces. Por eso su aplicación en América no tuvo el resultado esperado: es otro contexto donde variables totalmente distintas, en el campo económico y social y dentro de éste en lo cultural y en lo étnico, determinan realidades diferentes. Mientras las élites sociales e intelectuales vivían en la modernidad y en contacto con el mundo europeo, la inmensa mayoría de la población permanecía y aún todavía grandes sectores permanecen, en la premodernidad, y otros, aún más atrás, como las etnias indígenas de Bolivia, Perú, Ecuador, Brasil, Colombia, Venezuela, México, etc.

Pero el Vaticano II no terminó en el Concilio. Y ese “adaptar mejor las instituciones sujetas de cambio a las realidades de nuestro tiempo” (SC 1), lo han cumplido por su parte las Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano en Medellín, Puebla, y Santo Domingo en mucho menor grado, en cuanto a los lineamientos generales.

Pero fueron Medellín y Puebla, que sin apartarse del espíritu del Vaticano II y partiendo de éste, desarrollaron la apertura de la Iglesia al mundo latinoamericano. Cabe ahora preguntarnos: ¿han respondido nuestros Obispos y Párrocos a las exigencias que allí se les plantean, en cuanto a la iniciativa que a ellos corresponde tomar en la orto-práxis de esta apertura? El Santo Padre Juan Pablo II en su Carta Aprobatoria del documento de Puebla expresa claramente la necesidad de acciones concretas, en cuanto a lo allí acordado, por parte de los Obispos: “Para ello deberéis proponeros en todas vuestras Conferencias Episcopales e Iglesias Particulares planes con metas concretas”. Es que ya basta de retórica. Es la hora de la praxis, de las acciones concretas, conforme a las necesidades, situaciones, idiosincrasias y particularidades de las distintas comunidades diocesanas y parroquiales.

Hay que saber leer el signo de los tiempos, las cambiantes y nuevas realidades presentes, para descubrir en ellas el camino por el que el Señor, que asiste a su Iglesia, quiere que ésta transite. Si bien respetando la ortodoxia católica en lo que no puede cambiar, es necesaria la conciencia y la acción de cambio en “las instituciones sujetas a cambio” (SC 1) para “adaptarlas a las realidades de nuestro tiempo” (SC 1), por parte de nuestros Obispos en primer lugar y consecencialmente en nuestros Párrocos, clero en general y laicos todos, si queremos que la Iglesia no siga perdiendo terreno en Latinoamérica.

La Iglesia como “pueblo de Dios” en camino a la Jerusalén celestial, no puede ser estática, tiene que moverse en la confianza de que su Fundador la guía. Karl Rahner, gran teólogo del Concilio, en “Cambio estructural de la Iglesia”, nos dice: “hay que darse cuenta de que toda planificación del futuro de la Iglesia en las próximas décadas no nos dispensa de la necesidad de marchar hacia un futuro imprevisible, de la audacia y el riesgo y la esperanza en la insondable gracia de Dios”. Es la aventura de la fe, confianza en el Señor, que todos estamos llamados a correr y con mayor razón la Iglesia, en la que todos estamos injertados como Cuerpo Místico de Cristo.

Hay que saber leer el signo de los tiempos. Hoy nuestras Iglesias se llenan de jóvenes muchachos y muchachas, solteros y casados, que con vocación de servicio y espíritu misionero, animados por el Espíritu Santo indudablemente, quieren participar activamente en las distintas pastorales con generosa entrega. Pero tenemos que confesar desde el laicado y con mucho dolor, cómo muchos Párrocos y sacerdotes en la Venezuela de hoy, a 30 años del Vaticano II, ven con desconfianza, cuando no con rechazo, la presencia de los laicos en la Iglesia en lo que a Ministerios y otras actuaciones se refiere, en vez de recibirlos con los brazos abiertos y servirse de ellos en múltiples e insospechadas tareas, ya que viviendo éstos en el mundo, están más en contacto con él y sólo así se podrá realizar la apertura de la Iglesia al mundo y consecuencialmente del mundo a la Iglesia. El Decreto Apostolicam Actuositatiom, sobre el Apostolado de los Seglares, nos dice: “en muchas regiones en que los sacerdotes son muy escasos, o, como sucede con frecuencia, se ven privados de libertad en su ministerio, sin la ayuda de los seglares, la Iglesia a duras penas podría estar presente y trabajar” (AA 1). Así lo señala la Lumen Gentium: “Abraseles, pues, camino por doquier para que, a la medida de sus fuerzas y de las necesidades de los tiempos, participen también ellos, celosamente, en la misión salvadora de la Iglesia” (LG 33).

La Christifidelis Laici de Su Santidad Juan Pablo II abunda en concreciones que en aras del tiempo no detallamos, en cuanto a la necesidad de que los laicos participen más activamente en la vida apostólica y en la acción litúrgica de la Iglesia, haciendo recomendaciones a los Señores Obispos.

No quiero concluir sin una breve mención de dos aspectos de gran importancia para la Iglesia Latinoamericana del Posconcilio:

Primero, el Ecumenismo. En la Sacrosanctum Concilium nos dice: “...pro-

mover todo aquello que pueda contribuir a la unión de cuantos creen en Jesucristo (refiriéndose indudablemente a las religiones cristianas no católicas) y fortalecer lo que sirve para invitar a todos los hombres el seno de la Iglesia (refiriéndose a todos, independientemente de su religión o creencia)” (SC 1). Su Santidad Juan Pablo II, y hay que reconocerlo, dentro de sus múltiples ocupaciones, ha sacado tiempo para cumplir con esta disposición traduciéndose en hechos concretos su acción en este sentido. Pero, ¿han hecho lo mismo todos nuestros Obispos en Latinoamérica, donde este problema cada día se agudiza, y más específicamente nuestros Párrocos? Manifiesta es la actitud de crítica que contra nuestros hermanos separados se mantiene ante su proselitismo y más dura la crítica contra quienes se pasan a ellos. Pero ¿dónde está la oración por esta necesidad? ¿dónde está la acción parroquial por parte del Párroco y de laicos preparados y animados por él, visitando las familias y compartiendo con ellos sus frustraciones y necesidades y alimentándolos en el amor a Jesús y María y presentándoles la Iglesia como camino de salvación? En la medida de la respuesta a esta pregunta son los resultados.

Segundo, la Religiosidad Popular.

Aunque sin mención en el Concilio, Medellín y Puebla, como continuidad del espíritu del Vaticano II, asumen el reto de la Religiosidad Popular. En efecto, Medellín consagra el Capítulo 6 a la Pastoral Popular de donde citamos:

“Esta religiosidad, más bien de tipo cósmico, en la que Dios es respuesta a todas las incógnitas y necesidades del hombre, puede entrar en crisis, y de hecho ya ha comenzado a entrar, con el conocimiento científico del mundo que nos rodea.

Esta religiosidad pone a la Iglesia ante el dilema de continuar siendo Iglesia universal o de convertirse en secta, al no incorporar vitalmente a sí, a aquellos hombres que se expresan en este tipo de religiosidad.

Al enjuiciar la religiosidad popular no podemos partir de una interpretación cultural occidentalizada, propia de las clases media y alta urbanas, siendo del significado que esa religiosidad tiene en el contexto de la sub-cultura de los grupos rurales y urbanos marginales”.

Y dirigiéndose a los Obispos les señala: “La caridad pastoral debe dictar, a cuantos el Señor ha colocado como Jefes de las comunidades eclesiales, las

normas de conducta con respecto a esta realidad, a la vez tan rica y tan amenazada. Ante todo, hay que ser sensible a ella, saber percibir sus dimensiones interiores y sus valores innegables, estar dispuesto a ayudarla a superar sus riesgos de desviación. Bien orientada, esta religiosidad puede ser cada vez más, para nuestras masas populares, un verdadero encuentro con Dios en Jesucristo”.

Puebla, por su parte, consagra el n° 3 del capítulo II de la Segunda Parte, al tema Evangelización y Religiosidad Popular. Luego de un análisis acerca de ella, concluye que: “Estamos en una situación de urgencia. El cambio de una sociedad agraria a una urbano-industrial somete la religión del pueblo a una crisis decisiva. Los grandes desafíos que nos plantea la piedad popular para el final del milenio en América Latina configuran tareas pastorales”, señalando entre otras: la necesidad de evangelizar y catequizar adecuadamente a las grandes mayorías que han sido bautizadas y que viven un catolicismo popular debilitado. La de dinamizar los movimientos apostólicos, las parroquias, las Comunidades Eclesiales de Base y los militantes de la Iglesia en general, para que sean en forma más generosa fermento en la masa. Atender pastoralmente la piedad popular campesina e indígena para que, según su identidad y su desarrollo, crezcan y se renueven con los contenidos del Concilio Vaticano II. Así se prepararán mejor para el cambio cultural generalizado.

Finalmente Puebla afirma: “Si la Iglesia no reinterpreta la religión del pueblo latinoamericano, se producirá un vacío que lo ocuparán las sectas, los mesianismos políticos secularizados, el consumismo que produce hastío y la indiferencia o el pansexualismo pagano”.

De Medellín y Puebla han pasado muchos años y tanto en América en general, como en Venezuela en particular, no tenemos una pastoral orientada a la Religiosidad Popular con líneas definidas. Poco o nada se ha hecho y se continúa mirando con desconfianza y desdén las manifestaciones de la Religiosidad o “Piedad” popular como la llamó Pablo VI.

Ante estas realidades queremos concluir con Karl Rahner diciendo, que esto debe ser “el punto de partida evidente para una actitud cristiana de auténtica esperanza y confianza”.

POSTMODERNIDAD Y FE CRISTIANA

Mikel de Viana, S.I

El 7 de diciembre de 1965, y después de más de dos años de discusiones y sucesivas redacciones, Pablo VI promulgó solemnemente la Constitución Pastoral *Gaudium et spes*, sobre la Iglesia en el mundo actual, con la cual el Concilio Vaticano II cumplía un profundo discernimiento de los signos de los tiempos y la Iglesia dirigía su mirada reconciliadora hacia el mundo moderno. Concluían entonces dos siglos largos de desconfianza y confrontación de la Iglesia ante la modernidad.

Ciertamente, aquel gesto no tenía nada de aceptación conformista del mundo edificado por la modernidad. Su sentido profundo era el de una cordial empatía con «los gozos y las esperanzas, las tristezas y angustias de los hombres de nuestro tiempo, sobre todo de los pobres y de cuantos sufren» (GS, 1), de la que se desprendía una oleada de solidaridad crítica hacia el mundo moderno. La ajetreada historia de la redacción de *Gaudium et spes* era sólo un desvaído indicador del enorme y, a veces, doloroso esfuerzo que por dos siglos había hecho la Iglesia para comprender a la modernidad y sus desafíos, y convertirse en su adecuada interlocutora.

Pero la historia parece que juega con la ironía: a tres décadas de distancia, cuando el proceso de recepción del Concilio Vaticano II es todavía parcial en variados aspectos y lugares, el panorama del mundo actual ha cambiado tan notablemente, que nuevos y, hasta hace poco tiempo, insospechados desafíos tocan las puertas de la Iglesia. La otrora deslumbrante modernidad luce hoy maltrecha, en tanto se abre paso un modo de ser hecho más de rechazos que de afirmaciones, y en el que aún es difícil distinguir qué hay de moda pasajera y qué de patrimonio perpetuable... un modo de ser que se hace llamar «post-

modernidad».

Inevitablemente regresan a la memoria las palabras del cardenal J. Suenens, Arzobispo de Malinas-Bruselas en tiempos del Concilio, recordando la mañana de la resurrección del Señor (Jn 20, 1-9), acerca de la Iglesia de Pedro y de Juan: mientras la amorosa intuición del discípulo preferido tomaba la delantera para ver y creer, Pedro llegaba tarde para descubrir el sepulcro vacío. Sin terminar de ajustar cuentas con la modernidad tenemos que vérnoslas con la inaferrable postmodernidad.

Pretendo proponer algunas observaciones y reflexiones acerca del impacto que está produciendo el fenómeno de la postmodernidad sobre nuestra cultura y en particular sobre el cristianismo. Este intento deja de lado las pretensiones de exhaustividad, no sólo por el carácter de la presente comunicación, sino por las características del fenómeno postmoderno, esquivo, fragmentario y en muchos aspectos inaferrable.

En efecto, «postmodernidad» es un término eurístico, en el que lo realmente sustantivo es lo «moderno»; sólo el tiempo podrá decir qué hay de provisional y qué hay de permanente en este viraje cultural que a veces se presenta como una propuesta espiritual hecho de un rompecabezas de sentimientos difícilmente ensamblables coherentemente, porque rechaza la lógica y la coherencia racionales. Por ahora, es prematuro decir hasta qué punto podrá la modernidad resistir a los embates de la postmodernidad. Por ahora, el hecho más relevante consiste en que no es posible hablar ni pensar sobre la postmodernidad sin hacer referencia explícita a la modernidad: la postmodernidad no se define por sí misma, sino en relación a la modernidad. Con frecuencia lo postmoderno se presenta como simple oposición a lo moderno, y más como nostálgico retorno a lo premoderno que como auténtica proposición de algo nuevo; otras veces, lo postmoderno parece punto de inflexión y de reflujo de la misma modernidad llegada a su punto crítico; finalmente, lo postmoderno parece ser una reacción conservadora, un modo reaccionario de entender la historia, que artificiosamente proclama la muerte de las ideologías y de las macro-perspectivas, constituyéndose a su vez en ideología negadora de la misma historia.

Otra limitación a la pretensión de exhaustividad procede de la heterogeneidad empírica del fenómeno: sin haber llegado al fondo del proceso modernizador, el espíritu postmoderno cobra cuerpo en la cultura del hombre común

de nuestras ciudades de modo que, sin pugna aparente, conviven en él elementos tradicionales, modernos y postmodernos. De modo semejante, se observa la creciente presencia de elementos postmodernos en todas las clases sociales, aunque esa presencia es diversificada, y con acentos dramáticos en las situaciones de pobreza.

Sin embargo, pensar la postmodernidad se nos impone porque al tiempo que cuestiona el alma de la modernidad, está produciendo un renacimiento religioso que viene a sacudir el estancamiento producido por la secularización al vaciar de contenidos la visión religiosa tradicional.

1. UNA SOCIEDAD QUE SE GLOBALIZA

El aspecto más relevante del nuevo escenario mundial es la «globalización»: un redimensionamiento de los intercambios, de los procesos y de los problemas a escala mundial, de modo que ya no es posible enfrentarlos aisladamente ni desde perspectivas particulares. Los más variados fenómenos están indicando, independientemente del grado de conciencia que cada individuo tenga de ello, que por primera vez en la historia humana, todos los individuos, comunidades y sociedades están vinculados realmente, constituyendo las primicias de un sistema social mundial. La adopción de esta perspectiva mundial globalizada se revela cada vez más necesaria para la comprensión de cualquier situación. La caída del muro de Berlín y la apertura del Telón de Acero hacia Occidente fue sin duda un hito decisivo en este proceso.

El fenómeno de globalización incluye aspectos económicos, elementos institucionales, políticos y culturales que se redimensionan a escala mundial. Los medios de comunicación social han alcanzado una cobertura planetaria y han cumplido la profecía de la «aldea global»: cualquier rincón del planeta es hoy virtualmente inmediato. Basta asomarse a la pantalla del televisor para tener delante de los ojos al mundo entero en tiempo real. Los referentes gnoseológicos ya no son los locales y particularistas del pasado, la familia, el vecindario, la ciudad... ni siquiera el país de origen. Las referencias hoy son internacionales, globales, universales. Y no se trata de un fenómeno psicológico o subjetivo, sino que posee una base objetiva, pues el mercado, la red de intercambios materiales, es ya uno sólo para el mundo entero.

Se empieza a construir una «cultura universal» a través de la universalización y difusión ilimitada de símbolos, representaciones, valoraciones morales y estilos de vida que se originan y responden fundamentalmente a las expectativas de las sociedades del hemisferio norte desarrollado. El vacío producido por el derrumbe de las ideologías nacidas con la Ilustración, parece cubrirse con esta especie de «cultura universal». Esta super-cultura universal, de la que se participa más o menos conscientemente, permite que en algunos aspectos cada día nos parezcamos más a hombres y mujeres de otras latitudes; que nada nos sea ajeno y todo nos sea común; que aparentemente todo nos afecte de algún modo. Así, por ejemplo, a pesar de la crisis económica crónica y de que exhibimos estadísticas sanitarias de Tercer Mundo, en todo el espectro de la pirámide social se mantienen expectativas de consumo de Primer Mundo que se extienden por el planeta como mancha de aceite.

2. UN SISTEMA ECONÓMICO MUNDIAL

Uno de los aspectos fundamentales del fenómeno de globalización es la consolidación de un sistema económico mundial, interdependiente y transnacional. Desde el punto de vista económico, las fronteras nacionales prácticamente han desaparecido. La veloz integración de las economías nacionales a los mercados internacionales ha borrado prácticamente las fronteras entre factores internos y externos, de modo que actualmente es difícil hablar con propiedad de «economías nacionales» en sentido estricto: de hecho existe una sola economía y un sólo mercado. Esta unificación mundial del mercado aporta la base material al proceso universal de globalización.

En los últimos años se ha acelerado el proceso de integración y concentración de los mercados internacionales, especialmente, del mercado financiero. Los flujos financieros han traspasado masivamente las fronteras nacionales y la integración del sistema financiero internacional ha incrementado la dependencia de las políticas monetarias nacionales respecto a los movimientos de precios internacionales.

Este proceso ha sido propiciado por la caída de las barreras comerciales que en el pasado intentaban proteger las economías nacionales. Se observa una continua liberalización de los mercados de trabajo, con la consiguiente

debilidad del factor trabajo frente al capital y particularmente frente a la innovación tecnológica.

Estos cambios conforman un panorama caracterizado por la preponderancia absoluta del mercado, el incremento de la competencia como paradigma de interacción entre los actores de los más diversos terrenos y la proclamación de la victoria definitiva del sistema capitalista, que se presenta como alternativa única y exclusiva frente a socialismo derrotado. El mercado aparece como la «forma natural» del mundo.

El mercado no sólo se rige por sus propias leyes inmanentes sino que se impone sobre los demás sectores, apareciendo como la visión fundamental del mundo: la lógica de la economía todo lo invade, convirtiendo todo, hasta las personas, en mercancías de las que lo decisivo es su valor de cambio (precio) independientemente de su contenido propio. Todo es reinterpretado desde el criterio de la productividad económica: trabajo, arte, deporte, fiestas religiosas, necesidades personales comprendidas y manipuladas desde la óptica de la publicidad y el mercadeo.

La cuestión del sentido último de todas las cosas -que corresponde a la religión- es desalojada de las dinámicas fundamentales de la realidad -que son las económicas- y colocada en una esfera periférica, casi irreal. Como lo decisivo es el “valor de cambio”, poco importa el sentido último de las cosas, que puede ser cualquiera, a placer del individuo.

El individuo se entiende como consumidor de bienes que tienen un valor de cambio que permite identificar determinado prestigio social (status). El individuo está en una carrera por mantener su identidad en base a bienes de consumo siempre cambiantes.

3. UNA SOCIEDAD QUE PRODUCE PERPLEJIDAD

Pero al mismo tiempo se generaliza un cansancio, un desánimo y un pesimismo universales. El carácter limitado de los recursos naturales, el mal uso de la ciencia y la técnica, el fracaso de los proyectos históricos, el bloqueo de las vías convencionales de ascenso social, etc... son otros tantos motivos del desánimo y pesimismo.

La complejidad de las sociedades modernas ha generado los aparatos del Estado impersonal, burocrático, omnipotente, ante el cual el individuo se siente desasistido, vulnerable, impotente. Cuando las instituciones democráticas son precarias, los mecanismos de representación son insuficientes y el fenómeno de la corrupción política se ha generalizado, como sucede en nuestro país, no llega a verse salida a la situación injusta y se extiende una profunda desconfianza hacia el mundo de lo político y un desinterés por la cosa pública. La crisis económica agudiza las angustias en la dirección de la conflictividad social.

El fracaso de las grandes ideologías y la desconfianza frente a todo intento de explicación global del mundo pone a los individuos a la intemperie y en ausencia de un mapa de valores que les guíe en la vida cotidiana y les permita estructurar la vida personal.

Una de las novedades más significativas en el horizonte postmoderno es el abandono de lo político como mediación para enfrentar los problemas decisivos de la existencia humana. Este abandono contribuye decisivamente a la creación del profundo vacío de pensamiento que caracteriza a la postmodernidad.

4. UNA SOCIEDAD DESILUSIONADA: EL MITO DEL PROGRESO INDEFINIDO

La modernidad se caracterizó por su fe en el progreso ilimitado de la humanidad. Los ilustrados, marxistas o liberales, tienen en común la idea rectora de progreso. Hoy nadie cree en el progreso de los ilustrados: la modernidad ha generado dos guerras mundiales, totalitarismos y miseria por doquier.

Hay un fenómeno propio de las sociedades industriales desarrolladas que en los últimos años viene caracterizando la cultura del Primer Mundo moderno: se trata de un desencanto generalizado acerca de las posibilidades del progreso humano. Esas sociedades han alcanzado el bienestar material, pero parece que en el camino han perdido el sentido de tantos esfuerzos. La ciencia y la técnica han construido la abundancia material, pero no han podido asegurar la felicidad prometida. Lo peor es que entre la gente joven de las sociedades industriales desarrolladas se va extendiendo la convicción de que

el progreso humano auténtico y la felicidad no son posibles, o simplemente no existen. Lo único real es ese género de vida mediocre e intrascendente que propicia la sociedad de mercado. Esos hombres saben que viven una existencia mediocre pero han perdido la esperanza de que las cosas cambien: un desencanto ácido invade sus espíritus.

La cultura post-moderna nace de la desilusión por el fracaso del proyecto histórico moderno en su promesa de asegurar la felicidad: ese proyecto histórico está en ruinas. Con desenfado algunos afirman que no existe la historia ni tienen sentido los proyectos históricos, es decir, la voluntad colectiva de cara al futuro. Lo único real es la experiencia individual inmediata, sin trascendencias, y el momento presente: es como si dijeran “si van a enviar flores, las queremos ahora, no en el funeral”.

Entre nosotros también un fracaso ha sembrado una sorda desilusión. En esta tierra han fracasado los planes de desarrollo de la derecha y también el proyecto revolucionario de la guerrilla y de la izquierda política. Ese fracaso es la puerta por donde la cultura criolla entra al desencanto universal. También entre nosotros se extiende la convicción de que no hay remedios y que el futuro es “más de lo mismo”. Y en esto nos estamos pareciendo a los ácidos postmodernos, sin haber pasado nosotros por la abundancia moderna.

Se ponen de moda en los supermercados divulgaciones masivas de pensadores disolventes como Francis Fukuyama que proclama el “fin de la historia”, que ya el mundo dio de sí lo que tenía que dar...; o reediciones del padre de la sospecha cínica, Nietzsche, nuevo ídolo de una generación sin brújula y sin letras, anunciando el Eterno Retorno: el fin del progreso, o como diríamos en criollo, el reino del “más de lo mismo”, *per omnia sæcula sæculorum*.

Lo que está sucediendo a nivel mundial es realmente muy serio: está cambiando el tipo de hombre. El hombre de la sociedad moderna se entendía a sí mismo como proyecto lanzado al futuro; le daba la espalda a Dios, pero no a lo trascendente; era capaz de sacrificio y de retrasar las gratificaciones... El tipo de hombre que comienza a generalizarse, sólo vive el presente; desconoce la trascendencia; rechaza el sacrificio; y se ocupa y preocupa exclusivamente de sí mismo y del momento actual; se vive sin pasión y se muere sin dolor. Cuando se pierden las esperanzas de poder mejorar la sociedad e intervenir en la historia, se refuerza la cultura individualista y hedonista. Hoy no

sólo asistimos al elogio de la iniciativa individual como ingrediente de la prometida recuperación económica, sino también a la apología del éxito, del enriquecimiento y del poder individual y privado.

5. UNA SOCIEDAD INDIVIDUALISTA

El individualismo es el rasgo más característico de las sociedades modernas y, con algunos acentos particulares, se mantiene como herencia en la sociedad postmoderna. Su influencia sólo se capta si se compara la situación actual con la propia de las sociedades tradicionales. En las sociedades tradicionales, la comunidad predomina sobre el individuo. Al nacimiento, el individuo encontraba todo su vida ordenada, un marco estable de valores y normas; definidas sus posiciones sociales; la estabilidad y la autoridad eran elementos altamente apreciados; Dios aparecía como la fuente de todo orden. Toda la vida social, cultural, económica, familiar quedaba incluida en una visión global de la realidad, aceptada por todos. El individuo queda solo ante el mundo y sobre él cae el peso de construir libremente su identidad personal.

La disolución de la historia que se ha producido en la mente de los postmodernos acentúa el individualismo. Si detrás de nosotros no hay un pasado que respetar y nada podemos esperar ni construir en el futuro, sólo queda el instante presente sin raíces ni proyectos. Pero además, al absolutizar la individualidad, al no haber esperanza ni sentido trascendente de la existencia, no hay tampoco valores éticos compartidos. Cada uno se convierte en el propio horizonte y puede hacer de su vida lo que se le ocurra.

En la sociedad postmoderna, se dan dos patrones de individualismo:

- a. El individualismo utilitario, que es parte del espíritu de la modernidad y consecuencia del predominio de los factores económicos y la búsqueda continua de eficacia. Se traduce en la búsqueda continua de seguridad económica en todas las clases sociales.
- b. El individualismo expresivo, típico del mundo postmoderno, según el cual cada uno debe ser “auténtico” en la expresión y realización de sus sentimientos, deseos e intuiciones individuales. Las opciones personales, cuando se producen, se dirigen a garantizar el bienestar personal.

La utilidad y la eficacia toman el puesto del sentido del deber y la “autenticidad de la autoexpresión” ocupa el puesto de la autoridad. Ser bueno equivale a “sentirse bien” y los actos son rectos o errados en función de los sentimientos que producen. En esta perspectiva, el imperativo categórico es «ser feliz aunque no sepas cómo», acentuando los componentes hedonistas, narcisistas y autocomplacientes.

La desaparición de los proyectos históricos, de los patrones éticos bien definidos y de los criterios firmes que actuaban como guías, dejan al individuo sin objetivos. El individuo postmoderno sabe mejor cómo obtener lo que quiere, que qué es lo que quiere. Sin la brújula de valores claros, vive bajo el imperativo individualista: buscar en todo la propia satisfacción. Como el criterio es subjetivo y sufre continuas alteraciones el hombre moderno tiene una personalidad inestable: carece de convicciones y frágil. Se vive el momento de los sentimientos.

Se pueden prever las consecuencias para instituciones como el matrimonio, la familia y la Iglesia. En toda relación se estima lo que se recibe a cambio de lo que se da: la vida social tiende a convertirse en un dar para recibir en el que abunda la cordialidad pero escasea la amistad auténtica.

6. PARASITISMO DE LA RAZON

En el plano del pensamiento nos encontramos con un panorama difícilmente sintetizable porque sus productos, como se ha observado, son tan pesimistas como conservadores, tan anárquicos como conservadores. La tónica general es la del rechazo de la razón de los modernos. Así, se abandona el ideal del sistema cerrado, tan apreciado por la ciencia moderna, y en su lugar se postula un pensamiento abierto y fragmentario, que no padece la exigencia de coherencia lógica entre sus elementos. Frente al orden formal de las estructuras, se reivindica lo experiencial aleatorio, la subjetividad y el sentimiento.

El hombre postmoderno tiene una dilatada conciencia de su individualidad, pero se reconoce limitado, finito, fragmentario y condicionado. No puede verse a sí mismo como sujeto de un conocimiento universal, necesario e incondicionado: los postmodernos recuerdan que cada vez que se ha preten-

dido la posesión de un saber con tales características, la tendencia irrefrenable de la humanidad se ha dirigido hacia el totalitarismo y la violencia. Las cosmovisiones modernas eran sólo “grandes relatos” que para imponerse terminan en el terror. Se impone renunciar a los grandes relatos y asumir el pensamiento débil: no es posible ni se debe pretender más que un saber precario, fragmentario y provisional; no hay lugar para las certezas. Cada quien compone su proyecto de existencia “a la carta”, sin preocuparse por la consistencia interna. En lugar de la integración personal, se impone la fragmentaridad.

En cierto sentido hay una vuelta al pasado irracional: a las formas de religiosidad portadoras de seguridad psicológica, al localismo, al nacionalismo, al hedonismo, al consumo irreflexivo. Se afirma el rechazo y la superación de la razón, pero miradas las cosas con más atención, la postmodernidad en realidad alienta una versión cínica de la razón: no supone la abolición de la razón, sino la negativa de la pretensión de que haya “una razón”. En el fondo, los postmodernos parasitan de racionalidades múltiples.

7. UNA SOCIEDAD PLURALISTA

Los clásicos de la sociología pusieron de manifiesto que los hombres pueden actuar con mayor o menor racionalidad, con mayor o menor éxito, pero en ningún caso se resignan a actuar sin asignar sentido a la realidad, a lo que viven y a lo que hacen. El sentido asignado a la propia acción procede del mundo simbólico de la cultura. El pluralismo es una situación en la que concurren diversos universos simbólicos o significaciones globales de la realidad y de sus instituciones, cada uno de los cuales se presta para dar sentido y estructurar la vida cotidiana de la gente.

En las sociedades tradicionales, en las agrarias por ejemplo, normalmente se presentaba un sólo universo simbólico o cuadro global de significaciones, que con frecuencia, estaba permeado por la visión cristiana del mundo. Al emanciparse los diversos sectores de la cultura y la sociedad (economía, política, arte, ciencia, educación, religión, vida profesional, vida familiar...) el universo tradicional cristiano se fragmenta en sectores autónomos, cada uno con sus propias normas e interpretaciones, tratando de dar sentido a la vida cotidiana, prescindiendo en el intento de las normas e interpretaciones de los demás sectores, y particularmente de la visión tradicional cristiana del mun-

do. A lo largo de los últimos cinco siglos se observa un proceso continuo en la dirección de la desmonopolización de la asignación de sentidos.

Como cada sector tiene valores y normas propios, es inevitable el choque entre los mismos y la recíproca relativización, así como las pretensiones de hegemonía de cada uno. Por eso la dificultad para conseguir que nuestros contemporáneos acepten la visión religiosa del mundo como fundamental y estructuradora de todas las demás. Y por eso también la coexistencia de diversas religiones o sucedáneos que cumplen con su función.

8. EL SUPERMERCADO DEL SENTIDO Y LA SUBJETIVIZACION DE LOS CONTENIDOS Y PRACTICAS RELIGIOSOS

En el pasado, la visión cristiana del mundo aparecía como “natural” e indiscutible: la única realmente disponible. En la sociedad postmoderna, esa visión cristiana del mundo ha perdido el «monopolio» y está compitiendo con otras visiones y ese simple hecho hace que cualquier visión del mundo deje de verse como “natural” e indiscutible y necesariamente pierda incidencia social. Por la simple multiplicación de las ofertas de sentido, la visión cristiana de la existencia pierde incidencia y relevancia.

Además, en el rompecabezas de ofertas de sentido fraccionarias, hasta la visión religiosa se reduce a la visión particular que organiza sólo una parte de la vida del individuo.

El efecto más notable consiste en que los contenidos religiosos se desobjetivizan: pierden en la conciencia del individuo el status de realidades objetivas-evidentes. Por el contrario, se subjetivizan en dos sentidos: la religión se vuelve un “asunto privado” que se desarrolla en la conciencia íntima del individuo y no en la facticidad del mundo exterior; y otros sistemas simbólicos pueden ocupar el lugar de la religión como verdades objetivas proveedoras de sentido.

Los cristianos hoy comienzan a sentirse como una minoría que posee una particular manera de ver el mundo, frente a otras maneras posibles. Es una situación crítica, porque si por un lado se pone de relieve la fe como opción personal, por otro lado se pierde el respaldo colectivo, social y cultural para esa fe.

En nuestro caso esto se agrava por la precariedad de la evangelización inicial, por la tendencia al sincretismo, por la multiplicidad de sectas de lenguaje “cristiano”... etc.

Por otro lado, se observa un cambio de actitud de muchos católicos respecto a la Iglesia jerárquica. Ya no está generalizada la idea de la Iglesia como institución perfecta y segura de sí misma; hoy están a la vista las luces y las oscuridades históricas de la Institución. Son muchos los puntos, particularmente de doctrina moral de la Iglesia, que ya no son acogidos y seguidos por los fieles. El argumento de autoridad, tan importante en el pasado, es prácticamente irrelevante en nuestros días. Incluso, cuando el magisterio intenta una fundamentación racional, su discurso puede resultar inocuo o ineficaz por sonar demasiado formal, teórico y universalizante, al tratar de problemas concretos.

En una cultura pluralista y fragmentaria es muy difícil un discurso universal. Adquiere especial importancia la comprensión a partir de la experiencia y se desvaloriza la comprensión a partir de una doctrina global.

9. EL EMPOBRECIMIENTO DEL UNIVERSO SIMBÓLICO CRISTIANO

El empobrecimiento del universo simbólico cristiano es una consecuencia: el pluralismo de visiones del mundo y de instituciones que compiten por ser hegemónicas, las debilita mutuamente. Además se hace cada vez más frecuente la interpretación de contenidos cristianos a partir de perspectivas no cristianas, que se difunden masivamente por los medios de comunicación.

La multiplicidad de roles/status ocupados por los individuos a partir de la sociedad moderna -el ser miembro de la Iglesia es sólo uno de ellos-, hace inevitable un cierto conflicto de roles: se experimenta mayor dificultad para asumir siempre los valores propuestos por la Iglesia, que incide sólo en un segmento de la vida.

Pero además nunca como ahora los hombres han presenciado tanta diferenciación progresiva de los campos del saber... se han multiplicado las ciencias y todas se presentan como fuentes de saber auténtico. Hoy es prácticamente imposible integrar todas la experiencias y saberes dispersos con la pers-

pectiva de fe, individual o colectivamente. Además la enorme extensión del saber nos hace conscientes de nuestra ignorancia, nos hace desconfiar de nuestros conocimientos y se generaliza un cierto relativismo y escepticismo.

10. EL DESARROLLO DE UNA RELIGIOSIDAD NO ECLESIAL

Las ideas secularizadoras de la modernidad, hechas de rigor lógico, claridad y visos científicistas están en el umbral de la quiebra. En contra de todos los pronósticos está despertándose una sensibilidad espiritual, que mira con nostalgia inconfesada al pasado y, en la que lo sacro y lo profano se superponen mientras el hombre es invitado a una unión mística con la naturaleza y el universo entero: el mito de la «Tierra sin mal». Aunque no se exprese la conciencia refleja, el resurgir de una religiosidad no eclesial postmoderno constituye un movimiento romántico-utópico y nostálgico del pasado, que se confunde con lo mítico, lo primordial, el Paraíso Perdido; y sin embargo, esta sensibilidad espiritual postmoderna no es un rezago cultural premoderno.

La Iglesia aparece como una institución religiosa entre otras instituciones proveedoras de sentido, muchas no-religiosas. La proclamación oficial suena demasiado teórica o formal a la gente que necesita dar sentido a sus vidas concretas. Si otras fuentes no católicas y a veces no cristianas, logran estructurar la vida religiosa personal, sin romper con la Iglesia, la gente vivirá formas tranquilas de sincretismo: el individualismo evitará la aparición de escrúpulos.

11. EL REGRESO DE LO SAGRADO

La Venezuela de los próximos años será más religiosa que la del pasado. Se nos viene encima una época más religiosa que los últimos dos siglos. La idea moderna de progreso y el racionalismo habían desterrado a la religión, y ahora cuando los hombres ya no creen en el progreso y desconfían de la razón, parecen estar dispuestos a hacer pacto con los dioses del oscurantismo y de paso abolir la racionalidad.

La experiencia del fracaso de los proyectos histórico-sociales -llámense “desarrollo” o “revolución”-, como hemos visto, ha impulsado una deserción de lo social con un viraje hacia lo individual y privado.

Hasta mediados de la década de 1980, vimos el florecimiento de un cristianismo fuertemente marcado por la esperanza utópica de construir un mundo de solidaridad y justicia. Desde esa época hasta nuestros días se han ido derrumbando las esperanzas utópicas y una especie de frustración ha ido ocupando el espacio espiritual que aquéllas dejaban vacío. Poco a poco se va extendiendo la convicción de que es inútil pretender la salvación fuera de la persona individual. El final de la utopía deja paso libre a la opinión según la cual la salvación se encuentra dentro de nosotros mismos, pero sin pasar por el más terrible interrogante de la existencia humana: ¿por qué el mal tiene poder en el mundo? ¿por qué triunfan los malvados? Ahora la consigna es “regresar adentro”, interiorizar, espiritualizar, auto-reconciliarse, sumergirse en uno mismo.

Otro elemento crucial es el retorno de las «religiones de la naturaleza», que desalojan a las «religiones históricas», y hacen alianza con la creciente conciencia ecológica. Esto explica la proliferación de los símbolos llamados «naturales»: tierra, aire, fuego, agua, astros, plantas, colores y sonidos.

He aquí un reto formidable. El cristianismo es una fe histórica; y una cultura que disuelve la historia se esteriliza para aceptar el evangelio. ¿Tiene algo que decir la evangelización a ese tipo de hombre sin ilusión ni esperanza, que ni siquiera entiende el lenguaje religioso clerical? ¿El evangelio nos ha hecho hombres más completos, más plenos, más lúcidos y más felices que nuestros conciudadanos? ¿Nuestras vidas cristiana son tan plenas y tan humanas como para que los hombres de nuestros días vean en ellas sacramentos de la felicidad definitiva? ¿Vivimos con tanta pasión y convicción como para que nuestra esperanza sea creíble?

Quiero analizar con detenimiento dos aspectos del retorno de lo religioso. El primero tiene que ver con el nuevo espiritualismo y la exigencia de organizar la Iglesia como auténtica comunidad de vida; el segundo, tiene que ver con el fenómeno del gnosticismo esotérico que se va generalizando.

a. El nuevo espiritualismo

Detrás de la ola de espiritualismo que presenciamos, incluso dentro de la Iglesia, hay mucho de renuncia a la médula del cristianismo, que es el amor que se hace eficaz entre los hermanos y en el mundo. Aquí hay que decir con

fuerza que lo propio del cristianismo no es la espiritualidad ni la oración. Hay una infinidad de espiritualidades que no sólo no son cristianas, sino que son abiertamente anticristianas; y desde el punto de vista histórico, las más dañinas al cristianismo han sido las espiritualidades más espiritualistas. Lo mismo sucede con la oración: el problema no es orar, sino que nuestra oración sea cristiana. En pocas palabras, una oración y una espiritualidad que no se acompañan de un serio compromiso cotidiano en la lucha por la justicia y contra el sufrimiento humano, simplemente no son oración ni espiritualidad cristiana.

Ese nuevo espiritualismo es el cristianismo como psicoterapia emocional. Los hombres no podemos renunciar a nuestra vida afectiva, en la que nos encontramos como personas con otras personas. El espacio natural de nuestra vida afectiva es la intimidad del encuentro en pareja, de la familia y de la comunidad donde se produce la comunicación y comunión humanas.

Ni nuestra sociedad ni nuestra Iglesia alimentan realmente la vivencia comunitaria. Somos testigos de una fractura constante de la vida de pareja y familiar; de la crisis de todas las formas institucionalizadas de asociación; en la Iglesia tenemos muchas asambleas litúrgicas y muy pocas comunidades de vida.

