

**INSTITUTO DE TEOLOGÍA PARA RELIGIOSOS
UNIVERSIDAD CATÓLICA ANDRÉS BELLO**

ITER

REVISTA DE TEOLOGÍA

Año XVI

Número 36

**«SAN ROMERO DE AMÉRICA»
XXV AÑOS DE MARTIRIO**

CARACAS

Publicaciones ITER-UCAB

2005

ITER

REVISTA DE TEOLOGÍA

Enero – Abril 2005

AÑO XVI, Nº 36

Depósito legal pp. 199001DF708

ISSN 0798-1236

Revista cuatrimestral del ITER,
Instituto de Teología para
Religiosos y de la UCAB,
Universidad Católica
"Andrés Bello" de CARACAS
Revista indizada y arbitrada.

DIRECTOR: *Eduardo Frades Gaspar, C.M.F.*

CONSEJO DE REDACCIÓN:

Luis De Diego, S.J.

Eduardo Frades, C.M.F.

Rafael Luciani, laico

Carlos Luis Suárez, S.C.J.

Andrés Argibay, S.D.B.

COMITÉ DE ARBITRAJE:

Luis Ugalde, S.J., Rector de la UCAB

Juan Pablo Peron, S.D.B., Rector del ITER

Pedro Trigo, S.J., ITER y Centro Gumilla

Carlos Bazarra, O.F.M.Cap, ITER y "Nuevo Mundo"

Pedro Drouin, S.C.J., ITER-UCAB

Enrique Ali González, laico, ITER y UCV

Ignacio Castillo, S.J., ITER y Fundación Aguafuerte

Bruno Renaud, diocesano, ITER y USR

Diseño y producción: *Publicaciones UCAB*

Diagramación: *Laury Martínez*

Diseño de portada:

Impresión: *E.T.P. Don Bosco*

Revista indizada en la base de datos *Clase*

<http://dgb.unam.mx/clase.html>

Apartado de Correos 6886

Telf (0212) 261.85.84

Fax (0212) 265.05.05

E-mail: revista_iter@ucab.edu.ve

Web: www.iter-ups.org

www.ucab.edu.ve

Dirección y Administración

ITER - Instituto de Teología para Religiosos

3ª Avenida con 6ª Transversal.

Altamira. Caracas 1061-A

VENEZUELA.

SUSCRIPCIONES 2005:

Correo normal: Bs. 30.000

Número suelto: Bs. 11.000

Extranjero: \$ 34

Por avión: \$ 42

ÍNDICE

PRESENTACIÓN

<i>P. Eduardo Frades, C.M.F.</i>	7
--	---

“SAN ROMERO DE AMÉRICA”. XXV AÑOS DE MARTIRIO

“San Romero de América, pastor y mártir nuestro”

<i>P. Eduardo Frades, C.M.F.</i>	15
--	----

El Padre Ellacuría sobre Monseñor Romero.

<i>Jon Sobrino, S.J.</i>	69
--------------------------------	----

Seriedad ante la realidad. Esperanza contra el desencanto.

<i>Jon Sobrino, S.J.</i>	73
--------------------------------	----

Introducción general a las homilias de Mons. Romero.

<i>Jon Sobrino, S.J.</i>	81
--------------------------------	----

La fuerza espiritual de la palabra de Monseñor Oscar A. Romero

<i>Pablo Richard, Pbro.</i>	87
-----------------------------------	----

Monseñor Oscar Romero: Predicador.

<i>Brian J. Pierce, OP.</i>	111
-----------------------------------	-----

Carta abierta al hermano Romero.

<i>Pedro Casaldáliga</i>	125
--------------------------------	-----

San Romero de América, pastor y mártir nuestro.

<i>Pedro Casaldáliga</i>	129
--------------------------------	-----

ARTÍCULOS

Para que la vida religiosa acontezca en Venezuela: los veinticinco años del ITER, una memoria para la esperanza. <i>Mikel de Viana, S.J.</i>	133
El catequista: mediador de interacciones en la dinámica del reino. <i>Sociedad de Catequetas Latinoamericanas</i>	155
Familia <i>P. Pedro Trigo, S.J.</i>	163
El saber indígena sopesa la modernidad. <i>Diego Irrazaval</i>	175
Espiritualidad del pluralismo religioso. Una experiencia espiritual emergente. <i>José María Vigil, C.M.F.</i>	195
Globalización y marginalidad en América Latina y el Caribe. Breve informe sobre sus aspectos claves. <i>Arturo Sosa, S.J.</i>	209
RECENSIONES Y RESEÑAS	221

ASI, Emmanuel, «El Rostro Humano de Dios. La espiritualidad de Nazaret». Narcea, Madrid, 2004.

Fr. Ramón Morillo. O. F. M. Cap.

BOSCIONE, Franco, «Los Gestos de Jesús. La Comunicación no verbal en los Evangelios». Narcea, Madrid, 2004.

Fr. Ramón Morillo O. F. M. Cap.

CIRUJANO, M.C. *Convivencia con Mujeres. Experiencia con grupos de Catequesis de adultas.* Recursos de pastoral, CCS, Madrid 2003

María Irene Nesi, FMA.

GRÜN, Anselm. *Nuestro Dios cercano. Imágenes bíblicas de la Redención.* Madrid, Narcea S.A. de Ediciones, 2005, pp. 108, 21 x 13 cms.

Carlos Bazarra, OFM. Cap.

LUTHE, Hubert y HICKEY, Máire. *Dios nos quiere alegres.* Madrid, Narcea S.A. de Ediciones, 2005, pp. 108, 21 x 13 cms.

Carlos Bazarra, OFM. Cap.

MARTÍNEZ, A. – GARCÍA, C. – *Jugando en paz. Propuestas para jugar en paz y sin violencia,* Narcea, Madrid 2005, 95 páginas, 23 X 15 cm.

P. Javier Tello, OAR.

MOSETTO, Francesco. *Lettura del Vangelo secondo Luca.* LAS (Libreria Ateneo Salesiano). Roma 2003. 420 pgs.

Jean Pierre Wyssenbach

STELLA, Pietro.- *Don Bosco.* Società editrice il Mulino. Bologna, 2001, 153 páginas.

Francisco Javier González C. sdb

RUBENS, Pedro.sj: *Discerner la foi dans des contextes religieux ambigus. Enjeux d'une théologie du croire.* Les Éditions du Cerf, Paris, 2004, 548 páginas

Félix Palazzi

THIEL, M.-J. (ed.), *Europe, spiritualités et culture face au racisme. Colloque international tenu au Parlement européen de Strasbourg les 28, 29 et 30 août 2003,* Cerf – Lit Verlag, Paris-Berlín 2004, 490 págs.

Bruno Renaud

ITER – UCAB

EL INSTITUTO DE TEOLOGÍA PARA RELIGIOSOS Y LA UNIVERSIDAD CATÓLICA ANDRÉS BELLO

publican desde hace catorce años una revista de estudios teológicos, titulada:

ITER, Revista de Teología.

Se inició el año 1990, con el número 1 y una periodicidad semestral. A los diez años de funcionamiento, en el 2000, pasó a ser cuatrimestral, con tres número al año y así continúa. A partir del año 2001, con el número 24, al entrar el ITER a formar parte de la Universidad Católica Andrés Bello, como Escuela de Teología y luego como Facultad de Teología, se viene publicando conjuntamente con la misma periodicidad cuatrimestral. Vamos ya, en este curso académico 2003-2004, por el número 33 de la revista ITER.

El costo anual de suscripción a los tres números es de 30.000 Bs. El número suelto está en 11.000 Bs. Cada número tiene entre 170 y 230 páginas, con artículos, ponencias y cierto número de reseñas y reseñas a veces. Para el envío al extranjero son 34 \$ al año; y si es por correo aéreo, asciende a 42 \$.

Con ocasión de los veinticinco años del ITER y los cincuenta años de la UCAB, nos hemos atrevido a crecer, iniciando esta nueva revista que tiene el lector en sus manos, que trata temas filosóficos y de las ciencias humanas; ocupándose especialmente de puntos en relación con la teología. La titulamos:

ITER-HUMANITAS, Revista de filosofía y humanidades

Su periodicidad será semestral, como la anterior revista en sus inicios; tal vez más adelante nos animemos a un ritmo cuatrimestral también. La dirección y la administración de ambas revistas es la siguiente:

ITER o ITER-HUMANITAS
Instituto de Teología para Religiosos
3ª Avenida con 6ª Transversal. Altamira
Caracas 1061-A VENEZUELA

Telf (0212) 261.85.84
Fax (0212) 265.05.05
E-mail: revista_iter@ucab.edu.ve
Web: www.iter-ups.org

PRESENTACIÓN

Nueva política editorial de la revista y del ITER

El Instituto de Teología entre religiosos cumple 26 años. Ya es mayor de edad; pero la revista ITER, apenas va por sus jóvenes 16 y ya es mamá; pues de ella ha nacido la revista ITER-HUMANITAS, que apenas empieza su segundo añito. Ya esta joven mamá quiere volverse adulta, y por eso hemos decidido salir de nuestro relativo aislamiento hacia el mundo más ancho de la teología de otros hermanos latinoamericanos y de otras partes. Aquí ya están los primeras relaciones, más o menos serias, ciertamente prometedoras de esta nueva etapa: Brian J. Pierce, O.P., Pedro Casaldáliga, obispo, Ignacio Ellacuría, S.J., Diego Irarrazaval, presbítero, Pablo Richard, presbítero, Jon Sobrino, S.J., José María Vigil, C.M.F., etc.