El florecimiento de lo religioso actual tiene que ver con la imperiosa necesidad de nuestros contemporáneos de reencontrar “la comunidad”. La comunidad es el espacio de la inmediatez emocional, en el cual las relaciones entre las personas son inmediatas y directas, superando las barreras de los roles, los status y el prestigio social. En la comunidad encontramos un refugio que nos protege del desamparo físico, psicológico, social y espiritual en que nos toca vivir.

Como las estructuras de nuestra Iglesia no terminan de ofrecer socialmente esa experiencia comunitaria que la gente requiere, se produce una fuga romántica a lo emocional, a lo íntimo, incluso a lo místico esotérico. Es una fuga que a veces se queda dentro de la Iglesia dando lugar a ese cristianismo que en Venezuela llamamos “come flor”; y a veces, se va fuera de la Iglesia, hacia las sectas. Allí donde las fracturas humanas son más profundas y más necesaria es la experiencia comunitaria, la fuga llega a ser masiva: esa es la explicación de fondo del éxito de las sectas protestantes fundamentalistas y pentecostales en los medios marginales más empobrecidos.

En las comunidades emocionales, ya sean del “cristianismo come flor” o sectas, un dato constante es la centralidad de la experiencia íntima del sujeto y la fluidez y versatilidad organizativas que contrastan con la estabilidad y rigidez de nuestras asambleas oficiales. Esas comunidades no persiguen prioritariamente la consolidación institucional, sino la captación de los sujetos al ofrecerles un soporte emocional comunitario.

Este aspecto del desafío a la evangelización, yo lo formularía así: ¿será capaz nuestra Iglesia de organizarse como comunidad de comunidades en las que los cristianos tengan una real experiencia de encuentro personal con Dios y entre ellos mismos?; y, ¿seremos capaces de evitar la fuga sagrada hacia el espiritualismo asumiendo el compromiso cristiano de la justicia y la solidaridad social, a partir de la experiencia personal de la misericordia de Dios nuestro Padre?

b. El gnosticismo esotérico

Junto a esta búsqueda de lo inmediato emocional-sensible, se da la sobreestimación de todo lo que rompa maravillosamente con lo cotidiano. Lo religioso, en nuestros días se amplía como nunca, hasta incluir todos los productos culturales, religiosos y convivenciales, con tal de que puedan exhibir un real o supuesto carácter de alternativa que rompe con la rutina cotidiana. Teológicamente hablando, cuando fracasa la escatología -es decir, la última esperanza-, se abre paso a la apocalíptica -como conocimiento o adivinación del futuro misterioso-; y cuando la apocalíptica ya no tiene impacto aparece la gnosis. Vienen tiempos gnósticos; tiempos en los que mucha gente será fascinada con la posibilidad de salvarse mediante el conocimiento de saberes ocultos o secretos.

Entre nosotros se está fraguando un cóctel religioso que combina las más diversas doctrinas y creencias, sin que los iniciados caigan en cuenta de la inconsistencia interna de la mezcla y de su incompatibilidad con la fe cristiana.

Vegetarianismo, macrobiótica, mentalismo, astrología, metafísica de Conny Méndez, herboristería, psicoley, Tadehu, reencarnación, meditación trascendental, reencarnación, insight, poder mental, mente positiva, cartas astrales, satanismo, horóscopos, nueva acrópolis, yoga, hare-krishna, cristales de cuarzo,

extraterrestres, naturismo, auras limínicas... y muchas otras cosas más entran en ese explosivo cóctel de creencias que no terminan de hacer corto-circuito en la fe cristiana. Ese conjunto de elementos, vividos como una religión actualizada y complaciente con el individuo son el enemigo número uno de la fe cristiana.

Todos estos elementos están generando una expresión gnóstico-religiosa, teosófica, antroposófica, esotérica y ocultista que pretende conectarse con un saber oculto milenario. Por otro lado, ese coctel de creencias no se presenta a sí mismo como una religión para evitar el posible rechazo, pero hace uso libre del lenguaje y de los temas religiosos cristiano, metiendo gato por liebre. Ese conjunto de creencias se opone radicalmente a la fe cristiana y debe ser rechazado abiertamente. Los puntos de clara oposición son los siguientes:

a. Frente a la fe cristiana en Dios como Trinidad, que confiesa la divinidad de Jesucristo, segunda persona de la Santísima Trinidad, Verbo de Dios encarnado, y su papel único en la redención de la humanidad, el nuevo gnosticismo ve en Jesús a un sabio maestro de vida venido de otros mundos, un extraterrestre, que enseñó a los hombres una perspectiva moral.

b. Frente al sano realismo propio de la fe en la creación y de la tradición filosófica cristiana, que reconoce la realidad y el valor del mundo objetivo, y que entiende la verdad primordialmente como la relación de adecuación de la mente al mundo exterior a ella, el nuevo gnosticismo afirma el mentalismo, es decir, la creencia en que la mente tiene prioridad sobre la realidad objetiva; la creencia en unos supuestos poderes ocultos de la mente que la hacen prácticamente omnipotente. Las cosas son reales o llegan a hacerse realidad si están previamente en la mente como imágenes deseadas. Así, bastaría pensar con optimismo -mente positiva-, para que los problemas reales desaparezcan.

c. Frente a la fe cristiana que reconoce que el hombre está sujeto al pecado por la corrupción de su libertad y afirma la responsabilidad personal intransferible del hombre en su propio pecado por el cual ha de responder ante Dios mismo (Heb 9, 27-28), el nuevo gnosticismo no reconoce la realidad del pecado y atribuye los males de la existencia a la herencia de anteriores reencarnaciones. La vida del hombre no es pues el camino de la virtud que conduce a la santidad, sino un proceso de liberación de pesados karmas de los cuales no es responsable.

d. Frente a la fe cristiana en que la vida personal es un don único e irrepetible que Dios concede al hombre para que se encuentre con su ternura y misericordia infinitas y después de la muerte disfrute eterna y graciosamente de la salvación, el nuevo gnosticismo trivializa la existencia personal-histórica del hombre al afirmar que la vida es una sucesión ascendente de vidas terrenas y que después de la muerte los vivientes se reencarnan en otro viviente.

e. Frente a la fe cristiana que reconoce que la salvación nos es dada no por nuestros méritos, sino por la gracia de Dios a través de la vida, muerte y resurrección de nuestro Señor Jesucristo (Rom 3, 19-26; Ef 1, 7-8), el nuevo gnosticismo se presenta como un nuevo pelagianismo: el hombre conquista la felicidad eterna por sus propios medios y méritos, mediante procesos psicoterapéuticos; meditación; uso de cristales, piedras energéticas y talismanes; siguiendo un régimen de vida y dieta particulares; conociendo antiguas doctrinas ocultas; y finalmente, reencarnando en un ser superior.

f. En contra de la fe cristiana que confiesa un sólo Dios personal distinto de todo lo creado (Gen 1), el nuevo gnosticismo afirma que Dios es una fuerza, una energía presente en todo lo que existe hasta el punto que todo el cosmos se confunde con Dios, al modo panteísta.

g. En contra de la fe cristiana que insiste en la vocación a la santidad de vida de todo hombre, en la necesidad de orar, de leer la Escritura, practicar la caridad y frecuentar los sacramentos, el nuevo gnosticismo fomenta prácticas mentales, visuales y meditativas, así como el uso de cristales mágicos, supuestamente dotados de poderes y energías misteriosas. Los hombres elevados espiritualmente no son, para el nuevo gnosticismo, los santos, sino los iniciados en misteriosos y ocultos saberes.

h. En contra de nuestra fe en que será el Dios misericordioso quien escriba la última página de la historia, cuando regrese Jesucristo para ofrecer toda la creación al Padre, el nuevo gnosticismo cree que este mundo será destruido cuando vengan seres de otros planetas para rescatar a sus elegidos de la tierra.

14. ELEMENTOS PARA LA CRITICA

La crítica a la mentalidad postmoderna no es fácil porque ella misma no es

un conjunto estructurado, sino más bien un puñado de fragmentos que no se exigen coherencia recíproca. Sin embargo, es pertinente una crítica de fondo: el pensamiento postmoderno, a pesar de su denuncia contra la modernidad bien podría ser, en el fondo, un subproducto de la misma modernidad dominante. En definitiva, las posturas postmodernas no afectan al orden establecido, sino que más bien parecen el complemento ideológico del neoconservadurismo económico: no hay grandes distancias entre el postmoderno y el yuppie. Dentro del espíritu postmoderno no hay asideros para ningún tipo de solidaridad real, de modo que nada en él se opone a la guerra competitiva de la que salen vencedores sólo los más fuertes. El componente hedonista-narcisista del espíritu postmoderno es funcional a la lógica consumista y a la idolatría de los signos de prestigio.

A un nivel más profundo, hay que decir que ninguna forma social se supera sin ser asumida y «vencida» desde dentro. La postmodernidad no puede superar a la modernidad «desde fuera», con el mero rechazo o la indiferencia. «La falta de análisis científicos le hace carecer de las mediaciones verdaderas en sus propuestas. En muchos casos son críticas llenas de retórica y hasta de ingenio, pero sin mediaciones efectivas. Así, -el espíritu postmoderno- terminará cayendo en un pluralismo neo-liberal tan ingenuo como conformista.»

Desde el punto de vista teológico hay que decir que el «retorno de lo religioso» que se presenta en la postmodernidad no es una auténtica «vuelta a Dios», sino una sublime legitimación del orden social y de los estilos de vida insolidarios e irresponsables históricamente. Por un lado está su radical descompromiso o indiferencia respecto a todo lo que no sea el «yo-privado-íntimo» que carece de incidencia en el plano colectivo; por otro lado, está la renuncia a la esperanza utópica, que es un ingrediente necesario de la experiencia religiosa en cuanto pueda ser emancipadora. Además, tras la ausencia aparente de valores en la mentalidad postmoderna, se esconde la exaltación hedonista-narcisista de la subjetividad que no puede ser leída más que como refuerzo de los valores socialmente imperantes.

15. LA VIVENCIA CRISTIANA EN UN CONTEXTO POSTMODERNO

Mi intención no es otra que la de ofrecer al voleo un conjunto de intuicio-

nes que estimulen la reflexión en la perspectiva de la evangelización de una Venezuela que está transformándose espiritualmente a un ritmo nunca antes visto. Evidentemente, el punto de vista que he asumido es estrictamente personal y siempre discutible. Si estas ideas resultan estimulantes y suscitan interrogantes, nuevas intuiciones y reflexiones, se verán justificadas con creces.

No es fácil precisar pistas de solución. Los tres ejes que se presentan a continuación deben ser examinados y transformados en acción pastoral.

a. La experiencia de Dios

Si la fe del católico ya no es respaldada por el contexto socio-cultural y si el principio de autoridad no puede llenar el vacío, esa fe hoy más que nunca tiene que apoyarse en el mismo Dios y en la experiencia personal que de Él se tenga. Decía Karl Rahner que el cristiano de mañana tendrá que ser un místico.

El discurso del magisterio no llega a estructurar la vida concreta de la gente. Existe un divorcio entre las representaciones que del cristianismo tiene la gente y sus experiencias humanas significativas. La visión está marcada por el catecismo de la infancia que no se adecúa a las experiencias del adulto. Sin una profunda evangelización (que no está dada) no se puede esperar del creyente una actitud crítica frente a otras fuentes de sentido que le resultan más próximas. Es real el peligro de “colage”.

Lo fundamental es que la Iglesia cumpla con su propósito: dirigir todos sus medios y esfuerzos a ser mediación de la salvación para el hombre, llevándolo a acoger y responder a la llamada personal de Dios.

b. La formación de “grupos de vivencia”

El cristiano es el que interpreta su experiencia a la luz del evangelio. Hoy esa interpretación se hace resistiendo y oponiéndose a otras interpretaciones. Los pastores normalmente somos buenos para construir asambleas litúrgicas, pero no evidenciamos mucha capacidad para construir comunidades humanas. Sólo dentro de un grupo de personas que viven semejante experiencia

encontrará apoyo y fuerza para mantenerse fiel y no sentirse solitario y “diferente”.

c. La opción preferencial por los pobres

No basta con la experiencia de Dios y la vivencia comunitaria, que por otro lado son indispensables. La fe cristiana no se agota en la vivencia personalizada, porque si así fuera, no permitiría la emergencia de elementos fundamentales de la auténtica experiencia de la gracia testimoniados por la Escritura. Si el horizonte de la experiencia cristiana es el grupo de gente semejante y homogénea, termina siendo incapaz de trascenderse a sí mismo y aprisionará a las personas en las problemáticas comunes.

Por otro lado el criterio definitivo de veracidad de la experiencia de fe es la caridad hacia el hermano necesitado.

16. CONCLUSION

He intentado una descripción del complejo fenómeno de la postmodernidad. Como anunciaba al inicio de esta comunicación, es imposible la exhaustividad del intento por la naturaleza misma del fenómeno. A pesar de la heterogeneidad y de la eventual incoherencia de los rasgos que configuran el fenómeno postmoderno, es preciso tomar conciencia de que estamos ante una auténtica conmoción de aspectos fundamentales para la antropología: es verdad que el panorama imperante en la modernidad está siendo alterado y hay que tomar nota de ello y actuar en consecuencia.

Creo que un peligro que debe ser evitado es el de anatematizar y demonizar lo postmoderno y sus manifestaciones, lo que induciría una reedición de la disputa antimodernista, ahora antipostmodernista. Lo postmoderno debe ser discernido y no demonizado: su emergencia está asociada a los vacíos reales que padece el hombre de nuestro tiempo, y que no logra colmar con las ofertas tradicionales de sentido. Las manifestaciones religiosas postmodernas son una denuncia de la frecuente incapacidad del cristianismo moderno para recuperar el valor de la experiencia subjetiva, para reconciliar afectividad y racionalidad, mística y praxis. Se ha señalado, por ejemplo, la urgencia de recuperar para el cristianismo el sentido festivo sin perder de vista la urgencia

del compromiso; la reconciliación con el cuerpo, sin perder la trascendencia del espíritu; la aceptación del sentido de la eficiencia sin renunciar a la gratuidad que signa toda la existencia del creyente; la afirmación de la mística y la experiencia religiosa subjetiva, encarnada en la praxis militante.

Ahora más que nunca tiene sentido profundizar en la Iglesia la autoconciencia de su «maestría en humanidad», tan cara para Pablo VI y para el espíritu del Vaticano II. Entre los extremos de la intolerancia institucional y el relativismo ambiental, lo específicamente católico es la apertura al diálogo y al discernimiento. La verdad no puede hoy imponerse más que con la fuerza de la misma verdad: el espacio real del cristianismo en los nuevos escenarios depende de su capacidad para hacer proposiciones más humanas y más cargadas de trascendencia que el resto de las disponibles.

El espíritu de diálogo y de discernimiento que hay que habilitar en el escenario postmoderno debería posibilitar la lúcida distinción de lo permanente y de lo efímero, de lo central y de lo periférico de la fe y la existencia cristianas. El ritmo de cambio sociocultural se ha acelerado de tal modo que en nuestro tiempo lo único constante es el cambio constante. Se impone la distinción entre lo realmente permanente y lo pasajero, así como el desarrollo de una renovada capacidad de adaptación a contextos de acelerado cambio.

El fenómeno postmoderno pone de manifiesto el fracaso de los procesos socializadores y de la catequesis de la Iglesia para proponer y afianzar valores objetivamente válidos. Los procesos socializadores de la cultura y de la Iglesia resultan débiles a la hora de afianzar los valores y producen hombres de convicciones débiles y éticamente desorientados. Semejante fracaso no se subsana con el énfasis en los aspectos normativos y mucho menos con afirmaciones autoritarias, sino con la demostración del potencial liberador, humanizador y salvífico de los contenidos normativos. Todavía está inconclusa la tarea propuesta por el Vaticano II de renovar la exposición de la moral cristiana, enriqueciéndola con la inspiración bíblica, formulándola positivamente para evidenciar la excelencia de la vocación cristiana a la santidad y a producir frutos abundantes por la caridad (OT, 16).

LA RADIO EN TIEMPOS DE POST-MODERNIDAD

Juan Eleazar Figallo

En el marco de estas Jornadas de Reflexión me dispongo a ofrecer mi experiencia y visión del medio *Radio* en el cual me desempeño desde hace ocho años como *locutor*. Desde entonces y hasta hoy he ejercido diversas funciones dentro de esta área, tales como: animador de programas musicales, locutor de promociones, narrador de programas especiales, narrador de noticias. Igualmente incursioné en el medio televisivo como locutor en off.

La radio nos ofrece múltiples alternativas; es cuestión de gustos. Hoy por hoy la segmentación, clasificación, concentración, particularización o delimitación del público es una realidad. Es a un público determinado al que yo como productor o gerente de una estación dirijo la programación, elaborada para satisfacer el gusto y las preferencias de este sector al que yo como medio deseo captar. Sobre este esquema, la mercadotecnia y la publicidad han realizado distintos estudios, repito, con la finalidad de saber los gustos y las preferencias de un público en particular, determinado por ciertos factores. Los mercadólogos están interesados en la clase social, porque la gente dentro de una clase social dada suele exhibir una conducta similar. Hoy por hoy inclusive, y digámoslo así, encuadrada dentro de la postmodernidad, los expertos en el área de los medios de comunicación han llegado a clasificar una serie de grupos de individuos según su estilo de vida.

Digamos que es como quien tiene su novia o su novio, o bueno, alguien a quien se quiere muy especialmente, como un amigo o una amiga; y se le conoce lo suficiente como para saber qué le puede gustar, a la hora que deseamos obsequiarle un regalo. Si es una persona de quien sabemos es amante de

la literatura, es fácil predecir que le agrada una buena novela, o un libro de poesía.

Si nos estamos levantando a una chama, procedemos a conquistarla propiciando encuentros inolvidables, una botella de vino para compartir (escogemos por supuesto el mejor), poemas, peluchitos, una rosa..., en fin, hasta haber alcanzado nuestro objetivo. Algo así pasa también a un nivel macro cuando hablamos de los medios de comunicación. Se conoce aquel segmento de público, para decirlo con un término técnico, el *target*, al cual quiero captar. Sé que esto tiene un lado bueno y un lado cuestionable. Ya volveré sobre esto. Lo cierto es que esa multiplicidad de opciones determinada por el gusto de cada quien, se refiere al hecho de que en nuestro espectro radiofónico o línea del dial, tanto en AM como en FM, podemos disfrutar desde una vieja canción, un bolero por ejemplo, un programa especial dedicado a los tangos de Gardel, las canciones de Tito Rodríguez, Ismael Miranda y Héctor Lavoe, para los amantes de la salsa, un especial de Alí Primera, un resumen musical con los éxitos de hoy, programas de opinión, de astros, de medicina natural, de sexo; hasta escuchar, como en el caso de radio Tropical, la realización de grandes milagros en el nombre del Señor, por parte de pastores evangélicos. Por ejemplo, a usted le agrada escuchar música venezolana, entonces sintoniza RQ 910 que dedica toda su programación a colocar ese género musical, o usted prefiere el canal clásico de la Radio Nacional de Venezuela, para escuchar música de Beethoven. Después de todo, ése es su derecho, porque ¿quién le puede imponer a Usted lo que tiene que escuchar? Usted escoge.

Mucho se discute sobre el hecho de que mientras mayor es la conciencia del individuo, se encuentra más capacitado para exigir de los medios de comunicación mayor calidad en el contenido de los mensajes incluidos en su programación.

Llegados a este punto, quizás sea el momento de preguntarnos si entonces la radio, queriendo simplemente satisfacer los gustos, deseos y preferencias de un público sin más, sigue la corriente de unas estructuras que como todos sabemos generan cantidad de injusticias. Podríamos citar por ejemplo el caso de la educación. ¿No es acaso la educación un factor primordial para el desarrollo de los pueblos?, ¿está acaso la radio al servicio de este desarrollo o más bien, y en virtud de tantos intereses comerciales, prefiere hacerle el juego a las actuales circunstancias?

En el folleto titulado *Radio y Nueva Evangelización* de 1992, Aler (La Asociación Latinoamericana de Educación Radiofónica) escribe: “Otros rasgos de la comunicación moderna son la subordinación de la programación al interés comercial y la permanencia del pueblo como mero consumidor de mensajes. Al mismo tiempo las expresiones culturales se utilizan descaradamente para la promoción de productos de consumo. Esto se entiende mejor en el contexto de cómo el sistema económico influye en todos los aspectos con la consecuente frustración de quienes se ven impedidos de satisfacer las necesidades e ilusiones creadas”.

Jesús nos enseña (Lc. 12:15): “Eviten con gran cuidado toda clase de codicia, porque, aunque uno lo tenga todo, no son sus pertenencias las que le dan vida”, y más adelante nos exhorta: “júntense riquezas celestiales que no se acaban, donde el ladrón no puede llegar, ni la polilla destruir. Porque donde está tu tesoro, ahí también estará tu corazón” (Lc. 12:33-34).

Me pregunto: ¿dedican las estaciones de radio suficientes espacios a la reflexión sincera y profunda? Mucho se habla en torno al cambio de actividades, de mentalidad, de patrones de conducta, de reforzar valores positivos, elevar nuestro nivel, y en este sentido la radio como medio de comunicación de masas juega un rol primordial. Pero, ¿está la radio al servicio de estas prioridades a través de ideas constructivas que generen una elevación, desarrollo de nuestra sociedad? Pero atención: que comience desde dentro de cada uno de nosotros un cambio en lo profundo, en lo interior, siguiendo las enseñanzas de Jesús cuando señalaba a los fariseos que purifican el exterior de copas y platos, pero su interior está lleno de rapiñas y perversidades... El que hizo lo exterior ¿no hizo también lo interior? Pero, según Ustedes, basta dar limosnas sin reformar lo interior y todo está limpio... y mientras tanto descuidan la justicia y el amor a Dios. Entonces de nada nos sirven los paños calientes, los efectos pasajeros, oportunistas.

FORMA Y NO FONDO

Ahora bien, interesa a la radio y a los medios de comunicación en general los cambios que esta evolución desde lo interior generaría, quizás en muchos casos en contra de los intereses creados. Pero, por supuesto, este cambio toca a ellos mismos en las personas de sus propietarios y directores, en quienes

esperaríamos una transformación como ocurrió en Zaqueo, o seguirán siendo como los invitados que se excusan para no asistir al gran banquete, como el joven rico, y seguirá siendo realidad aquello de que es más fácil para un camello pasar por el ojo de una aguja que para un rico entrar en el Reino de Dios; y es que como explica Jesús: “Lo que sale del hombre, eso lo hace impuro, pues del corazón del hombre salen las malas intenciones: inmoralidad sexual, robos (si lo sabremos nosotros los venezolanos), asesinatos, codicia, maldad, infidelidades, vida viciosa, envidia, injuria, orgullo y falta de sentido moral. Todas estas maldades salen de dentro y hacen impuro al hombre” (Mc. 7, 20-23).

Ahora bien, para Dios todo es posible: en la tierra paz a los hombres de buena voluntad. Así es, no todo el panorama es pesimista. La Radio ha jugado y sigue jugando un papel protagónico en la historia reciente de nuestro país. En los tiempos críticos denunció y en los acontecimientos más trascendentes informó. Personalmente fui testigo de hechos como los golpes de Estado, y jamás olvidaré cómo el entonces Presidente Pérez, a través de Radio Rumbos, empresa en la cual me desempeñaba en ese momento, anunciaba al amanecer del 27 de noviembre que no pasaba absolutamente nada y que la situación era normal y exhortó a la colectividad a dirigirse a sus puestos de trabajo...

La noche del “cacerolazo”, el Ministro Piñerua Ordáz se presentó en los estudios cuando se transmitía el evento y “al aire” presentó sus advertencias que acompañó con unos golpecitos de sus puños a la mesa. Otro acontecimiento importante fue la entrada de funcionarios de la DISIP a las instalaciones de Rumbos para arremeter contra los periodistas que allí laboraban y causar destrozos en los estudios.

Hoy por hoy, en R.C.R. trabaja un equipo de buena voluntad, comprometidos con la calidad para satisfacer a un público exigente: una sociedad de la información, de la globalización, valiéndose del desarrollo en la tecnología de las comunicaciones. Informática y satélites nos ponen en contacto con el mundo entero. Mención aparte merece el informativo *Solar*, de la sociedad latinoamericana de radiodifusión que conecta el diario a Perú, Bolivia, Ecuador, Argentina, Colombia y Venezuela, dándonos a conocer las noticias de esos países. De manera que la radio informa, muestra, reseña todo cuanto acontece en esta “post-modernidad”... en medio de tantas situaciones terribles, muchas de ellas “constantes históricas”, situaciones de “nunca acabar”

porque como escribió el dramaturgo inglés T. S. Eliot en el texto de su magistral obra "Asesinato en la Catedral", en boca del propio personaje central, el Arzobispo Tomás Beckett: "No sabemos demasiado del futuro, salvo que de generación en generación las mismas cosas pasan siempre y siempre. El hombre poco aprovecha las experiencias ajenas".

Así parece expresarse la corriente del mundo que Juan en su primera Carta escribe como codicia del hombre carnal, ojos siempre ávidos y gente que ostenta su superioridad.



NUEVO MUNDO

REVISTA DE ORIENTACION PASTORAL

Editada por los Hermanos Menores Capuchinos de Venezuela
Sirviendo al pueblo y construyendo el Reino en el NUEVO MUNDO

SUSCRIPCION

Venezuela 1.100 Bs; América 20 dólares USA;
Resto del mundo 25 dólares USA

DIRECCION

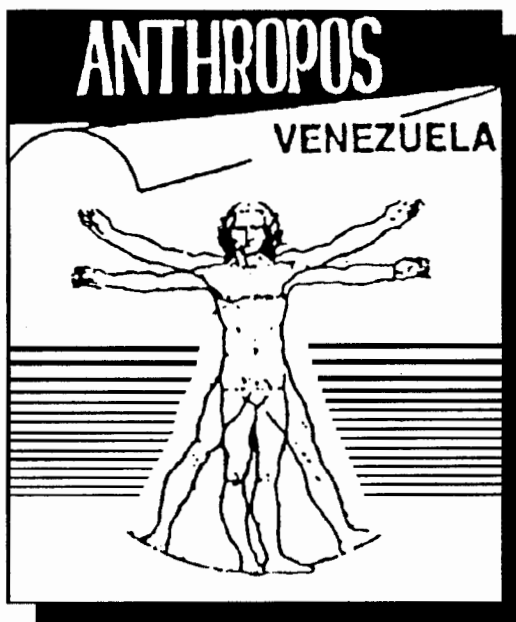
Apartado de correos 51.608 - Caracas 1050-A
Teléfono (02) 862 68 73



Centro Paulino, Salas a Caja de Agua, CARACAS



**Para estar al día en la dinámica teológica
y pastoral latinoamericanas**



Es una revista que estudia la realidad del hombre desde el contexto de América Latina

**Instituto Superior Salesiano
de Filosofía y Educación**

Avenida El Liceo, Apartado 43
Los Teques 1201-A (VENEZUELA)
Telf.: 032 - 32 98 12

Valor de la suscripción:	Venezuela:	Bs. 1.000,00
	Extranjero: Vía Aérea:	\$ 12,00
	Correo Normal:	\$ 10,00

GLOBALIZACION Y POSTMODERNIDAD

Michel Mujica Ricardo

Ante todo quiero expresar mis agradecimientos por el hecho de participar en estas Jornadas de reflexión, conmemorativas de los 30 años de la clausura del Concilio Vaticano II. Sin lugar a dudas, este evento me hace recordar la frase de un dignatario de la Iglesia, cuyo nombre no me viene a la mente, que expresó que: *“el cristianismo está en la historia, pero la historia también está en el cristianismo”*. En estos finales de un siglo que fenece, la frase anterior adquiere plena vigencia y legitimidad, en una era de las diferencias pero a su vez anhelante de universalidad y referencias solidarias.

Advertiré a los oyentes que, para los propósitos de esta ponencia, el término posmodernidad arroja muchos sentidos, y no pienso ofrecer ni pretendo conocer en profundidad una temática tan amplia y compleja, como tampoco pienso ofrecer hallazgos parciales sobre algunos aspectos diferenciadores de ésta. Ni siquiera esbozar conceptualizaciones alternativas a las ya conocidas sobre lo moderno y lo postmoderno, que han invadido el terreno de las ideologías, la cultura y el saber. Pero sí nos atrevemos a testificar que en lo tocante al saber, el mundo postmoderno se nos presenta como un universo negador y crítico de cualquier pretensión de superioridad de un determinado modo de saber en las sociedades contemporáneas; para ser más exactos, la postmodernidad es, por un lado, el símbolo postrero de la modernidad que como Jano, Dios primitivo de los romanos, tiene una doble cara: una que mira hacia adelante y otra hacia atrás. Es un Dios ambivalente: por un lado, traduce críticamente los aspectos positivos de la modernidad, y por el otro, expresa el caos propio del mundo en que vivimos. Y así, a juicio de un pensador *postmoderno*, es allí “...en este relativo «caos» [que] residen nuestras espe-

ranzas de emancipación” (Vattimo, 1990: 12-13).

Dos órdenes de problemas orientarán mi exposición: el primero, estará dedicado a extraer algunas consecuencias centrales, a mi parecer, de los cambios operados en la economía, bajo los efectos de la globalización y la pérdida de la centralidad y sentido del mundo del trabajo; el segundo, estará orientado a plantear algunos efectos negativos del discurso diferenciador y particularista de la conciencia posmoderna: la xenofobia y las nuevas modalidades del racismo.

Abriendo un paréntesis, recordaré que Derrida, filósofo francés, ha planteado que todo discurso es un montaje intencional y no una simple traducción o reflejo de la realidad. Explicar el cambio de las ideas como una simple consecuencia derivada de los cambios o transformaciones que se dan en las sociedades, es simplificar las cosas. Toda interpretación de la realidad es selectiva: recupera ciertos elementos y abandona otros. En otras palabras, es un juego de presencias y ausencias. Este recurso presente en los avatares de todo acto discursivo que asumo plenamente, es igualmente asimilable a las transformaciones y cambios acaecidos en América Latina y, en el caso particular de Venezuela, hemos presenciado en estos últimos diez años -para colocar una fecha- gobiernos orientados por lineamientos económicos, cuyos propósitos eran el desmantelamiento del poder económico del Estado, o por lo menos, buscaban nuevos modos de articular las relaciones entre política y economía. Los vientos neoliberales no se limitaban solamente a Chile, México, Argentina, Perú y Bolivia; su presencia se manifestaba en una u otra forma en el resto del continente. Hacia finales de los ochenta y comienzos de los noventa pareció que un *porvenir radiante* sustentado en la libertad individual y en la economía de mercado, era, sin lugar a dudas, la acometida impetuosa de una mano no tan invisible.

Cabe reconocer que las consecuencias de tales orientaciones nos acercaron a ceremonias sociales de degradación, en donde los rituales de desclasamiento social despojaron de sus vestiduras y de su constelación de valores conectados con el mundo del trabajo y del mercado a millones de personas en escala latinoamericana y planetaria. Numerosos contingentes derivados del fenómeno del nuevo pauperismo entran en *legítima competencia* por ocupar los espacios sociales de los viejos pobres.

Retrocedamos en el tiempo para evitar el choque del presente. Recordemos

que algunos de los rasgos de un grave problema como el de la pobreza, que no ha sido resuelto ni en los países orientados por el desarrollo de una modernidad triunfante, como tampoco en aquellos -nuestros países- orientados por desarrollos hacia una modernidad. Estos, históricamente, “no fueron sino eufemismos para continuar procesos de colonización bajo otras formas” y no han logrado superar este difícil escollo de nuestra histórica y presente condición humana.

¿Cuáles son las referencias para evaluar las bondades o desventuras de los modelos de desarrollo? Y perdonen el uso reiterado de las valoraciones. La pobreza y las nuevas formas de pauperismo, las desigualdades y los fenómenos de la desocupación son ejemplos que deben ser considerados en sus propias articulaciones. Reconocemos, ante el surgimiento de las nuevas formas de pauperismo, la urgencia de contemplar el trabajo desde una perspectiva social y, ante los excluidos de la modernidad, presentar medidas concretas de actuación y autoorganización en aras de la solidaridad social.

De cualquier manera, toda transformación de las condiciones de pobreza de una parte asaz significativa de la población de nuestro continente está entrecruzada de observaciones, críticas y dudas acerca del presente. Nuestra valoración de esta convulsionada realidad, en donde las loas a la globalización ocultan profundas miserias humanas, obliga a preguntarnos por lo menos dos cuestiones: ¿es que aparentemente no existe relación entre las persecuciones a los sindicatos en el paraíso de los *dragones asiáticos* y la ineludible razón de exportar? ¿No existen conexiones en el rechazo de un gobierno y de gran parte de su población entre no aceptar refugiados haitianos y aceptar sin titubeos una *inmigración selectiva de origen europeo* ?

Las viejas y nuevas formas de pobreza están estrechamente conectadas a la modernización. Esta significa, en el plano de la realidad material, la concentración de capitales y la incorporación de nuevas tecnologías. Este hecho conduce a que una parte cada vez mayor del capital se convierta en medios de producción y una parte cada vez menor en fuerza de trabajo. En las economías latinoamericanas han surgido formas de organización del trabajo distintas al modelo tradicional del asalariado estable. Tal es el caso del sector informal excluido o vinculado de modo subalterno al área moderna de la economía.

Asimismo, nos encontramos ante la presencia de una sociedad dual. La

primera, enmarcada y orientada por una escala de valores que se precia y complace en pensar y legitimar su presencia por medio de las ideas de rendimiento, eficacia, responsabilidad e iniciativas individuales. En cambio, el reverso de este modelo lo podemos ubicar en un sector informal, que conjuga un entreverado y complejo sistema de relaciones sociales y mercantiles, realmente inédito, que opera en el mundo de los servicios y en amplios sectores de la producción.

En tal sentido, estimo que el problema central de las sociedades capitalistas actuales - no importa cuáles sean sus modalidades de desarrollo y las formas particulares que adopten en su articulación entre política y economía, globalización y estados nacionales - reside en que, por un lado, debe garantizar un modelo de acumulación fundado en la privatización de capitales y en la incorporación de nuevas tecnologías, y, por el otro, avalar la aceptación de tal modelo de desarrollo ante la mayoría de la sociedad. En la actualidad asistimos a la producción de una separación entre ciudadanos de primera y ciudadanos de segunda. Los primeros pertenecientes al sector moderno de la economía, y los segundos al sector informal de ella. Igualmente, debemos agregar que estamos ante la presencia de una escisión entre las exigencias sistémicas del capitalismo contemporáneo y los nuevos valores culturales de una economía de consumo y servicios que adopta una forma generalizante en las economías latinoamericanas, bajo la denominación de sector informal. Esta escisión nos plantea nuevas modalidades de integración social, ya que niega en muchos sentidos los valores sustentadores del capitalismo moderno, orientados por la centralidad del trabajo productivo en la economía.

Adentrándonos en el segundo orden de problemas, podemos constatar que el discurso diferenciador posmoderno reivindica la idea de territorialidad y coloca la idea de la autonomía del grupo en su podio más elevado. A juicio de Victoria Camps, puede ser una respuesta a la necesidad de cohesión e identificación que la democracia sola no resuelve ni facilita. Y agrego, la globalización y el mercado perturban. Porque en fin de cuentas, hemos conocido muchísimos Sarmiento, Vallenilla Lanz, Zumeta y Alberdi, que son reencarnaciones del positivismo francés en tierras americanas, trasmutados en las figuras de un prefecto, alcalde, o de un ministro de relaciones exteriores de cualquier país latinoamericano. Toda coincidencia con ideologías del desarrollo decimonónicas y coloniales es pura casualidad.

Que de este caótico mundo se desprenden las condiciones de esperanzas de nuestra propia emancipación? Puede ser posible. Sin embargo, a modo de ejemplo, no podemos olvidar que, ante la inestabilidad y crisis de los Grandes Relatos de la modernidad, el pensamiento postmoderno propone el disenso frente a los valores universales, y exalta la multiplicidad de lenguajes, como única base consensual para proyectos diferencialistas y fragmentarios.

Esta propuesta que promueve la idea de diversidad, del respeto a las diferencias, puede ser igualmente una fuente de legitimación de desigualdades, no tan sólo sustentadas en la idea de raza, sino también en nuevas formas de racismo, revestidas de factores culturales, nacionales y regionales. La introducción en nuestro vocabulario del término *diferencia* tiende, la más de las veces, a ocultar los mecanismos jerárquicos y desiguales que grupos nacionales, regionales y locales, desarrollan para recrear un discurso consensual y legitimador de sus virtudes, en una suerte de endofilia que se precia de hecho y a veces de derecho, en sustituir el discurso diferenciador en su contrario: un discurso homogeneizador de los individuos y de la cultura.

Ejemplos sobran: el Frente Nacional de Le Pen en Francia, la Liga Lombarda en Italia, los nuevos nacionalismos surgidos de las cenizas del extinto bloque soviético, los movimientos fundamentalistas del mundo musulmán, la cruzada neoconservadora de sectores del partido republicano en los Estados Unidos, la guerra peruano-ecuatoriana, entre otros, son manifestaciones palpables y evidentes de que la semilla de la xenofobia y del racismo, ha cambiado su envoltura, sin cambiar en ningún momento los fertilizantes que le dieron origen.

Vivimos en un mundo en que los valores ordenadores de la sociabilidad primaria de los hombres están orientados por las ideas de territorialidad, etnia y nación, y, aunque nos parezcan inconcebibles e irracionales estos valores presentes en la actualidad, tenemos que convivir con ellos. Elaborar líneas de reflexión o nuevas formas de fusión entre acción, conocimiento y modos de socialización, es urgente y necesario, porque de no hacerlo, caeríamos en un discurso universalista, vacío de todo contacto y comprensión ante fenómenos tan irritantes pero presentes, como son todos aquellos apoyados en las ideas de prejuicio y exclusión.

En cierto modo, hoy asistimos al fracaso del proyecto de la modernidad en algunos aspectos que consideramos decisivos. Pero este fracaso no debe con-

ducirnos a desconocer los legados de la modernidad, expresados en el proyecto ilustrado. No obstante que la supresión del mercado resulta una quimera, este último no puede ser el factor ordenador de la vida social y cultural en el mundo contemporáneo; más bien el mercado requiere de ordenamientos y regulaciones extraeconómicos para poder ofrecer un amplio margen de posibilidades al individuo. Por otra parte, aceptamos el hecho de que, desde un punto de vista postmoderno, podemos encontrar valores reconocedores de las diferencias y de la alteridad, en donde cada cultura cadenciosamente goza de un cierto relativismo cultural, que es factor decisivo para repensar políticamente la situación de las etnias y de los nacionalismos en el mundo contemporáneo. Del mismo modo, no podemos ni debemos anteponer ni abandonar los principios de la integridad y dignidad de las personas frente a cualquier proceso de pluralismo y asimilación cultural sustentados en un esencialismo per se: la existencia y vigencia de los Derechos Humanos, herencia moderna que debemos preservar, es una contribución decisiva, que el carácter ecuménico e histórico del Concilio Vaticano II ha sabido asimilar y reconciliar con el espíritu cristiano de solidaridad, que estamos celebrando en estas jornadas.

revista  **CENTRO
GUMILLA**

*58 años de análisis, información y reflexión
pensando en Venezuela.*

Suscripción:	Venezuela:	Bs. 3.000
(10 números al año)	América Latina:	US\$. 30
	Otros países:	US\$. 35

Edificio Centro Valores, local 2 - Esquina de La Luneta
Apartado 4838 - Te. 563.50.96 y 563.60.96
CARACAS 1010-A - VENEZUELA

MEDIOS DE COMUNICACION SOCIAL Y POSTMODERNIDAD

Lic. Oscar E. Buroz E.

Nosotros, urbanícolas que andamos por estas calles llevando una vida de fin de siglo, estamos sometidos a la acción comunicacional de los medios de difusión masiva.

Constantemente somos bombardeados con valores, ideas y conceptos de esta era postmoderna, que se encuentran en los meta-mensajes de las cuñas, videos, canciones, películas, vallas publicitarias, etc.

Nuestro modo de obrar, sentir y pensar está influenciado, en mayor o menor grado, por la comunicación de masas.

Gracias a su vertiginoso desarrollo, los medios de difusión masiva se cue-
lan en todos los aspectos y situaciones de nuestra vida. Por su condición de omnipresencia, sería muy difícil imaginarse un mundo contemporáneo sin que ellos no tengan un papel protagónico.

Nos exponemos a ellos y realizamos una recepción bancaria de las ideas que transmiten. Aunque teóricamente estamos en capacidad de digerirlos dialécticamente, preferimos adoptar una posición pasiva frente a ellos.

Este proceso, que comienza desde que el individuo nace, va a derivar en una colonización de la conciencia. Recibimos y adoptamos una experiencia vicaria de la realidad, pues creemos que conocemos algo, simplemente porque lo vimos en la TV.

Por ende, nuestro componente cognoscitivo estará influenciado por la información recibida, la cual será determinante en la formación de las actitudes.

“Los Medios de Comunicación Social se han convertido muchas veces en vehículos de propaganda del materialismo reinante, pragmático y consumista y crean en nuestro pueblo falsas expectativas, necesidades ficticias, graves frustraciones y un afán competitivo malsano” (1).

Para todos es conocida la idea del profundo deterioro de las relaciones interpersonales. El urbanícola de hoy vive un proceso de ensimismamiento, convirtiéndose en una especie de “autista” que está conectado al mundo a través de los medios.

La TV, gran Caballo de Troya de la postmodernidad, nos muestra personajes y lugares recónditos que creemos conocer (experiencia vicaria); sabemos al minuto qué sucede en el mundo, pero no conocemos qué le sucede al vecino. Para nosotros el otro es un cuerpo-objeto en el que la palabra prójimo no tiene cabida.

Esta tendencia al ensimismamiento no es más que la consecuencia lógica de una profunda desilusión.

“La modernidad fue el tiempo de las grandes utopías sociales: los ilustrados creyeron en una próxima victoria sobre la ignorancia y la servidumbre por medio de la ciencia; los capitalistas confiaban en alcanzar la felicidad gracias a la racionalización de las estructuras de la sociedad y el incremento de la producción; los marxistas esperaban la emancipación del proletariado a través de la lucha de clases... Las discusiones relativas al *cómo* fueron interminables, pero la convicción compartida por todos era que *se puede*. Los diversos caminos para hacer real la esperanza -desde el marxismo hasta la *american way of life* - eran peleas familiares, al fin y al cabo. Y en consecuencia, todos los hombres modernos se incorporaron con entusiasmo a la Gran Marcha de la Historia” (2).

Todos creían en “sí se puede”, pero no se pudo. Las ideologías se derrumbaron y ninguna logró hacer realidad palpable el mundo feliz.

El hombre se encontró desamparado y buscó refugio en su interioridad. “En el pasado, las jóvenes generaciones se formaron en dolorosas experiencias de la guerra, en los campos de concentración, en un constante peligro.

Ciertamente los jóvenes de hoy crecen en un contexto distinto, no llevan dentro de sí las experiencias de la Segunda Guerra Mundial. Muchos, ade-

más, no han conocido -o no lo recuerdan- las luchas contra el sistema comunista o el Estado Totalitario. Viven en libertad, conquistada para ellos por otros, y en gran medida han cedido a la civilización del consumo” (3).

Este modelo de civilización recorre Europa y todo el resto del mundo más rápido que el fantasma del que hablan Marx y Engels. Los medios han sido los grandes cómplices para que se dé el proceso de globalización cultural.

Las fronteras se diluyen para dar paso a una super-cultura y establecer una igualdad matizada, del “way of life” de cada hombre.

Es importante tener presente que, cada vez más, los medios de difusión masiva están concentrándose en manos de una élite. “Nos damos cuenta del desarrollo de la industria comunicacional en América Latina y el Caribe, que muestra el crecimiento de grupos económicos y políticos que concentran, cada vez más en pocas manos y con un enorme poder, las propiedades de los diversos medios y llegan a manipular la comunicación, imponiendo una cultura que estimula el hedonismo y el consumismo y atropella nuestras culturas con sus valores e identidades.

Vemos cómo la publicidad introduce a menudo falsas expectativas y crea necesidades ficticias; vemos también cómo especialmente en la programación televisiva abundan la violencia y la pornografía, que penetran, agresivamente en el seno de las familias” (4).

Tal como se comentó con anterioridad, nuestras conciencias están siendo colonizadas por estos grupos elitescos que controlan los medios. Parafraseando a Marx, las ideas de esas clases dominantes, serán las ideas dominantes de cada época. Quien tenga y maneje bien la información, tendrá el poder.

Este es el marco en el que se genera esta cultura occidental globalizada en la que vivimos. En ella interactúan “punks”, “yoldans”, “woperos”, “yuppies”, “opusos”, “adecos”, “copeyanos”, “magallaneros”, “neo-nacionalistas” y cuanto espécimen se desee agregar en la lista, conformando un abstracto mosaico.

Ante esta realidad no podemos esconder la cabeza como el avestruz, o adoptar una posición de neo-Torquemadas, demonizando todo lo que no podemos entender o controlar.

El mundo de hoy es como un adolescente que se encuentra rebelde a todo, pero que en su interior está lleno de preguntas y está esperando que alguien le

brinde una respuesta clara y en sintonía con su realidad.

Como líderes de opinión en formación, una de nuestras tareas es conocer los medios y aprender a utilizarlos, pues al hacerlo dispondremos de una herramienta fabulosa para construir un mundo más justo, más fraterno, en fin, más humano.

NOTAS

- (1) Puebla 1073
- (2) LUIS GONZALEZ-CARVAJAL, *Ideas y creencias del Hombre Actual*. Edit. Sal Terrae. Bilbao 1991, p. 157.
- (3) JUAN PABLO II, *Cruzando el Umbral de la Esperanza*, Edit. Norma. Bogotá. 1994 pp. 136-137.
- (4) Santo Domingo 280.

PACIENCIA CULTURAL

Wilfredo González, s.j.

INTRODUCCION

La discusión sobre la posmodernidad nos ha servido para replantearnos nuestra situación cultural. La crisis contemporánea en su fondo es una crisis cultural-espiritual. No es solamente cuestión de más producción ni de mejor distribución de bienes o de poder. El problema es que el proyecto tecnológico de la cultura moderna no puede sostenerse.

Las respuestas a esta problemática deben buscarse en el ámbito de la cultura. Y como la cultura es ese modo de habérsela con la realidad, tenemos que ante esta crisis nos estamos planteando nuestro ser mismo como venezolanos, hombres o mujeres, estudiantes o comerciantes, caraqueños o guayanese. Se trata de nuestra realidad cultural.

Hoy como nunca antes es de suma importancia decirnos a nosotros mismos quiénes somos, qué deseamos, qué soñamos, qué amamos, cómo nos imaginamos. La historia de nuestros pueblos nos muestra cómo en no pocas oportunidades se nos ha definido desde la lógica dominante. En esas definiciones podemos ver cómo la reflexión que ha practicado la "inteligencia" latinoamericana ha servido, en unos casos, para decir lo que conviene, y, en otros, para elevar a categorías metafísicas lo que ciertamente es de carácter histórico. Claro que esto no ha determinado absolutamente la historia de nuestros pueblos, pero no cabe duda de su notable influencia en los procesos sociales, económicos y culturales.

Hoy como nunca antes no podemos prescindir de lo que se está discutiendo en otras partes del planeta. Si no nos hiciéramos cargo, por ejemplo, de la

globalización o mundialización de occidente, le estaríamos dando la razón a quienes piensan que hasta ahora hemos vivido en conucos y pequeñas aldeas, y que la obsesión por la novedad cultural que insistimos en llamar América Latina no pasa de ser un empeño de estudiosos resentidos.

Ahora bien, esto nos plantea la tarea de distinguir desde nuestra realidad cultural lo que las categorías pretendidas universales y abstractas de los discursos de moda pretenden presentar de forma homogénea. Es decir, se trata de investigar a fondo cómo salirle al paso al discurso que hablando de heterogeneidad tiende a mostrarse como uno y único. De acuerdo con ese discurso nosotros no seríamos una realidad sustantiva en respectividad con otras realidades sino, a los más, una variante, más o menos considerable, pero variante de lo mismo. De manera que no podemos desentendernos sin más de esta cosmovisión que desde el mismo siglo XVI nos ha venido afectando de diversos modos. Luego, para que nuestra reflexión pueda arrojar pistas y sea auténtica respuesta tiene que cumplir con su *función crítica* respecto de estas cosmovisiones del pasado.

Esta función crítica de los saberes no puede cumplir con su objetivo si no se realiza desde la *situación* que vivimos en Venezuela, que es mucho más que el *lugar*¹ que ocupamos en el contexto de las relaciones internacionales. Sólo desde la diferencia existencial que nos proporciona nuestra situación, las culturas, es decir, nuestros modos de habérsela con la realidad, no sólo evitan la burda imitación de lógicas externas y la demonización de lo distinto, sino que pueden asumir, ojalá que creativamente, las tareas que nos exige el cambio de época que ahora vivimos.

He hablado de culturas porque creo que es en la tensión de las diversas tradiciones culturales entre sí y de ellas con la modernidad donde se debe buscar toda posible respuesta a los problemas que nos plantea “la nueva modernidad”.

Si observamos nuestros procesos culturales nos encontraremos con la grata sorpresa de que nuestras culturas han sido resistentes y creativas. Y si las comparamos con lo que han sido los planes y proyectos de carácter político y económico nos daremos cuenta de que su continuidad contrasta con la fragmentación de éstas.

1. CRISIS Y CONTINUIDAD CULTURAL

La continuidad de la cultura contrasta dramáticamente con la fragmentación política del continente. Tanto el vigor cultural como los fracasos políticos plantean crear modelos de desarrollo que no estén reñidos con la continuidad cultural sino que, basados en ella, le den sentido y posibilidad a la continuidad política.

Ahora bien, la crisis actual tiene que ver con la modernidad. Nuestra actitud ante la modernidad ha sido de anhelo, rechazo y, en cualquier caso, debate. Al lado de la modernidad, haciendo pareja con ella se encuentra la tradición. En nuestras latitudes la crisis conjunta de la modernidad y de las tradiciones, de su combinación histórica, conduce a una problemática (no una etapa) posmoderna, en el sentido de que lo moderno estalla y se mezcla con lo que no lo es, es afirmado y discutido al mismo tiempo.

Somos un continente en búsqueda desesperada de su modernidad. “Pero demasiadas veces, como dice Carlos Fuentes, hemos reaccionado violentamente en contra de esta búsqueda, prefiriendo preservar el lastre de sociedades anacrónicas. Estos lastres son la voluntad del jefe, los intereses de su clan y las recompensas debidas a sus ejércitos de pistoleros y parásitos. Creando un mundo irracional de capricho político y de violencia impune”².

En contra de lo mejor de nuestras tradiciones hemos adoptado las últimas versiones de la modernidad occidental sin tomar en cuenta si nos convenía o no. Entre esas versiones tuvimos a Rousseau, Adam Smith, Comte, Marx, etc. La imitación extralógica o la adopción acrítica de todas estas versiones de la modernidad nos ha hecho tanto daño como los lastres de las sociedades anacrónicas. Sólo hemos superado la imitación y la fatalidad de pueblos condenados a cien años de soledad y de abandono, mediante la crítica de la cultura. Y la crítica ha trascendido las opciones enemigas mediante la continuidad cultural. La literatura es una excelente prueba de ello.

La continuidad cultural de nuestros pueblos contrasta con la fragmentación política y nos propone una cuestión ¿ podemos trasladar a la vida política la fuerza de la vida cultural, y, entre ambas, crear modelos de desarrollo más cónsonos con nuestra experiencia, con nuestro ser, con nuestra proyección probable en el mundo por-venir?.

2. NUESTRA ACTITUD ANTE EL PASADO

Para responder a estas preguntas debemos fijarnos en el pasado. El pasado nos traza una ruta, una vía de acceso a las cosas, un *méthodos*. La cuestión del pasado es central. No podemos entender nuestra historia si no entendemos la importancia del pasado. Nuestro nacimiento como unidad se debió a la dominación de las coronas de España y Portugal. Nuestras culturas han sido y son realidades que resisten con inmensa vitalidad a los accidentes de la historia y el tiempo. Justo aquí aparece el problema de la modernidad. Nuestro pasado negro, indio y español aún está vivo. Pero la modernidad que tanto anhelamos no nació de ese pasado, sino frente e incluso en contra de ese pasado. Nuestra modernidad vino de fuera y comenzó como una lucha. Los vencedores de esa lucha se sintieron con derecho a dominar a los de dentro y apurados en alcanzar a los de afuera.

Lo que ha ocurrido es que desde la emancipación, nuestra dependencia quedó atada fundamentalmente a un espejismo: Los grupos intelectuales que participaron en la emancipación adoptaron las ideas del liberalismo francés, inglés y norteamericano y se propusieron establecer en nuestras tierras repúblicas democráticas. Ahora bien, esas ideas democráticas no habían sido pensadas para la compleja realidad cultural de nuestros pueblos. Ahí comenzó el reinado de la inautenticidad y la mentira: fachadas democráticas modernas y, tras ellas, realidades arcaicas. “La historia se volvió un baile de máscaras”.

Los estados nacionales fueron un desastre. Tuvimos la posibilidad de crear una comunidad de naciones hispánicas, hecha por partes iguales de unidad, de autonomías y de identificaciones culturales. Pero lo que hicimos fue un país de constituciones, un país legal que ocultaba la injusticia y la miseria del país real. Así quedó todo listo para la dictadura. Para el Gendarme necesario.

Desde entonces la prosperidad de la América Latina quedó condicionada por la prosperidad de las clases altas que se hicieron con todos los méritos del pasado (de la guerra de la emancipación). Ellos se convirtieron en ganadores frente al resto de la gente que siguieron siendo perdedores y sometidos. Por desgracia los criollos y acriollados han sido ágiles en copiar los modos de consumo occidentales y despreciar la propia creación, pero muy morosas en adaptarse a los modos de producción europeos y norteamericanos.

Pero no todo está perdido. Entre los distintos proyectos históricos siempre

hemos encontrado la obra poética, la novela, la pintura, etc. Y aunque se han dado pugnas y contradicciones el proceso ha sido fecundo. Nada del pasado se ha mantenido sin que una nueva creación, al contradecirlo, lo salvara.

3. LAS DIFERENCIAS ESTAN VIVAS

Pero toda nuestra complejidad cultural, ese cruce de tiempos y tradiciones no desapareció con las repúblicas ni la naciente geografía política. Sus diversos modos de responder a las imposiciones internas y externas siguen vivas y nos permitieron entender, y hoy nos lo recuerdan ante la “nueva modernidad”, que es imposible integrar completamente al ser humano en un proyecto racional como lo pretendió la modernidad occidental. Y más aún cuando la modernización se presenta como algo exterior que me exige cambiar o desaparecer.

Hoy tenemos que evitar la superposición de una ideología universal, la de la “nueva modernidad”, sobre nuestra complejidad cultural. Si esa ideología se impone cambiarían nuestros viejos teléfonos por prácticos y portátiles celulares, las oficinas se llenarán de las últimas versiones de procesadores de palabras y los mensajes nos llegarán por correo electrónico. Pero persistirá la ineficiencia en los servicios públicos, la arrogancia y el desprecio del “otro” bajo el procedimiento sutil de investirlo de atrasado e ignorante, perdedor y sometido, bárbaro y supersticioso, “indio y negro”, “tierrúo y mono”.

Seguiremos con una legislación tan densa e intrincada como inútil a la hora de impartir justicia. Ningún software cambiará la jactancia de políticos y legisladores en capacidad de diálogo y de negociación. En todo caso tendremos una muy mínima minoría que buscará en otros lugares lo que no ha querido crear aquí.

Los cambios políticos y sociales sólo son fecundos si corresponden o responden a los cambios en la cultura de una sociedad. Los cambios culturales son tan necesarios y decisivos como los cambios en el orden material, económico y político. Es necesario que cultivemos la paciencia cultural que hemos despreciado en el pasado obnubilados por fáciles y rápidos progresos.

La paciencia histórica se nutre de la paciencia cultural. Pero paciencia no significa esperar que las cosas ocurran por una suerte de irrupción de una

energía desconocida ni tampoco obediencia sumisa al pragmatismo titánico que concibe todo cambio en base a planes racionalmente concebidos. Paciencia histórica significa esperar que la semilla que hemos sembrado y que regamos pacientemente germine, crezca y se convierta en árbol que dé frutos. Es decir, frente a la impaciencia de quienes conciben estos tiempos como una última oportunidad necesitamos de la paciencia cultural que nos invita a mirar hacia esas múltiples formas de habérselas con las cosas que se encuentran aquí y ahora.

4. LA NUEVA MODERNIDAD

Ahora bien, nos sentimos perplejos ante la “nueva modernidad” que se nos quiere imponer y que se manifiesta del siguiente modo:

a) En lo político y económico como interdependencia económica, comunicaciones instantáneas y avances tecnológicos. Somos testigos al final del siglo XX de un fenómeno doble: el carácter cada vez más internacional de la economía (más que de la aldea global se trata del mercado global) y, al mismo tiempo, el renacimiento de los nacionalismos. Ante este gran cambio la América Latina posee una ventaja inmensa: gracias a nuestro común origen tenemos menos peligro de recaer en nacionalismos y regionalismos. Si la unidad de América Latina aún no se ha producido es porque sus líderes y gobernantes así lo han querido. Nuestro desmembramiento no comenzó por el pueblo sino por sus dirigentes. Las Repúblicas latinoamericanas, como sabemos, fueron creadas después de la independencia, y no antes. Por tanto ante la inevitable fragmentación a la que parecen encaminadas las construcciones geopolíticas europeas nosotros debemos insistir en preservar nuestro fondo común histórico, cultural y lingüístico. Porque nuestra complejidad cultural es una de nuestras más grandes defensas ante el mundo siniestro que se nos avecina si triunfan los nacionalismos.

De ahí que insistamos una vez más que lo mejor que hemos hecho los latinoamericanos no se encuentra en el ámbito de la política y de la economía sino en el de la literatura y de las artes. Y que tenemos que alcanzar en la esfera de la ciencia y la tecnología la excelencia que hemos realizado en la pintura y el poema, en el teatro y en el cine, en la música y en el baile. Tenemos que traducir en términos políticos y sociales nuestra complejidad cultu-

ral. Una complejidad tejida por una rica diversidad.

b) En lo histórico la nueva modernidad se nos presenta como mundialización de occidente. La historia ha sido el blanco de ataque de la guerra desatada por los críticos de la modernidad. De ella se ha dicho que ha llegado a su fin. No hay una historia que progresa hacia la plenitud. La historia como centro alrededor del cual se reúnen y ordenan los acontecimientos ha muerto. Por tanto, “no existe una historia única, existen imágenes del pasado, propuestas desde diversos puntos de vista, y es ilusorio pensar que exista un punto de vista supremo, comprensivo capaz de unificar todos los demás”. Esta concepción de la historia tenía como centro ordenador y guía a la civilización occidental y cristiana. Por tanto el progreso del hombre era el del hombre moderno europeo.

Pero que haya muerto la idea o la concepción de la historia como ordenadora de las vicisitudes del hombre no significa que haya muerto la historia en cuanto dimensión de la realidad que afecta la situación del ser humano. Contra los posmodernos de esta tendencia habría que decir que la historia no es vicisitud, así como el pasado no es simplemente “lo que ya pasó”.

La historia es la entrega de posibilidades para vivir en la realidad. Esas posibilidades no están “dadas” de manera fatal sino “ofrecidas” en una situación concreta. Es nuestra responsabilidad optar por unas o por otras. De ahí que no sea suficiente con la explicación de los hechos sino que también tengamos que dar razón de nuestras elecciones. Aquí el ineludible campo de la ética.

Y el pasado, no es lo que “ya pasó, sino lo que pervive en el presente, ya no como realidad, sino como posibilidad de descubrir nuevas capacidades que vayan haciendo posible la vida.

Pero en la historia no sólo se producen actos. En la historia se producen anteriormente posibilidades que condicionan su realidad. De aquí la enorme proximidad de la historia al acto creador. La historia es lo más opuesto a un mero desarrollo. En el primer hombre estaban dadas todas las potencias humanas, pero no lo estaban todas las posibilidades de la historia de la humanidad. Por eso, la estructura del espíritu, como productor de historia, no es explicación de lo que estaba implicado, sino una “cuasi-creación”³.

Creación, porque afecta a la raíz misma de la realidad de sus actos que son sus propias posibilidades. Cuasi-creación porque no se trata de una rigurosa creación desde la nada. Lo propiamente histórico de la historia es este radical y originario producir la realidad, produciendo previamente su propia posibilidad. La historia es “hacer un poder”.

“Creadores de otra Historia estamos inmersos en esta historia”. La verdadera historia es siempre el resultado de una experiencia y no de una ideología previa a los hechos. La ideología exige coincidencia entre sus postulados y los hechos. Pero como tal coincidencia no existe nunca, entonces los ideólogos denuncian y descalifican a los hechos y a las obras que se le oponen como visión única.

Hay quienes están empeñados en mirar sólo hacia el futuro. Para ellos ese futuro es occidente. Pero también hay quienes quieren mirar tanto hacia adelante como hacia atrás para darle sentido al único lugar que verdaderamente es nuestro: el aquí y el ahora según nuestras posibilidades.

c) En lo socio-cultural la “nueva modernidad” se presenta como absolutización de lo que se ve. Los Medios son el mayor reto en el ámbito de la cultura de masas. Porque los medios nos ponen a la vista el mundo que antes teníamos al oído. Los Medios se nos presentan como el principio y el fin. Allí se instaura una nueva ceremonialidad. Esta ceremonialidad consiste en un ensimismamiento en el cuerpo, un código íntimo, y una relación semihipnótica y pasiva con la pantalla. Lo máximo es el éxtasis inmóvil. Es la ritualización sin mito. Los Medios relatan de todo y nada.

La presencia de los Medios en nuestra cultura es ambigua. La TV, el cine y los video-clips, son el relato del mundo a través de imágenes. El color, el ritmo, el cuerpo, el espacio, el tiempo, los “otros” en un aparato electrónico que nos habla y nos da que hablar, nos acompaña y nos interpreta, nos informa y nos oculta, nos aburre y nos entusiasma. Los medios llenan los instantes de la vida que se han quedado desarticulados con el cambio que significó su misma aparición.

Las comunicaciones instantáneas son una cárcel de espejos y de ecos. Desde el amanecer hasta el anochecer las mismas imágenes nos encierran en las cuatro paredes de ese confortable calabozo que son los medios. Entonces aparece el conflicto. Por un lado, los medios llenan un espacio en nuestra vida

cotidiana. Y, por otro lado, los seguimos como borregos al mismo tiempo que actuamos como fieras en un ambiente cada vez más hostil. Somos portavoces de la libertad de expresión y padecemos la uniformidad de las conciencias, los gustos y las ideas. Entonces ¿cómo conservar la libertad de expresión y cómo impedir que esa libertad se convierta en instrumento de domesticación intelectual, moral y política?

Esta “nueva modernidad” que se nos quiere imponer a través de los Medios como todas las anteriores, ¿también nos rebasará? ¿Estamos obligados a bailar al son que nos toquen los medios? ¿No podemos bailar a nuestro ritmo? Que dicho sea de paso ritmo tenemos bastante.

Ya existen respuestas alternativas. En distintos lugares del país hay grupos que se han encargado de esta realidad. Ellos también forman parte de esa variedad de formas de habérselas con la realidad que tejen la tupida red de nuestra cultura. Pero son alternativas tanto de los que condenan a los medios como simples instrumentos al servicio de intereses hegemónicos como de quienes nunca han percibido en los medios más que una forma de progreso. Frente a las comunicaciones instantáneas e impersonales ha surgido una comunicación alternativa. Esa comunicación alternativa va desde las televisoras locales hasta los periódicos populares. De nosotros depende su éxito o su fracaso.

d) En lo religioso la nueva modernidad se nos presenta haciéndonos múltiples ofertas. Mientras que la propuesta cristiana de la liberación se ve más exigida por la complejidad de la situación, las sectas, las cofradías de culto al cuerpo, los predicadores de viajes al fondo de sí mismo, los “curiosos” y videntes ganan terreno en el pueblo cada vez más necesitado de orientación.

Nuestra religiosidad popular es fundamental en el diálogo con la “nueva modernidad”. Si en algo se expresa la complejidad cultural de la que venimos hablando es aquí. La casa que no hemos sabido administrar se sostiene en base a esta profunda hibridación de mitos, ritos y símbolos que nunca se ha cerrado al diálogo. Allí se cultivan al mismo tiempo los deseos de superación y la paciencia, el propio esfuerzo y la espera humilde de quien sabe que hay cosas que escapan a su voluntad.

Prueba de la riqueza y densidad de sentido de la religiosidad es la enorme variedad de expresiones artísticas que se encuentran en cualquier parte del

país; no sólo en las iglesias sino en los museos y exposiciones de carácter internacional.

Esta religiosidad reclama un nuevo interlocutor más vivencial y menos idealista. Un interlocutor que se sumerja en ella y la transforme transformándose. El modo de acercarse a esta religiosidad en este tiempo es una auténtica Espiritualidad. Una Espiritualidad que frente a la inevitabilidad con que se presenta la “nueva modernidad”, nos ayude a vivir ante todo con libertad; sabiendo distinguir lo relativo de lo absoluto.

El Espíritu es el Señor y dador de vida. Pero ese Espíritu también es libre, sopla cuando quiere y donde quiere y, por tanto, exige que estemos atentos en constante discernimiento. Esta atención, esta espera es la que hace que nuestra paciencia cultural e histórica sea sólida y resistente, esperanza contra toda esperanza. Libre de todo entusiasmo y optimismo, de todo escepticismo y resignación.

El cambio de época que estamos experimentando exige que hagamos la prueba de dejarnos guiar por este Espíritu. Y esa prueba es tanto más urgente cuanto anhelamos vivir en paz y libertad. La experiencia espiritual de la que hablo sólo la aprendemos probando. Esa prueba como el amor nadie la puede hacer por mi y no está exenta de dolor; si es espiritual no la podemos tener por el simple hecho de fiarnos de palabras autorizadas. Sin pretender dar recetas quiero compartir con ustedes unas propuestas que nos pueden ayudar a asumir el momento histórico que nos toca vivir.

1.- Ante el culto a lo subjetivo, “salir”. Afirmar que el yo no es el absoluto, sino un ser en referencia a otros. Para poder ser plenamente, el hombre debe salir de sí, abnegarse. Salir al encuentro amoroso con el “otro” es vivir una derrota que se convierte en victoria, una entrega que se convierte en abundancia, un salir de sí mismo que se convierte en encuentro con lo más profundo de uno mismo, en definitiva, una muerte que se convierte en vida.

2.- Ante lo afectivo, el “afectarse”. El afecto se concreta en la vida cotidiana. En la cultura, no sólo en los eventos culturales. Por tanto, el afecto debe concretarse en el estudio, en el callar, cocinar, celebrar. Para en todo amar y festejar.

3.- Ante el activismo y la superficialidad, “el examinar lo que más conviene”. Se trata de la delicada labor de construir el mundo interior. Por tanto,

toda actividad debe ser evaluada y discernida.

4.- Gustar y sentir lo que hacemos “hasta que me satisfaga sin tener ansias de pasar adelante”. Cuidar y poner todos los medios externos que ayuden a la interiorización. La soledad acompañada, el silencio sonoro.

5.- Caer en la cuenta de que el aprendizaje de la interiorización de nuestras experiencias no siempre es lineal y progresivo. En este proceso de interiorización son muy importantes los sentidos y nuestras necesidades.

6.- Frente a una cultura de la fragilidad, “light”, la pedagogía del “resistir”. Ser conscientes del mal que nos afecta personal y colectivamente. “Desengañarse, desilusionarse y desencantarse” son pasos necesarios para hacernos resistentes.

7.- Aceptar que lo mejor que tenemos lo hemos recibido. Somos herederos de una enorme Tradición. La mayor gracia será re-conocer que nos ha sido dado el Espíritu. Un Espíritu que nos hará descubrir el valor de la desolación, el dolor, el pecado, la cruz y la muerte.

8.- Ante el miedo de vivir la entrega, fe en la ternura, la misericordia, la escucha, la tolerancia con el débil y el que sufre. Tener presentes al extranjero, al huérfano y a la viuda. En definitiva afectamos con el pobre.

4. EL RETO ES CRECIMIENTO CON JUSTICIA

Para enfrentar el reto que nos plantea la “nueva modernidad” es necesario articular dos elementos fundamentales:

- a) Que le hagamos justicia a la economía. Se trata de asegurar un nivel de vida digno para las grandes mayorías. Ningún modelo político es viable si la gente no está bien alimentada, bien vestida y bien educada. Y esto sólo se obtiene mediante políticas de justicia social que acompañen cada paso del desarrollo económico. Necesitamos políticas que hagan razonable la economía. Para que lo que es técnicamente racional no sea humanamente insensato.
- b) Reconocer la complejidad cultural. Somos multirraciales y pluriculturales. En esta complejidad cultural están presentes los más variados proyectos y tradiciones. No necesitamos volvernos hacia el

Norte para buscar los recursos que tenemos aquí. Nuestro proyecto cultural tiene que ser distinto al de ellos. No por simple oposición sino porque así lo posibilitan nuestras tradiciones. En nosotros está tanto la tradición de las culturas precolombinas y negras como las distintas variantes de las tradiciones europeas. Como diría Briceño Guerrero “nada nos es extraño”.

Las tradiciones, por ejemplo, del humanismo secular comprometido con el debate de la modernidad democrática son nuestras: las garantías individuales, equilibrio y renovación de poderes, tienen que combinarse con otras antiguas herencias como lo son las tradiciones comunitarias del mundo rural prehispánico, la tradición escolástica que orienta lo político a la consecución del bien común. Y las tradiciones de la democracia medieval española: la independencia judicial, las libertades municipales y las asambleas populares en pugna con la tradición secularmente autoritaria.

Nuestra democracia nacerá producto del conflicto entre estas tradiciones, no de su omisión en aras de un proyecto de proposiciones claras y distintas. Claro que tendrá que luchar contra las tradiciones autocráticas tanto indígenas como españolas. Pero esas son nuestras tradiciones.

Iglesia, ejército y estado español. Expulsamos el estado español y nos quedamos con la iglesia y el ejército. La sociedad civil es nuestra más reciente realidad. Por tanto, débil ante los estados nacionales, sometida por el ejército y desatendida por la iglesia. El resultado es la anarquía, anomia, incertidumbre y la violencia impune.

El tiempo de los milagros despreció la continuidad cultural. Porque la continuidad cultural exige conjugar la memoria con el deseo - el pasado con el futuro- en el presente. La impaciencia progresista resultó ser un capítulo más de rupturas políticas y económicas de L.A. De ahí la necesidad de tener paciencia cultural. Esta nos plantea que la imaginación del pasado era inseparable de la imaginación del futuro; un porvenir imperfecto, quizás, pero viable, para L.A

Vivimos hoy. Mañana tendremos una imagen de lo que fue el presente. No podemos ignorar esto, como no podemos ignorar que el pasado fue vivido, que el origen del pasado es el presente.

Recordamos aquí, hoy. Pero también imaginamos aquí, hoy. Y no podemos separar lo que somos capaces de imaginar de lo que somos capaces de recordar.

Tenemos que hacer presentes los tiempos personales e históricos de los latinoamericanos. Se trata de un proceso histórico de apropiación de la nueva realidad que se nos ofrece. Nada hay que sea absolutamente transparente y dócil a la inteligencia humana. El hombre “choca” con las cosas y se siente extraño y extrañado: rebota de ellas ante sí mismo. La resistencia de las cosas fuerzan al hombre a entenderse a sí mismo, a darse cuenta de “dónde está”. La realidad se nos resiste mostrándonos el alcance de nuestros conceptos para enfrentarnos a ella. Todo proceso auténticamente histórico lleva su tiempo. De ahí la necesidad de ser paciente.

NOTAS

1. “La categoría del situs, que no desempeñó, ningún papel en la Filosofía de Aristóteles, muestra su portentosa originalidad e importancia en el tema de la vida. Colocación y situación, locus y situs, tomados en toda su amplitud y no sólo en su sentido espacial, son los dos conceptos radicales en este punto. El situs se funda en el locus; no hay situación sin colocación. Pero no se identifican; una misma colocación puede dar lugar a situaciones muy diversas” Cfr., ZUBIRI Xavier, *Cinco lecciones de filosofía*, Madrid, Ed. Sep., 1970.
2. FUENTES, Carlos, *Valiente Mundo Nuevo, Épica, utopía y mito en la novela hispanoamericana*, FCE, México, 1990, p. 10.
3. Cfr., ZUBIRI Xavier, *Naturaleza, historia, Dios*, Ed. Nacional, Madrid, 1981, p. 330.

RESPUESTAS TEOLOGICO-PASTORALES AL FENOMENORELIGIOSO POSTMODERNO

Jesús Genaro Pérez, O.C.D.

Esta intervención consta de tres partes:

- I. Una visión general de la realidad religiosa postmoderna.
- II. Diez criterios de discernimiento o respuestas teológicas.
- III. Nueve sugerencias o respuestas pastorales.

I. VISION DE LA REALIDAD

En nuestra práctica pastoral, encontramos que una mezcla de corrientes religiosas del pasado y del presente con elementos esotéricos, espiritistas, mentalistas y ocultistas han invadido nuestro ámbito eclesial, creando confusión en grupos y personas que quieren con sinceridad ser fieles a Jesucristo, pero que no encuentran en sus comunidades la suficiente claridad intelectual y pastoral que responda satisfactoriamente a sus inquietudes. El Documento de Santo Domingo aborda este tema (1).

Ante esta invasión de propuestas religiosas, muchas de ellas contradictorias entre sí, podemos caer fácilmente en dos extremos:

1. Un extremo despectivo

Consiste en ridiculizar todo sin atender a las necesidades que mueven a muchos a optar por esta religiosidad postmoderna, la cual parece responder a sus anhelos, mejor que muchos de nuestros métodos pastorales. Dice una fra-

se al final del programa de invitación a estas jornadas: “No entenderíamos bien la postmodernidad si no percibiéramos que es fruto de desencantos”.

2. Un extremo ingenuo

Consiste en aceptarlo todo sin discernimiento, en pos de una concordia aparente, que sutura la realidad sin sanarla y sin caer en cuenta de la incompatibilidad de algunas de estas propuestas con el cristianismo. Para evitar este extremo daremos algunas pautas de discernimiento, teniendo presente aquel sabio principio de respetar a las personas, aunque no estemos de acuerdo con su modo de pensar y de afrontar la vida.

II. DIEZ CRITERIOS DE DISCERNIMIENTO.

Como primer criterio general, podemos decir que todo lo que hace al hombre más humano, esto es, más responsable de su destino; más libre y menos esclavo; más solidario y fraterno; menos instrumento y más sujeto, eso lo quiere Dios porque su voluntad es la plena realización del hombre en todas las dimensiones de su ser: espiritual, corporal, social, económico y psicológico. Todo lo que humaniza al hombre y a su entorno, eso es cristiano.

Ahora bien, dentro del ámbito comunitario de los seguidores de Jesucristo, el asunto se hace más específico. Para nosotros los cristianos, el hombre más pleno y realizado es Jesús de Nazaret, el Cristo. Creemos que en sus palabras y obras, quedó plasmado el proyecto de Dios para la plena realización del hombre.

No es lo mismo abordar este tema con personas que no se sienten vinculadas a la Iglesia más que por un compromiso social, que con personas que se sienten cristianas y están vinculadas a la Iglesia con su cuerpo y con su corazón. Estos movimientos postmodernos, a diferencia de las sectas protestantes invitan a sus destinatarios a seguir perteneciendo a sus Iglesias particulares, lo cual genera mayor confusión.

Conviene diferenciar lo que en este sincretismo religioso puede ser relativo, de lo realmente trascendente. Es relativo, por ejemplo, que a un cristiano le guste perfumar su casa con varitas de incienso que venden en el Boulevard

de Sabana Grande; o que le guste oír cassettes de relajación de esos que tienen pajaritos y ríos para relajarse un poco, aunque algunos tengan el sello de la Nueva Era; o que acostumbre a orar con cierta posición corporal yoga y luego de algunos ejercicios orientales de respiración. Entonces, ¿qué es lo realmente fundamental para los cristianos y qué debería ser claramente expuesto en nuestras charlas de formación, catequesis y grupos eclesiales?

Para nosotros los cristianos (católicos, ortodoxos, anglicanos, luteranos, bautistas, presbiterianos, etc.), seamos de Venezuela, Europa, el Congo, la China o la “Cochinchina”:

1. **Dios es un Ser personal:** enteramente bueno y misericordioso, liberador, trascendente e inmanente al mismo tiempo; el Dios de la Alianza y de la Vida; el Padre de Jesús.

Dios no es para nosotros un Ente impersonal; ni una Energía Cósmica; ni una simple Conciencia Universal; ni sólo un arquitecto del Universo. Sólo un Dios persona puede llenar las profundas cavernas afectivas del ser humano.

2. **Para nosotros, Jesucristo**

100% Dios y 100% hombre, es el Salvador definitivo. Después que Dios pronunció su Palabra, que es su Hijo, se quedó como mudo, hablándolo todo en El. Dándonoslo como hermano y compañero, amigo y maestro, precio y premio (2).

Jesús no es un simple Kabir de Galilea, ni un maestro ascendido, comparable con cualquier otro maestro por sabio y santo que fuese. Ni tenemos que esperar otro mesías, venga de la China o Egipto, de la India o el Tíbet. “Si les dicen: miren, el Cristo está aquí o allá, no les crean. Porque vendrán mesías y profetas falsos, que harán señales y prodigios” (3).

3. **El Espíritu Santo**

Que con el Padre y el Hijo, recibe una misma adoración y gloria y que sigue hablando por los profetas, es el que menos embates ha sufrido. Tal vez por ser el más travieso de la Santísima Trinidad, que sopla cuando quiere y como quiere evitando que lo puedan monopolizar. Sin embargo, no se escapó de la ola postmoderna y desde hace varios Diciembres lo vienen confundiendo con el anglosajón Espíritu de la Navidad. Un ingre-

diente más para la multisápida y explosiva hallaca religiosa de muchas de nuestras familias venezolanas.

4. La comunidad creyente

Para los cristianos, sea cual sea su denominación, juega un papel fundamental la Iglesia, comunidad de fe, esperanza y amor que sigue a Cristo, quien es su cabeza. Su ley, el amor; su condición, la libertad y dignidad de los hijos de Dios; su fin, la dilatación del Reino (4).