Se trata de una nueva política editorial, que no quiere anular la anterior, pero sí abrirla a nuevos campos y nuevos compromisos. No quiere anular la anterior, mantenida por años, de dar espacio y voz sobre todo a la propia reflexión e investigación teológica hecha desde y para Venezuela. Nos mantendremos siempre fieles a esta prioridad, y más ahora que estamos empezando un diálogo más prometedor con diversos campos del saber en Venezuela, gracias sobre todo a la presencia de un numeroso alumnado laico y profesional, especializado en sus distintos campos del saber y el quehacer social: abogados, psicólogos, filósofos, pedagogos, ingenieros, médicos, economistas, informáticos, etc...

Pero, a la vez, queremos abrimos al espacio mayor de la reflexión teológica sobre todo latinoamericana; y a las distintas voces que se oyen o se quieren hacer oír en nuestro ámbito teológico. Ya en este número ofrecemos como un aperitivo. Unos son de ASETT (Asociación Ecuménica de Teólogos del Tercer mundo) o EATWOT, y otros serán de CESEP (Centro Ecuménico de Servicio a la Evangelización y Educación), SOTER, etc. Desde Centroamérica hasta Chile, pasando por Brasil y Perú. Con voces de jesuitas, dominicos, salesianos, capuchinos, claretianos y otros. No es más que un inicio y trataremos de ampliar las voces y los temas; especialmente de aquellos de los que esperamos una iluminación en campos que nos interesan y que no tenemos aquí suficientes especialistas por ahora.

Con esto también queremos hacer una teología más abierta al diálogo fraterno y a la necesaria pluralidad, siempre enriquecedora. Cada autor es el responsable de sus opiniones; y al darle cabida en nuestra revista no pretendemos avalarlas con un peso distinto que el que ellas mismas tienen. Lo que sí garantizamos es la seriedad del escrito y la conveniencia y utilidad del mismo, a nuestro buen entender, para nuestra propia reflexión y la de nuestros posibles lectores.

Haciendo memoria de “San Romero de América”, pastor y mártir nuestro

Este número tiene un título que es un memorial y una motivación que sigue abierta a toda la iglesia latinoamericana, y especialmente al clero, a la vida consagrada y al laicado más fiel al Evangelio, tal como se ha mostrado en el martirio (reconocido oficialmente o no) de tantos hermanos y hermanas en estos últimos años de trabajo por el Reino; para que florezca algo en nuestra sufriente y esperanzada historia. Por eso, como símbolo de todos, ponemos a **“SAN ROMERO DE AMÉRICA” XXV AÑOS DE SU MARTIRIO**; y lo usamos como lema de esta sección y de todo el número de la revista porque queremos celebrar con agradecimiento y esperanza su memoria.

Abro este número con una semblanza, hecha de retazos o de anécdotas, tomadas en su mayoría de dos libros que recomendamos a todo el que desee conocer mejor a esta figura incommensurable: *Piezas para un retrato*, de **María López Vigil**, y *En Santiago de María me topé con la miseria*, de los padres pasionistas **Zacarías Díez y Juan Macho**. Un tercer autor, muy utilizado por mi, es **Jon Sobrino**, tan cercano a nuestro “San Romero de América” en sus años de arzobispo de San Salvador. Inicio con un breve recorrido apenas biográfico, atento sobre todo a su etapa episcopal, y me centro luego en la comunidad eclesial que lo impulsó y a la que él luego animó, una iglesia de comunión y una iglesia samaritana. Termino por lo que fue la raíz última, tanto de su vida real como de su conversión o vuelta más plena a Dios: esos pobres que le enseñaron a leer el evangelio, y ese pueblo crucificado en el que supo ver el rostro de Cristo, que él mismo acaba simbolizando de manera eminente ahora.

Seguimos con el recuerdo del **P. Ignacio Ellacuría**, gran colaborador de Monseñor Romero y testigo, como él, de ese amor mayor a los hermanos que es entregar la vida por ellos. Junto al mismo, la voz de otro compañero jesuita y testigo excepcional de ambos y de esa opción decidida por los pobres y las víctimas que es el **P. Jon Sobrino**, con sus escritos y sobre todo con su testimonio de vida y cercanía real a esos pobres y víctimas. Por lo demás, al P. Jon Sobrino

tuvimos la alegría de escucharlo largamente en sus charlas sobre Jesús y la cristología, no hace mucho tiempo en la sede del ITER. El último trabajo de Sobrino sirve casi de introducción a los dos que le siguen, pues todos se ocupan de las famosas *Homilias* de nuestro arzobispo Romero.