No creemos en un cristianismo sin comunidad, en el cual cada quien se hace una religión intimista según su antojo o capricho. No creemos en un cristianismo sin diálogo; sin confrontación; sin compromiso. No rezamos el Padre mío, sino el Padre Nuestro. Somos un cuerpo donde las grandezas y miserias de cada quien afectan a todos. No creemos tampoco en la uniformidad, pero sí en la unidad dentro de la diversidad. Esta unidad la celebramos de una manera especial en la Eucaristía o Cena del Señor.

5. Amor afectivo al prójimo

Sea cual sea nuestra ideología, en la tarde, todos seremos examinados en el amor (5). La única prueba real y definitiva de la autenticidad de nuestro cristianismo es la de si produce frutos de amor concreto y efectivo, sobre todo respecto a los más marginados de la sociedad: enfermos, hambrientos, encarcelados, desnudos, sedientos, forasteros (6).

La prueba de la autenticidad de nuestra relación con Dios no consiste en el hecho de que poseamos algún tipo de conocimiento esotérico, o si aprendimos a levitar o a controlar nuestros chacras, o a pensar en positivo, o a entrar en Ondas Alfas con suma facilidad, sino en el hecho de si amamos concreta y efectivamente a nuestro prójimo. "Obras quiere el Señor", decía Teresa de Jesús, la gran contemplativa (7).

6. La oración cristiana

Es trato de amistad con Dios (8). No consiste en un tipo de relajación, aunque ésta pueda ayudar. Jesucristo estaba orando en la cruz y no estaba nada relajado. Tampoco consiste en una especie de meditación o control mental, por muy trascendental que sea.

Es tan sencillo como tratar de amistad Pero como hemos perdido la capa-

cidad de ser amigos, hemos perdido también la capacidad de orar y nos complicamos la vida con métodos que no son más que mecanismos de defensa ante la relación desnuda y transformante que se produce al estar frente a frente, sin máscaras, ante Dios y los hermanos.

Un libro postmoderno lleva como título, una de las tentaciones de Jesús en el desierto: “Yo te regalo todo lo que se te antoje”. Pues bien, en la oración cristiana Dios no da lo que se te antoja, sino lo que tu necesitas, porque no todo lo que se te antoja, te conviene.

7. La libertad

Creemos que el hombre es esencialmente libre. “La dignidad del hombre requiere que obre según una libre y consciente elección, movido e inducido personalmente desde dentro, no bajo un impulso ciego o una mera coacción externa” (9).

La vida del hombre no está determinada ni por su Karma o reencarnaciones, ni por los astros o el horóscopo, ni por las energías negativas, ni por los demonios, ni siquiera por Dios.

“O bien se reconoce la libertad decisoria del hombre a favor o en contra de Dios, o a favor o en contra de los hombres, o toda religión es un espejismo y toda educación una ilusión. Ambas presuponen la libertad o parten de un concepto erróneo” (10).

Los cristianos, además creemos que la libertad plena contra toda atadura, la encontramos en Jesús el Hijo de Dios (11).

8. La Gracia

No por méritos propios, sino por Gracia hemos sido salvados. La Salvación es un don gratuito de Dios a los hombres. Nada que podamos hacer por nuestra propia cuenta puede pagar el don del amor gratuito de Dios, quien “... dejó constancia del amor que nos tiene hasta el punto de que, siendo aún pecadores, Cristo murió por nosotros” (12).

Dicen las corrientes religiosas postmodernas: “Nadie muere por ti y nadie puede salvarte. Cada uno debe hacer eso por sí mismo” (13) Este era el pensamiento de los fariseos en tiempo de Jesús. Ante esta actitud Jesús antepone la actitud de los niños; “de los que son como ellos es el Reino

de Dios” (14).

No nos salvamos por ningún esfuerzo ascético ni por rituales de iniciación o purificación ni por ayunos continuos o dietas vegetarianas: “El Reino de Dios no es cuestión de comida o de bebida; es ante todo justicia, paz y alegría en el Espíritu” (15). “Esas doctrinas parecen profundas por su religiosidad y humildad y porque tratan duramente al cuerpo; pero no hacen más que fortalecer el orgullo propio” (16).

9. Conversión

El cristiano se percibe a sí mismo como un continuo peregrino del espíritu, necesitado de conversión como respuesta al amor que Dios le tiene. El hombre es un pecador que camina hacia la santidad, ayudado por la Gracia de Dios, que es el único Santo y el único perfecto. “El plazo está vencido, el Reino de Dios se ha acercado. Conviértanse y crean en la Buena Nueva”, dice Jesús al comienzo de su predicación (17).

Un paréntesis postmoderno. Imagínense que el peor corrupto de Venezuela, agobiado por un sentido de culpa, porque, pobrecito, la gente la tiene agarrada con él y lo señalan por la calle, decide meterse en la onda postmoderna y se pone a leer esta perla:

“Cada vez que tu mente (conciencia terrena) te acuse de algún defecto, ¡Protesta!. No le permitas ni a ella ni a nadie más, que te tilden de cosa alguna que no sea perfecta... dí: Imposible. Yo no soy así: Yo soy perfecto... Al decir “Yo soy perfecto”, tu yo superior lo confirma, tu subconsciente lo acepta y tu conciencia carnal comienza a transformarse... No sabes aún lo agradable que es sentirse con toda la razón. Sentirse bueno, libre de acusaciones; pero no vayas a creer que te vas a volver vanidoso, ni orgulloso, ni conformista. Todo lo contrario. Te vas a convertir en la nueva creencia: Perfecto. Es una sensación nueva, un nuevo pensamiento. No creas, ¡Pruébalo!” (18).

Y yo me digo, ¿sensación nueva?, ¿nuevo Pensamiento la tentación de Adán y Eva en el Edén? (19).

10. Nuestra visión del mundo

El postmodernismo religioso tiende a barnizar la realidad con un toque rosado brillo de seda. “Todo es bello si tú lo ves bello”. “Piensa positivo y

todo será positivo”.

El cristiano es realista y esperanzador sin ser amarillista ni ingenuo. No vemos la realidad ni como “Crónica Policial”, ni como “Revista Hola”. No nos quedamos como simples espectadores de la realidad, sino que trabajamos para adelantar el Reino de Dios, Reino de Justicia, de paz y de fraternidad. Intentando vivir en el presente al máximo, asumimos toda la riqueza de nuestro pasado, fijos los ojos en el Reino prometido. Creemos en la resurrección de los hombres, quienes mueren una sola vez y después viene para ellos el juicio (20).

III. RESPUESTAS PASTORALES

Para las respuestas pastorales me valgo del Documento “Sectas o Nuevos Movimientos Religiosos” (1985), resultado de diversos aportes de las Conferencias Episcopales de todo el mundo y preparado por varios Departamentos de la Santa Sede, del Documento “Santo Domingo” de la IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (1992) y de aportes personales.

Las sugerencias pastorales surgen como resultado del análisis de las necesidades y aspiraciones que las personas buscan satisfacer en los diversos movimientos religiosos postmodernos, entre las cuales se encuentran: la búsqueda de pertenencia, comunidad, fraternidad; la búsqueda de respuestas ante situaciones confusas; la búsqueda de integridad; necesidad de encontrarse a sí mismos; necesidad de ser reconocidos, de salir del anonimato; necesidad de autoestima; la búsqueda de trascendencia y experiencias espirituales; necesidad de guías y orientadores del espíritu; necesidad de visión futura y de esperanza; necesidad de participación y compromiso. He aquí nueve sugerencias pastorales:

1. Afianzar el sentido comunitario

Crear ámbitos eclesiales donde la gente se sienta familia; comunidades que celebren, oren y misionen. Comunidades abiertas, que quieren ayudar a personas que se sienten excluidas o con problemas particulares: divorciados vueltos a casar, marginados de todo tipo, etc.

2. Formación Permanente

Cursos de reflexión, continuo proceso de formación e información a nivel de la comunidad local y del clero; la mayor parte del cual, adolece de elementos suficientes para enfrentar este nuevo mundo religioso postmoderno.

3. Enfoque personal e íntegro

Que nuestra preocupación pastoral sea multidimensional, que involucre lo espiritual, lo físico, lo psicológico, lo social, lo cultural y lo económico al mismo tiempo.

4. Identidad cultural

Es fundamental el asunto de la inculturación y el respaldo a las manifestaciones religiosas populares.

5. Participación laical

Formación constante de laicos comprometidos, diversificación de ministerios laicales y protagonismo laical.

6. Oración y culto

Redescubrimiento de la Palabra de Dios, lectura popular de la Biblia, celebraciones más comunitarias, liturgia viva que introduzca en el misterio, hablar en el lenguaje del pueblo, no confinar las celebraciones a los lugares tradicionales de culto. Celebraciones preparadas con gusto, predicaciones llenas de vida, que no se reduzcan a regañar, a asustar o a dar avisos y recetas sacramentales.

7. Acompañamiento

No sólo a grupos sino también a personas, ayudando en el discernimiento de los problemas de la vida. Revalorizar el sacramento de la reconciliación y la dirección espiritual.

8. Unidad

“Que todos sean uno como Tú, Padre, estás en mí y yo en tí. Sean también uno en nosotros: así el mundo creerá que tú me has enviado” (21). Unidad entre las distintas denominaciones cristianas, unidad entre el clero secu-

lar y el religioso, entre los laicos y los pastores; que los grupos parroquiales no parezcan parcelas o sectas, sino comunidades con diversos servicios pero con un mismo fin.

9. Espiritualidad

Quiero cerrar esta comunicación con una reflexión sobre la Espiritualidad, que es el pito que nos toca sonar de una manera particular a los carmelitas teresianos en esta orquesta del Pueblo de Dios que es la Iglesia.

El pueblo latinoamericano, y en especial el venezolano, es un pueblo particularmente religioso, y busca de diversas maneras llenar ese vacío o hambre de Dios que lleva dentro, y cuando acude a nuestras celebraciones, grupos y reuniones se encuentran o con un activismo social fanático o con un ritualismo sacramental pontificio, igualmente fanático, ambos vacíos de experiencia de Dios.

Cito a Segundo Galilea en *“El camino de la Espiritualidad”*: “Sin motivaciones arraigadas, vivas, explícitas, ningún grupo humano, institución o sociedad pueden subsistir largo tiempo... Para la Iglesia, las motivaciones son más que esenciales, son su sello de identidad... se refieren a Jesús y su Evangelio... Por eso, el hablar de motivaciones en el cristianismo, es hablar de espiritualidad, de mística... La espiritualidad no es una ciencia o una praxis más en la Iglesia. Es la “savia” de la pastoral, de la teología y de la comunidad, cualquiera sea su modelo... Para que la espiritualidad sea la inspiración y garantía evangélica que acompañe la renovación de nuestra Iglesia, ha de recuperar lo mejor de la tradición espiritual de la Iglesia, encarnándola en nuevas tareas y experiencias”.

Nuestra Iglesia cuenta con un insospechado y poco conocido tesoro en las grandes escuelas de espiritualidad cristiana: franciscana, ignaciana y teresiano-sanjuanista, capaces de llenar las expectativas más profundas de búsqueda de trascendencia. La vida y el mensaje fraternal y ecológico de San Francisco de Asís; los ejercicios y criterios de discernimiento de espíritus de San Ignacio de Loyola; las Moradas o el Castillo interior de Santa Teresa de Jesús; la Subida al Monte de la Perfección, el Cántico Espiritual, la Noche Oscura y la Llama de Amor Viva de San Juan de la Cruz son capaces de hacer babear al más frenético seguidor de Sai Baba, al más furibundo gnóstico, rosacruz, consultor de horóscopos o recitador

de mantras. Un amigo de Barquisimeto que estuvo mucho tiempo fuera del catolicismo y volvió a la Iglesia cuando descubrió a Santa Teresa y San Juan de la Cruz, me dijo: “Yo estaba buscando fuera lo que tenía en mi Iglesia. Estos santos son los mejores ‘gurus’, los gurus de la Iglesia católica”.

“El corazón humano no se satisface con menos que con Dios” (22). Por eso, o le facilitamos al hombre la experiencia de Dios o la irá mendigando de puerta en puerta, cambiando de experiencias religiosas como cambia la moda, contentándose con las migajas que caen de la mesa del Padre, siempre insatisfecho y sin poder hartarse, “porque las migajas más sirven para avivar el apetito que para quitar el hambre”, siendo que está llamado a sentarse en la mesa con El, “porque a los hijos les es dado a comer con su Padre, a la mesa y de su plato, que es apacentarse de su espíritu”, “Pues, ¿qué tiene que ver el hambre que ponen todas las criaturas con la hartura que causa el espíritu de Dios?” (23).

NOTAS

1. SD: 147-152
2. Juan de la Cruz, 2 *Sub* 22
3. Marcos 13, 21 y 22
4. Vat. II LG: 9
5. San Juan de la Cruz, *Dichos* 59
6. Mateo 25, 35
7. *Moradas* 5, 11
8. Teresa de Jesús, *Vida* 8, 5
9. Vat. II, GS: 17
10. Victor Frankl, *El hombre en busca de sentido*, Herder. Barcelona 1988.
11. Gal. 5, 1
12. Rom. 5, 8
13. *El nuevo pensamiento* Ns 1-9: Colección Metafísica de Cony Mendez, Gráficas León, Venezuela 1984.
14. Mateo 19, 14
15. Rom. 14, 17
16. Col. 2: 20-23
17. Marcos 1, 15
18. *El Nuevo Pensamiento.*, pg. 23
19. Gen. 3
20. Hebreos 9: 27
21. Juan 17, 21
22. C. 35, 1
23. *Sub* , 6, 2-3

LAS CASAS Y GUSTAVO GUTIERREZ EN BUSCA DE LOS POBRES DE JESUCRISTO

Pedro Trigo, s.j.

INTRODUCCION

Estamos ante el libro más voluminoso de Gustavo Gutiérrez (GG). También, el que más tiempo le costó escribir. Y también ante su obra más ambiciosa. El título del libro suena ciertamente a su autor: ligar pobres y Jesucristo y dirigir la vida hacia ellos en unidad indivisible, sirviendo a Jesucristo en los pobres, porque se lo reconoce en ellos, es como un emblema de su dirección vital y de su teología. Pero el subtítulo, que precisa el contenido, nos remite a un personaje histórico, Bartolomé de Las Casas (LC), y a una faceta suya: su pensamiento. El panorama se recorta bruscamente y todo parece quedar reducido a una investigación dentro de la historia de las ideas. Y ciertamente por su factura así habría que catalogarlo. Y sin embargo, cumpliendo cabalmente sus requerimientos, hay que decir que el libro de GG rebasa absolutamente esta clasificación.

Es una obra de teología. Teología como historia. No, pues, el desarrollo de un concepto teológico a través de la historia, sino la salvación y la condenación aconteciendo en la historia, y la comprensión adecuada de lo que en ella se revela. Más precisamente aún, la vida y la muerte que operan personas que se dicen cristianas y el acto de evangelizar en ese proceso histórico. No es un tratado de Teología Pastoral sino el discernimiento de la Tradición en actuaciones cristianas y eclesíásticas (tradiciones) que están a la base de nuestro cristianismo latinoamericano. En este sentido podemos caracterizar a la obra como de Teología Fundamental, ya que se refiere a elementos absolutamente medulares de la fe cristiana, no desde la sistematicidad abstracta de las tesis escolares sino en la densidad de la historia donde se revelan verificándose o se vacían. Pero insistiendo en que la historia no es materia para que el teólogo analice sino que le viene dada también como historia teologizada en interpretaciones diversas e incluso contradictorias. Por eso se trata de discernimiento de la

Tradición en el conflicto de las interpretaciones no desligadas de la realidad histórica sino que se pretenden cada una captación adecuada de la actuación de Dios en ella. Es Teología Fundamental porque expone, en la organicidad de la situación, los criterios para ese discernimiento y los móviles para esa actuación, es decir porque fundamenta radicalmente su presentación in actu de la Tradición evangelizadora que constituye la Iglesia y de su comprensión adecuada que constituye la teología.

Esa es la perspectiva que permite a GG adentrarse por una producción tan copiosa y diferenciada y captar su núcleo generador. El pensamiento de LC versa ante todo sobre hechos, que trata de describir con exactitud y comprender en sus contextos originales. Desde ellos discute sobre derechos, desenmascara, acusa, reivindica, propone. Por eso se presenta como historia, antropología cultural, apologética, derecho, política, filosofía... Pero hay una perspectiva que totaliza los otros enfoques convirtiéndolos, dentro de su relativa autonomía, en aspectos de otra disciplina. Este enfoque es el teológico, y así todas sus obras pertenecen en último término a la teología, aunque con justicia puedan incluirse en otras disciplinas, porque lo teológico no violenta los otros enfoques sino que es su mayor acicate para que den de sí al máximo.

No es la suya una teología de cuestiones fronterizas, si entendemos por tal la aplicación de un corpus teológico (constituido previamente al margen de esas cuestiones) a problemas propios de las ciencias humanas con implicaciones teológicas. Diríamos que se trata más bien de teología fundamental en el sentido de que pretende articular una reflexión fontal y primaria sobre la voluntad de Dios, su juicio y su intervención en la historia y las vidas humanas concretas. No es sólo la fe que busca entender; es más aún la caridad (la misericordia solidaria) que busca propuestas liberadoras. Por eso es un pensamiento religado (tanto a la primigenia voluntad de Dios como a sus predilectos, las víctimas que mueren antes de tiempo) y no puede captarse adecuadamente con independencia de la situación que intenta interpretar adecuadamente y transformar salvadoramente.

El libro sería así como las muñecas rusas. Lo que se percibe que es la perspectiva que GG despliega a lo largo del libro es lo que GG percibe que es la perspectiva del pensamiento de LC. Este es para nosotros el secreto que encierra este libro y ésta será la hipótesis que desarrollaremos. Por consiguiente desechamos la hipótesis de que GG se proyecte en LC o que al verter el pensamiento de LC en sus propios moldes lo vacíe de su sustancia y nos presente a un LC que suena a GG. Nuestra hipótesis es que se da una auténtica correspondencia.

Desarrollaremos el trabajo en tres pasos. En el primero expondremos la lectura que hace GG sobre LC. En rigor esa lectura es el libro. Pero nos pareció necesario sintetizarlo. Ante todo para que el lector del libro de GG pueda comprobar si lo hemos comprendido correctamente y luego para establecer el primer paso de nuestra

hipótesis. El título de esta primera parte “Las Casas según Gustavo Gutiérrez” no pretende pues apartar la atención de LC para desviarla hacia GG, como si sospecháramos que su condición de intérprete mediatiza e incluso desfigura el pensamiento de LC (como para un cristiano decir Evangelio de Jesucristo según San Marcos no significa poner en guardia ante el evangelista). Titulamos el segundo paso: “Las atingencias de Gustavo Gutiérrez”, es decir sus comentarios al paso. Las atingencias serían lo propio de GG, ya que es lo que se le escapa al referirse a lo de LC, lo que le brota de la abundancia del corazón. Nos detenemos en ellas porque ahí aflora y se explicita la perspectiva de GG, la que de modo invisible guió la tematización del pensamiento de LC. Y además porque ellas dan cuenta de modo muy expreso del cuidado prolijo que despliega GG a lo largo del libro para no utilizar a LC ni confundirse entusiásticamente con él, para establecer en todo momento la distancia. El cortocircuito resulta imposible al situar a LC en su tiempo y al situar su tiempo en la historia y particularmente en la Tradición cristiana. De este modo la relación entre esta parte y la primera expresaría la correspondencia entre ambas perspectivas, que era la hipótesis de nuestro trabajo. En el tercer paso desarrollaremos el sentido de esta correspondencia, la fuente última de donde brota. Por eso lo titulamos “Las Casas y Gustavo Gutiérrez”.

1. LAS CASAS SEGUN GUSTAVO GUTIERREZ

1.1. Teología en contexto

No es un estudio biográfico. El subtítulo del libro precisa su contenido: “El pensamiento de Bartolomé de Las Casas”. La estructura del libro es más bien temática: la parte primera desarrolla los enfoques y nudos temáticos que atraviesan toda la obra de LC. Y las otras cuatro partes distribuyen los materiales alrededor de dos ejes temáticos, que según LC son las dos puertas de entrada de las injusticias a Las Indias: las guerras y el sometimiento de repartimientos y encomiendas. Nosotros, sin forzar este esquema, enfatizaremos un poco más la correlación hechos/pensamiento y así asociaremos la parte primera de núcleos generadores al primer período de su vida a partir de su llamado profético; construiremos la parte segunda, en contra de guerras y servidumbre, sobre todo en base a los materiales del período central de su vida; y pondremos una tercera parte, en que radicaliza y globaliza sus posturas, centrada sobre todo en lo que escribió en sus dos últimas décadas. De este modo actuamos la observación repetida por Gustavo Gutiérrez (G.G.) a lo largo de su estudio: “no hay para él mayor estímulo a la reflexión que aquello que viene de una vivencia” (450).

1. 2 Intuiciones y perspectivas fundamentales

1.2.1. Estado de la cuestión al entrar en escena LC

El punto de partida con el que se encuentra LC es la consideración inicial de Colón de que los indios son para servir a los españoles, perspectiva que lo indujo ya en su primer viaje a llevar unas “muestras” a España y luego contingentes de esclavos, y a repartirlos también entre los pobladores. En las instrucciones a Ovando la Corona asienta la condición libre de los indígenas, pero acepta que se repartan entre los vecinos y que se los compela a trabajar, lo que harán hasta caerse muertos. Esta utilización de los indígenas venía posibilitada por la consideración de su inferioridad; aunque el motivo fuera la sed de oro que absorbió completamente a estos españoles en América. Este desconocimiento de la condición humana del indígena y la entrega al oro sobre todas las cosas determina la muerte de los indígenas a manos de estos pretendidos cristianos.

En esta situación irrumpen los frailes dominicos que, al constatar el genocidio indígena y su causa (las guerras y los repartimientos) y al percibir que esta destrucción se opone frontalmente a la ley de Cristo (que manda amar a los indígenas y velar por sus vidas y por su salvación), determinan predicar que los españoles no pueden salvarse mientras no liberen a los indígenas de la servidumbre en que los tienen, que les causa la muerte. La codicia es la razón de las guerras y el trabajo forzado, que producen el genocidio indígena. La conversión que piden los frailes está fundada en la condición humana de los indios, fuente de derechos, pero más aún en su calidad de prójimos, con el consiguiente deber de amarlos como se aman a sí mismos. Esto último es lo que da sentido al conjunto de su argumentación y su propuesta, y lo que explica por qué los frailes se meten en un problema tan enconado.

Esta doctrina (matar indios en guerras esclavistas y trabajos forzados es causa de condenación) es tenida como nueva y escandalosa, atentatoria de los derechos del rey (fundados en la donación papal), sin base jurídica ni teológica y contraproducente a nivel pastoral. El provincial, por orden del rey, les prohíbe que prediquen esa doctrina que les impide dedicarse al objetivo de la conversión de los indios para el que están en las Indias, que desautoriza a las autoridades y que desestimula radicalmente la presencia española en Indias, con lo que cesaría la evangelización. Deben predicar de acuerdo con las autoridades. Frente a la libertad evangélica de los predicadores se quiere imponer una verdadera cautividad del mensaje cristiano.

La cautividad de los evangelizadores a manos del poder político acarrea la mutilación del contenido histórico liberador del mensaje: hay que desligarlo de la vida y de la muerte históricas. Más aún, la servidumbre que causa la muerte “serviría” al evan-

gelio ya que posibilitaría la predicación.

Los frailes no aceptan ese cautiverio y continúan su lucha. Tratan de defender el mínimo: que no perezcan los pocos indios que quedan. Porque si han de coger oro morirán inexorablemente. Por eso piden que cesen los repartimientos y sean puestos en libertad. La vida es el primer bien salvífico. No se puede acabar con ella con el pretexto de la evangelización. Ese pretexto es una blasfemia: los que tienen los indios no los han enseñado la fe. Ni siquiera ellos la saben. Pero sobre todo no la practican. Con su proceder inicuo escandalizan a los indios, que aborrecen el nombre cristiano.

Por eso, como se trata de evangelizar, es preciso mandar a frailes solos, porque los españoles impiden la evangelización. Eso tiene que hacer el rey (además de impedir la muerte de los indígenas), si quiere mirar por su salvación. Y los que emplearon indios no sólo tienen que dejarlos sino que restituirles por tantos daños causados y jornales no pagados. Está en juego el que los indios son seres humanos y como tales sujetos de derecho. Pero más aún se trata del derecho de los condenados a muerte por los sedicentes cristianos buscadores de oro. Se trata del derecho de los pobres.

1.2.2 Acontecimiento de 1514: revelación, transformación y misión

Hasta ahora ha hablado LC como historiador. Ahora aparece como personaje. La denuncia de los dominicos también le incumbía a él. El no mató indígenas en guerras, pero participó en ellas como capellán y presencié impotente la matanza de Caonao. El no maltrató ni mató de trabajo a ningún indígena, pero los tenía trabajando para sí, privados de libertad, en dos repartimientos. El conocía por dentro la situación a través de una larga experiencia. Incluso uno de los dominicos profetas le había negado la absolución por participar en ese sistema inicuo, aunque sin cometer sus horrores.

A través de la meditación del texto del Eclesiástico 34,18-22, el clérigo LC comprende internamente que no se puede ofrecer culto al Dios de la vida al precio de la sangre de los indios injustamente derramada. Y comprende que eso hacía él al poseer indios encomendados. LC sale de su ceguera. Comprende que el sistema indiano (en el que participaba) era contrario a la justicia y a la voluntad de Dios. Y decide salir del sistema (dejando los repartimientos) y predicar lo que había descubierto.

La consideración de la Escritura a través de su experiencia indiana lo lleva a una nueva consideración de la realidad que está viviendo. LC vuelve una y otra vez a este pasaje, señal de la fuerza revelatoria que tuvo para él (cf. 78-80). Tanto que se convirtió en una ruptura epistemológica: todo lo que leyó en adelante le sirvió para corroborar la justicia de los indígenas y la condenación que pesa sobre los injustos.

Dejar los repartimientos hizo verdad su predicación, que por eso fue considerada

como nueva y monstruosa. “Nuevo será invariablemente el Evangelio cuando se lo lee desde el pobre” (82).

Muchas veces recuerda este acontecimiento en el que germinalmente están los motivos que desarrollará su vida: el desagravio a los indígenas que habían sufrido injustas guerras y dominación, la afirmación de su libertad como un derecho inalienable que pide restitución, la liberación de quienes padecen muerte cruel antes de tiempo. A partir de entonces su vida se convierte en respuesta a una vocación, en un ministerio.

En el acontecimiento de 1514 se le reveló a LC la relación causal entre la búsqueda de oro por los europeos y la muerte de los indios. Esta relación evidencia que los que se dicen cristianos adoran en realidad al Dios oro, por el que sacrifican a los indígenas. La consecuencia es la destrucción: genocidio, devastación de la tierra, arrasamiento de las culturas. “Defender la vida y el bien temporal del indio será para él, en adelante, afirmar al Dios vivo que nos anuncia Jesucristo. Esta perspectiva es central para comprender tanto la teología como la acción misionera de Bartolomé” (93).

1.2.3 Descubrimiento de Jesucristo en los rostros sufrientes de los indígenas

Pero el fondo de la espiritualidad, la teología y la praxis de LC lo constituye la identificación del indio con el pobre del evangelio, aquellos hermanos más pequeños en los que (según el pasaje capital de Mateo 25) podemos servir a Jesucristo. G.G. presenta muchos textos al respecto a lo largo del libro, ya que esta identificación es para él el hilo conductor de la vida y obra de LC. Hay uno, extenso, que pertenece a los años siguientes a su conversión y le sirve para justificar sus primeros intentos de evangelización alternativa, que incluyen un componente de colonización y que encierran un contrato que podía ser apreciado como negocio por la Corona. Se trata de su empresa de colonización pacífica en Venezuela. La Corona no aceptaba una evangelización por sólo frailes porque sería ocupar una tierra sin percibir las rentas que daban los encomenderos. “Desde que vi que me querían vender el Evangelio, y por consiguiente a Cristo (...) acordé comprarlo, proponiendo muchos bienes, rentas y riquezas temporales para el rey” (95). Comprar a Cristo es comprar la vida y libertad de los indígenas. El presupuesto es la identidad de ambos que LC expresa patéticamente: “yo dejo en las Indias a Jesucristo, nuestro Dios azotándolo y afligiéndolo y abofeteándolo y crucificándolo, no una sino millares de veces, cuanto es de parte de los españoles que asuelan y destruyen aquellas gentes y les quitan el espacio de su conversión y penitencia, quitándoles la vida antes de tiempo” (94).

Esta capacidad de descubrir en los rostros sufrientes de los indígenas el rostro del

Señor es la perspectiva que distingue netamente a LC de los teólogos españoles del siglo XVI, que se movieron más bien a un nivel filosófico y jurídico-teológico. Partiendo de una común formación, el pensamiento lascasiano se aguza desde esta espiritualidad evangélica y desde la experiencia de una realidad contraria a sus exigencias. De ahí que una dimensión insoslayable de su vida (desde el día en que se le desveló el pecado estructural de las Indias) fue desenterrar esa verdad tan celosamente ocultada por los ideólogos de ese orden de esclavitud y muerte.

1.2.4. Evangelización es afirmación de vida y libertad

A diferencia de los teólogos de Salamanca, LC consideró desde el primer memorial que conocemos dirigido a la Corona (en 1516) que la salvación de los indios es el fin al que todo se debe ordenar en las Indias porque la evangelización de los indios es el único título de legitimidad. Así se opone diametralmente a quienes, al menos en la práctica, consideran como su fin último el oro y las riquezas. Estos no son sólo particulares; también la corona ordena todo a acrecentar las rentas del rey. Por eso Las Casas entiende en este sentido estrictamente misional la bula *Inter Caetera* de Alejandro VI, justificación del dominio español en las Indias: “LC es el primero en afirmar que la bula alejandrina tiene sólo un sentido evangelizador” (110). Esto significa que este único objetivo debe servir de criterio para juzgar todo lo que se lleva a cabo en Indias.

Desde el único criterio de la evangelización se impone la denuncia de la destrucción de las Indias, empresa dolorosa acometida por amor a los indios redimidos por la sangre de Cristo y también por amor a España, a quien busca desengañar y convertir. Frente a esta situación, el evangelio lo encamina a la afirmación de la vida y la libertad. Ambos aspectos están contemplados detalladamente en el primer proyecto mencionado de LC, contemporáneo de la *Utopía de Moro* (1516), con notables afinidades con él y hasta posiblemente influida por él (cf 115). En él destaca una atención muy pormenorizada del incremento de la vida material y de la procreación de los indígenas, expresión también de salvación y por ende contenido del anuncio evangelizador. Será una constante para LC este concepto encarnado e historizado de salvación.

También para él la libertad será un requisito de la evangelización, así como la liberación, uno de sus contenidos medulares. G.G. cita un texto que condensa su honda espiritualidad evangélica. Al ser liberados, los indígenas “conocerán y sentirán cuánto ante el poderoso Dios y piadoso padre se estima liberar los oprimidos, socorrer los angustiados, salvar y redimir las ánimas, por cuyo remedio el Hijo de Dios vino a la tierra, y en ella ayunó y hambreó y se cansó y predicó y al cabo murió, con las otras piadosas hazañas que hizo”(119). Así pues, aunque su defensa de la que

llama prístina libertad de los indígenas se apoya en argumentos jusnaturalistas (manejados con gran soltura), sin embargo el fondo es teológico y cristológico y pertenece al terreno incanjeable de la evangelización, único motivo que justifica la permanencia de los españoles en Indias.

1.2.5 Ponerse en el lugar de las víctimas

Si la actitud de hacerse prójimo de los indígenas (en quienes encontraba a Jesucristo) se convierte en fuente de inspiración para la vida y pensamiento de LC, hay que decir que esta actitud culmina en la de ponerse en su lugar y adoptar su perspectiva: “asumir la perspectiva de los naturales de las Indias fue uno de los grandes esfuerzos de su vida, y la principal fuente de su creatividad pastoral y teológica” (130). Es la flor de la comprensión, que GG considera repetidamente como uno de sus más hondos y decisivos impulsos, presente y actuante ciertamente en su vuelco de 1514.

Así pues, no se trata sólo de una larguísima e intensísima experiencia de Indias. Lo peculiar de LC es haber tratado de vivirla como “si él fuese indio”. Ese es también el sentido del empleo tan frecuente del *ad hominem* en sus polémicas. No se trata sólo de desarmar al adversario sino de hacerlo salir de sí para que comprenda la realidad de lo que se discute desde el lado de los que lo padecen y no tienen voz ni poder. Porque de eso se trata, de ponerse en el lugar de las víctimas, que como vimos es para él el lugar de Jesucristo.

Es muy fino el análisis de lo que LC ve desde esa perspectiva. Y GG recalca que no ve sólo terror, desánimo, tristeza mortal y muerte. Todo esto cobra su verdadera dimensión contrastado con la dignidad y las cualidades que ve en el indio y en su tierra (asunto de su copiosa Apologética Historia). Desde esa visión positiva, a la que LC es capaz de remontarse, la tragedia actual aparece en toda su magnitud.

1.3. Contra la guerra a los indígenas y contra la servidumbre indígena

A partir de esta visión de conjunto de los grandes temas, perspectivas e intuiciones de LC, el autor desglosa dos grandes capítulos que le servirán para agrupar y distribuir el enorme material lascasiano. Decía GG en la introducción que el pensamiento de LC “no sólo se refiere a la práctica, sino que está elaborado por alguien inserto en ella” (18). Así pues si LC piensa a partir de los hechos e inmerso en ellos, la consideración de los dos hechos capitales de los españoles en Indias debe servir para enuclear su pensamiento, es decir “lo concerniente a los desafíos para un discurso sobre la fe” que vienen de esos hechos o lo que ellos “significan para la evangelización, es decir el

anuncio de la salvación” (140). Esos dos hechos son para LC las guerras injustas y crueles contra los indios que estaban pacíficos en sus tierras, y la servidumbre de los repartimientos. Como es obvio ambos están íntimamente relacionados: las guerras están encaminadas no sólo a la desposesión de la tierra sino a la servidumbre. Y ambos entrañan la muerte de los indígenas.

1.3.1. La evangelización, único título legítimo de la presencia española, deslegitima las guerras

En primer lugar el autor examina la postura de LC sobre la guerra a los indígenas. No se trata de una discusión académica sobre posibilidades abstractas. La guerra contra los indígenas era un hecho. Se le podía dar diversas motivaciones y ponérselo diversas condiciones. Para LC la cuestión era parar la guerra y para eso declararla ilegítima en cualquiera de las hipótesis. Sólo desde la inmersión en la realidad es posible comprender que desautorizar unos objetivos de la guerra, pero validar alguno, y desaprobar un modo de llevar la guerra, pero aprobarla dentro de ciertas restricciones, en la práctica era lo mismo que convalidar lo que se hacía, ya que quienes estaban interesados en el hecho de la guerra siempre dirían que las llevaban a cabo por los objetivos señalados y con las condiciones requeridas. Las distinciones de los doctores al fin eran un modo de bautizar las guerras.

LC compartía con sus adversarios la noción de guerra justa. Pero para él esta guerra defensiva no podía tener lugar en las Indias. Se refiere a las guerras de los españoles; porque la de los indígenas contra sus usurpadores sí lo eran, y justísimas y justificadísimas. Si el único fin de los españoles en América y por tanto la única justificación de sus acciones era la evangelización, sólo ella podría justificar el uso de la fuerza. Eso sostenían después de mil distingos y con mil cautelas muchos prudentísimos doctores. Frente a ellos LC asienta desde el principio de su ministerio hasta el fin de su vida que “el único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión “ es la evangelización pacífica.

1.3.2. El Requerimiento, ideado no para evitar sino para legalizar la guerra

El primer intento, en el campo, de legalizar la guerra fue el Requerimiento, ideado para la expedición de Pedrarias (1513) y que estuvo vigente hasta bien avanzado el siglo XVI. G.G. estudia la postura de los autores de esta brutal y rudimentaria mezcla de teocratismo y regalismo y las fuentes en que se basaban, y analiza finamente la crítica frontal de LC. Es necesario partir de los hechos, de las obras de los españoles: antes de que les sea leído el Requerimiento, los indios ya habían sido agredidos y

tenían justas causas de guerra. El documento miente y pretende, en vano, engañar a los indios. Además la finalidad del documento no era evitar la guerra sino justificarla. Esto respecto a los efectos del texto, ya que no se analiza correctamente un texto si no se tienen en cuenta sus implicaciones históricas. Respecto de su sustancia LC insiste en que se sustenta en los errores del Ostiense y no en la mejor teología de la época. Además, tomando la perspectiva de los indios, sostiene que tantos derechos tienen ellos a creer en sus divinidades como los españoles en la suya. Y desde su perspectiva ¿por qué creer en el Papa y sus poderes? Como remate de su análisis apostilla GG: “Cristo y la libertad humana son los dos grandes ausentes de la teología del Requerimiento. El primero no es mencionado y la segunda no es reconocida realmente a los indios. Se trata de una mala teología, en cuanto a su formulación teórica por lo menos, porque en el plano de las inevitables consecuencias prácticas, es necesario decir más bien que hay una ausencia total de teología. Es decir, de reflexión sobre la fe en un Dios de amor que desemboca en el amor al prójimo” (170).

Esta ausencia se evidencia en dos puntos concretos: el Requerimiento es leído normalmente en castellano y el plazo que se da a los indios para aceptar al rey de España es tan perentorio que es absolutamente imposible que en él se pueda procesar lo que contiene el documento. Esta es la diferencia, dice LC, con el proceder de Dios “que a cada uno le concedió todo el espacio de la vida, dentro del cual se convirtiese, usando de la libertad del libre albedrío, y que los hombres cortasen aquel privilegio divino de tal manera que unos decían que bastaba requerirles y esperarles tres días, otros se alargaban diciendo que bien era esperarlos quince días” (174). Eso en teoría, porque en la práctica leían y atacaban, como sucedió también con Atahualpa.

1.3.3. Frente a la permisión de la guerra para remover obstáculos, el único modo de la evangelización pacífica

Desde el postulado, admitido por todos, del derecho de la Iglesia a evangelizar se pasa a la conveniencia de recibir para ello la ayuda del poder político. En determinadas circunstancias y bajo determinadas condiciones esa ayuda puede llegar hasta el uso de la fuerza contra los paganos. “La situación de poder en que se encontraba la Iglesia en la cristiandad medieval es el lugar histórico en el que se sitúa la práctica y la teología de quienes —de una manera u otra— piensan que se puede imponer la fe” (172). Claro que siempre se respeta, al menos en principio, la libertad del acto de fe. Pero para LC esto es insuficiente. Lo que está en juego es la libertad en materia religiosa. Esto sitúa a la religión y a la fe fuera de la esfera del poder. Esa es la perspectiva de LC (cf. 232).

Vitoria afirma el derecho a la guerra si los paganos impiden que se predique. Se trataría de eliminar los impedimentos para la evangelización. Soto restringe la posi-

ción de Vitoria, pero con todo le parece aceptable forzar a que dejen predicar, cuando eso no acarree males mayores. Parecida posición adopta Acosta que insiste en la necesidad de la guardia para la seguridad de los misioneros. También Motolinía y Vasco de Quiroga llegaron a aceptar la guerra, no para destruir a los indios sino, decían, para edificarlos.

Sepúlveda da un paso más. Está seguro de que sin sometimiento previo el evangelio no será escuchado. Estamos en un tiempo distinto del de la Iglesia primitiva. Desde Constantino la Iglesia recibió el apoyo de los príncipes. Desde entonces ha crecido el poder no sólo para invitar sino para obligar al bien. Tal como es la índole de los pueblos, el sometimiento político es el medio más expedito para que abracen la religión del vencedor. ¿Para qué emprender el camino larguísimo e incierto de predicar el evangelio sin armas tratando de convencer cuando vencer es un medio más eficaz?

En el fondo de estos razonamientos se encuentra un hecho macizo (que nuestro autor estudia histórica y sistemáticamente): “el cristianismo del lado del poder” (217). Este hecho provocó a lo largo de la historia de la Iglesia a partir del siglo IV, dos desplazamientos capitales: de la libertad religiosa a la libertad del acto de fe, y de la incompetencia del Estado en materia religiosa a la protección estatal de la verdad y la permisión del error. Ambos están íntimamente ligados. En efecto la libertad religiosa parte de la incompetencia del Estado en materia religiosa. El Estado no es mediador religioso. Dios quiere ser buscado y encontrado a través de la conciencia libre de las personas. Existen personas libres y el Dios verdadero. Entre ambos no debe inmiscuirse el Estado. Y la Iglesia como mediadora de este Dios sólo dispone de la fuerza de la verdad.

La aceptación del edicto de Milán por parte de la Iglesia significa reconocer que la religión entra en el ámbito del Estado ya que se concede que es de su incumbencia tolerar la fe cristiana. De tolerada pasará a ser proclamada religión del Estado. Si uno de los fundamentos del Estado es la unidad religiosa, el Estado tiene que proteger al cristianismo y perseguir al error en cuanto es contrario a la consolidación del cuerpo social. Y sólo puede tolerarlo en cuanto sea mal menor. El único límite de su intervención será preservar la libertad inherente al acto de fe. Ahora bien ¿es posible en este contexto?, ¿no se dará una coacción moral para creer?

En adelante la lucha de la Iglesia será por la definición de las coordenadas de la situación y el control de las directrices de la acción. Es la lucha por la libertad de la Iglesia, entendida como supremacía sobre el poder civil, aun distinguiendo y respetando los ámbitos diversos de su competencia. Pero de todos modos (sirviéndose del poder político o mediatizada por él) es una Iglesia que acepta la mediación del poder político para su misión, más aún que no se concibe sin ella. De ahí la posibilidad, la conveniencia, casi la inevitabilidad de utilizar al poder político (y militar) en la mi-

sión evangelizadora. Y correspondientemente la tentación de que el Estado utilice la misión de la Iglesia para motivar y avalar sus objetivos de dominio.

De esa larga evolución es deudor Tomás de Aquino cuando presenta la cuestión de la tolerancia del poder político frente a los paganos. Este estado de la cuestión presupone que se trata de un mal y que el Estado cristiano puede de algún modo intervenir. La respuesta será que en efecto puede obligar a que no pongan obstáculos a la predicación, aunque no para obligarlos a creer; pero no debe hacerse la guerra si se siguiera un mal mayor, como sería el escándalo y resentimiento de los paganos ante esta coacción, cuando con la tolerancia poco a poco podrían convertirse a la fe. A esto será a lo máximo que lleguen los grandes teólogos del siglo XVI. Será necesario colocarse del lado de las víctimas, partir de los derechos de los Cristos azotados de las Indias, para salir de esta cautividad.

Hemos visto la importancia para todos estos teólogos del argumento de quitar los obstáculos para la fe. También para LC, desde la perspectiva de los indígenas, es un asunto crucial. Pero desde ella los obstáculos son otros. Se reducen al contratestimonio de los cristianos. Estos pésimos ejemplos no sólo impiden la fe sino que quitan la legitimidad de la permanencia de los españoles en Indias y justifican la resistencia armada contra los españoles.

Retomando la distinción de Cayetano, LC identifica a los indígenas con la tercera clase de infieles: aquellos que ni de hecho ni de derecho están sometidos a príncipes cristianos ya que habitan tierras en las que nunca se habló de Cristo. Con ellos no se justifica la guerra porque así no se puede propagar la fe de Jesucristo. Su tesis en este punto es considerar la “evangelización pacífica no como el mejor medio (como gustará decir a algunos teólogos y misioneros, para pasar luego a sostener que él no es viable) sino como el único método evangelizador. Esto es precisamente lo que diferencia al dominico de prácticamente todos los teólogos que se ocuparon del asunto” (227). La fundamentación, a la que vuelve de modo incansable en textos bellísimos, está en Jesús, en su método evangelizador, y en la línea que dejó a sus apóstoles y en ellos a todos los evangelizadores futuros.

“Un mensaje de vida no puede ser —bajo ningún pretexto— anunciado a través de la destrucción. Nadie tuvo, en su tiempo, en relación con Las Indias, mayor sensibilidad acerca de esta contradicción. No estamos ante una cuestión de estrategia pastoral. La evangelización pacífica se sustenta en el contenido mismo del mensaje, si él es vida, los medios no pueden ser de muerte. De este modo quedaría borrada la imagen del ‘Padre de las misericordias’, el Padre de Jesús. La coacción en la evangelización hace aparecer a Dios como ‘un violento e inicuo tirano’” (229).

Por esta razón de fondo LC se opone al uso de la fuerza, no sólo en el caso de que no quieran oír el evangelio y lo estorben sino incluso cuando lleguen a matar a los

misioneros. Para LC el “compelle intrare” de la parábola de Lucas, tan profusamente utilizado por los partidarios del uso de la fuerza, sólo se refiere a la insistencia persuasiva de los evangelizadores o a la instancia interior de la gracia, nunca a la fuerza de las armas.

Tampoco se pueden arrancar por la fuerza los ídolos. Hay que respetar no sólo las conciencias individuales sino las costumbres religiosas de los pueblos. Sólo desde ese respeto puede entablarse un proceso evangelizador. “Nada más alejado de LC que la mentalidad de extirpador de idolatrías” (233).

1.3.4. Los sacrificios humanos no son causa de guerra

La razón que más impactó a sus contemporáneos para justificar la violencia contra los indígenas es el sacrificio humano ritual, que llega al colmo cuando va unido a la antropofagia. Vitoria piensa que aunque estas bárbaras costumbres van contra la ley natural, los príncipes cristianos carecen de autoridad para impedirlos. Pero concede que pueden intervenir para defender a las víctimas inocentes. Sepúlveda está de acuerdo con este argumento, pero además añade que también es justa la guerra para vengar las ofensas que se hacen a Dios y esto no sólo en el caso de los sacrificios humanos sino también en la de la idolatría.

LC rechaza las conclusiones del argumento y ataca también las bases en que se funda. No se puede hacer la guerra por ninguna razón. La jurisdicción coercitiva de la Iglesia sobre los infieles sólo existe en orden a su eterna salvación. Los inmolados a los dioses mueren sin ella. Luego en absoluto cabría una intervención para librarlos de la muerte de modo que, viviendo, pudieran llegar a la salvación. Pero esa preocupación por la salvación es precisamente la que más desaconseja la guerra. Significaría elegir el mal mayor de muchísimas muertes y destrucción para lograr el mal menor de salvar a pocas personas. Pero además, si se trata de sacrificios humanos, ¿qué han sido de hecho las guerras de conquista sino sacrificar los españoles a su diosa la codicia más indígenas en un año que lo que sacrificaban en cien los indígenas a sus dioses en todas las Indias? Los causantes de ese mal no tienen autoridad para acusar a los indígenas de sacrificios humanos.

Pero es que además en el caso de los indios no sólo el sacrificio humano no va contra la ley natural sino que ellos deben inmolarse a esas víctimas al que tienen como Dios verdadero. En efecto, ofrecer sacrificios a la Divinidad es de ley natural. Pero ésta no prescribe qué sacrificios. Estos pueblos, sin la luz de la revelación, hacen bien cuando ofrecen lo mejor que tienen que es la vida humana. Es, pues, su sentido religioso el que les hace ver esos sacrificios como una obligación moral. Cosa que hacen además, no por un capricho o bien privado sino por el bienestar de toda la república.

Y esta costumbre inveterada, apoyada en esas razones de peso, no es pensable que cambie a la primera admonición del predicador cristiano, sino que necesitan de un largo proceso para dejar la religión de sus antepasados. La perspectiva de razonar “como si fuese indio” llevó a LC hasta el extremo de “discernir el sentido religioso de actos, como los sacrificios humanos, que provocaban repulsión a sus contemporáneos” (262). Y no es que en este reconocimiento de las costumbres religiosas de los pueblos indígenas abandone LC el objetivo evangelizador que él había proclamado como primer y último fin de los españoles en Indias. Por el contrario, ese respeto es la condición de posibilidad de la evangelización, el medio y cauce en el que ese proceso debe discurrir para no desnaturalizarse. En este punto fundamental LC empatará, desde su radical experiencia indiana, con la postura de los primeros siglos cristianos, reafirmada en nuestros días por el Concilio Vaticano II.

1.3.5. Derechos de los indios, religiosamente errados, a seguir su conciencia

Para calibrar hasta dónde llega LC, llevado por su dinámica misionera, en su asunción de la perspectiva de los indígenas nuestro autor enfoca el caso extremo no ya de los derechos que tienen ante los hombres unos pueblos que están en el error sino de sus “derechos” ante Dios.

Según Tomás hay obligación de seguir la propia conciencia, incluso en el caso de error invencible, porque, aunque la norma absoluta, no es la conciencia sino Dios, ella es la que intima en último término esta norma absoluta. Para él la conciencia errónea obliga, pero sin hacer bueno el acto. Meramente disculpa de toda falta. Ahora bien, para Tomás no es posible la ignorancia de la ley divina, ni incluso eclesiástica (pensaba que había sido ya pregonada por toda la tierra). Fuera de la locura o la debilidad mental, piensa que toda persona de buena voluntad está en condiciones de conocer sus principales exigencias.

Aplicándolo al caso de los sacrificios humanos, para Tomás no habría posibilidad de ignorancia invencible. En el contexto inédito de las Indias, “fray Bartolomé vacila” (284). Afirma por un lado que “actúan bajo los efectos de una ignorancia excusable e invencible y su error debe ser perdonado” (id). Hasta cree que están obligados a defender el culto de sus dioses incluso con las armas. La razón sería que, dada su situación de conciencia errónea, en los ídolos adoran al verdadero Dios. Y el deber de seguir la conciencia errónea tiene que ser fuente de los correspondientes derechos. Aquí no se trataría sólo de los derechos sociales y políticos de la persona errada sino del derecho de un pueblo entero. “Con esta postura sobre los derechos de las personas que actúan siguiendo una conciencia errónea, LC innova en la teología de su tiempo” (287).

Sepúlveda, amparado en Tomás, arguye a LC que no cabe ignorancia ante la ley natural. La réplica de LC es que la ley natural manda ofrecer sacrificios a Dios. La materia de ellos cae bajo la ley positiva. Por eso ofrecer sacrificios humanos no va contra la ley natural.

Ahora bien, una cosa son los derechos ante los seres humanos y otra el juicio que merece un acto a Dios. Desde este segundo punto de vista, los indios ¿pecan ofreciendo sacrificios humanos? En varios textos la respuesta de LC, de acuerdo a Santo Tomás, es positiva. Sin embargo en otros deja el juicio a Dios. De esto lo acusa Sepúlveda, que en definitiva justifica la guerra contra los indios por causa de esos pecados. Para LC, si hay falta, sólo Dios lo sabe y ciertamente sólo a él le tocará entonces castigar.

Aunque no le es fácil formularlo desde la teología de su época, para el sentir cristiano de LC (es decir para su modo de sentir a Dios) no sólo éste no propicia la guerra contra los idólatras ni justifica la sumisión forzada e inhumana de las encomiendas como vía para su cristianización sino que preferiría que siguieran en su religión y que cesase la evangelización, si ésta sólo había de llevarse a cabo a costa de su destrucción. Dios quiere la vida de los indios.

1.3.6 Los indios tienen capacidad para alcanzar la salvación, los españoles están en peligro de no alcanzarla

Bartolomé de Las Casas quiere de un modo absoluto la vida de los indígenas y basa esa afirmación de sus vidas en la afirmación que Dios hace de ellas. Pero en definitiva lo importante ¿es la vida o la salvación? ¿Qué relación habría entre el dilema vida-muerte y el de salvación-condenación? Es cierto que el Dios de la vida quiere que todos los seres humanos se salven. Pero esta voluntad ¿no pasa exclusivamente por la Iglesia?

En primer lugar LC subraya frecuente y vigorosamente una consecuencia de la voluntad salvífica universal: todos los pueblos son aptos para recibir el evangelio, y los indígenas, los más aptos. Si pueden recibir el evangelio, tienen juicio; luego no puede sometérselos como si fueran siervos por naturaleza. No sólo pueden recibir el evangelio: esta es la hora undécima de la parábola en que los indígenas son llamados por Cristo a la salvación. Y según la parábola los españoles, cristianos viejos, no tienen privilegios sobre los indios recién llegados.

No sólo no tienen privilegios. LC no se cansa de advertir que los españoles (sobre todo en Indias pero también en España, especialmente las autoridades) están en gravísimo peligro de condenación, que se condenan por los maltratos que dan a los

indios. Estas advertencias alcanzan con gran persistencia y severidad a los del consejo del Rey, y cada vez más claramente, también al rey mismo, a quien (después de los años transcurridos y las informaciones recibidas) no le cabe la excusa de la ignorancia. Esta acusación alcanza ya a Fernando I, pero cobra un vigor inusitado al referirse a Felipe II.

“Su hondo sentido de Dios y su aguda conciencia de los requerimientos evangélicos le hace enfrentar sin claudicaciones y temores a los grandes de este mundo. De lo que se trata en última instancia es de ver con nitidez que no se puede ser simultáneamente cristiano y opresor. Así de simple y de exigente. Por eso nuestro fraile termina todas sus aceradas críticas y acusaciones con un llamado a la conversión (...) proponiendo formas concretas e inmediatas de emprender en las Indias un sendero de justicia y de respeto por las naciones indias” (323).

Para LC hacer justicia es una exigencia de la amistad con Dios. Justicia es ante todo respetar la vida y libertad de las personas, derechos pisoteados sistemáticamente por las guerras y la encomienda. Así pues, salvación y vida cotidiana están ligados. Las injusticias cometidas en la vida no se remedian con caridades póstumas o formalidades religiosas.

1.3.7. Los indios, aun sin fe explícita en Cristo, podrían salvarse. Por eso hay que darles libertad para que puedan llegar a ella.

No basta proclamarse cristiano para salvarse; es imprescindible vivir como tal. Pero ¿es suficiente vivir como cristiano para salvarse o es imprescindible profesar explícitamente la fe cristiana? ¿Cómo hay que entender en este punto la mediación de Cristo y de la Iglesia? ¿Cuál es el estatuto salvífico de los indígenas no cristianizados? Para situar el aporte de LC el autor describe el estado de la cuestión en el siglo XVI y las raíces históricas que la explican y limitan.

Para los Padres y los medievales los paganos rectos de la antigüedad podían salvarse creyendo en un Dios providente. En esa creencia veían una fe implícita en Cristo. Pero una vez promulgado el evangelio sostienen que es necesaria la fe explícita. Tomás de Aquino ratifica esta doctrina; aunque admite que en casos excepcionales Dios intervendrá en forma extraordinaria para dar a conocer la fe. En el siglo XVI estos casos no aparecen como excepción sino que son la norma. ¿Cómo enfocarlos?

Vives retoma la doctrina referente a los paganos antiguos y la aplica a los recién descubiertos con una reformulación medularmente evangélica: se trata de la salvación de los que han cumplido los dos mandamientos del amor a Dios y al prójimo, en los que la Verdad condensó la ley. Vitoria, sin embargo, se mantiene en la obligatoriedad de la fe explícita para entrar a la gloria. Soto piensa que la fe explícita es de la

necesidad de precepto, por tanto es posible salvarse con fe implícita, que es de necesidad de medio. Lo mismo afirma Vega aplicándolo a los indígenas y concluyendo (para excluir una salvación naturalista al margen de la redención de Jesús) que “los que son salvados sin la fe explícita en Cristo no son justificados sin él” (339). Cano, sin embargo, insiste en que en el presente es imprescindible la fe explícita. Lo mismo concluye Sepúlveda (que sin embargo como humanista pone mucho énfasis en salvar a los filósofos antiguos y señaladamente a Aristóteles): “No es, pues, cristiano aquel que duda de que morirán con eterna muerte los que vagan fuera de la religión cristiana. Por lo tanto, con derecho los bárbaros para su salvación son compelidos a la justicia” (343). Y acusando a LC: “es herejía expresa decir que no sabe lo que Dios juzga de los infieles, porque es de fe católica que a los infieles que no creen en Dios los tiene ya Dios juzgados y condenados” (id). Acosta, con vasta experiencia en Indias, también rechaza “que si esos infieles hacen lo que está de su parte, pueden conseguir la salvación sin la fe explícita en Cristo” (345). Se apoya en la única mediación de Cristo.

LC parte de la multitud innumerable que según el Apocalipsis (cap. 7) acompaña al Cordero. Recuerda que son de todos los pueblos y razas. Por tanto, también de los pueblos indígenas. Como no sabemos quiénes son estos predestinados, tenemos que tratar a todos los indios como si lo fueran. Y eso significa que tenemos que ayudarlos con nuestro comportamiento a que respondan a Dios. El, aun antes de la llegada de los cristianos, siempre les dio su ayuda, que, aunque oculta, bastó a algunos para su salvación. Porque, aunque los indígenas paganos sólo son súbditos de Cristo en potencia, sin embargo Cristo es cabeza de todos los hombres y por eso de un modo u otro en ellos actúa su gracia. Sin embargo los cristianos en Indias en general no sólo no ayudan a los indígenas a que se salven sino que son el principal impedimento para que la logren. Y a pesar de tantas calamidades, concluye, “ninguno de los que entre ellos tiene predestinados la bondad divina, de lo que nadie que sea cristiano dudar debe, se le saldrá de la mano que a la fin no lo lleve a gozar de sí mismo a la eterna vida” (354).

Pero para LC no se trata solamente de los designios de Dios que no puede contener ninguna teología; se trata más precisamente de la predilección del Dios de Jesucristo con los despreciados y oprimidos: “Y podrá ser que se hallen, de aquestos que en tanto menosprecio tuvimos, más que de nosotros a la mano derecha el día del juicio” (355).

Esta visión del juicio (tal como aparece en Mt 25) es la que le permite a LC abrirse más allá de la teología de su época. Ella le permite avanzar en dos direcciones que en definitiva cuentan para la salvación: son las obras de justicia (en el fondo de misericordia) para con los necesitados, que en este caso son los indígenas. Pero además está la defensa que Dios hace de los condenados de la tierra contra sus sacrificadores. De

este modo, desde su defensa del indio y su hondo sentido de Dios, LC desborda su propio bagaje teológico. Esta afirmación de que serán más los indígenas que se salven que los españoles quita el piso a los que (como Oviedo) sacaban de la predestinación al infierno de los indios un argumento para oprimirlos con tranquilidad de conciencia.

A partir de la afirmación de la libertad religiosa de los indígenas LC llega a plantear la posibilidad de su salvación más allá de la fe explícita en Cristo. También desde la posibilidad de la salvación de los indígenas concluye LC que se los debe tratar como a personas, con libertad. El autor, repasando la historia de la Iglesia a través de momentos significativos, insiste en la estrecha relación de ambos términos: quienes estrechan de un modo rigorista el que no hay salvación fuera de la Iglesia son propicios a recortar la libertad dentro y fuera de ella, mientras que los que sostienen un acceso más amplio a la salvación propician también un clima de libertad para acceder humanamente a ella. También éstos insisten en que la salvación es de Jesús.

1.3.8. Razones, éxitos y fracasos en la lucha contra la encomienda

Hemos mencionado, siguiendo a nuestro autor, temas nucleares de LC vinculados al hecho de las guerras. No referiremos ahora a otros ligados al segundo hecho capital que es el de los repartimientos y encomiendas. Este punto es central en su pensamiento porque él percibió desde el comienzo el carácter estructural, institucionalizado de las injusticias y cómo ese marco legal convierte en hábito rutinario lo que en el fondo es desprecio y explotación. Por eso su interés en informar a la Corona de la verdad enterrada, en proponer leyes justas y adecuadas y más aún proyectos concretos que superen estos marcos paridores de injusticia. Todo esto se concentra en su lucha contra la encomienda.

Cuando comienza su lucha se encuentra con las Leyes de Burgos. Después de analizar la posición de los diversos consejeros, concluye que, tras una afirmación formal de su libertad, aceptan los repartimientos, insistiendo en el buen trato y salario congruo. Las razones serían: la conversión y el trato humanizador. LC insiste en que estas cláusulas en realidad son un sarcasmo. Afirmar la legalidad de los repartimientos, de hecho, es firmar sentencia de muerte contra los indios. “La llamada intransigencia de LC no viene de dogmatismos doctrinales o principistas, sino del crudo realismo que le dictaba su experiencia” (385). LC rechaza también los motivos aducidos: ni los indios son incapaces ni el trato con los españoles los va a mejorar ni esa es la vía para que se hagan cristianos, porque su trato inhumano es la causa principal de que rechacen la fe. Además no se consultó a los indios, a cuyo bien decían ordenarse las leyes. En realidad las leyes fueron inspiradas por los poderosos indianos que dieron parte de su botín a los consejeros.

Igual que los repartimientos, combatió LC desde el comienzo las encomiendas, sin aceptar ningún paliativo, que se quedaba siempre en el papel. El no denunció sólo excesos. Tuvo el coraje de ir a lo que llamaba “la razón de la tiranía”.

La perversión de la encomienda se ve en los frutos que produce. No sólo la muerte de tantos sino la deshumanización de los que quedan. Los indios actuales eran lo que la encomienda había hecho de ellos, no lo que eran de suyo ni lo que fueron antes de los españoles.

“El Octavo Remedio y la Brevíssima, ambas obras escritas en 1542, son aceradas armas que LC usa en reuniones que desembocarán en la promulgación de las Leyes Nuevas”. “Nadie pone hoy en duda (sus contemporáneos estaban, además, convencidos de esa autoría) el rol de primer plano jugado por Las Casas en la elaboración de las Leyes Nuevas” (391). Fueron el resultado de la alianza de misioneros y la corte, interesada en limitar el poder de los encomenderos. En esa coyuntura fue grande en la corte el influjo de LC. A él se debe también, en gran parte, la nominación de una pléyade de obispos, verdaderos defensores de indígenas. Rechazó el obispado de el Cuzco, pero aceptó el de Chiapa. Previendo la reacción encomendera, presenta un memorial al rey para que sacara de México y Perú a los más peligrosos.

La reacción de éstos es tan violenta que el rey cede y en 1545 revoca una serie de cláusulas. Entonces el esfuerzo de LC se centra en evitar que se establezca la cláusula de la perpetuidad. Incluso, como intermediario de los curacas peruanos, presenta con Domingo de Santo Tomás una contraoferta al rey para evitar la perpetuidad.

1.3.9 Los indígenas no son siervos por naturaleza ni inferiores. Son distintos.

También LC combate el presupuesto antropológico que sustenta la encomienda: “El mundo indígena aparecía tan lejano y tan diferente al europeo que el sentimiento de una superioridad humana y cultural surgía casi espontáneamente” (401). Este es el caldo de cultivo para la tesis de Maior y Sepúlveda según la cual los indígenas son los aristotélicos siervos por naturaleza a quienes conviene servir a sus amos tanto como a estos mismos. Esta postura alcanzó también a gente sinceramente preocupada por los indígenas como Vasco de Quiroga o Acosta, que estaban convencidos, como hombres al fin de su época, de la inferioridad de los aborígenes, superable sin embargo para ellos con la educación y la evangelización. “Apreciar el universo indio por él mismo, no verlo como una tierra de nadie cultural y religiosamente era ir contra corriente. Pocos, muy pocos, lo hicieron” (402). Entre esos pocos sobresale LC

Para él los indígenas no son bárbaros propiamente dichos, aquellos que según Aristóteles serían siervos por naturaleza. Estos son errores de la naturaleza y por tanto muy escasos en cualquier parte del mundo. Pero aun ellos son personas creadas

a imagen de Dios, redimidas por Cristo y capaces de entrar en su reino; por eso aun a éstos no se los puede condenar a trabajos forzados sino tratarlos como a prójimos. No son, pues, siervos. Para los cristianos el criterio no puede ser el dictado de Aristóteles porque las fuentes filosóficas deben ceder a la revelación cristiana.

Además los indígenas no son bárbaros, ya que poseen ingenio y habilidades, viven en ciudades, tienen repúblicas con gobiernos y leyes. Para mostrarlo escribe su Apologética Historia. No son ni el salvaje que dice Sepúlveda ni el buen salvaje que imaginó al principio Colón y teorizará Rousseau. Son, si se quiere, buenos civilizados, frente a los españoles, que son malos civilizados por abusar de su poder y no reconocer los derechos de los otros. Muchos defectos que hoy se ven en los indígenas provienen de la destrucción inicial y el desorden estructural que le siguió, además de los pésimos ejemplos de los españoles. Hay que achacarlos pues a éstos en vez de denigrar de las naciones indígenas.

Los indígenas son distintos, y si alguna barbarie habría que asignarles sería la de no conocer a Cristo, y ya dijimos que la infidelidad negativa no es causa de guerra ni de servidumbre.

1.3.10 Apoyo papal, presión del emperador en contra y alcance de la revocación

Para autorizar estas ideas estos defensores de los indios acuden al Papa. El dominico Bernardino de Minaya presenta a Paulo III las actas de una reunión de superiores religiosos y obispos, tenida en México en 1536 (en la que participó LC) además de unos tratados y una carta del obispo de Tlaxcala, Garcés. Uno de los tratados sería una versión del De Unico Modo de LC que coincide punto por punto con la encíclica Sublimis Deus que, como resultado de estas gestiones, publica en 1537 Paulo III. Esta parte de la voluntad salvífica universal para concluir que todos los seres humanos son aptos para recibir el evangelio. Los indígenas son verdaderos seres humanos y no pueden ser reducidos a servidumbre como animales. Aunque no sean cristianos, no es lícito privarlos de su libertad ni del dominio de sus cosas. Deben ser atraídos al Evangelio por la predicación de la Palabra y el ejemplo de vida. Además el Papa dirige el breve Pastoralis Officium al arzobispo de Toledo en el que añade sanciones a quienes maltraten y esclavicen a los indígenas, entre ellas la excomunión.

“Es sabido, sin embargo, que los textos —incluso los pontificios— sobre materias que cuestionan poderosos y muy concretos privilegios no ponen fin a una discusión, y menos todavía a una práctica” (423). En efecto, el emperador presiona al Papa y obtiene un breve de revocación. Estrictamente el Papa revoca el breve. El emperador entiende que la revocación se extiende a la encíclica. Sin embargo la Santa Sede siguió refiriéndose a ambos textos y apoyándose en ellos, ignorando esa revocación

ocasional. El emperador resintió tanto los textos que para curarse en salud exigió desde entonces que los documentos papales debían contar con el Pase del Consejo de Indias antes de ser enviados a ellas y gozar de autoridad.

1.3.11. Los empobrecidos indios son los pobres del Evangelio. Sólo en la Iglesia hallarán defensa

Sin embargo, frente a la arremetida de los que presentaban la tesis de la inferioridad del indígena como patente de corso para someterlo, no era suficiente para LC afirmar su condición humana, libertad y derecho a posesión. Desde su perspectiva el indígena era un pobre según el Evangelio. Son constantes y bien concretos, incluso dramáticos y patéticos los textos en que LC describe esta pobreza.

Pero LC no se queda en lo descriptivo: son pobres por oprimidos, son empobrecidos. Y esa opresión, añade “es contra la intención de Jesucristo y contra la forma que de la caridad en su Evangelio nos dejó tan encargada y a todo contradice, si bien lo miráis, toda la Escritura Sagrada” (432). El Evangelio, convoca en pueblo y da la libertad. Sin embargo en las Indias los cristianos hicieron lo contrario: repartieron al pueblo para que dejara de serlo y sometieron a los que eran libres. Por eso la liberación de los indígenas es la tarea cristiana insoslayable.

En esto se empeñó LC toda su vida y buscó remedios estructurales en las autoridades políticas. Pero ya en 1545, en su petición a la audiencia de los confines para que los indios pasen a la jurisdicción eclesiástica, “ha llegado a la conclusión que sólo en la Iglesia las naciones indias pueden encontrar apoyo y defensa” (439). Por eso escribe en este momento un tratado, aparentemente abstracto, sobre el derecho de exención de los eclesiásticos y sobre todo los obispos. Se trataba de apuntalar su posición frente al poder civil en esa lucha sin cuartel por defender a los indígenas.

1.3.12. Desde la petición de esclavos negros a la condena total de esa esclavitud y tráfico

Poco a poco, a medida que se profundiza, su visión se amplía: no sólo el indio es el pobre del Evangelio, también lo descubre en el negro, y también blancos lo pueden ser, porque el asunto no se mueve a nivel racial sino que se trata de los más pequeños, de los despojados y despreciados, hermanos de Jesús en los que él está presente y pide ser reconocido y servido.

Es sabido que LC (aunque de ningún modo es el introductor de los esclavos negros en América) en un comienzo apoya traer algunos esclavos negros de España para

reemplazar a los indios en vías de extinción. El presupuesto es la aceptación del hecho de la esclavitud y la cotidianidad de ese hecho en Sevilla, su ciudad natal. Por eso suponía que habían sido hechos esclavos legítimamente.

Para los antiguos, como para los Padres y los escolásticos, la esclavitud está derivada de la condonación de la muerte, merecida en una guerra justa o por un crimen. Los teólogos y juristas del XVI la admiten en principio. Vitoria y Soto suponen que los esclavos negros lo son justamente. A fin del XVI se levantan voces contra las injusticias y maltratos de que son víctimas, pero no contra la esclavitud como tal. Albornoz, que enseñó en México, cuestiona las razones que justificarían la esclavitud. Sandoval, que trabajó cuarenta años con los esclavos negros en Cartagena, en su obra *De Instauranda Etiopum Salute* no se pronuncia con claridad, aunque describe con horror todo el proceso. Lo mismo podemos decir de su discípulo Claver: no habla sobre ellos sino que se dedica a ellos. Hay que esperar a 1681 para encontrarnos una condena inequívoca y radical de la esclavitud de los negros en sendos escritos de Francisco José de Jaca y Epifanio de Moirans, que unen al más exigente rigor argumentativo una tremenda carga profética.

LC fue un hombre de acción y reflexión al mismo tiempo. Preocupado al comienzo por la muerte de los indígenas, que veía extinguirse, entre otras medidas, “solicita que se traiga a las Indias a aquellos que eran ya esclavos en España y los pide en proporciones domésticas (salvo en su carta de 1531 en la que llega a hablar de varios cientos)” (449). En 1547 pasa por Lisboa y se informa de cómo sucedían las cosas en Africa. La lectura de crónicas portuguesas (elogiosas de la corona y no cuestionadoras de la esclavitud) hizo que se le cayera la venda de los ojos e introduce once capítulos al libro I de su *Historia de las Indias*, que puede con toda justicia llamarse (en paralelo con su otro libro) *Brevísima Relación de la Destrucción de Africa*. En ellos demuestra que no hay esclavos justos. Es el tráfico de esclavos el que provoca guerras injustas y otras vías ilícitas para hacer esclavos. Y todo, motivado por la codicia. Los negros tienen la misma razón que los indios. Con ambos se comete la misma injusticia y en ambos está Cristo escarnecido.

Por eso, apesar de su posición inicial de hombre de su tiempo, buscó salir de su ceguera, averiguó los hechos y se arrepintió de su desatinado consejo. Hay que recalcar que LC fue “el primero en denunciar esa injusticia” (456) de la esclavitud de los negros y el comercio de esclavos. Y sin embargo su delicadeza de conciencia fue tal que (dijo de sí) “no estuvo cierto que la ignorancia que en esto tuvo y buena voluntad lo excusase delante del juicio divino” (454). Es decir que a pesar de que su posición inicial fue la ignorancia compartida con todos sus contemporáneos, a pesar de que buscó salir de su error y cuando cayó en cuenta escribió durísimamente contra esta esclavitud injusta y comercio infame; apesar de todo esto dudaba que ello lo excusase con Dios. ¡Tanto respetaba la vida y libertad de estos seres humanos!

1.3.13. La perspectiva de la modernidad emergente, la de las víctimas de esa expresión

Esta perspectiva de LC se ilumina al cotejarla con el más célebre representante de la escuela de Salamanca. Para Vitoria los indios son verdaderos señores, pero también el dominio de los españoles es (o puede ser) justo. Para comenzar alega títulos que no lo son: el señorío universal del emperador, el señorío temporal del Papa, el derecho del descubrimiento, el rechazo a la fe, los pecados contra natura, la elección voluntaria de los indios, una donación especial de Dios a los españoles.

Pero para Vitoria hay títulos idóneos. El principal es el de la sociabilidad por el que los seres humanos componen una sola comunidad. Esta comunicación natural se concreta como derecho a comerciar e incluso a construir fortalezas para proteger a los comerciantes. Resistir este derecho es causa de guerra justa y posesión legítima. Como se ve, el derecho de gentes está muy ligado al del capitalismo europeo en expansión. Como otra manifestación de ese derecho está el de evangelizar. Impedirlo, da derecho a ocupar sus tierras. Por la misma razón, la defensa de los inocentes sacrificados a los ídolos. Y también la libre elección del rey de España por parte de los indios.

Viendo GG cómo los títulos rechazados se vuelven aceptables desde otra óptica comenta: “Ante estas elucubraciones no se puede dejar de pensar que, tal vez, más hubiera valido declarar legítimos esos títulos desde un comienzo, bajo ciertas condiciones” (471).

Un octavo título, que presenta dubitativamente, no tiene contraparte entre los rechazados: es el que provendría de la inferioridad de los indígenas a quienes convendría el sometimiento a los españoles.

Después de presentar los títulos legítimos concluye Vitoria que si no se diera ninguna de las condiciones que hacen justos estos títulos “deberán cesar también las expediciones y el comercio, con gran perjuicio de los españoles y grande detrimento de los intereses de los príncipes, lo cual —concluye— no sería tolerable” (478) Se trata, comenta GG, “de un hecho en busca de un derecho que lo legitime” (478). “Por el comercio ya establecido y por la fe ya recibida no hay que abandonar las Indias, aunque hayan cesado los títulos legítimos. De esta manera termina la reelección De Indiis” (479).

LC se refiere a esa reelección en su discusión con Sepúlveda porque éste la aduce en su contra. Está de acuerdo con las siete razones que Vitoria considera falsas para hacer la guerra a los indios. Pero arguye que las ocho que la justifican están basadas en circunstancias que son falsas, en falsas informaciones que le fueron suministradas por los enemigos de los indios. Además dice cosas con timidez para aplacar a los partidarios del emperador.

De todos modos no logra sustraerse a la reacción del rey que escribe al prior de San Esteban que no se discuta más del derecho del rey a las Indias y que se recojan todos los escritos sobre la materia. El más reciente era el del propio Vitoria que desde ese momento (1539) no vuelve sobre el tema.

Conservamos una carta de Vitoria en que se expresa con gran franqueza de la inseguridad que siente de la justicia de lo adquirido por los indios y sobre todo por los “peruleros”. Incluso en este caso no ve la justicia de la destitución y muerte de Atahualpa y de la impiedad y tiranía de los conquistadores. Por todo eso pide huir de los conquistadores. Por todo eso pide huir de los peruleros y de tratar estas cuestiones. Comenta nuestro autor: “sus reflexiones muestran bien los condicionamientos de una reflexión sobre la fe en cuestiones tan controvertidas. Corazón sensible de un hombre bueno, desconcierto de un maestro ilustre, y temor al enfrentamiento con el poder de parte de un personaje público” (488).

Vitoria habla en condicional porque alega ignorancia. Pero no invencible: en su convento de San Esteban se conocían los memoriales de LC y otros misioneros dominicos en los que se refutan muy detalladamente los hechos que aducen encomenderos y autoridades y que darían pie para los títulos válidos.

“Lo que ocurre, es que, en última instancia, las perspectivas teológicas de ambos dominicos son diferentes. Vitoria es el teólogo de la modernidad emergente” (490). “Pero su universo —no hay dificultad en entenderlo— no es el del pobre de las Indias” (491). Por eso pone condiciones a la expansión colonialista europea, pero en última instancia acepta la posesión de las tierras y el sometimiento de sus gentes. Parece hablar en términos absolutos y universales, pero en realidad asume una posición particular: la europea.

Las Casas se sitúa al interior del mundo del pobre (sobre todo del indio, pero también del negro y del español pobre). Desde esa perspectiva subraya con rigor el valor de la sociabilidad en todos los niveles de la vida, desde la fe a la economía; pero insiste en que para que ella sea humanizadora ha de hacerse en un clima de libertad. Ni la fe ni el comercio pueden imponerse por los más fuertes. “Relación sí, pero no desigual, menos aún si el hecho está velado por un pretendido derecho igualitario. Ese es el núcleo de la objeción lascasiana” (493). Recordó que el derecho debe tener en cuenta situaciones distintas, “maxime cuando se trata de relaciones entre naciones de poder político y militar desigual” (494). Sin conocer los hechos no puede forjarse un derecho efectivo. Es así cómo el asumir la perspectiva de las víctimas puede contribuir a que la teoría cobre mayor calidad porque alcanza una universalidad más diferenciada y concreta.

1.4. Los derechos de las naciones indias al Evangelio y a la libertad

GG toma los hechos como acicate e hilo conductor del pensamiento de LC. También su última inflexión se debe a ellos. Como los intentos de reforma estructural se truncan por la fuerza de las presiones, como el único fin de la evangelización es impedido por la contundencia del hecho del establecimiento del régimen señorial español, LC radicaliza su pensamiento hasta “proclamar abiertamente los derechos de las naciones indias a recuperar lo suyo y a liberarse de la opresión en que se encuentran” (498). La situación del Perú le da pie para sacar estas conclusiones. Este es el sentido de sus dos últimos libros el *De Thesauris* y las *Doce dudas*. A partir de problemas que le son planteados llega a sistematizaciones de gran alcance.

El sujeto de la opresión y de las reivindicaciones no son individuos sino naciones. Están tan postradas que parecen no serlo. Pero son pueblos y gentes libres, sujetos de derechos. Están (repite innumerables veces) como los israelitas en Egipto. Sus opresores buscan postrarlos y atemorizarlos “para que jamás ellos pudiesen aspirar a pensar en su miserable e infeliz estado y en lograr algún día su liberación” (501). Y ese es el único remedio radical: “que se liberten los indios” (502).

Las ideas de LC sobre los caminos para esa liberación van madurando al compás de los hechos. Profundiza en el tema a través de dos lugares clásicos en la teología de la época: el derecho de defensa de los pueblos indios y, sobre todo, la obligación de los españoles a la restitución.

1.4.1. Restitución y derecho de defensa

El tema de la restitución aflora en los dominicos de La Española y en la conversión de LC. La necesidad de ella es tan radical que condiciona la salvación. Al principio él piensa según la época en una composición, es decir dar como limosna ya que no se ve posible restituir a la misma persona a quien se desposeyó. Concretamente él piensa que se aplique a sus proyectos de colonización pacífica. Pero en su *Confesionario* (1542) asienta taxativamente que si no se restituye a los propios indios todo lo que se les tomó no hay posibilidad de salvación. El libro provocó controversias y rechazo y finalmente la requisa por parte de las autoridades (1548); pero tuvo un gran influjo entre misioneros y obispos y motivó resonantes restituciones.