Añadimos aún unas cuantas voces significativas, centradas también de manera especial en sus famosas *Homilias*. La del dominico canadiense, **Brian J. Pierce, O.P.** animador espiritual de la vida dominica comprometida con esta opción latinoamericana y residente él mismo durante largos años en Centroamérica y en el Perú. La del sacerdote chileno **Pablo Richard**, pensador y escritor prolífico, además de animador de diócesis y comunidades, sobre todo en temas de pastoral bíblica en línea de lectura popular y liberadora. Y finalmente la del, hasta ayer, obispo claretiano de São Felix do Araguaia, **Monseñor Pedro Casaldáliga**, siempre tan cercano a Monseñor Romero y a los jesuitas mártires de El Salvador, así como promotor insigne de una opción vital por los pueblos indígenas y los hombres y mujeres del MST (Movimiento de los Sin Tierra) del Brasil, desde su venida al Brasil en el ya lejano 1968.

Como no se trata tanto de estudios teológicos -por más que estén llenos de teología y sobre todo de experiencia teológica vivida- no los presentamos con el estilo habitual en nuestra revista de ponerle un resumen y unas palabras claves. Más bien quieren ser memoria subversiva y estímulo ejemplar para nuestro compromiso presente y futuro. Lo que pretendemos es que no pase bajo la mesa este *25 aniversario del martirio de Monseñor Romero, como símbolo mayor* del martirio de tantos hermanos y hermanas nuestros en estos años, y como testimonio mayor de fidelidad a la causa de Jesús y de su Reino, que es lo que importa en definitiva. En los próximos días 30 de abril y 7 de mayo tendremos celebraciones, charlas, canciones y eucaristías en conmemoración de este acontecimiento de gracia, que ha sido el gran número de mártires del Reino en nuestras iglesias hermanas.

Los artículos de la segunda parte: de casa y de afuera también

La segunda parte, después de haber oído voces hermanas en torno a la memoria viva de Romero, se vuelve a nuestra realidad institucional y académica y al amplio mundo y a distintos campos de la reflexión teológica que nos parecen muy significativos. El primero es la "lectio inauguralis" que tuvo el **P. Mikel de Viana** en el inicio de este año académico, el vigésimo quinto del ITER, haciendo memoria y balance desde su perspectiva privilegiada. Decimos privilegiada

porque es de los primeros alumnos del ITER, desde el lejano 1979; y ha sido largos años también profesor del mismo, en el campo de la Teología Moral especialmente.

Otro tema ligado al ITER es el de la catequesis; sobre todo desde que hemos entrado en el campo de la formación de catequistas, en coordinación con la UCAB y los cursos de Teología a Distancia de la Universidad de Comillas de Madrid. Es de los pasos últimos y prometedores que el ITER ha dado, con el deseo de ir formando un laicado mejor preparado para los diversos ministerios de catequesis. El trabajo aquí presentado es colectivo, pero refleja una postura de fondo que quiere ser también la nuestra. Los encargados de este nuevo servicio del ITER son el **P. Javier Tello**, agustino recoleto, y la **Hna. Irene Nesi**, salesiana.

Sigue un breve artículo del **P. Pedro Trigo**, sobre el tema de la familia. Se trata del tipo de familia más normal en nuestra patria venezolana. Sobre ella se reflexiona teológica y pastoralmente, como ha hecho muy acertadamente nuestro primer Concilio Plenario Venezolano, al que nuestro autor ha prestado toda su capacidad analítica y reflexiva. Con esa ocasión escribió hace pocos años en la revista SIC una breve nota, que ha suscitado algunos problemas o malentendidos. A ellos quiere responder este artículo, que ha sido amplia y seriamente confrontado con otros especialistas, tanto en el campo moral como en el jurídico y hasta el institucional. Esperemos que sirva para aclarar cualquier duda al respecto.

Con el artículo del **P. Diego Irrarzával** entramos en un campo desconocido o muy poco usual para la mayoría de nosotros, como es el de la mentalidad indígena, incluso si es americana y muy anterior a la llegada del occidente cristiano y no digamos de la modernidad europea. El P. Diego ha pasado casi treinta años de su vida en contacto directo con el mundo aymara del Perú y Bolivia; y tiene experiencia y autoridad para hablarnos de este asunto. Ha reflexionado y ha escrito muchas cosas sobre este campo, y con el presente artículo quisiéramos abrir el apetito por el tema y animar a nuestros misioneros, varios de ellos profesores o alumnos del ITER, a presentarnos también sus propias experiencias y reflexiones sobre el mundo de los yanomamis, los pemones, los guaraos, los guajiros, etc. Unos días antes del FMTL estuvo brevemente en Caracas y en el Delta Amacuro, dando un tema similar a los Misioneros Claretianos, religiosos y laicos, venidos de distintas zonas misioneras del Caribe y norte de Sudamérica.