En el *De Thesauris* aplica el tema a las huacas (enterramientos riquísimos de reyes y magnates indígenas) saqueadas. No sólo hay que restituir el oro a sus herederos sino el honor y la memoria profanados. Y esta obligación alcanza incluso al propio rey. Dando un paso más, en este libro y más todavía en las *Doce Dudas* insiste en la restitución de los reinos y sus culturas, reponiendo a las legítimas autoridades políticas.

Ya nos hemos referido al t3pico de la guerra justa. Fue empleado por los espa1oles alegando diversos motivos. Ya insistimos en que para LC ninguno es justo. Y sin embargo s3 lo es la guerra que los indios pudieran promover contra los espa1oles. No ser3a alzamiento ya que nunca dieron consentimiento. Y el que est3n quietos no es indicio de libre aceptaci3n sino de la imposibilidad de usar el poder, debido a la postraci3n. Pero el derecho permanece.

1.4.2. Soberan3a modal

Desde la insistencia inicial del deber de los espa1oles a evangelizar, 3nico objetivo leg3timo de su presencia en Indias, pasa LC al derecho de los ind3genas al evangelio como exigitivo de la presencia de los espa1oles. Si esto es as3, la presencia de los espa1oles est3 radicalmente condicionada a la realizaci3n de la evangelizaci3n. Como lo que han hecho los espa1oles en Indias ha sido obst3culo casi invencible para la evangelizaci3n, por ahora no es leg3timo ese se1or3o.

LC fue acusado de lesa majestad y denunciado ante la Inquisici3n. En este momento escribe las Treinta Proposiciones, donde reconoce el se1or3o de Espa1a, fundado en la conces3n del Papa, que no anula, sin embargo, los leg3timos se1or3os ind3genas. El poder dado por el Papa tiene como fin la evangelizaci3n; pero su desempe1o puede repercutir en el campo pol3tico. Se tratar3a de un poder indirecto o directivo que, a1ade LC, no se aplicaría a las Indias. En conclusi3n dice LC: "Puede el Papa enviar por todo el mundo predicadores y para esto tiene facultad de Cristo, pero no para quitar a ning3n rey su reino (...) porque Cristo pobre vivi3 y deshaci3se de los reinos temporales, como lo confes3 delante de Pilato" (518).

El poder de los reyes no es un poder en orden a la evangelizaci3n. Pero el caso de los reyes de Espa1a en Indias es excepcional al aceptar tal encargo del Papa. Por eso su soberan3a es modal, "condicionada por esa tarea evangelizadora, limitada por el reconocimiento del dominio natural de las naciones aut3ctonas y sujeta a la libre aceptaci3n de los indios" (523). Estos tres elementos son piezas que no pueden ser separadas en la s3ntesis que LC logr3 d3cilmente armar, tratando de hacer justicia a la radical novedad de las Indias. Tamb3n Vitoria y Acosta deducen la legitimidad del dominio espa1ol de la bula misional de Alejandro VI. La diferencia de LC es insistir en que el objetivo misional modula el dominio y lo condiciona radicalmente.

1.4.3. Libertad pol3tica de los ind3genas. Restituci3n del Inca

Ahora bien, el objetivo misional no entra1a s3lo como requisito indispensable un modo de ejercer la soberan3a que no colida sino que propicie la evangelizaci3n. La

misión exige además la libertad de los destinatarios. La libertad individual de no estar más encomendados y la libertad de aceptar voluntariamente la soberanía del rey español, ya que existía la posibilidad de que aceptasen la fe pero no la soberanía española. Así pues la libertad política de los indígenas no se restringe al tiempo del paganismo. La donación modal del Papa incluye implícitamente como una cláusula sine qua non la libre aceptación por los indígenas de esa soberanía. ¿Pero no caen en herejía si no aceptan la donación del Papa a los reyes de Castilla? LC responde que no, porque esa donación “ni se incluye ni se funda en la fe, o en el derecho divino o la razón natural” (539). No toda determinación del Papa se impone al creyente. Por tanto los indígenas cristianos tienen el derecho de aceptar o no esa soberanía.

Ahora bien, esa aceptación no se ha dado porque todo lo asentado en las Indias lo ha sido por violencia. Luego el dominio todavía es condicional: es legítimo si los indígenas lo aceptan. Porque no hay señorío sin consenso popular: “Lo que toca a todos, debe ser tratado y aprobado por todos”.

Dijimos que la situación del Perú es la que provoca estas reflexiones de LC. La consecuencia para el Perú es obvia: la restitución del Inca. Luego vendría la solicitud del consenso de la soberanía del rey de España, demandado y concedido judicialmente para mayor claridad y fuerza legal. Naturalmente que todo esto exige que cese todo miedo y todo engaño, que a la presión despiadada suceda la libertad. La condición a que debe comprometerse el rey de España para que sea reconocido es la restitución de lo robado: oro, tierras, señoríos y también la restitución de la cultura indígena. Los indígenas por su parte pagarían un tributo al rey de España.

El comienzo es, pues, la restitución, que llega hasta la restitución del Inca. Para LC esta propuesta no es uno de tantos arbitrios como se presentaban al rey por esas fechas. Si no restituye al Inca legítimo, el rey no puede salvarse. Hasta aquí llega LC.

1.4.4. Antilascasianismo en el Perú: la ofensiva del virrey Toledo

Esta postura de LC fue muy difundida en el Perú. Coincidió además con un ánimo levantisco en los indígenas que quedó como rescoldo del Taqui Onqoy y además todavía subsistía el resto de imperio inca en Vilcabamba. Por eso la Junta de 1568 manda recoger los escritos lascasianos al respecto. En ella participó Toledo, nombrado entonces virrey del Perú. Al llegar allí recogió celosamente los escritos de LC que pudo encontrar y emprendió una campaña para acabar radicalmente con esas ideas, que achacaba a la influencia del dominico para no reconocer que nacían de una lectura de la realidad, no determinada por la necesidad de defender la nueva situación establecida. Para ello Toledo contó con un grupo de intelectuales que recogieron informaciones oficiales tendentes a probar inequívocamente que los incas no eran legítimos.

timos señores por ser nuevos y tiranos. De este modo los españoles aparecían como los libertadores de los pueblos indígenas sometidos al yugo de los incas.

Además de las Informaciones, los dos escritos más decisivos para avalar esta tesis serían la Historia Indica de Sarmiento de Gamboa y el Parecer de Yucay. Además de esta lucha ideológica, Toledo emprende mediante la visita una reestructuración a fondo del mundo indígena basada en la reducción a pueblos y el nombramiento de autoridades aquiescentes. Y para acabar definitivamente con la referencia simbólica al señorío inca, asalta su último bastión y ejecuta a Tupac Amaru. Para completar el cuadro declarará justas las guerras de expansión y considerará legítimo reducir a esclavitud a los vencidos. Además recorrió las minas y logró ponerlas en orden y elevar la producción. De este modo creyó consolidar de hecho y de derecho el dominio español, que en definitiva se justificaba por la labor de civilización de estos pueblos, a los que, antes de cristianizar, había que hacer simplemente humanos, pues no lo eran.

Sarmiento de Gamboa insiste en la legitimidad del señorío español. Eran tantos y tan graves los crímenes de los incas que la liberación de esos indígenas inocentes era un deber del rey de España, pues a él sobre todo incumbía tomar a su cargo a esos prójimos. Por eso, dice, los españoles fueron recibidos en triunfo como a libertadores. En verdad serían elegidos por Dios para liberar a quienes estaban en poder del demonio. Toledo reúne a descendientes de los doce ayllus para leerles esta historia. Comenta GG: "falsear la memoria de un pueblo oprimido es mutilar su capacidad de rebeldía y es darse una eficaz arma para someterlo. La manipulación de la historia ha sido, y es, un recurso importante de los grupos dominantes para mantener su poder. Hemos sufrido y seguimos sufriendo todavía en nuestro continente, pese a loables esfuerzos recientes, de una versión señorial de la historia. Las consecuencias de esto para el discurso sobre la fe cristiana son mayores de lo que se piensa comúnmente" (574-75).

1.4.5. El oro, mediador del evangelio: el Parecer de Yucay

Esto es lo que se advierte en el parecer de Yucay. Primero, achaca toda la que juzga distorsión a sólo un hombre, a LC, que carecería de autoridad porque no estuvo en el Perú ni pudo averiguar la justicia del señorío de los incas y percibir la evolución de los encomenderos. Cree que LC llegó a tener tanto poder que el emperador estuvo dispuesto a dejar las Indias, impresionado por sus argumentos. No lo hizo porque lo disuadió Vitoria. Sin embargo asienta, los hechos que mandó averiguar Toledo han hecho ver la inconsistencia de sus posiciones. Si los españoles se hubieran ido, los indígenas habrían recaído en la idolatría y en la tiranía. Por eso insiste en la necesidad de recoger los escritos de LC, tan perniciosos. Recalca la tiranía del inca y (como alternativa) LC pasa a exponer su visión providencialista de la historia.

Su centro será el papel que en ella juegan los tesoros del Perú. Es cierto que los españoles han cometido excesos, pero son abusos de los subordinados que no pueden impedirnos contemplar el plan providencial de Dios. El tiene una hija bonita y una fea; a la primera la desposa sin ningún trabajo; a la segunda necesita dotar espléndidamente para que consiga pretendientes. La hermosa y culta es Europa: en ella la evangelización se dio sin esfuerzo. La fea y sin dotes humanas son los indígenas: para que los evangelizadores se animaran a ir hasta ellos fue necesario que los atrajera con el santo olor de las minas. Ellas son para el autor dones en orden a la predestinación de los indios: “donde las hay (dice) va el Evangelio volando y en competencia, y a donde no las hay, sino pobres, es medio de reprobación porque jamás llega allí el Evangelio” (593). “Se trata (comenta nuestro autor) de una verdadera relectura de la Escritura desde la significación histórica y religiosa del oro y el poder, el resultado es una clamorosa inversión de lo enseñado por Jesús el Cristo” (id).

Por eso el demonio, que trata de impedir la salvación de los indios, les inculca que se dejen matar antes de descubrir las minas. Y esta labor de demonios hacen los frailes y obispos que estorban su laboreo. Por eso concluye el Parecer: “luego las minas, moralmente, tan necesarias son como haber rey, pues sin ellas no se conservará, ni sin su Majestad, el Evangelio. Luego, santas y buenas son, y gran ceguedad en los hombres negarlo, y malicia en el demonio, y obra suya” (600). Ante tamaña conclusión apostilla GG: “El oro resulta así el verdadero mediador de la presencia de Dios en las Indias. La posición del texto de Yucay es una especie de cristología al revés. En última instancia el oro ocupa el lugar de Cristo en tanto que intermediario del amor del Padre; porque gracias al oro los indios pueden recibir la fe y salvarse, en cambio sin él se condenarían” (id).

En su explicitud el Parecer de Yucay es extremo, pero fue una pieza fundamental en el engranaje de Toledo para borrar la influencia teológica de LC y es por eso una pieza altamente significativa. Pero además sus conclusiones, aunque mucho más matizadas, son también las de otros muchísimos, entre los que por su representatividad hay que nombrar a Acosta que, aun reconociendo que las minas son cementerios de indios, al percatarse de que sin minas no hay Indias, concluye que no hay que estorbar su laboreo, aunque cumpliendo escrupulosamente los requisitos establecidos por la ley.

1.4.6. El oro no es mediador de vida sino un fetiche que acarrea muerte y destrucción

También Sepúlveda había asentado el hecho de que sin minas nadie vendría a las Indias. LC reconoce el hecho de que los españoles están allá por las minas. Pero deduce consecuencias opuestas: lejos de ser las minas la ocasión para evangelizar

ellas son precisamente la causa de que no hayan evangelizado a los indígenas. Como su único fin es el oro, los indígenas no son sino un medio para extraerlo, y por eso los han sacrificado sin un ápice de compasión para conseguir lo que consideran su único objetivo, el fin absoluto al que se consagran con toda el alma. Así pues el oro es el Dios de los españoles, un fetiche que exige sangre, ríos de sangre. LC no se cansará de repetir que la avaricia es una idolatría, que desde el comienzo los indígenas reconocieron que (más allá de cualquier proclamación) el oro era el dios de los cristianos, y que la muerte de los indígenas es la consecuencia necesaria de ese culto frenético al dios oro. Lejos de ser el oro una mediación para llegar a Cristo, ha sido la causa de que la muerte y la destrucción se enseñorearan de las Indias: el oro no es mediador del Evangelio de vida, sino de la injusticia y la muerte” (616).

Frente a esta lógica infernal que enviaba a la muerte a los indígenas alegando el pretexto de su cristianización, LC propone la lógica de Jesús: “no lo hizo así Cristo, que no vino al mundo a morir por el oro, sino a padecer por los hombres para salvar a los hombres” (615). Esta es la fuente y el sentido de la radicalidad profética de LC: seguir en las Indias el proceder de Jesús de Nazaret.

1.4.7. Las Casas y Guamán Poma en busca de los pobres de Jesucristo

Por el tiempo en que se escribía el Parecer de Yucay el indio Guamán Poma dejaba su cacicazgo y salía “en busca de los pobres de Jesucristo”. De ese recorrido, que duró (nos dice) treinta años nos dejó testimonio en esa larguísima carta ilustrada, dirigida a Felipe III, que tituló Nueva Crónica y Buen Gobierno. Guamán se hace pobre, nos dice, como exigencia de encarnación. La identificación con los pobres de Jesucristo le lleva a padecer con ellos. La causa es que los cristianos desconocen a los pobres porque desconocen a Cristo. “Pues ha de saberse claramente con la fe (dice) que donde está el pobre está el mismo Jesucristo; donde está Dios está la justicia” (621). Por eso, al no ver justicia, clama: “¿Dónde Dios?”. Guamán se hace indio pobre para ser otro Cristo y en los indios pobres descubre a Cristo: “Jesucristo se haya en el punto de partida y en el punto de llegada” (623).

Este dinamismo cristiano le lleva a proponer Buen Gobierno. El presupuesto es que no hay guerra justa contra los indios, que ellos son señores legítimos, que hay que respetar su gobierno y modo de vida, que son iguales en dignidad a los europeos. De estos principios deduce la necesidad de que los españoles restituyan, restitución que llega hasta la de los legítimos señores. En todos estos puntos coincide con LC Este proponía una soberanía misional del rey de España sobre los legítimos soberanos indígenas. Guamán universaliza esa propuesta simbolizándola en cuatro reyes (de las Indias, de Guinea, de Roma y de Turquía) de las cuatro partes del mundo, bajo el domino supremo del rey Felipe.

Domingo de Santo Tomás, a quien menciona el autor, tuvo un papel decisivo como cauce de la influencia de LC en Guamán, aunque como dijimos era grande su presencia ambiental y no se puede descontar un influjo directo de las Doce Dudas. Pero si en la obra de Guamán se aprecia palpablemente que el virrey Toledo y sus ideólogos no lograron borrar la influencia de LC en el Perú, en ella se palpa más profundamente todavía que una vivencia semejante de la realidad, desde las mismas fuentes cristianas da lugar a una misma “actitud frente a la muerte y a la vida de los indios, a la injusticia en los Andes, y al encuentro de Cristo en el pobre” (628).

2. LAS ATINGENCIAS DE GUSTAVO GUTIERREZ

2.1.1. *La vida de los pobres, problema irresuelto de nuestra historia*

¿Por qué el libro más voluminoso y complejo de Gustavo Gutiérrez versa sobre el pensamiento de LC? ¿Por qué este hombre, tan urgido de tiempo, saca tiempo a lo largo de casi veinte años para una investigación acuciosa sobre un personaje del siglo XVI? ¿Por qué este teólogo, que se plantea hacer teología desde Ayacucho, es decir desde el rincón de los muertos que es el Perú de hoy, emprende ese viaje tan prolongado a otras coordenadas espacio-temporales y se sumerge en un proceso de gestación paciente, de exigente maduración, de decantación clarificadora hasta entregarnos un libro definitivo sobre una persona a la que casi nadie reconoce su condición de teólogo y que ni siquiera estuvo en Perú? ¿Por qué se tomó un trabajo tan excesivo una persona que es un teólogo, un pastor y un hombre comprometido con su pueblo, pero no un historiador profesional?

Al comienzo de su conclusión nos dice que las reflexiones de LC nos conducen a los niveles más profundos de la historia de los pueblos remecidos por el torbellino de los acontecimientos del siglo XVI. Nos ponen ante lo que está en juego: la vida y la muerte de sus habitantes. En este terreno debe proclamarse, según LC, la victoria definitiva sobre la muerte, en que consiste la Resurrección de Jesús (631).

Así pues LC descubre el fondo de lo que se agita en nuestra historia: está en juego la vida. Está en juego desde entonces. Ni LC ni GG tienen ningún interés en idealizar la historia americana antes de la llegada de los europeos (4526, 577-78); en esa historia hubo también opresión y muerte. Pero las actuales vienen desde el siglo XVI y llegan hasta nuestros días. Ante el último memorial que LC presentó al Consejo de Indias, no se tomó ninguna medida sino que “dijeron que lo verían”. Es la respuesta, comenta GG, que los pobres siguen escuchando ante su reclamo histórico más elemental: el derecho a la vida, don de Dios (636). Se trata de la vida de los pobres. Ese es el problema irresuelto de nuestra historia.

En ella fue decisivo el siglo XVI: “en él sucedieron cosas y se tomaron opciones que marcaron los siglos posteriores” (632). Hoy, pues, tenemos que habérmolas con “acontecimientos que se iniciaron en ese entonces” (14). Por eso es crucial interpretarlos correctamente. Quienes se limitan a la defensa del pobre sin denunciar las causas de la pobreza dejan sin tocar la raíz de la opresión (391). Es imprescindible estar claros y tener coraje. Por eso, “en el autodescubrimiento que los pueblos de América Latina deben hacer hoy, el testimonio de Las Casas es particularmente importante” (632). Constituye un desafío, un reto (12): también en nuestros días es necesario defender los derechos de los pobres y hasta “su misma existencia en la medida en que continúan siendo tratados como ‘no personas’” (id).

2.1.2. Recuperar la memoria es captar la densidad del presente

GG tiene aguda conciencia (y se complace en recordarlo) de “las evidentes distancias entre los contextos históricos (632, 629). Por eso insiste en que ni LC ni Guamán nos señalan el camino. Esto es tarea y responsabilidad nuestra. Lo que nos entregan es el testimonio apasionado de cómo buscaron camino “siguiendo las huellas de los pobres de Jesucristo”. Por eso más que a hurgar el pasado nos llaman a hacer nuestro el presente y a forjar el tiempo que viene (636).

El estudio del pasado interesa “para comprende la densidad de nuestro presente y las promesas del futuro” (14). “Sólo enfrentando la verdad histórica sin cortapisas se podrá asumir con responsabilidad y eficacia el tiempo que viene (id). Descubrir el pasado es, pues, descubrir la densidad del presente. Se trata de un círculo hermenéutico: la mirada histórica gana en lucidez y eficacia cuando se la hace desde el presente, es decir estando inmerso en sus reclamos y midiéndose por sus desafíos. Y a su vez este compromiso con la realidad cobra profundidad, dirección y sentido cuando se es capaz de percibir su densidad histórica (633).

Para esta operación se requiere mucho coraje porque desde los hilos del poder hoy se tiende a dominar el futuro dominando el pasado de los vencidos. Un pueblo amnésico es un pueblo indefenso ante la mentira. Los vencedores tienden a borrar la memoria de los vencidos. Lo hicieron antes los aztecas e incas y más radicalmente los españoles (572, 574). Sufrimos todavía en América Latina de una visión señorial de nuestra historia; las historias patrias son la versión de los señores de entonces, refrendadas por los señores de ahora. Esta versión legitima su posición y naturaliza la situación subalterna del pueblo haciendo ver que así fue siempre y que así tiene que ser. De ese modo se internaliza la opresión.

Por eso urge enfrentarse ante la verdad, ya que es el único modo de recuperar la memoria. Cuando eso acontece se desechan por inadecuadas las versiones

estereotipadas, llamadas leyenda negra y leyenda dorada. Esconder la complejidad de lo sucedido por defender los privilegios de casta o por un uso frívolo de expresiones llamativas nos condena a la esterilidad histórica (634).

Así pues LC vio cómo se levantaba una institucionalidad y unas estructuras, cómo se configuraba una sociedad y una cultura sobre la muerte de los pobres, de los indígenas. Es un sistema que niega sus derechos a los pobres. No importa lo que esté legalmente estatuido: el hecho de la muerte del pobre niega el derecho que tiene a la vida (61). No valen sutilezas: si los pobres mueren antes de tiempo es porque el orden establecido les niega el derecho a la vida. Esa es la verdad de la que ni LC ni GG se apearán. Ninguna razón podrá convencerlos de lo contrario. La muerte antes de tiempo de los pobres no es un hecho bruto. Sucede por la denegación de su derecho a la vida. No son cosas que pasan. Es la lógica de un sistema. Es la verdad oculta que priva de legitimidad a una institucionalización porque descubre que está basada en una injusticia radical. Negar a los pobres el derecho a la vida significa no reconocerles su calidad humana, su dignidad. Sobre esta brutalidad se asienta la institucionalidad, que será así siempre violencia establecida. No cabe en este caso una sanatio in radice. El orden social será ilegítimo mientras sea un hecho cotidiano la muerte masiva de los pobres antes de tiempo. Ella revela que no hay derecho. Para que lo haya, tienen que vivir los pobres. Es el único remedio. En esta afirmación consiste la llamada intransigencia de LC. Ella da sin embargo la medida de su humanidad, es decir de su lucidez y solidaridad insobornable. Ella es la que reivindica GG y en ella reconoce también su propia obsesión, su terquedad, su empeño.

GG constata cómo los inmensos cambios acontecidos desde entonces no han borrado esa relación asimétrica, esa denegación de su derecho al pueblo. No es sólo una constatación objetiva: es una experiencia padecida. Hoy, dice, “permanece lo sustancial del reclamo de esos pueblos marginados, a los que de un modo u otro pertenecemos muchos de los que vivimos en América Latina” (629).

2.1.3. Desde la pertenencia al pueblo oprimido hacia su liberación

No existe la no ubicación. Se puede hablar de un modo abstracto, pretendidamente universal, eludiendo el sujeto y sus condicionamientos. Pero el sujeto no deja de estar situado ni de tener una posición. Una característica de muy representativos pensadores latinoamericanos consiste precisamente en expresar el sujeto, en caracterizar al autor. Así, GG dice de Guamán que habla como indio “no sólo por serlo racialmente, sino por haber asumido el punto de vista y la defensa de sus hermanos” (618), porque otros indígenas se transformaron en sus opresores. GG dice de él mismo que pertenece a esos pueblos marginados que reclaman desde hace quinientos años lo que sienten suyo y se les niega.

No escribe, pues, un señor, ni un doctor que asumió los intereses y perspectivas de los de abajo, sino alguien que pertenece al pueblo, no sólo por sangre sino por asumir su reclamo. Por eso Guamán, como símbolo de este pueblo irredento y solidario, de este Perú profundo, es en el libro una presencia constante, más que objetiva y contenidista, como perspectiva, como referencia que señala una pertenencia común, una procedencia compartida y una comunión de misión y destino. Por eso el título de este libro sobre LC es una frase de Guamán: desde ahí, desde ese pueblo arranca GG antes de encontrarse con LC. El libro quiere ser un jalón más en el doloroso y esperanzado proceso de liberación de un pueblo, en él también se encuadra el testimonio de LC.

GG escribe (como suele decir él mismo) desde el reverso de la historia. Pero eso no significa para él escribir desde el otro lado de la tortilla, desde el otro polo del mismo horizonte. El escribe desde el pueblo que reclama, pero no está interesado en construir una versión compensatoria, consolatoria, denigratoria. Porque no quiere confinarse en el mismo horizonte, necesita encontrarse con la verdad. Sólo la verdad libera. Sólo desde ella es posible la superación. Porque le mueve el impulso de superar la situación, necesita hurgar en qué cimientos se asienta. Y porque no está preso de ella no siente la compulsión de apostrofarla. Tanto el que la sacraliza imponiendo una versión canónica de ella (leyenda dorada) como el que blasfema de ella, invirtiendo la apreciación (leyenda negra) consideran que la situación es absoluta y se confinan a ella. Cuando el único interés es superarla no tiene lugar el encubrimiento del que todo lo disculpa o lo inculpa. La exigencia es la verdad. Otra cosa es que se acierte, pero al menos se busca afanosamente.

2.1.4. Con los que han venido en busca de los pobres de Jesucristo

La ruptura con la leyenda negra viene, pues, principalmente de que GG no se coloca en el otro polo del mismo horizonte sino en un horizonte nuevo en el que sea posible pensar una superación de esta historia. Pero viene también de que en ese camino hacia la superación, él, que pertenece a esos pueblos marginados, se encuentra con personas cuyo origen está en los mismos pueblos de los que construyeron y mantienen esta historia de opresión. En primer lugar y ante todo encuentra al propio LC, pero además “a Vicente Ondarza, a Ignacio Ellacuría y sus compañeros, y en ellos a todos los que, nacidos en España, han venido a vivir y a morir en Las Indias, en busca de los pobres de Jesucristo”, como reza la dedicatoria del libro.

GG, en contra del Parecer de Yucay, de los ideólogos toledanos y de todos sus secuaces (de entonces y de ahora) que se empeñaban en considerar a LC como “un hombre solo” (547-50) del que provenían todos los males, insiste en su representatividad (391-92), en que él constituye el centro de una tradición (15-20)

que arranca de los dominicos de La Española (58) y llega hasta nuestros días. Es obvio que esta tradición es minoritaria; pero es una tradición organizada y persistente, no meros casos excepcionales. Es, pues, una posibilidad de esa cultura y de esa historia. Por eso GG defiende tenazmente a LC de la acusación de antiespañolismo y trae numerosos textos que evidencian su genuino amor a España y la honda preocupación por la salvación de los españoles. Así como también esclarece las raíces cristianas de su amor apasionado a los indígenas y de su exaltada defensa. Es que no se trata de una cuestión racial y ni siquiera cultural (aunque todo influye). En el fondo todo estriba en una opción que lleva a ponerse en una situación y asumir una pertenencia. Esta conversión (que se valida en el cambio de solidaridades: 81) es necesaria a todos, también a los indígenas, y es posible a todos, también a españoles encomenderos, como el propio LC.

2.1.5. Confesión de mestizaje

Así pues la pertenencia a los pueblos marginados no totaliza la filiación del autor. Por eso escribe hacia el fin de su libro: “Quienes encontramos en LC y en Guamán Poma una inspiración para conocer y enfrentar los problemas presentes de América Latina y el Perú, podemos hacer nuestra la bella frase de Garcilaso de la Vega —que hablaba desde una experiencia personal y familiar muy peculiar— sobre España y el Perú: ‘en ambas naciones tengo prendas’” (630). Esta confesión de mestizaje cultural y en definitiva espiritual sería la que define al autor. Coincidentemente, recuerda que LC propone la convivencia y el mestizaje, cita a un autor que afirma que fue el primero en hacerlo y apostilla: “el asunto será de capital importancia para el futuro del Continente” (11320).

Naturalmente que (como el indígena y más), el mestizo puede optar por la cultura dominante explotadora y aprovechar su conocimiento interno de los vencidos para someterlos más íntimamente, convirtiéndose en intermediario de los señores respecto de los reducidos a servidumbre. Por esa triste experiencia (entre otras razones) los rechazaba Guamán. Pero también puede optar por el pueblo marginado y desde esa pertenencia asumida emplear su conocimiento interno de la cultura occidental para luchar con eficacia por la liberación de su pueblo, no como una (imposible) vuelta de la tortilla sino instaurando otro horizonte donde quepan ambos (y también los propios mestizos asumidos en su novedad) en relaciones simbióticas.

Esta sería, si no nos engañamos, la perspectiva del autor. Que por eso en principio reivindica su carácter ecuménico y superador de posturas contrarias, claro está que desde la opción por los oprimidos que (como dice a propósito de Guamán: 620) equivale a la encarnación en su mundo y que no tiene por qué entrañar un estrechamiento de horizontes sino que lleva en su dinámica la asunción de lo más positivo de la

cultura occidental y la relación fraterna con las personas que desde el otro lado emprenden el mismo camino.

2.2.1. Una polémica de vieja data

Pero con lo dicho no queda aún desvelada del todo ni la perspectiva del autor ni el objetivo de su libro ni su identidad. Porque para GG como para LC el problema no es sólo la comprensión de la historia y la sociedad a la que se pertenece, “se halla también en juego la inteligencia de la fe cristiana. No es posible, en efecto, separar la vivencia de la fe y la reflexión sobre ella de la historia de los pueblos. Esperar y acoger el Reino de vida cuestiona radicalmente una realidad política de opresión e injusticia” (14-15).

Eso es lo que sintieron en 1511 los dominicos de La Española y por eso se metieron en el problema de una denuncia que les traería consecuencias tan drásticas. Sin embargo su provincial de España, requerido por las autoridades, les prohibió predicar tal cosa, desde otra percepción de la fe cristiana según la cual denunciar la explotación y cuestionar el derecho a oprimir no tiene que ver con la salvación de Jesucristo, más aún impide dedicarse a esa tarea. Sin embargo los frailes no ceden. Y GG acota “como se ve, la polémica es de vieja data” (56). Se refiere a la polémica actual. Porque si es cierto que “desde un comienzo la llamada controversia de las Indias tuvo una importante dimensión teológica”, también es verdad que “a varios siglos de distancia algo similar ocurre hoy” (15).

La semejanza no es casual: hay por una parte una continuidad histórica (a pesar de las evidentes diferencias) y hay además un problema aún no resuelto en el cristianismo en relación con el poder. Por eso es cierto que la polémica de entonces y la actual son la misma, es una vieja polémica no superada. GG apunta dos preguntas que pueden ayudar a entender esta continuidad: la evangelización de las Indias conllevó un enorme costo humano por su implicación con procesos colonialistas. Estos acontecimientos “¿de qué manera marcan la situación actual de la comunidad cristiana en este continente?”. Pero esta connivencia fue protestada por no pocos misioneros que se empeñaron además en alternativas superadoras. “¿En qué medida las protestas, reflexiones y compromisos de numerosos misioneros del siglo XVI frente al sufrimiento de los indios son pautas para nuestros días?” (14).

2.2.2. Retomar el intento evangelizador de Las Casas es profundizar lo que está en curso en la Iglesia latinoamericana

Por eso para teólogos como GG, cuya reflexión sobre la fe se ha visto comprome-

tida por la injusta situación de pobreza de las mayorías y por la inspiración que debe animar la búsqueda de una liberación que haga justicia a la complejidad de la persona, resulta tan significativo el testimonio de LC, que estuvo urgido por anunciar el Reino de Dios, defendiendo la vida y la libertad de aquellos en quienes su fe percibía al mismo Cristo (15). Porque LC “forma parte de quienes denuncian desde su fe en el Dios del Reino la pobreza y la expropiación de las víctimas de la historia” (21). No es forzar las cosas afirmar que su tarea consistió sobre todo en “hacer presente en las Indias que Dios existe”. Porque “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 justicia del Padre” (23). Es que (GG no se cansa de insistir en ello: forma parte de esta polémica de vieja data) “la liberación de los oprimidos no es sólo un asunto de orden social, se funda en el Dios de Jesucristo (...) Lo que Dios quiere es la liberación de los maltratados. Ella forma parte de la misión, del envío, del Hijo. Su comportamiento señala una pauta a quienes quieren caminar detrás de él como discípulos” (119).

Desde esta perspectiva, la voz de este testigo que es LC, “sigue interpelándonos y enseñándonos a evangelizar” (29). “Tenemos que retomar en nuestra época el colosal intento de Bartolomé de Las Casas, si queremos forjar una evangelización liberadora en América Latina. Pero lo correcto es decir más bien que debemos profundizar lo que ya está en curso desde hace unas décadas en nuestro continente, a partir del giro tomado por la Iglesia católica en los alrededores de la Conferencia Episcopal de Medellín (1968)” (267). Así pues la pregunta de si la protesta y las propuestas de estos misioneros del siglo XVI (cuyo símbolo sería LC) deben ser pauta para nosotros equivale a si lo son las protestas y propuestas de muchos cristianos latinoamericanos actuales, recogidas por los obispos en Medellín, profundizadas en Puebla y ratificadas en Santo Domingo. La tarea de esos misioneros fue “anunciar la salvación total en Cristo. Esta sigue siendo nuestra exigencia mayor hoy también” (56).

Totalidad significa no confinarse a lo religioso, entendido como un ámbito especializado de la existencia, sino asumir lo que está en juego en nuestra historia, que (como vimos) es para LC y GG la muerte de los pobres. Es en este terreno, donde según ellos, debe plantearse la Resurrección de Jesús como victoria definitiva de la vida sobre la muerte (631). Esta proclamación resulta un sarcasmo si se ladea la realidad de muerte que pesa sobre los pobres como condena social. Por eso responder a este clamor elemental de los pobres por su vida, como un aspecto insoslayable de la proclamación de la resurrección de Jesús, implica luchar por cambiar el tiempo: “¿cómo hacer de este tiempo de disipación y de muerte un tiempo de vocación y de gracia?” (636).

2.2.3 *El incremento de la vida corporal es una expresión de la salvación*

Estos misioneros (y GG insiste en su pertinencia) comenzarán por lo mínimo de lo mínimo: por la vida corporal. Tratarán de evitar que los indios mueran “antes de tiempo”. Esta será para su sensibilidad humana y cristiana una exigencia absoluta de Dios, anterior incluso a su voluntad de que sean cristianos. Dios quiere indios vivos antes que cristianos muertos. Por eso, si con el pretexto de cristianizarlos los repartían entre españoles que los mataban a trabajos, los misioneros propondrán que los dejen libres, aunque de este modo persistan en su paganismo. “A nadie escapa (comenta GG) el ‘materialismo’ (sentido del valor de la vida, habría que llamarlo mejor) de esta opinión; pero con gran libertad espiritual estos frailes se sienten más urgidos por el Evangelio y por los horrores que ven en las Indias, que por las distinciones y jerarquías conceptuales establecidas por teólogos de escritorio” (64).

Estos misioneros comprenden (y GG con ellos) que los textos evangélicos que hablan de posponer la vida ante el seguimiento de Jesús o ante la salvación del alma no son los más apropiados para este caso. Aplicarlos sería un abuso, más aún una blasfemia al Dios de la vida, que es el Dios de los pobres. GG da esta razón: “Salvación y vida cotidiana están ligadas. La primera comprende toda la vida en tanto que don de Dios. No se puede aceptar por consiguiente una pretendida salvación de las almas al precio de la muerte injusta de los cuerpos” (327). Esa percepción de que la vida es un don salvífico se asienta en que Dios es el Dios de la vida. Por eso el único modo de evangelizar es proponer mediante el diálogo el perdón y la gracia. La evangelización pacífica se sustenta en su contenido: si es de vida, los medios no pueden ser de muerte porque velarían al Padre y revelarían a un dios tirano (229).

El autor cita repetidamente el texto de LC de que quitar al pobre lo que tiene es matarlo. Por eso desde su primer plan alternativo se preocupa LC con gran detalle de qué hacer para que los indios engorden, para que procreen y se multipliquen, para que nunca les falten alimentos... Para él (como para GG) el incremento de la vida corporal de estos condenados a la extinción es una expresión de la salvación y por lo tanto del anuncio evangélico. “Es que (apostilla nuestro autor) la salvación debe manifestarse en la historia, en lo cotidiano; LC nunca perdió de vista esta dimensión. Ella forma parte —como lo hemos anotado— de su teología de la gracia. Es lo propio de quien se tutea con el hambre, la enfermedad, el maltrato y la muerte del pobre” (114).

Esta última observación es capital para GG (lo desarrollaremos después). Para hacer buena teología no basta tutearse con la muerte del pobre; pero a los teólogos de escritorio se les escapan irremisiblemente aspectos fundamentales del misterio cristiano.

2.2.4. *Evangelización liberadora es afirmación conjunta de vida y libertad*

Desde esa práctica profundizada llega también LC a comprender (y GG lo destaca repetidas veces asintiendo) que “defender la vida no es sólo salvar personas aisladamente. El universo natural, el hábitat, las relaciones sociales, la historia de un pueblo, son elementos imprescindibles de la vida humana” (116-17). Por eso la insistencia en los derechos no sólo de los indios sino de los pueblos y las naciones indígenas.

También la experiencia lleva a LC a unir, como exigencias del Evangelio, la afirmación de la vida y la libertad. Es que, apostilla GG, “son los dos derechos fundamentales del ser humano, inescindibles por lo demás” (111). Para LC era obvio que la muerte de los indios era causada por su servidumbre. Por eso su insistencia en que el único remedio era que los liberaran y que, si no lo hacían, todas las cautelas serían absolutamente ineficaces.

Pero para GG no se trata de algo meramente eventual: La inseparabilidad del derecho a la vida y a la libertad y la concreción de esos derechos en los diversos niveles de la existencia, empezando por el religioso, da la pauta para una superación radical de la situación y constituye así el núcleo de “aquello que hoy llamamos una evangelización liberadora. Su urgencia en nuestro continente no ha declinado desde los tiempos de Bartolomé de Las Casas” (371).

A la propuesta de una libertad vacía no puede responderse con la afirmación de una vida asegurada, pero sin libertad. Ninguna de las dos propuestas hacen justicia al plan de Dios y ninguna de ellas pueden asumirse como mal menor. La evangelización liberadora consiste en asumirlas como una única propuesta. En la lucha cada vez más desigual que sostuvo LC nunca se resignó a uno de los dos elementos. Vio claramente que se implicaban mutuamente. En los repartimientos de la Española comprendió que sin libertad no había vida. Luego añadió que la vida de la encomienda no era vida humana y que Dios no quería esa vida disminuida y envilecida. Todo el libro está atravesado por la propuesta de este binomio. Es irrenunciable herencia lascasiana, que GG hace suya con la terquedad del que sabe que ahí se juega todo.

Es que la salvación, si ha de ser salvación humana (y eso es evidentemente lo que quiere Dios), no consiste sólo en la posesión de aquellos elementos que hacen posible y deseable la vida. La salvación es ante todo la libre posesión de uno mismo, la reconciliación consigo mismo y el establecimiento de relaciones fraternas con los demás. No es, pues, una situación meramente objetiva, cuantificable, a la que pudiera llegarse por distintos caminos. Es ante todo una situación de los propios sujetos y a ella sólo puede arribarse desde la libertad que se realiza en la solidaridad. Lo demás son sucedáneos. Pero complementariamente tampoco salva una libertad vacía, que no

reconoce religaciones fundantes ni con la tierra ni con los demás seres humanos ni con la fuente sagrada de la vida, y que intenta inútilmente tapar ese vacío acaparando y dominando y sembrando así de paso despojo y opresión. La libertad es la cualidad de la vida fraterna de los hijos de Dios. Si no se la ve así, la libertad se aliena y la vida se envilece. Por eso la proclamación de la vida en libertad, así entendida, y la lucha por hacerla verdad constituye el núcleo de la evangelización liberadora.