También es un campo novedoso el de la espiritualidad del pluralismo religioso; y tanto más urgente que nunca por la real globalización de la información o, mejor dicho, por la mundialización real por primera vez en la historia de todas las culturas y religiones, tradicionalmente separadas y lejanas. Hoy día, no ya sólo por la radio o internet, sino por los mismos viajes y las migraciones masivas de pueblos de África, Asia y América a la parte llamada “occidental” del mundo (Europa y Asia), esa realidad del pluralismo religioso se ha vuelto un horizonte y un tema que hay que abordar. Tal vez estamos apenas en los primeros balbuceos, pero hay que darlos. A eso nos puede ayudar el presente estudio del **P. José María Vigil**, claretiano radicado desde hace años en Centroamérica (Nicaragua, Panamá) que lleva algunos años reflexionando sobre este campo y ha escrito ya varios artículos y cursos sobre el tema.

Un tema mayor de nuestro tiempo, en disputa todavía en el campo político, económico y también en el cultural y teológico, es el de la globalización. No cabe duda que hay diversas maneras de entenderla y de justificarla; pero también hay que tener el coraje de un discernimiento cristiano, hecho –como no puede ser menos si ha de ser fiel a la raíz profética y evangélica de nuestras valoraciones históricas- desde la perspectiva de los pobres y las víctimas del sistema. Es lo que viene haciendo, entre otros, la Compañía de Jesús, al menos en América Latina; y de eso nos da un botón de muestra este artículo del **P. Arturo Sosa**, politólogo y hasta hace poco, provincial de los jesuitas en Venezuela.

Notas breves sobre el Foro Mundial de Teología y Liberación

Podría haber entrado en este número un breve resumen del **Foro Mundial de Teología y Liberación (FMTL)**, que ha tenido lugar en Porto Alegre los días 20 al 25 de enero, en vísperas del quinto **Foro Social Mundial (FSM)** en la misma ciudad por segunda vez los días 26 al 31 del mismo mes. Podría aquí hacer una breve valoración del mismo, desde la perspectiva sumaria que pude tener por la participación en el mismo. Pero prefiero una breve reseña de personas con las que me he encontrado en el FMTL; pues ese resumen está ya hecho y esa valoración conviene que la haga cada uno después de haber leído las ponencias que están también a disposición en internet (www.pucrs.br/pastoral/fmtl) o bien en www.servicioskoinonia. Apenas unos breves datos y una muy somera valoración de algunos aspectos.

Lo primero a subrayar sería el éxito logrado en hacer que el Foro fuera de veras mundial, con varios representantes de la India, Sri Lanka, Corea, Filipinas, África del Sur, Ghana, Nigeria, Tanzania, Alemania, Francia, Italia, España, Portugal, Noruega, Suiza, Estados Unidos, Canadá y prácticamente toda América Latina, con especial presencia brasileña, por ser el país anfitrión y constituir casi un continente, con peso específico en el tema de Teología y Liberación. Seríamos unos 180 teólogos y teólogas; y esto último es un segundo punto a aplaudir, pues fue muy notable la participación tanto en las ponencias como en todo el foro de las mujeres teólogas. También la apertura ecuménica, con cristianos de distintas iglesias, y varios de ellos en contacto estrecho con las religiones de sus respectivas zonas (hinduismo, budismo, islamismo, religiones indígenas, etc). Para no parecer excesivamente optimista, añadiría que no todas las ponencias estuvieron al mismo nivel; y que el diálogo interno, para no hablar con el del FSM no fue muy amplio; aunque ahí queda el reto y la tarea. Hubo mucho más de teología que de liberación, como acotó con su magistral saber decir *José Comblin* en más de un momento.

Pero lo que más quiero comunicar es mi vivencia concreta, a través de los contactos que logré tener en estos días tan plenos. Debo comenzar agradeciendo al *P. Luiz Carlos Susin*, OFM Cap, secretario general del FMTL, que tuvo la amabilidad de acogerme en su casa, junto con sus hermanos capuchinos y con la presencia de Sergio Torres, Diego Irrarazaval, J. M. Vigil y la teóloga protestante Loraine Mac Kenzie. Estábamos bien cercanos a la PUCRI (Pontificia Universidad Católica de Rio Grande do Sul, regida por los Hermanos Maristas, que fue la sede anfitriona del evento. Su casa no sólo estaba bien cercana, sino que me permitió compartir con todos ellos, organizadores del foro; y especialmente con mi compañero claretiano, el *P. José María Vigil*, que formaba parte del equipo de síntesis. Con él y con un grupo de claretianos y otros españoles, como *Evaristo Villar*, director de la revista "Éxodo" de Madrid, Carlos Pereda y el catalán *Jaume Botey*; así como con el dominico *Rafael Aragón*, director de la revista "Alternativas" de Nicaragua, compartí muchos ratos libres del FMTL, en almuerzos, descansos, paseos, y luego algo en el FSM.

En los largos momentos compartidos con el *Pbro. Diego Irrarazaval*, presidente de la Asociación de Teólogos del Tercer Mundo (ASETT o EATWOT), disfruté de la amplitud de miras teológicas y la capacidad de humor más admirable aún. También con *Sergio Torres*, fundador del grupo "Amerindia" y convocador, junto con *Leonardo Boff* de este primer encuentro mundial de teólogos de la liberación. De los ponentes latinoamericanos, con Leonardo sólo tuve la suerte

de coincidir en la cena que nos ofrecieron los organizadores a todos los participantes en una de las "churrasquerías" más famosas de Porto Alegre, donde pude disfrutar de su buen humor y mejor comer. Algún momento tuve para charlar con el maestro *José Comblin*, cuyo último libro "*O caminho. Ensaio sobre o seguimento de Jesus*" acababa de editarse. Charlé también algún rato con *Otto Maduro*, el único teólogo venezolano presente en el encuentro, con una ponencia que tocó puntos tal vez más americanos que latinos. Algún momento de charla también con *Enrique Dussel*, ese argentino universal afincado hace años en México; con *Jung Mo Sung*, teólogo y economista brasileño, de raíces coreanas; y hasta con el dominico *Frey Betto*, que no estuvo casi nada en el FMTL, pues era miembro organizador del FSM, a cuyo comité internacional pertenece.

Los contactos con los alemanes *Ulrich Duchrow*, el jesuita *Martin Maier*, director de "*Stimmen der Zeit*" de Alemania, se debieron casi a un pequeño error de ubicación inicial. Luego, en el FMTL tuve algún encuentro con *Juan José Tamayo*, con *Rosino Gibellini* o con el joven teólogo laico *Sturla Stalsett*, noruego con un gran dominio del castellano porque ha trabajado años en Centroamérica, así como con *Pablo Bonavia* de Uruguay, *Eleazar López* de México y otros. En cambio con *Claude Geffré*, *Francois Houtart*, *Eduardo Hoornaert*, *J. Oscar Beozzo*, *Marcio F. dos Anjos*, *Marcelo Barrios*, *Ignacio Madera* de Colombia, fueron más esporádicos, y no digamos los indios o africanos, tan significativos con *Michael Amadloss*, *K.C. Abrahm* y *Felix Wilfred* de la India, *Tissa Balasuriya* de Sri Lanka, *Emelina Villegas* de Filipinas, *Emmanuel Martey* de Ghana, *Ramathete Dolamo*, de África del Sur, *Lee Cormie*, de Canadá, etc. Pero las ponencias de todos ellos están accesibles, como señala ya, por internet desde los mismos días del evento y se editarán próximamente, tal vez en varias lenguas, incluido el español.

Además de la teóloga protestante *Loraine Mac Kenzie Shepherd*, ministra de la *Augustine United Church* de Winipeg, en Canadá, con la que conviví algo en la casa de los capuchinos, también logré más de un breve encuentro con varias de las teólogas presentes. Especialmente grato fue el reencuentro con la antigua amiga teóloga feminista *Elsa Tamez*, y la brasileña *Tânia Mara*, todas ellas biblistas y con sendas ponencias en el foro; y con la para mi nueva *Silvia Regina*, joven teóloga feminista brasileña, que trabaja en Costa Rica. Junto a ellas puedo señalar al menos a *Sabine Plonz* de Alemania o la coreana americana *Cheng Jun Kyung*, sin olvidar a *Wanda Deifelt*, brasileña a pesar de tal nombre y apellido; y *Evangeline A. Rajkumar*, teóloga de la india, o *Lise Baroni*, de Canadá, con las que no tuve casi más relación que la escucha de sus ponencias.

Los momentos de oración fueron siempre preparados y dirigidos por varias de estas mujeres teólogas, y resultaron impactantes y motivadores.

Quiero dejar constancia de que mi participación, tanto en el FMTL como en el FSM se debe no sólo a mi interés, sino también al de mis hermanos de Congregación claretiana, especialmente de su Equipo de Gobierno, que costearon la mayor parte de los gastos; y al Equipo Directivo y el Consejo Directivo del ITER, que colaboró también con su interés por el tema y su ayuda económica. Parte de ese dinero preferí invertirlo en la adquisición de algunos libros para nuestra biblioteca; parte de temas teológicos y otra de temas sociales y sociológicos, que se relacionan más con el FSM que con el FMTL. En el próximo número de ITER-HUMANITAS diré algo de ese FSM, junto con la ponencia del famoso sociólogo portugués *Boaventura de Sousa Santos*, que inició las jornadas teológicas con su propuesta de ese “**otro mundo posible**” que era el lema del foro de Porto Alegre por segunda vez.