2.3.1. Desenmascarar el uso del poder en la evangelización

Para GG en esta historia latinoamericana, que arranca desde el siglo XVI, está en juego la vida de los pobres, la vida de los pueblos. El, desde su pertenencia a estos pueblos marginados, se tutea con el hambre, la enfermedad, el maltrato y la muerte de los pobres. Como asume la perspectiva y la defensa de los suyos no naturaliza la situación sino que es capaz de ver su carácter histórico (es decir los mecanismos con los que se ha estructurado) y apostar su vida en el esfuerzo por superarla. Uno de esos mecanismos mediante los que se ha institucionalizado esta situación de muerte es una determinada versión del cristianismo. Pero desde otra manera de concebirlo y vivirlo otros cristianos han denunciado esta situación como contraria al Dios de la vida y han insistido en que sólo se puede ser cristiano desolidarizándose de ella y trabajando por transformarla. GG descubre como analista que esta polémica atraviesa la historia latinoamericana y que hoy se vive con tal intensidad que sólo tiene parangón con el siglo XVI.

Pero GG es sobre todo un hombre de fe. Desde ella puede decir que la fuerza mayor para luchar contra la opresión es la voluntad de amor y justicia de Dios, sentida internamente. Así echar la suerte con su pueblo hace parte del gesto definitivo de Dios de encarnarse en el pueblo pobre.

Desde estas coordenadas se esfuerza GG por desenmascarar el empleo del poder en la evangelización y de ilegitimarlo, porque la desnaturaliza. Desde ellas identifica una noción de salvación, en la que se ampara el uso del poder para adquirir carta de ciudadanía en la Iglesia, y muestra su insuficiencia radical, su deformación. Esta tarea la emprende llevado de la mano de LC, porque ese fue un aspecto crucial de la lucha del dominico por hacer presente en las Indias el rostro de Dios, rescatándolo de las deformaciones a las que lo sometió el poder. Pero también emprende GG esta tarea llevando de la mano a LC porque su instinto certero y su maestría es capaz de extraer del bosque frondosísimo del dominico cada hilo del razonamiento, examinarlo detenidamente, exprimir su contenido y componer la secuencia total. No repetiremos aquí esa secuencia. Nos restringiremos simplemente a los comentarios de GG al respecto.

Acosta expresa su sorpresa porque en su tiempo se hayan juntado el Evangelio de la paz y la espada de la guerra. GG acota que el asunto está bien planteado porque es así, paradójicamente, como se presentan las cosas. Para GG sigue siendo sorprendente (178). Este acontecimiento que unificaba colonización y evangelización (más allá de sus excesos) pareció normal a la mayor parte de sus contemporáneos. La percepción de la paradoja y el consiguiente estupor es la puerta para comenzar a comprender.

GG nos pone en guardia contra el escándalo tramposo por estos hechos del pasado, y sospecha que lo que se descalifica es ese modo rudo y franco de proceder, porque hoy se sigue haciendo lo mismo, aunque con medios mucho más sutiles, pero no menos crueles. En definitiva, entonces y hoy se pretende que el uso de la fuerza desde el poder es necesario para vivir en paz y cristianamente (146) o, como diríamos, para vivir civilizadamente en esta sociedad occidental y cristiana. En el siglo XVI se trataba de constituirla en América.

2.3.2. *La Iglesia en situación de poder*

Eso se llevaba a cabo por la guerra y la encomienda. Pero ellas ni siquiera se justificaban a sí mismas, mucho menos bastaban para edificar una ecumene, aunque fuera asimétrica. Para la justificación del sistema y para lograr el mínimo de aquiescencia indispensable era necesaria la evangelización. Pero ¿cómo unir evangelización y uso de la fuerza? El lugar histórico que hacía pensable teológicamente y practicable pastoralmente el uso de la fuerza era, recuerda GG, la situación de poder en que se encontraba la Iglesia. Desde ella es plausible razonar sobre las ventajas del uso de la fuerza para el anuncio del Evangelio y, subsidiariamente, de las condiciones y límites de este uso (177).

Así pues, el telón de fondo del problema es la situación de poder en que se encuentra la Iglesia a partir del siglo IV. La Iglesia desconocía hasta ese momento la mediación política (y más en general, de los medios del orden establecido) al servicio de la verdad religiosa. A partir de entonces esos valores y ese poder aparecerán como posibilitadores de una labor mucho más extensa de evangelización. “La aceptación de esta mediación (comenta GG) tendrá repercusiones muy hondas en la vida de la Iglesia. Hasta hoy” (196). “Nace así el ideal de un Estado cristiano que tendrá influencia enorme en la historia de la Iglesia hasta nuestros días” (198).

Por otra parte, si ese poder es tan decisivo para la evangelización ¿cómo no tendría que poseerlo, en su raíz y para este solo objetivo, el Papa? Comenta GG: “los equívocos a que dan lugar las diferentes teorías: poder directo, indirecto o directivo, vienen en gran parte del uso del término **poder** para designar la responsabilidad de la Iglesia

en lo que concierne a la frontera entre política y ética” (517). “En efecto, la sola idea de **poder**, hace que se caiga en esas consecuencias, aunque sean presentadas como casos excepcionales” (515, cf. 182).

2.3.3. Las exigencias evangélicas, que excluyen el poder, son irrenunciables

Si entendemos por poder la capacidad de imponerse sobre otros por el uso de la fuerza y por poder político cuando esa capacidad la detenta la autoridad legítima, la pregunta que surge es si el uso de tal poder para favorecer la evangelización o para quitar los impedimentos que puedan oponerse a ella, que ciertamente es un uso invertido en la Iglesia, es también en ella Tradición legítima. O dicho de otra manera, la cuestión es si la práctica de Jesús y su teoría al respecto (y la práctica y teoría consiguientes de la Iglesia primitiva) que ciertamente excluyen en el uso del poder de un modo absoluto, son para la Iglesia tradición taxativa e irrenunciable o son simplemente vías factuales sin ningún valor revelatorio ni por tanto preceptivo.

Es claro que para Sepúlveda de un modo expreso y hasta brutal y para la inmensa mayoría de manera buida y condicional la respuesta era que existía alguna posibilidad del uso del poder en la evangelización, sometiéndolo, eso sí, a restricciones. Eso equivalía a decir que la tradición de Jesús, aunque se proclamara como el más alto ideal, no era sin embargo irrenunciable.

Este es el punto decisivo, según GG. LC, dice, vivió en la época del Requerimiento y lo rechazó. “Y lo hace no tanto porque se adelante a su época (elogio que el espíritu moderno gusta hacer), sino porque acepta las viejas (y siempre nuevas) exigencias evangélicas sin cortapisas y concesiones” (174). Para GG, pues, las exigencias evangélicas, que excluyen absolutamente el uso del poder, son irrenunciables y no admiten paliativos. “La situación de poder de la Iglesia no debe hacer cambiar una actitud que se inspira en el Evangelio, la fuente que alimenta la vida de la Iglesia más allá de las circunstancias históricas” (232).

GG es de la misma opinión que LC: “No caben las medias tintas cuando de evangelización se trata. Cualquier forma de violencia empaña el mensaje” (228). LC debe lidiar con doctores utilísimos que mediante distinciones y condiciones pretendían en definitiva que el fin de la evangelización justificara los medios violentos; pero no se deja confundir y no cede a sus argumentos. “No se engaña LC (comenta GG). El asunto no se mueve en el nivel de las intenciones” (231). Es que sea cual sea la razón invocada, si hay violencia, el mensaje se desnaturaliza. La Buena Nueva pasa a ser Mala Nueva, el mensaje de vida queda anulado por el acontecimiento de muerte, y el Padre de las misericordias aparece a los ojos de los violentados como un injusto tirano.

2.3.4. *El encuentro evangelizador excluye el poder porque sólo acontece en libertad*

Pero para GG, como para LC, el uso de la violencia no contradice sólo el contenido del mensaje. También se opone al acto de la evangelización que es una relación libre, un encuentro de la libertad de Dios que interpela a la libertad humana, una invitación graciosa que apela a una decisión voluntaria, que busca una libre aceptación. No se trata, pues, únicamente de que no se puede imponer el acto de fe. Tampoco se puede imponer el encuentro. El acto de evangelizar tiene que darse en un contexto de completa libertad. Por eso debe estar ausente todo tipo de coacción, no sólo la coacción física de la fuerza sino también la coacción moral del prestigio y la riqueza y la seducción de la propaganda, ya que todos ellos pueden ser utilizados como medios de presión, tienen una dinámica que les lleva a servir para imponerse, son mecanismos de poder.

Ese es el sentido de evangelizar en pobreza. No sólo revela a ese Padre amoroso en quien los predicadores se apoyan confiadamente, sino también es fuente de libertad para los destinatarios, que no se ven obligados de ningún modo ante un pobre. “La pobreza de Cristo (dice GG, glosando un texto de LC) se opone al poder temporal. Eso mismo debe suceder con quienes continúan su misión” (118-19).

Desde el poder no cabe el diálogo. Sólo la lucha y lo más la negociación. “La evangelización es un diálogo. Es deber de todo cristiano dar testimonio -a través de gestos y palabras- del mensaje de Jesús; y es derecho de todos los pueblos poder recibir y acoger libremente ese anuncio” (508).

Así pues el oyente de la Palabra (individuos y pueblos) tienen derecho a la ausencia completa de coacción porque tienen derecho al Evangelio.

Esto significa que legitimar el uso de la fuerza para crear en un pueblo unas condiciones políticas que faciliten el hecho evangelizador es un contrasentido, porque lo más que puede hacer es facilitar el hecho físico de transmitir unos contenidos; pero esos contenidos, al ir modulados por el ambiente de poder, ya no poseen la calidad de buena nueva porque el acto de transmisión no es un diálogo libre, y la eventual aceptación ha sido inducida, es una obligación de un súbdito, no la decisión voluntaria de una persona libre, de un ciudadano sui iuris. Así pues el uso del poder, lejos de facilitar la transmisión del Evangelio, impide de un modo absoluto que se establezca un encuentro que pueda llegar a ser evangelizador. La razón es muy sencilla: el poder se define por la capacidad de imponerse y el encuentro evangelizador sólo acontece en libertad.

2.3.5. El respeto a la libertad religiosa es un derecho civil que debe garantizar el Estado

Podríamos considerar el caso (que no se aplica aquí) de la autoridad política que, aunque posee poder de coacción, actúa prevalentemente por la vía hegemónica, es decir por la capacidad de conducción. En absoluto podríamos decir que entonces no se coarta sino que se estimula la libertad y se suscitan las mejores energías de los pueblos.

Aun entonces habría dos inconvenientes para evangelizar desde ahí. El primero es que el poder queda siempre como posibilidad latente. El segundo, es que Dios ha querido salvar, no por la fuerza y sabiduría humanas sino por la debilidad y necesidad de la cruz. Por eso la predicación evangélica por excelencia es la que llevan a cabo pobres con Espíritu. Pero además queda intacta la cuestión de fondo: el poder político, aun en el mejor de los casos, es incompetente en materia religiosa. El todo lo que puede hacer (y está obligado a hacerlo) es respetar la libertad de sus súbditos en materia religiosa. Pero a él no le toca ni definir cuál es la religión verdadera ni asumirla como suya ni tutelarla y propagarla.

A esa conclusión llegó precisamente (recuerda GG) LC en contra de la práctica (cada vez más autoritaria) de su época y de la teoría que acabó imponiéndose (*cuius regio eius et religio*); aunque precisamente por esa compulsión concedió que el caso de España en América obedecía a una excepción al aceptar el rey la comisión del Papa. Sin embargo, también por eso su desempeño era excepcional y no anulaba el señorío de los indígenas y estaba supeditado a su aceptación, y sobre todo debía ser la garantía de la escrupulosa observancia de la libertad a lo largo de todo el proceso evangelizador.

Que el derecho a recibir la evangelización exija el derecho a la libertad del destinatario no tiene que ver sólo con el diálogo evangelizador sino con sus requisitos. Es decir, no exige únicamente que no se asista a él mediante coacción sino que pide libertad de conciencia para buscar a ese Dios. Sólo así la búsqueda puede acabar en un encuentro de libertades. Esta libertad de conciencia pide que no haya coacciones morales, ideológicas, económicas o sociales. Pero el ámbito de esas libertades es el reconocimiento que hace de ellas la autoridad política. Por eso insiste GG (haciendo exégesis del documento conciliar sobre la libertad religiosa) que “el respeto a la libertad religiosa se sitúa en primer lugar en el plano civil” (266).

2.3.6. Una tradición perdida y reencontrada

Esa fue, insiste GG, la doctrina de la Iglesia en los primeros siglos. Para él obviamente no fue algo circunstancial que quedara relativizada por la historia posterior

como una entre varias posibilidades. Para GG ella marca la genuina Tradición: “Tertuliano y Lactancio reflejan fielmente la conciencia cristiana de los primeros siglos en la época anterior a la paz constantiniana. Pero expresan también valores permanentes del espíritu cristiano y serán por ello citados a lo largo de toda la tradición sobre esta cuestión. Son testigos de la afirmación fundamental de la Iglesia de los primeros siglos: libertad en materia religiosa” (200-1).

Esta Tradición, por anclarse en aspectos medulares del Evangelio, no puede ser invalidada ni siquiera por una práctica milenaria opuesta, que no totalizó, sin embargo, su vida en esta larga época de la cristiandad, y que por eso pudo ser retomada por el Concilio Vaticano II. Sin embargo no puede hablarse sin más de continuidad en este punto a lo largo de la historia de la Iglesia. Para nuestro autor no se puede ocultar que hubo “un abandono de la defensa de la libertad en materia religiosa. La llamada ‘minoría’ en el Concilio Vaticano II fue muy lúcida cuando sostuvo que lo que se proponía -y fue aprobado por el Concilio- significaba una ruptura con las interpretaciones aceptadas en la Iglesia por siglos sobre el punto” (13019).

Para GG la mayor dificultad que tenía la teología del siglo XVI para volver a esta tradición es la misma que provocó su abandono: el cristianismo al lado del poder. Regresar a la Tradición requiere, pues, colocarse al lado de las víctimas (217). Por eso es LC quien anuda con ella. El no se refiere, como los demás, a los límites del uso de la fuerza. Lo rechaza de raíz. Su rechazo a la guerra bajo cualquier hipótesis entraña “una descalificación a toda perspectiva de poder en estos asuntos” (232). Por eso defiende no sólo la libertad del acto de fe sino la libertad en materia religiosa. Así, al colocarse en la misma perspectiva que la de entonces, reencuentra intuiciones de los primeros siglos de la historia de la Iglesia, recuperadas en nuestros días por el Vaticano II (177).

2.3.7. La libertad religiosa, requerimiento del Dios verdadero

GG insiste en que esta postura no entraña ningún relativismo. Es precisamente la misma índole de la verdad cristiana la que exige esa libertad completa para acceder a ella. Esa es la tesis de la Iglesia de los primeros siglos, que retoma el Vaticano II. Y, desde su problemática indiana, a ella se acerca LC intuitivamente (266).

Desde la cristiandad el problema se replanteó como los derechos de la verdad y los no derechos del error. La verdad tenía derecho a ser defendida por el poder político (el brazo secular) y el error no sólo carecía de derechos civiles sino que podía ser penado civilmente. Naturalmente que la verdad era lo que profesaba la autoridad religiosa reconocida por el Estado y el error era aquello que esa misma autoridad declaraba como tal y por tanto erraban aquellos que ella decía que lo sostenían. En esta situa-

ción lo menos que puede decirse es que no sólo se negaba la libertad religiosa sino que quedaba muy disminuida la libertad del acto de fe. ¿Qué libertad queda, en efecto, si la negativa a profesar la fe sancionada por la autoridad acarrearba la pérdida de la libertad, la confiscación de bienes y hasta la muerte más ignominiosa?

Por eso, para salvaguardar la vida de los indígenas llega LC a formular, a pesar de la teología de la época, la incompetencia de la autoridad política y religiosa respecto de los indígenas, y su libertad, no sólo por su estatuto de infieles “negativos” sino más aún precisamente a causa de su derecho al Evangelio. Se trata, pues, de la relación entre el Dios verdadero y las personas y los pueblos libres y posiblemente equivocados. Y la relación consiste en que es precisamente el Dios verdadero el que crea la libertad de las personas y de los pueblos, y no sólo la respeta sino que quiere que ésa sea la única vía de acceso hacia él. Por tanto queda excluida toda participación del poder estatal o mejor dicho se requiere su poder para que se mantenga el derecho civil a la libertad religiosa. Ella es así un requerimiento del Dios verdadero. Pero este requerimiento no es sólo una voluntad eventual suya sino que lo ha inscrito en la dignidad de la persona que él creó a su imagen. Es por tanto también un derecho originario que el Estado no otorga sino que tiene la obligación de reconocer.

2.4.1. Si fuera de la Iglesia no hay salvación ¿no pide la piedad obligar a que entren, si es preciso?

Sin embargo si la salvación proviene de encontrarse con el Dios verdadero y con su salvador Jesucristo, y la voluntad absoluta de Dios es que los seres humanos se salven ¿no tendrá que ceder algo la libertad, si es preciso, con tal de arribar al puerto de la salvación? Más precisamente, si “fuera de la Iglesia no hay salvación” ¿no pide el amor al prójimo instar y si es preciso presionar y aun obligar a que entren a ella aquellos pueblos que se quedarían fuera sin esa compulsión? Si en definitiva lo que importa es salvarse ¿no puede darse por bien empleado cualquier medio, con tal de llegar al fin para el que Dios nos creó y Jesús derramó su sangre? Es obvio que el ideal es que cada quien entre en la Iglesia por su propio convencimiento; pero cualquier otro camino ¿no será en todo caso un mal menor? En este contexto la insistencia irreductible de LC en que el único modo es la persuasión ¿no suena a intolerancia principista y en el fondo a poco afán por la salvación de los indígenas? Y de un modo más general ¿no tenemos que considerar realista y ajustada a la índole humana esta práctica inveterada de la cristiandad, que LC y GG se empeñan en desautorizar?

GG insistirá ante todo en la correlación entre ambas magnitudes: “En verdad, el asunto de la libertad religiosa repercute siempre sobre el de la salvación” (261). Para él no puede sacrificarse una por la otra. Hay que asumirlas en conjunto: el lazo liber-

tad humana - verdad salvífica pertenece a la Tradición irrenunciable de la Iglesia; y, respecto de nuestros días, en él se juega la verdad de lo que podemos calificar como evangelización libertadora (260).

Es obvio que para LC la situación se presentaba teológicamente muy difícil y casi se puede decir que estaba trancada a causa de la interpretación restrictiva y rigurosa del axioma “fuera de la Iglesia no hay salvación”. Para GG el camino luce más despejado. Cita textos al respecto de Pío IX, Paulo VI y el Vaticano II en los que esa posibilidad queda abierta incluso a los que sin culpa no llegaron a un claro conocimiento de Dios y sin embargo se esfuerzan, ayudados por la gracia, en llevar una vida recta (346).

2.4.2. El axioma no es absoluto

Partiremos del parecer que dieron los maestros salmantinos a petición de LC sobre los requerimientos mínimos para el bautismo de adultos. En el dictamen se insiste en respetar la libertad personal y el tiempo requerido para realizarlo maduramente. “Norma pastoral (añade sibilinamente GG) válida no sólo para ‘los infieles’ de ese tiempo, sino también para muchos ‘fieles’ del nuestro...” (486; cf, 458). Esta postura maximalista dice al menos que no se puede apresurar la entrada a la Iglesia sino que hay que respetar la libertad real en ese proceso. Eso significa al menos que el axioma no da derecho a todo sino que debe componerse con las condiciones que hagan verdadera la libertad del acto de fe. Ya indicamos que parece difícil lograrlo sin una auténtica libertad religiosa. Cosa que, según GG, es todavía hoy un asunto pendiente.

Una segunda entrada a esta espinosa cuestión sería el ad hominem de LC. En efecto, a quienes se mostraban, decían, vivamente interesados en facilitar todo lo posible la entrada de los indígenas a la salvación y admitían para ese santo fin dosis mayores o menores de violencia, LC les plantea como un problema mayor aún el de la salvación de los cristianos. Porque, según LC, los españoles en Indias (y los responsables de España, incluyendo al Consejo y al propio monarca) se condenaban por esta violencia de guerras y encomiendas, justificadas como mal menor para que los indígenas acabaran entrando en el gremio de la Iglesia. Para LC era más cierta la condenación de estos cristianos que la de esos infieles. Esto significa al menos dos cosas. Una, que, si fuera de la Iglesia no hay salvación, el estar en ella no daría tampoco ninguna garantía. Y otra, que no todo lo que se haga para que otros entren a la Iglesia es acepto a Dios. Es decir que para Dios ese axioma no es absoluto, que Dios tiene otros criterios que juzgan a los que obran según el axioma, criterios, pues, por encima de ese axioma.

2.4.3. *El designio inescrutable de Dios es misterio de amor salvador*

Ni LC ni GG discuten este axioma, pero ambos hacen ver que no puede significar el acortamiento de la misericordia salvadora de Dios, sino, por el contrario, la revelación del sacramento que sella la universalidad de ese designio. Así, dice GG prolongando las reflexiones de LC: “Todo es gracia. La voluntad salvífica universal reposa en última instancia en el amor libre y gratuito de Dios” (349). “El amor de Dios no tiene fronteras, ante lo inescrutable de sus designios callan todas las teologías de la salvación” (350).

El siglo XVI redescubre la absoluta gratuidad de la salvación. Y lo descubre justamente en el momento histórico en que el hombre renacentista apuesta por el poder ilimitado de su voluntad. El que puede circunnavegar la tierra o dominar a los bárbaros o penetrar las ciencias o dejar una huella duradera de su paso por el mundo, ese hombre fáustico no puede sin embargo salvarse. Es el límite drástico de las propias fuerzas, la impotencia de la voluntad de poder.

Esta conciencia puede ser experimentada como liberación de la voluntad de poder transfigurada en servicio. Pero muy frecuentemente fue vivida como angustia irremediable. Como “temor y temblor”. Desde esta perspectiva la gratuidad experimenta un desplazamiento decisivo y se percibe como excepcionalidad. Se salvan algunos, seguramente poquísimos. Serían los elegidos, los predestinados. De ahí, esa fidelidad agónica para que Dios no lo descalifique a uno, no sea que su gracia pase en balde y no regrese jamás. En este contexto mentar los designios inescrutables de Dios era normalmente un modo de aludir al misterio de por qué se pierden tantísimos y se salvan tan contados. Ese era también el sentido con que se usaba el concepto de predestinación, que connotaba restricción severa.

Sin embargo nuestros autores insisten en que esos designios son de amor y van más allá de toda teología de salvación, que no por eso quedan descalificadas, pero que sí deben situarse en este horizonte, en esta dirección. Es decir, deben ayudar a penetrar en el designio de Dios, que es de amor y por tanto de salvación. Por eso, frente a la interpretación de un axioma que simplemente cerraba la salvación a los infieles, estos autores vuelven a abrir la puerta refiriéndose a la gracia de Dios, que es salvadora y que se extiende por doquier.

Así pues, remontarse a Dios por sobre toda teología tiene efecto liberador, de agrandar el ánimo y dar esperanza. Si se piensa bien de Dios. Así dice GG de LC que las pistas que recorrió sobre estos temas “lo hizo a partir de su defensa del indio y de su profunda visión del misterio del amor de Dios” (301). En definitiva ambos motivos son las dos caras de la única moneda.

2.4.4. Dios y su gracia salvadora están en toda relación de amor y justicia

Pero GG subraya que en esta materia de la salvación sólo la profunda misericordia, la ternura concreta para con los hermanos más pequeños es capaz de liberar de la estrechez de las doctrinas: “La perspectiva del insignificante y del oprimido (“a quien vemos”) nos saca siempre del mundo de los principios abstractos (de un pretendido amor a Dios “a quien no vemos”), para colocarnos sin escapatoria en el exigente terreno de la práctica y de la verdad evangélicas (cf. 1 Juan, 4,20)” (65). Dicho negativamente, “de lo que se trata en última instancia es de ver con nitidez que no se puede ser simultáneamente **cristiano y opresor**” (323).

Colocarnos “en el exigente terreno de la práctica” ¿no significa dejar de lado lo que acabamos de decir sobre la doctrina de la gracia? GG insiste en que por el contrario se trata de hacer verdad esa perspectiva: “el fundamento teológico de esa cuestión está en la necesidad de obrar con justicia para ser digno de la gracia salvífica recibida” (329). Eso hacen nuestros autores “situándose dentro de la más exigente inspiración bíblica y la más genuina tradición cristiana” (329). Quien obra no es la voluntad de autorrealización sino la gracia recibida. Si todo es gracia, también lo es este obrar saludable. “Dios está al centro de toda relación de caridad y justicia, y se halla ausente de todo menosprecio del prójimo. Su gracia salvadora también” (95).

Así pues esa gracia de Dios, que sacramentaliza la Iglesia, se extiende por doquier, tanto como su amor infinito revelado en Jesucristo y su designio irrevocable de salvación realizado por medio de él. Esa gracia obra misericordiosamente la justicia y en definitiva la vida. Así pues, estos criterios medirían por igual a los que están dentro de las fronteras visibles de la Iglesia y a los llamados infieles, si a ambos se extiende el designio universal de salvación realizado en Jesucristo, revelado por la Iglesia y actuado en el amor a los hermanos necesitados. En definitiva la raíz de todo está “en la voluntad de vida del Dios del Reino” (358).

Con el criterio de esta voluntad de vida serán juzgados todos los pueblos, los indígenas igual que los cristianos. Y, dice LC, tal vez sean más numerosos los infieles a quienes llame Dios benditos que los cristianos. La explicación, dice GG, “sólo puede ser porque -dentro de su mundo religioso y categorías culturales- habrán dado ‘de comer y beber’ al hermano necesitado y en él a Cristo mismo. Las obras en favor del prójimo son exigencias de la gracia salvífica. Efectivamente, el don del Reino es acordado a quienes practican el amor fraterno, amor que el Señor considera dirigido a sí mismo” (358).

Pero además de los designios inescrutables de Dios (que son designios de amor y que también alcanzan a los indios) y además del criterio de las obras (que son exigencias de la gracia y que se aplica a todos los seres humanos) hay otra razón más particular para poder esperar la salvación de los indígenas: la preferencia de Dios por los

pobres. Si los últimos de la historia son los predilectos de Dios, los indígenas pueden esperar que el día del juicio él los reivindicará. Así lo expresa LC: “podrá ser -escribe- que se hallen, de aquestos que en **tanto menosprecio tuvimos**, más que de nosotros a la mano derecha en el día del juicio” (355). Ese menosprecio por las víctimas que llegaba hasta considerarlas incapaces de la salvación obliga a LC a remontar la teología de la época hasta “beber en las fuentes evangélicas mismas. Y allí encontrará que los pobres, los hambrientos, los niños, los publicanos y las prostitutas pasarán antes de aquellos que proclaman a Dios de labios para afuera, sin hacer su voluntad de amor y de justicia” (359).

2.4.5. *Excursus sobre la equivalencia entre el “fuera de la Iglesia no hay salvación” y “la Iglesia, sacramento universal de salvación”*

Con razón insiste G.G que resulta equivocado afirmar que en la cuestión de la salvación (tanto de los indígenas como de los cristianos) LC se limitó a repetir la opinión común. Los moldes teológicos eran sumamente estrechos y obligantes; pero a partir de la defensa del indígena y de su hondo sentido de Dios, intuyó nuevos caminos, que son los nuestros. Es tema central de su práctica y reflexión (359). Y de los nuestras.

En este tema se juega la novedad radical del Vaticano II, que está muy lejos de ser aceptada y asimilada en la Iglesia. No se trata de postular una salvación naturalista: todos convenimos en que la salvación está en Jesús. Este punto, que puso tan de relieve la teología del XVI, sigue siendo para nosotros punto de honor. Tampoco pretendemos separar a Jesucristo de su Iglesia. El problema está en cómo se articula la relación entre Jesús, la Iglesia y la salvación; y más básicamente aún, en cómo nos llega la salvación de Jesús.

Si la salvación nos llega por el Espíritu derramado en la Pascua y el Espíritu no se encarna en ninguna persona o institución, eso significa que él inspira (es decir alienta por dentro) de un modo trascendente en cada persona. Al Espíritu se lo acepta cuando nos dejamos guiar por él. De este modo la salvación, que es sólo de Dios (por el Espíritu que nos habilita), nace también de nosotros: son los frutos del Espíritu, no la expresión de nuestra suficiencia ante Dios.

Así pues por el acontecimiento de la Pascua cualquier ser humano puede ser salvo. Incluso los que vivieron antes de Jesús, porque como el Espíritu no está constreñido por las coordenadas espacio-temporales (no está encarnado) remonta el tiempo hasta Adán y llena la redondez de la tierra. Esta es la exacta medida de la universalidad de la salvación que trajo Jesús. La salvación (el Espíritu) está no sólo ofrecida sino entregada a cada persona.

¿Pero a dónde les conduce el Espíritu a quienes se dejan guiar por él? El Espíritu es el de Jesús de Nazaret y Jesucristo es el mismo ayer, hoy y siempre (Hb. 13,8). El Espíritu lleva a proseguir la historia de Jesús de Nazaret, a que hagamos en nuestro tiempo lo equivalente de lo que él hizo en el suyo. Lleva a dar vida a los privados de vida (Mt 25,40), a liberar a los oprimidos (Lc 4,16), a instaurar en este mundo disperso y enemistado la fraternidad de los hijos de Dios (Jn 11, 52).

¿Cómo sabemos que esas son las obras del Espíritu? Para eso está la misión de la Iglesia: Ella posee la historia viva de Jesús de Nazaret, que es el criterio para discernir el Espíritu de Jesús de cualquier otro espíritu, tanto dentro como fuera de las fronteras del cristianismo. Porque si a la Iglesia se le confió esa memoria viva, no la posee como dueña: La historia de Jesús, interior a ella, la trasciende absolutamente. Su gloria es estar a su servicio.

De este modo el axioma “fuera de la Iglesia no hay salvación” equivale a la formulación conciliar “la Iglesia es sacramento universal de salvación”. Esto significa que es precisamente la Iglesia la que proclama la universalidad de la salvación (por el Espíritu que derramaron Jesús y el Padre en la Pascua) y quien presta a la humanidad el servicio de ayudar a discernir ese Espíritu con la memoria viva de Jesús, viva en cuanto la proclama con obras y con palabras. Pero en todo caso las palabras, que llaman a conversión al mundo, también llaman a conversión a la Iglesia. ¿Y qué es la Eucaristía sino la actualización de esa memoria que nos saca de quicio para darnos vida, si hacemos nosotros lo mismo?

Entonces no solamente no es necesario compeler a nadie (ya que todos poseen el Espíritu de Jesús) sino que hacerlo es apagar el Espíritu que es libertad; es, pues, impedir la salvación. Estar en la Iglesia por la coacción del poder es entonces, paradójicamente, dejar de estar en el Espíritu. Para estas personas o pueblos la Iglesia no es ya un sacramento de salvación sino letra que mata, otro ámbito más de sumisión obligada. No podemos negar que esto se ha venido dando hasta hoy. Aunque hay que afirmar complementariamente que nunca totalizó la situación. Que siempre se las arregló el Espíritu para triunfar sobre el poder y crear libertad interior y espacios de libertad en los mismos sometidos aun religiosamente, de modo que el cristianismo fuera también camino de libertad. Mucho de esto significa el catolicismo popular entre nosotros.

Creo que uno de los grandes valores del libro consiste precisamente en seguir el hilo (verdaderamente espiritual) de los razonamientos de LC en torno a la inseparabilidad entre la salvación (revelación del Dios verdadero a través de las obras y palabras de Jesús) y la libertad religiosa. Un tema que dista mucho de estar asumido en la reflexión y en la práctica de nuestra Iglesia.

2.5.1. Desde las víctimas, desde los Cristos sufrientes

También es fundamental la reflexión de GG (que lleva de la mano a LC) sobre lo que impide que este planteamiento, tan genuinamente cristiano, aflore como perspectiva cotidiana a la conciencia de la Iglesia y sobre todo se exprese de un modo nítido a nivel de la práctica pastoral. La razón de estas “tinieblas” no es otra que “el cristianismo al lado del poder”. Este diagnóstico le lleva a formular la propuesta: “El cambio de perspectiva supone colocarse históricamente de un modo distinto: desde las víctimas, desde los últimos de la humanidad. Eso no se consigue de un solo golpe. Ver las cosas a partir de los derechos de los Cristos azotados de Las Indias, de la defensa de su vida y su libertad, toma tiempo, pero dará lugar a una rica reflexión teológica” (217).

Es sin duda la reflexión de LC. Es también la reflexión de Guamán, indio no sólo por raza, “sino por haber asumido el punto de vista y la defensa de sus hermanos” (618). Pero es además la reflexión del propio GG y de tantos otros que asumieron a través de un largo proceso esta misma perspectiva. Por eso puede decir de él mismo y de ellos que, de un modo u otro, “pertenece” a esos pueblos marginados (629).

Eso nomás será la teología de la liberación: un método, un camino, una perspectiva: la reflexión elaborada en la casa del pueblo, en este lugar social, además de físico, en esta querencia, que es conjuntamente rincón de muertos, palestra agónica y sementera de resurrección. Para que ese lugar se convierta en lugar epistemológico no basta con llegar a ser intelectual orgánico (lo que ya es una notable transformación); se precisa una metamorfosis más completa: convertirse en sentimental orgánico. “El asunto no se sitúa únicamente en el campo de la reflexión, se trata también de sentir(las). Son dos dimensiones de la solidaridad con los postergados y maltratados” (129). Pero especificando que este sentir no puede ser de arriba a abajo. La pura lástima es destructiva y alienante. La misericordia, para que sea genuina y fecunda, tiene que ir acompañada del aprecio, la estima, la valoración. Por eso insistirá GG que no pueden llegar a ver a Cristo en el pobre quienes “consideran a los indios raza inferior por naturaleza como Ginés de Sepúlveda (...) o sus sofisticados seguidores de hoy” (98), y tampoco quienes los defendieron en base a un paradigma humano abstracto, igualitario sólo formalmente, como Vitoria y otros, pese a su loable esfuerzo.

GG no se cansa de insistir en que es la perspectiva del insignificante y oprimido la que nos saca siempre del mundo de los principios abstractos, “para colocarnos sin escapatoria en el exigente terreno de la práctica y la verdad evangélicas (cf. Juan 4, 20)” (65). Y la práctica de la solidaridad con el pobre conduce invariablemente a esa cima de la espiritualidad que consiste en ver a Cristo en el pobre y sentirlo y servirlo en él (98). Es que asumir la perspectiva del pobre, asienta GG, “no es sólo una cuestión de metodología teológica, se trata del camino hacia el Dios de la vida” (138).

2.5.2. *Los derechos humanos son los derechos de los pobres*

Si la opción por el pobre lleva al Dios de la vida, la perspectiva del reverso de la historia de opresión permite “descubrir ciertos aspectos de las exigencias del Dios que libera, que están ocultos desde la perspectiva vigente” (360). Eso le ocurrió al propio LC al leer la Biblia desde la perspectiva de los indígenas. Comprendió que pertenecía a un sistema opresor y tuvo que dejar las encomiendas, cosa que sonó como nueva inaudita y escandalosa. “Nuevo será invariablemente (comenta GG) el Evangelio cuando se le lee desde el pobre” (82). Nuevo por lo que saca a la luz de la propia vida y de la situación, nuevo porque desinstala y mueve a la conversión que se expresa en la solidaridad. Es también así como estos misioneros del XVI, profundizando y dando un giro inesperado a la teoría de los derechos humanos y del derecho de gentes (que estaba elaborando la escuela teológica en la que se habían formado) llegan a la formulación del derecho de los pobres, un derecho nuevo (insiste GG) de hondas raíces no sólo teológicas sino primordialmente bíblicas (70). Que no es un derecho sectorial sino la concreción realista de la formulación universal de los derechos humanos. Es decir que los derechos de cualquier persona son reconocidos en cuanto humanos cuando se reconozcan los derechos humanos de los pobres. En otro caso los derechos que se proclaman como humanos son en realidad derechos particulares que ocultan su particularismo. De este derecho de los pobres, dice nuestro autor, es del que “nos habla en nuestros días la conferencia episcopal de Medellín, haciéndose eco de la experiencia y la reflexión de la Iglesia que vive en América Latina” (id).

En tiempo de LC se comenzaba a perfilar la historia universal con la circunnavegación de la tierra y el expansionismo colonizador de la cristiandad occidental. En nuestros días hemos arribado a lo que ya podemos llamar propiamente la primera figura de la historia universal. Al principio de esta fase y en la inflexión actual, desde la solidaridad con los pobres y desde la mística identificación de ellos con Jesús de Nazaret, una misma tradición insiste en que la formulación concreta de los derechos humanos son los derechos de los pobres o que la única validación inequívoca de los derechos humanos es la observancia de los derechos de los pobres. Esto significa que la observancia de los derechos humanos no se va aplicando gradualmente hasta llegar a los pobres sino que la observancia de los derechos de cualquier persona no pobre (a pesar de lo que se piense o declare) se basa en una consideración particularista (pertenencia a una nación, cultura, raza, religión...) hasta tanto no se respeten los derechos de los pobres. Dicho más taxativamente: sólo se respetan los derechos humanos cuando se respetan los derechos de los pobres. Y no ver esto es ceguera culpable. Es andar en las Tinieblas, que dice el Evangelio de Juan. Y las Tinieblas no sólo no dejan ver sino que resisten a la Palabra. Por ello, hoy como entonces, quienes la proclaman desde la perspectiva del pobre están expuestos “a todo tipo de ataques por parte del orden establecido y de las teologías políticas que lo justifican” (597).

2.5.3. Relevancia de la perspectiva de los pobres en la epistemología teológica

Y sin embargo, es preciso repetirlo con GG, desde la perspectiva del pobre “es posible contribuir de modo importante a la calidad teórica de la elaboración de un derecho y un orden jurídico basados en la justicia para todos y, en particular, para los más débiles de la sociedad. Calidad teórica, en efecto; la preocupación por las consecuencias concretas de un pensamiento forma parte de una lógica no sólo formal sino también vital e histórica” (494).

Esta reivindicación de la relevancia epistemológica de la perspectiva de los pobres no es algo de poca monta. Para GG la reivindicación de la calidad intelectual de LC no se reduce a una discusión biográfica. El acucioso cotejo de sus posiciones respecto de los maestros de Salamanca no tiene por finalidad establecer la jerarquía de varias individualidades dentro de la misma escuela. Para GG el reconocimiento de la categoría intelectual de LC y más específicamente de su condición de maestro y no de epígono es el punto de partida para indagar cuál es la raíz propia que permite a este infatigable y erudito estudioso tomar posiciones propias y defenderlas de un modo solvente, tanto a nivel de conclusiones como en el manejo de fuentes y autoridades y en el modo de razonar.

Establecido que LC no es un hombre de acción que aplica los dictámenes de los maestros sino que es uno de los mejores teólogos del siglo XVI y además un teólogo con perfil propio, un teólogo a la vez genuino y original, GG se pregunta por la raíz de este peso y esta novedad. Esto es lo que está en juego. Todos reconocen a LC con un tenacísimo hombre de acción. Pero esta acción ¿fue una mera aplicación de teorías ya establecidas? ¿Fue el equivalente intelectual del “contemplata aliis tradere”? ¿O la acción y el compromiso que la motivó y la perspectiva que asumió le dieron qué pensar?

GG distingue dos entradas diferentes a la teología. El punto de partida para una reflexión puede ser un curso que se debe dictar sobre la materia. Para nuestro autor esta motivación intelectual, académica “es una motivación seria y estimulante” (369). Otro punto de partida puede ser iluminar hechos con el Evangelio para comprender lo que corresponde hacer como cristianos. Esta motivación “tiene sus propias exigencias de rigor, no menores que las que puede presentar la primera, con la ventaja del soplo vital que le viene de su cercanía a la realidad” (id.). Esta ventaja explicaría “el peso de LC entre los teólogos de su tiempo” (id.). GG se refiere al riesgo, pero también a la fecundidad histórica de “una reflexión que se niega a romper sus lazos con la experiencia histórica y personal y que se afirma en la medida en que evoluciona” (20).