“SAN ROMERO DE AMÉRICA” XXV AÑOS DE MARTIRIO

“SAN ROMERO DE AMÉRICA, PASTOR Y MÁRTIR NUESTRO”

P. Eduardo Frades*

A. De Óscar Arnulfo Romero a “San Romero de América. Pastor y Mártir nuestro”. Algunos rasgos salientes de su vida, sobre todo como obispo diocesano

A.1 El sacerdote ejemplar que fue el cura Romerito (1942-1966)

El día 15 de agosto del año 1917, acabando la primera guerra mundial, nació un niño en Ciudad Barrios de El Salvador, al que sus padres bautizaron con los nombres de Óscar y Arnulfo. ¿Influjo americano en el primer caso y de tradiciones castellanas en el segundo? No lo sé, ni creo nos interese. Pero sí, saber que es el segundo de una familia de ocho hermanos y que pronto va a tener que dejar los estudios por el trabajo, porque la vida del pobre es dura, incluso si anda ya en el seminario.

*El P. Eduardo Frades Gaspar, español de origen con más de 25 años en Venezuela su segunda patria, es misionero claretiano. Licenciado en Teología en el «Angelicum» y en Sagrada Escritura en el «Biblicum» de Roma. Enseña en Madrid, Niefang (Guinea Ecuatorial) y «La Cartuja» de Granada, pasando luego a Venezuela, para colaborar en el surgimiento del ITER desde 1979. Ha conjugado el trabajo pastoral en San Félix y el Delta del Orinoco con las clases en el ITER, el IUSI y postgrado de la UCAB con la elaboración de la tesis doctoral en Teología en la «Xaveriana» de Bogotá. Estuvo un semestre en Belén y el Instituto Bíblico Franciscano de Jerusalén, cuando surgía la intifada. Ha sido Director de publicaciones y de la revista ITER, desde 1996, y ahora también de la revista ITER-HUMANITAS. Entre sus publicaciones está la tesis doctoral sobre «*El uso de la Biblia en los escritos de Fray Bartolomé de las Casas*». Ha colaborado con otros claretianos en la reflexión y animación bíblica y espiritual de su servicio misionero. Especialmente en la elaboración del llamado *Proyecto «Palabra-Misión»*, programado en común por biblistas y pastoralistas, pensado en lugares como Guatemala, cerca de Calcuta, y finalmente en Quibdó del Chocó colombiano. Se ha publicado en castellano, y traducido al inglés, italiano, portugués y en parte al francés y alemán. Algunos otros escritos en colaboración. Colabora en el trabajo bíblico pastoral en Venezuela. Últimamente está colaborando en el «Diario Bíblico» que vienen editando los claretianos de toda América Latina. Ha escrito algunos artículos en las revistas *Misión Abierta*, *Nuevo Mundo*, *Sic*, *RIBLA* y *Teología IUSI*, además de en *ITER*.

De 1931 a 1936 estudia en el Seminario Menor de San Miguel bajo la dirección de los Misioneros Claretianos. Luego, en 1937, pasó al Seminario Mayor de San José de la Montaña bajo la guía de los Padres Jesuitas. Pero a los siete meses es destinado a Roma, donde concluye sus estudios. Son los años de la segunda guerra mundial, y en vez de proseguir sus estudios de doctorado, como esperaba, tiene que regresar a Centroamérica rápidamente. Antes es ordenado sacerdote el 4 de abril y celebra su primera misa el día 5 de ese mes en la basílica del Corazón de María de los Misioneros Claretianos en Roma¹. Inicia su ministerio sacerdotal en la parroquia Anamorós, pasando pronto a la de San Miguel, donde permanece veinte años. Impulsa los movimientos apostólicos propios de esos años preconcliales: la Legión de María, los Cursillos de Cristiandad, la obra social de los “Alcohólicos Anónimos” y de “Caritas”, etc. El país ya vive un caos político, con sucesivos golpes de estado, con el poder en manos de militares siempre; pero él aún no tiene un compromiso social notable. Esto es normal, ya que la mayoría de la Iglesia, y sobre todo de sus pastores, es obviamente preconclial. Sin embargo, conviene notar unos cuantos rasgos que apuntan ya en la dirección esencial de su tarea pastoral.