No hay riesgo, pero tampoco relevancia, en una reflexión que se hace porque toca, porque es un tema de un programa estatuido. Es en cambio arriesgado tocar un tópico

debatido, que inquieta en el ambiente, o un tópico para inquietar a ese ambiente, para plantear un debate. Así, dice GG, que Vitoria se hubiera ahorrado angustias “si como tantos otros, ayer y hoy, sólo se hubiese ocupado de temas irrelevantes que no tocasen -ni siquiera tangencialmente- los intereses de los poderosos de este mundo” (488). Porque “ya en ese tiempo había quienes construían e imponían ‘teologías’ solteras de fe y de práctica evangélicas” (170). Para nuestro autor esas teorías de entonces y de ahora no serían teología.

Pero tópicos pertinentes se pueden tratar en principio, es decir, abstrayéndolos de sus implicaciones concretas o en su concreción histórica. Para nuestro autor lo primero es caer en una postura intelectualista (169); que es lo mismo que decir que una teoría así “presenta una gran debilidad, incluso como teoría” (195). Y por el contrario, como vimos, “la preocupación por las consecuencias concretas de un pensamiento forma parte de una lógica no sólo formal, sino también vital e histórica” (491). Pero no se trata sólo de contextos y consecuencias. Se trata más profundamente de saber si establecer teorías sobre tópicos relevantes es establecer meras hipótesis condicionales o establecer sólidamente los hechos y sobre esa base determinar los derechos y formular las propuestas concretas para hacerlos valer (494). Claramente para LC y para GG se trata de lo segundo. Lo primero podría servir, incluso ser muy útil, como una fase de la elaboración, no como el resultado final, que si se queda a este nivel resulta elusivo y manejable.

Esta actitud, válida para las ciencias humanas, lo es sobre todo para la teología, que es “reflexión sobre la fe en un Dios de amor que desemboque en el amor al prójimo” (170). Por eso la reflexión teológica no puede prescindir de sus efectos. De eso acusa a Vitoria que establecía distingos que aunque en una lógica formal pudieran a veces sostenerse, no eran válidos en esa lógica vital e histórica, en la que funcionaban. Por eso dice GG que su teología “resulta utilizable por quienes colocan sus propios intereses antes que las exigencias del Evangelio; o lo que es peor, intentan justificar sus privilegios manipulando la fe cristiana” (491).

Pero para GG la pregunta última sería desde dónde se construye una teoría que asuma tan concretamente la realidad que se resista a ser manipulable. Más particularmente ¿percibe del mismo modo la realidad “el teólogo de la modernidad emergente” que el que “se sitúa al interior del mundo del pobre, la raza despreciada, la humanidad explotada”? (490-91). Si la teología es una reflexión, no sobre cualquier Dios sino sólo sobre el Dios de amor, y no una reflexión que es fin en sí misma sino que tiene como objetivo desembocar en el amor al prójimo ¿desde las dos perspectivas se descubre igualmente a ese Dios y a sus insoslayables exigencias? Si el Dios sobre el que reflexiona la teología cristiana hizo su opción por el pobre ¿desde dónde podrá reflexionarse para que la reflexión sea no sólo sobre él sino desde él y a partir de él?

LC y GG con conscientes de que esa perspectiva requiere mediarse pacientemente por todos los recursos de la escuela. Hasta sus mayores enemigos reconocen a L.C su pasmosa erudición y su virtuosismo ecolástico. Y por lo que toca a GG, además de su anterior producción, este libro tan exquisitamente matizado, tan sopesador de encontradas opiniones, tan meticulosamente razonado y, por qué no, tan erudito sin ninguna pedantería, es muestra palmaria de cómo la perspectiva de los pobres, cuando no es ideología, es capaz de afirmar y de distinguir, de tener en cuenta todos los cabos y no perder el hilo, de presentar tremendas exigencias y de dar libertad para que cada quien pueda caminar hacia ellas.

Pero con ese mismo rigor (en la medida de lo posible) habrá que ir a veces más allá, no sólo de los planteamientos que están en el ambiente sino de las mismas congruencias teológicas y las coordinadas vigentes. Es el mismo Cristo, presente en los pobres, el mayor punto de externidad para la cultura (incluso la cristiana) establecida, él es el concreto Totalmente Otro, que no sólo convoca a un cambio de solidaridades sino a un verdadero éxodo epistemológico: “para anunciar el Evangelio y hacer teología se nos manda en ocasiones dejar el terreno al que estamos habituados, romper con aquello que nos es familiar y nos da una cómoda seguridad; para ir -como Abraham- hacia un país desconocido en lo que lo único firme es la fe en Dios y la esperanza en su Reino de vida” (360). Ningún aventurerismo. Obediencia difícil, arriesgada, que paga el costo de la incomprensión y la persecución (sin hacerse el mártir) con la promesa de la fecundidad.

2.5.4. La idolatría de los que se dicen cristianos

Desde esta perspectiva de los pobres se puede hablar de Dios sin deformar sistemáticamente su rostro porque se puede llegar a él. Al percibir y sentir al Hijo de Dios sufriente en las víctimas es posible recibir su interpelación y conocer sus verdaderas exigencias. Su exigencia primordial no es que se tenga a estos pobres a la mano para imbuirles el catecismo, bautizarlos y mantenerlos por la fuerza en “buenas costumbres” y cumplimiento de los preceptos de la Iglesia. La exigencia de Dios es que no se les oprima y (con la libertad y la tierra) se les devuelva la vida. La evangelización consiste en dejar de oprimirlos con trabajos forzados y restituirles la tierra y la capacidad de organizarse desde su cultura, y desde ese desagravio proponerles el Dios de amor que en Jesús se hace Dios-con-ellos para participar de su vida y hacerlos partícipes de la suya en una reciprocidad de dones en la que todos salgan transformados y se transfigure toda la realidad.

Si en esto consiste la evangelización, no sólo el poder (como dijimos arriba) es absolutamente incapaz de facilitarla (por el contrario impide que la transmisión de contenidos tenga la calidad de buena nueva); tampoco el oro puede mediarla de nin-

gún modo. Llevado de la mano por LC, GG se afianza en una de sus primeras intuiciones (la que estampa el texto de Arguedas que sirve de pórtico para entrar a su libro *Teología de la Liberación*): el Dios que confirma a los opresores en su status no es el mismo que alienta a los oprimidos y les da vida. Aunque en la cristiandad latinoamericana ambos se remitan al Padre de Jesús, no es un mismo Dios.

Los españoles buscaban riquezas; pero como eran cristianos, con el cebo de las riquezas, trajeron también su cristianismo: los Padres adoctrinaron y sacramentalizaron, los señores proporcionaron dinero y mano de obra para construir suntuosos templos y todos concurrían a las fiestas que solemnizaban la presencia del cristianismo en América. De este modo el oro y la plata, las riquezas, por designio de Dios, habrían sido el medio por el que los indígenas se hicieron cristianos. La presencia del oro en América, sería, pues, providencial. Tanto que donde no abundaron las riquezas escasearon los españoles y los misioneros, y se retardó la cristianización de los indígenas.

Esta es la tesis contra la que insurgirá LC con todo su vigor profético; y GG nos la trae a la memoria por su relevancia en este tiempo que nos toca vivir. Esta tesis es dice GG, “una verdadera relectura de la Escritura desde la significación histórica y religiosa del oro y el poder, el resultado es una clamorosa inversión de lo enseñado por Jesús el Cristo” (593). “¡El mundo al revés!” (598). La afirmación fundamental de ambos autores es que “el oro no es mediador del Evangelio de vida, sino de la injusticia y de la muerte” (616).

Ante todo en esa tesis se opera una “inversión de fines y medios” (614). El fin invocado por la Corona para justificar la presencia de España en Las Indias es la evangelización y sin embargo el fin principal de esta presencia es la consecución de riquezas. En la ideología vigente las riquezas son un medio para sufragar los gastos de la evangelización y para estimular la presencia de los evangelizadores, y sin embargo en la realidad la evangelización es el medio indispensable para legalizar el acceso a los indios y a las minas y para poder exprimir a los indios con tranquilidad de conciencia. Aunque si la riqueza es el fin y la explotación de la mano indígena el medio indispensable, la evangelización ni siquiera es medio, es sólo el pretexto para asegurar la posesión legal de las minas y los indígenas. La prueba más sencilla de que todo esto es así es que según todos los testimonios de la época (salvo excepciones que están fuera de esta lógica y por eso confirman la regla) ni siquiera se cumplían las formalidades de la doctrina, mucho menos se evangelizaba realmente.

Esto es así porque estos sedicentes cristianos proseguían la riqueza con tal ahinco que verdaderamente estaban dedicados (en el sentido religioso de la palabra, es decir consagrados) a ella. Dicho simbólicamente, el oro era su dios. Adoraban al oro. “La idolatría de los que se dicen cristianos es la razón de lo que sucede” (612). Por eso (y no sólo por su crasa ignorancia) estaban radicalmente incapacitados para evangelizar

al Padre de Jesucristo. Ya que según el Evangelio no se puede servir a Dios y al dinero.

Pero el dinero tiene la peculiaridad de su invisibilidad. Como no es nada en sí sino la puerta para todo, no aparece como un bien en sí, como un fin último, ni siquiera aparece como una sustancia, menos aún como un sujeto. Por eso para el que está consagrado a él no se presenta formalmente como divinidad. Por el contrario, entre el “todo”, es decir el universo al que el dinero abre la puerta, está, cómo no, la religión. El adorador del dinero es proclive a invertir en las cosas de la santa religión, está dispuesto a dar, dice, generosamente. Por eso, cuando Jesús pronunció esta sentencia ante los piadosos jefes de la religión revelada, éstos se rieron de él. ¡Cómo iban a ser incompatibles Dios y el dinero si ellos y los jefes de los sacerdotes eran la prueba más palpable no sólo de su compatibilidad sino de la ayuda que puede brindar el dinero a las obras santas de la religión, que aunque en sí son espirituales requieren de una gran infraestructura material y de cuantiosos gastos operativos! Esta era la lógica dominante en tiempos de LC y sigue siendo la que rige en nuestro tiempo. Frente a ella actúa el desenmascaramiento de LC y de GG La prueba más palpable del carácter fetichista que asumía la riqueza para estos sedicentes cristianos era la alienación y la muerte que sembraba. “En la denuncia profética (recuerda GG), la idolatría se presenta ligada al derramamiento de sangre inocente” (615). Sus adoradores, cada vez más insaciables en su avidez, se deshumanizaban convirtiéndose en sacrificadores, que desconocían la condición humana y fraterna de los indígenas, y los reducían a mera fuerza de trabajo reventada en la producción de oro y plata, es decir a la condición de víctimas que sacrificaban impávidamente a su dios. No hace falta derrochar demasiada sutileza para comprobar que eso es lo que sigue pasando en nuestra América en estos días de prédica neoliberal, que actúa como patente de corso para centrarse en “lo único necesario”, que es la maximización de la ganancia, con indiferencia absoluta para con los efectos de esa “dedicación”.

2.5.5. El fetichismo sólo se desenmascara desde el descubrimiento de Cristo sufriente en los pobres

Hoy como ayer se nos insiste en la función pontifical de las riquezas. Hoy se nos predica que la entrega de cada quien a la maximización de sus ganancias en el ámbito del mercado es el único camino que conduce al bien del conjunto. Entonces se decía que ellas eran el puente de oro por el que entraba el Evangelio en América. “A este distorsionada ‘cristología’, B. de Las Casas opondrá -en perspectiva evangélica- la de Cristo presente en el pobre, la de los Cristos azotados de Las Indias” (600). Si en los pobres latinoamericanos Cristo está encadenado a un trabajo que no es fuente de vida sino de agotamiento, desesperanza y muerte, y se encuentra despreciado y mal-

tratado ¿en qué puede consistir la buena nueva sino en liberarlo? Si este modo de obtención de la riqueza es el que causa esta pasión a Cristo ¿cómo esta riqueza así obtenida va a facilitar la evangelización? Una riqueza que causa muerte ¿cómo va a ser vehículo de un Evangelio de vida? El dinero, por su condición incorpórea no conserva ninguna huella de su procedencia. Por eso sólo desde la dolorosa contemplación de Cristo en las víctimas es posible descubrir el secreto que oculta. Desde esta perspectiva no se puede no denunciarlo y poner la vida en luchar porque se enderece este mundo al revés.

El que GG vuelva sobre este tema una y otra vez en su libro indica no sólo la importancia que le atribuye sino la necesidad que siente de poner en claro su carácter estructural y por tanto la insistencia en que se asuma no sólo como un contenido medular sino como una perspectiva a través de la que se lee la realidad y se reacciona ante ella. Porque resulta tan natural para la institución religiosa servirse del dinero del orden establecido, está tan acostumbrada a ello, lo hace con tan poca prevención y sospecha que, por más que se hagan análisis como el que acabamos de hacer, la costumbre consagrada vuelve por sus fueros como si no hubiera pasado nada. La persuasión de que el dinero, el prestigio social y el poder pueden ayudar notablemente a los intereses de la religión está hoy tan arraigada y tan admitida culturalmente, ella es, como dice nuestro autor, tan presentable en sociedad (597) que no la turban lo más mínimo ni análisis como los de LC y GG ni las afirmaciones solemnes de los documentos eclesiásticos que concuerdan sustancialmente con ellos.

Sólo cuando a través de un proceso creciente de solidaridad con los pobres se llega a reconocer en ellos el rostro sufriente del Señor, sólo entonces se los ve como víctimas de un sistema fetichista que mata sin reconocerlo porque su único objetivo y preocupación es la maximización de la ganancia privada. Sólo entonces se ve en ese dinero la sangre invisible y dejar de verse el dinero como vehículo de evangelización. Pero nos advierte GG, “entonces como ahora eso significó un vuelco, un cambio radical de práctica y de perspectiva, expuesto por ello a todo tipo de ataques por parte del orden establecido y de las teologías políticas que lo justifican” (597).

2.5.6. Los pobres como pueblos diferentes y humanamente dignos

Queremos retomar un punto que GG va acotando a lo largo de todo el libro y desarrolla en su parte final. La opción por los pobres no desborda lo intrasistémico (y por tanto permanece cautiva de los moldes y la lógica de la cultura dominante, y así, a pesar de su buena intención, no llega a dar frutos verdaderamente trascendentes) cuando el que opta por ellos los considera meramente como marginados, es decir como remitidos a la cultura dominante, aunque todavía no integrados a ella. La solidaridad con el pobre sólo es liberadora (tanto para el pobre como para el solidarizado

con él) cuando el pobre es reconocido como diferente. Definir al pobre meramente como universalidad negativa es radicalmente insuficiente. Caracterizar al pobre solamente por sus carencias y privaciones es considerarlo como al que pertenece al mismo conjunto que yo, aunque sin los atributos que me cualifican a mí. Así vio ya Colón a los indígenas en su primer contacto. Los describió como los que carecían de riqueza, de ropa, de armas, de astucia, de religión y aun de habla. No los vio a partir de sí mismos sino a partir del paradigma absolutizado de la cultura occidental. Desde ese paradigma, externo a los indígenas, los consideró como inferiores a los europeos y así se los sigue considerando. A ellos, a los negros y al pueblo en general.

La insistencia de LC, que GG asume como criterio sistemático, de ver las cosas como si fuéramos indios se afianza en esta percepción de que ellos son diferentes. No son inferiores ni superiores, son diferentes. Pero no les es reconocida su diferencia, es decir su peculiar modo de ser humano (que es el único de que ellos disponen). Por eso son explotados y escarnecidos, sistemáticamente empobrecidos. Sólo se entiende por qué en América Latina son pobres los indios y los negros y el pueblo si se comprende que son diferentes y que no fueron reconocidos como tales. Al no reconocerlos como seres humanos se los despojó sistemáticamente: se los empobreció.

Quien de algún modo no intuya o al menos sienta esto (aunque no lo llegue a expresar) no puede reconocer en el pobre a Cristo escarnecido. Por eso dice GG que “a esta perspectiva no pueden llegar evidentemente los que consideran a los indios raza inferior por naturaleza” (98). Quien reconoce a Jesús de Nazaret como Señor no puede reconocer a su raza como inferior; por eso quien considera al indígena como inferior ¿cómo verá en él a Cristo? No hay dignidad escarnecida donde no hay dignidad.

Por eso es tan fundamental la discusión de si los indígenas son bárbaros por naturaleza. Pero incluso muchas personas que trabajan abnegadamente con el pueblo y que no suscribirían esta posición, sí comparten ciertamente la convicción de celosos misioneros del XVI “de una clara inferioridad de la población aborigen, superable por la educación con ayuda de personas civilizadas” (403). Aquí estaría la explicación del profundo arraigo del racismo en América Latina y del modo solapado como se presenta hoy (404). Es decir, en el fondo se los considera inferiores porque son diferentes; pero como esto último no cuadra con la ideología igualitaria que sirve como cemento social a nuestras repúblicas se reprime la formulación de esa convicción profunda y se conceptualiza el estado del pueblo (incluyendo a indígenas y negros) como de minoridad dentro del mismo conjunto.

En este horizonte se ve la trascendencia de la lucha de LC, que secunda GG, para asentar que los indígenas son diferentes y de la misma dignidad que los españoles. Pero reconocer que son dignos y diferentes es reconocer que tienen una casa propia,

una cultura peculiar, que componen un mundo, que son pueblos y naciones. Y que por tanto son sujetos de derecho, no sólo los derechos de cada persona individualmente considerada sino los derechos sociales y políticos inherentes a los pueblos, inclusive el de equivocarse siguiendo su propia conciencia (286-87).

A esta percepción de la dignidad del pueblo en su diferencia suele oponerse por parte de muchos bienpensantes la evidencia de casos de malos hábitos y otras insuficiencias. Era un señalamiento que se hacía profusamente en tiempo de LC. El, que tenía experiencia indiana no sólo prolongada sino de primera hora y de frontera, podía responder con conocimiento de causa que los fallos aducidos son ciertos, pero que tan no son connaturales en los indígenas que no existían antes de la llegada de los españoles. Existen, pero inducidos tanto por el contacto con los vicios de los europeos como sobre todo por la destrucción de su sistema de vida y de su capacidad de disponer plenamente de sí. Si la destrucción de su mundo, la falta de responsabilidad política y el trabajo servil son las fuentes estructurales de lo que no es connatural sino degradación, la solución no puede ser continuar integrándolos al sistema sino reconocer esas causas y permitir que rehagan su mundo político, restituyéndolos para ello las tierras y otros recursos, además de la libertad en el trabajo. Este razonamiento de LC constituye para GG una atingencia “sumamente aguda y cargada de consecuencias” (410). Y concluye, “es correcto, por eso, decir que sentó las bases de una posición anticolonial” (412). Así como antes había afirmado que las Leyes de Burgos (1512) constituyen “el inicio de lo que Medellín llamará siglos más tarde ‘violencia institucionalizada’ (Paz n. 16) y Puebla ‘injusticia institucionalizada’ (n.n. 56 y 509)” (388).

En nuestros días de Occidente mundializado resulta casi imposible pensar a la vez en la dignidad y diferencia de otros pueblos, ya que si se los ve como diferentes tiende a considerárselos como inferiores y si se anula la diferencia se los ve como incipientes, como menores de edad (que es otro modo de inferioridad). Por eso los índices de desarrollo y consiguientemente los planes de desarrollo se hacen desde la perspectiva occidental, tanto las apreciaciones y proyectos en gran escala como los trabajos de base. En este contexto no resulta fácil hacerse cargo ni de los análisis ni de las propuestas de nuestros autores. Ellos están literalmente fuera del horizonte. Postulan, pues, nada menos que salir de él para hacerse cargo realmente de lo que quieren decir. Eso nada menos es lo que se nos pide.

2.5.7. Sólo se puede evangelizar desde el reconocimiento de la diferencia

Pero si esto sucede a nivel cultural, pasa más aún a nivel de cultura religiosa ya que el cristianismo está aculturado a la cultura occidental, y por eso se descalifica la diferencia, tanto por no ser occidental cuanto por no ser el cristianismo que piensan y

viven los líderes religiosos del Occidente y sus intelectuales. Se puede afirmar que respecto de los distintos sectores que componen nuestras sociedades son los religiosos quienes más se ocupan seriamente de ayudar y defender a los pobres. Pero, según nuestros autores, esta relación sólo es realmente liberadora para ambos cuando se reconoce la igualdad en dignidad y la diferencia. En realidad, como hemos mostrado, es la única manera de reconocer la igualdad. Y lo menos que puede decirse es que este reconocimiento no es lo normal en nuestras Iglesias. O se considera al pueblo diferente, pero inferior y así se estima que la religiosidad popular está bien para ellos, entendiendo que cuando se desarrollen (según nuestros parámetros) y se vayan pareciendo a nosotros la irán dejando por sí solos. O se estima que son como nosotros, pero que son como niños, infantiles, y así cuando maduren religiosamente abandonarán esa religiosidad tan apegada a lo externo y sensible, como cosa de niños que es. No es habitual que se considere que ellos tienen derecho a seguir su camino religioso y que ese camino puede llevar plenamente a Dios y por tanto no aliena a quienes lo siguen sino que los humaniza. Por eso GG es enfático al afirmar que la evangelización se convierte en una forma más de sometimiento “siempre que se vincula de manera indebida el Evangelio con una determinada cultura, cuando no se sigue la senda de lo que hoy llamamos la inculturación de la fe”. (631).

Nuestros autores insisten en que el único modo de evangelizar es el diálogo en libertad. Un diálogo, pues, que excluya el poder de las armas o del dinero o de la ideología. Pues bien, “no puede darse una evangelización por el diálogo y la persuasión si no hay un respeto por las personas y los usos y costumbres de las naciones” (534). El diálogo sin el respeto por la diferencia no es tal diálogo sino esa interpretación de la mayéutica que consiste en sacarle al otro, como si fueran de él, afirmaciones que en realidad son del que interroga. No es, pues, diálogo sino imposición disfrazada. Pero no se puede reconocer a la persona si no se reconoce a su mundo. Este es un problema crucial en la institución eclesial latinoamericana. Y por no reconocerlo, las personas que se sienten reconocidas en su condición de individuos, insensiblemente se van abstrayendo de su pueblo para pasar a la cultura occidental, convirtiéndose en “de origen popular”. En este caso no se ha reconocido a la persona sino a las cualidades que tenía para dejar de ser lo que era y pasar a investir la propuesta de la institución eclesial. Como no se reconoce realmente la diferencia, no se estimula la libertad sino que se la “compra” con halagos para que se despoje de la diferencia y así ascienda en excelencia (y en categoría social). “Cuando se encuentran evangelización y reconocimiento del derecho a ser diferente religiosamente hablando, surge la cuestión de la libertad en esta materia” (270). Esta apreciación de GG es válida, tanto de las religiones indígenas o afroamericanas respecto de la religión cristiana, como del catolicismo popular respecto de la institución eclesial.

La prueba de si se da este verdadero diálogo (que es tanto como decir de si existe

evangelización propiamente dicha y no mera inoctrinación) está en si el agente pastoral (y la institución eclesíástica como tal) sale cambiado de él. Si no, la relación no es mutua. Pero es imposible hacerse vulnerable si uno piensa que lo de uno es absoluto y que nada tiene que buscar en lo del otro. Desde esta posición, se podrá afectar atención, pero en el fondo no existe interés, porque no hay valoración hacia mundo religioso del otro. Así lo expresa palmariamente GG: "Si la evangelización es un diálogo, éste no se da sin un esfuerzo por comprender las posiciones del otro desde dentro para sentir su impulso vital y captar su lógica interna. Tampoco tiene lugar si no se está dispuesto tanto a dar como a recibir" (267). Pero este diálogo bidireccional y horizontal, insistimos, sólo puede tener lugar en la casa del pueblo.

No se trata, pues, de un respeto negativo. El objetivo de la evangelización es dar y recibir, la transformación mutua, el mestizaje. Que no es la supresión de la pluralidad cultural (como algunos parecen temer) sino su proliferación dinámica y solidaria.

3. LAS CASAS Y GUSTAVO GUTIERREZ

Nuestro primer apartado se titulaba LC según GG. Así es inevitablemente: cualquier estudio sobre una figura histórica se hace desde la perspectiva del investigador. Pero en este caso esta perspectiva resulta decisiva, tanto que ella hace la diferencia. Siempre hay algo que lleva a un investigador a asumir un tema determinado. Tratándose de LC, la figura es tan llamativa y polémica que la influencia de una cierta precomprensión de su causa y ubicación respecto de ella parece inevitable en el modo de acercarse a ella. Así hay investigadores que desde su peculiar autocomprensión de lo español han visto en LC al enemigo de la patria, al renegado a quien hay que combatir sin cuartel. Otros, lo han utilizado también como arma de combate, desde el bando contrario. Otros, desde la simpatía por las causas justas, lo han abordado como un paladín de la lucha por la justicia. Otros, desde su pertenencia a la misma orden religiosa, lo estudian como uno de los suyos, dentro de sus tradiciones espirituales, apostólicas y teológicas. Se lo ha estudiado también a la luz de la Escuela de Salamanca o dentro de los historiadores de Indias o como una pieza del ajedrez político de la España de su época... Muchos enfoques son posibles y cada uno ilumina particularmente un aspecto, aunque inevitablemente deja otros en la sombra.

Lo peculiar del enfoque de GG es que asume a la figura por entero y desde dentro, a partir de sus núcleos generadores, y por eso LC se nos aparece vivo. GG emprende análisis minuciosísimos. Pero nunca tenemos la impresión de que para eso haya colocado a LC en la mesa de disección para examinar cada pieza al precio de su descuartizamiento. Más bien se nos conduce a los impulsos primordiales que llevan a

LC tanto a sentar posiciones cuanto a distinguir y subdistinguir. Vemos a LC en acto. Pero no por obra y gracia de un realismo mágico que construye escenas a fuerza de maestría narrativa. No hay en el libro narración. Estamos ante un libro de análisis de un pensamiento. El secreto de GG, su ventaja radical sobre otros estudiosos (que sin embargo lo superan en otros aspectos) es que en él late el mismo impulso que animó a LC; dicho en términos cristianos el mismo Espíritu.

Así como desde el punto de vista cristiano los evangelistas captan la verdad, el sentido interno y trascendente de la vida de Jesús, porque los mueve el mismo Espíritu que animó a Jesús y así lo aprehenden en su dimensión propia, en su exacta verdad, en su misterio y nos lo transmiten de un modo vivo, así también GG puede entrar en lo que de LC es vivo y trascendente, lo que constituyó su misión, el modo cómo reaccionaba ante acontecimientos y recomponía su pensamiento, porque lo hace desde el mismo Espíritu. La diferencia fundamental con el ejemplo de los Evangelios es que en este caso no se trata de un seguimiento discipular sino condiscipular y fraterno. Por eso LC remite incesantemente a GG a testigos anteriores y sobre todo a Jesús de Nazaret, a su Padre y a su propuesta de vida que llamamos Reino de Dios.

El Espíritu es trascendente, por eso GG trata de evitar cualquier cortocircuito. Insiste en que el tiempo de LC no es nuestro tiempo, ni su horizonte ni su bagaje conceptual ni su modo de hacer teología... son los nuestros. Parte ante todo de la diferencia. Y del respeto por su peculiaridad. Por eso se resiste a llamarlo teólogo de la liberación. Y reacciona contra los que al referirse a posturas o ideas de LC dicen como elogio que se adelantó a su tiempo. Ni el suyo ni el nuestro son paradigmáticos. Lo que dijo o hizo, lo pensó y obró por vivir a fondo la época que le tocó, con sus retos y aporías, pero también con su radicalidad evangélica.

Es obvio que GG no es español (europeo o americano) ni fue capellán de conquistadores ni es asesor religioso de grupos empresariales ni tuvo indios encomendados ni tiene obreros como fuerza de trabajo ni es fraile ni lo van a hacer obispo ni pudo entrar nunca en consejos reales ni tiene acceso a organismos político-financieros multinacionales o a consejos de ministros o a cúpulas empresariales... GG no es, pues, un avatar de LC.

Nos parece que el título de el libro establece simbólicamente esta diferencia, que no sólo es insoslayable sino que GG busca dejar asentada desde el comienzo. No deja de ser llamativo que el título de un libro sobre un autor sea una frase de otro libro de otro autor. En este caso es una frase de Guamán, que GG ha venido utilizando profusamente. La frase que sirve de lema a la vida de Guamán es la que GG estampa como lema que totaliza el pensamiento y la vida de LC Es la frase del indígena la que define al español. Y es también la que GG quisiera que pudiera resumir su propia vida y su obra. GG ve, pues, al español desde la autoconciencia que tuvo el indio. Pero ¿no

insiste también LC en verlo todo como si fuese indio? También GG expresa que escribe desde su pertenencia a esos pueblos marginados. El mismo Espíritu que impulsa a Guamán a dejar su cacicazgo y a encarnarse como Jesús en la pobreza para como pobre salir en busca de los pobres de Jesucristo, es el que había hecho reconocer a LC la ceguera en la que vivía y lo había impulsado a gastar toda su vida en mostrar la justicia de la causa indígena y en defenderlos. Ese mismo Espíritu, que hizo de GG teólogo popular del Dios liberador, es el que lo habilita para reconocerlo en Guamán y en LC Esta es para mí la clave del libro.

Por eso este libro le estaba esperando a GG Tenía que escribirlo él. Y por eso lo fue llevando durante tantos años. Primero porque el Espíritu requiere mediaciones. No sólo no sustituye a la búsqueda afanosa, paciente, inteligente sino que es el que la provoca, la anima y la sostiene hasta que dé fruto. Y GG necesitó acopiar fuentes, sopesarlas, comparar interpretaciones, imponerse de los contextos... Pero además necesitaba continuar su propia vida en obediencia al mismo Espíritu para que la luz de la vida posibilitara ver lo que no se descubre sin caminar. A lo largo de estos veinte años se han aclarado muchos aspectos de la vida y obras de LC Pero, aunque GG hubiera dispuesto ya entonces de todo el material, no serían los mismos ojos los que lo habrían leído. Estos años, vividos en costosa fidelidad al Dios de la vida y a su pueblo oprimido, desde la pertenencia a la Iglesia y particularmente también a la institución eclesiástica, han sido imprescindibles para que muchos aspectos se desvelaran y cobraran su exacta dimensión.

Por eso este libro sobre el pensamiento de LC es también igualmente un libro sobre el pensamiento de GG No, insistimos, porque provoque cortocircuitos, ya que expresamente subraya la distancia y la diferencia. Menos aún porque GG caiga en personalismos o autocomplacencias y se la pase hablando de sí con el pretexto de escribir sobre LC Eso no sucede en ningún momento. El libro se ciñe escrupulosamente al subtítulo: trata sobre el pensamiento de LC en el contexto, próximo o remoto, pero en todo caso detectable. Más aún, el autor demuestra un interés incluso puntilloso en tomar en cuenta las opiniones encontradas y sopesar los argumentos opuestos para tratar de determinar con todo el rigor posible el pensamiento de LC No se trata sólo de evitar cualquier tipo de anacronismo sino de distinguir lo genérico de su época o escuela de lo propio de LC y hallar entre los numerosísimos hilos de un razonamiento el hilo conductor de LC Procura no ir más allá de las conclusiones de él, detectar sus perplejidades, sus indecisiones...

Quiere llegar al LC de la historia porque, precisamente en él (y no en una proyección carente de sustancia propia) actuó el Espíritu de Jesús de Nazaret haciéndolo capaz de ponerse a la altura de su tiempo y no cerrar los ojos a la destrucción de los indígenas y su mundo sino asumir su defensa al ver en ellos al Señor sufriendo y

muriendo. Como el Espíritu actúa en su existencia concreta es necesario conocerla genuinamente para apreciar el sentido de su actuación. Por eso para apreciar lo vivo y trascendente de LC es imprescindible penetrar lo más exactamente posible en la carne de su vida y su obra.

Como el Espíritu que movió a LC es el mismo Espíritu que anima a GG es el Espíritu el que lo lleva a buscar la verdad de la vida de LC, el que exige no contentarse sino con esa verdad. Naturalmente que no pretendemos que LC y GG siempre se dejen llevar por el Espíritu de Jesús de Nazaret. Decimos simplemente que en el barro de ambos actúa el Espíritu, el mismo Espíritu; aunque sin duda también se dan en ellos otros impulsos y motivos. Esto basta sin embargo para marcar una dirección. En el caso de GG la dirección de buscar la verdad de LC por la convicción de que es precisamente su vida uno de los lugares donde se manifiesta el Espíritu como trascendencia fecunda.

Pues bien, al centrarse GG en hablar lo más adecuadamente posible de LC está caracterizando también imperceptiblemente los ejes estructuradores de su propia vida y de su obra. Insistimos en que se trata de los núcleos generadores; queda excluido cualquier paralelismo fácil a nivel anecdótico y cualquier trasposición mecánica a nivel de pensamiento. No se trata de convertir a LC en un precursor de planteamientos actuales. No hay interés en situarlo en las filas de la propia escuela. Son precisamente el respeto y la distancia quienes paradójicamente ponen al descubierto la correspondencia. Porque de eso se trata literalmente: de que ambos responden con el mismo Espíritu (en este sentido responden acompasadamente) a los desafíos de sus respectivas épocas, en los que perciben las exigencias de Dios y los signos de su paso salvador.

Ambos caracterizan la situación como de injusticia estructural, de violencia institucionalizada, de destrucción y muerte. Esto lo hacen como analistas, señalando muy pormenorizadamente la génesis de la situación y sus mecanismos. Pero sobre todo lo hacen porque les duele. Les duele porque las víctimas tienen para ellos nombres y apellidos, rostros concretos. Claman a tiempo y a destiempo, rompiendo concordismos encubridores y omisiones culpables, porque han echado su suerte con las víctimas; y este lugar social, elegido como querencia, se convierte en perspectiva. Desde el reverso de la historia se ve toda la verdad de ella. Se destapa la verdad oprimida por la injusticia y se desenmascaran las ideologizaciones justificadoras. Desde ahí se perciben no sólo las privaciones injustas de los empobrecidos, su muerte antes de tiempo, más lenta o brusca, pero segura; se aprecia también la dignidad de las víctimas, la justicia de su causa, su condición cultural y humana, dignas de todo respeto, incluso su fuerza histórica. Y no sólo se asume su defensa sino que se apuesta por su liberación como pueblos que son, como diferentes.

Todos somos convocados a esta liberación y sólo será posible con el concurso de todos; pero los principales protagonistas tienen que ser los propios pueblos. Ellos tienen derecho a esta vida libre y a esta relación en pie de igualdad. Ellos no son meros destinatarios de la acción de presuntos bienhechores o liberadores. La vida y la libertad son indivisibles. La vida para que sea humana tiene que ser obra de libertad. La vida del pueblo será resultado de su liberación. En ella deberán intervenir muchos actores, pero sin suplantarlos.

En esta situación de muerte ambos ven una negación del Dios de la vida y de su primigenia libertad. No es sólo una deducción por contraste. Es un descubrimiento, una contemplación. Todo se esclarece al sentir a Cristo en los rostros sufrientes. Aun si no hubiera culpa, Cristo estaría abandonado en el pueblo desatendido. Pero además estos pueblos sufrientes han sido despojados y son mantenidos en esa agonía por mecanismos económicos, políticos e ideológicos. Esto que se deja de hacer y esto que se hace al pueblo se deja de hacer y se hace a Jesucristo.

Este es el sentido más profundo de calificar a esta situación como situación de pecado: no sólo porque engendra opresión y muerte que contradicen al dador de vida sino porque, al abandonar, someter y entregar a la muerte a los pobres, se hace lo propio con el mismo Hijo de Dios. Esto significa que quienes usufructúan de un modo u otro esta situación no pueden salvarse. Es imprescindible una conversión que reubique al lado de las víctimas y a favor de su justa causa. Cristo resucitado está en la pasión del pueblo empobrecido interpellando, llamando a responsabilizarse de la situación y a superar esos mecanismos y esa lógica que condenan a muerte a Cristo al condenar a esos pueblos. La situación no se legitima por conceder un puesto de honor a la institución eclesiástica. Sólo se redime al posibilitar la vida digna de los pobres.

Sin embargo la situación es tan densa, tiene tal espesor que tiende a imponer su lógica y a neutralizar la perspectiva de los Cristos en agonía y sus exigencias radicales. Así llega a pensarse que el poder, el dinero y el prestigio también pueden ser mediadores de la salvación. ¿Por qué centrarse en el lado malo de la situación y dejar pasar las posibilidades casi ilimitadas que brinda a la cristianización? ¿Por qué, en vez de empeñarse en la empresa imposible de transformar la situación, no aliarse con los elementos más sanos de manera que moderen los excesos, compensen de algún modo a los que están en situación desesperada y ayuden con sus recursos y con su aparato a la implantación de la religión y la moral?

Frente a esta pretensión ambos autores insisten en que el precio de sangre no se lava por aplicarlo al altar. Por el contrario: profana el altar y torna abominable a los ojos de Dios esa religión. La primigenia voluntad de Dios no es el encuadramiento de los pueblos bajo la institución eclesiástica sino su vida, que empieza por la preservación y el incremento de la vida corporal, que incluye el derecho a vivir según su

cultura y sus organizaciones políticas, y que culmina en la vida fraterna de los hijos de Dios. Pero insistiendo en que esta última demuestra su verdad al procurar por todos los medios la vida corporal y libre de los marginados, despreciados e injustamente privados de vida. Este servicio fraterno a la vida en libertad de los pueblos privados de vida constituye el núcleo de la evangelización liberadora, que llega a su plenitud de sentido cuando da cuenta de sí al explicar el misterio de la donación que Dios nos hizo de su Hijo.

En la escogencia entre el poder, el prestigio y el dinero como facilitadores de la cristianización o la ubicación al lado de las víctimas y la evangelización desde esa perspectiva no se juega sólo un problema de eficacia, una cuestión meramente operativa. Para nuestros autores se trata de un dilema entre revelar a Dios o revelar a un fetiche. Para ellos no se puede servir a la vez a Dios y al dinero (prestigio y poder), y para ellos la pretensión de servirse de ellos para evangelizar dentro de las coordenadas del orden establecido es una pretensión idolátrica porque, independientemente de las pretensiones, termina en un servicio a esos poderes.

El dilema es radical; es decir desde la raíz del Evangelio, que (aunque exige conversión que equivale a algún género de muerte) se propone sinceramente como buen negocio, como noticia salvadora. Por eso mismo, no se trata de tremendismo para chantajear a nadie sino de una propuesta real a cada individuo y actor social, una propuesta que se juzga conveniente y ventajosa para cada uno. Por eso, después del necesario deslinde, el esfuerzo de ambos por abrir un camino alternativo y hacerlo posible; y el desvelo por interesar en esa vía superadora no sólo a la gente popular sino a personas de toda condición y a cualquier tipo de grupos que estén dispuestos a escuchar. Y la paciencia a toda prueba dentro de la propia institución eclesíástica para que no se cierre a este camino y avance los pasos posibles en cada momento.

San Javier del Valle (Mérida) 5/12/93

Gutiérrez, Gustavo, *En busca de los pobres de Jesucristo*, Instituto Bartolomé de Las Casas, CEP, Lima, 1992.