1º) Desde el seminario menor, con los claretianos, Romero aprendió muy bien que sin contacto con Dios, sin *oración* seria, personal, prolongada, difícilmente se puede ser un buen cristiano, y tanto menos un sacerdote o ministro ejemplar. Lo aprendió muy bien y lo llevó a la práctica durante toda su vida de seminarista, de sacerdote y hasta de obispo. Para no volver a este punto, tan fundamental por otro lado, más tarde, apunto ya aquí una anécdota de esas que reflejan toda una actitud vital, aunque sea bien tardía, cuando ya era el famoso arzobispo predicador de San Salvador, contada por quien era entonces un joven seminarista.²

Aunque los dos testimonios que pongo a continuación son de su época de obispo en Santiago de María y luego en San Salvador, no cabe duda que la oración fue una constante en su vida sacerdotal, asimilada desde su infancia

¹ Cuando en 1979, pocos meses antes de morir, visite por última vez la Curia General de los Claretianos dejará una foto recuerdo, con unas palabras cariñosas que rezan así: “*Hoy he vuelto a mis orígenes: hice mi seminario menor en San Miguel (El Salvador, C.A.) con los queridos padres claretianos y celebré aquí mi primera misa el 5 de abril de 1942. Gracia y bendición. 3-V-1979. Oscar Arnulfo Romero, Arzobispo de San Salvador.*”

² Puede verse, en este mismo número de ITER, en el artículo del P. BRIAN J. PIERCE, el relato mayor que nos ha transmitido MARÍA LÓPEZ VIGIL en su obra *Piezas para un retrato*, UCA Editores, San Salvador, El Salvador, C.A., 1993. También en Internet <<http://servicioskoinonia.org>> Citamos por éste

popular y su sólida formación en el Seminario Menor con los misioneros claretianos. De todos hay testimonios, pero los dos más explícitos son estos posteriores, con la ventaja de provenir de testigos bien cercanos. El uno es del P. pasionista **Juan Macho**, que ha escrito:

«Me atrevo a decir que entre los hombres que he conocido, muy pocos, tal vez tres o cuatro, les compararía con él en este aspecto. Fueron muchas las veces que subí a Santiago de María a hablar con él y que decía: «Perdone la espera, estaba haciendo un poco de oración; tengo un problemita que no sé cómo resolver...» Algunas veces me expuso el problema, pidiendo mi parecer.

Ya en San Salvador, en los tiempos difíciles, tuve que buscarle alguna vez en la Capilla del Seminario donde iba a buscar luz y fuerza para seguir adelante; me consta que no fui yo solo, de esto somos varios los testigos; pero en especial recuerdo una vez que llegué; él estaba hincado apoyando su mano en la mesa del altar, como agarrándose a ella, respeté el momento y esperé un rato uniéndome a su oración. Cuando se levantó y me vio se me acercó y me dijo: «¿Estaba Ud. aquí?» Me puso la mano en el hombro, como buscando apoyo y me dijo: «Estoy solo, Padre, estoy solo». «No, Monseñor, le dije, Ud. sabe que no está solo, hay muchos con Ud.» «Ud. no sabe cuánto se lo agradezco a todos», me dijo; y fuimos hacia su oficina.

También me recuerdo que más de una vez me decía que el tema de su oración por las noches eran las conversaciones que había tenido con los cortadores de café que dormían en salita de la casa episcopal: sus problemas, sus luchas, sus ilusiones, sus fracasos, toda esa vida del pobre.» ¡Cuánto hay que hacer, Señor!» Era muy especial e intensa la vida de oración de Mons. Romero. Me atrevo a decir que de ella recibía esa fuerza que necesitaba para abrirse constantemente al Espíritu y seguir caminando hacia... el martirio.»³

El otro testimonio es de un joven seminarista, **Juan José Ramírez** en 1978, en la etapa de arzobispo, famoso ya por su cercanía a la realidad del pueblo y sus homilias en la catedral. El joven seminarista conoce esa canción

³ ZACARÍAS DÍEZ y JUAN MACHO, C.P., "En Santiago de María me tope con la miseria". Editorial Criterio, San Salvador, El Salvador, 1995. También en Internet <<http://servicioskoinonia.org>> Citamos por éste. Los años 1975-77 serían los años clave de su "cambio" o "conversión". Aquí son las páginas 149-150

venezolana de Alí Primera “No, no basta rezar!”; por eso no se imagina la escena que le tocó vivir y de la que aquí sólo transcribo su parte final:

«Seguí por el corredor, ¡fan! para acá, ¡fan! para allá, y al rato, que ya casi lo tenía pulido, aquel hombre todavía rezando. ¡Y ni se mueve el maje! Agarré para otro corredor y ya le tenía sacado el brillo cuando volví a asomarme a la capilla. ¡Ahí hincado! ¿Y qué hará rezando tanto ese curita, pues? Pasó otro cuarto de hora y comprobé que ahí proseguía. ¿Y qué tanto rezo? ¿Y es que con tanto burumbumbún que hay en este país solo va a ser rezar? ¡Que aprenda ese rezador de Monseñor Romero, que tiene fuego en el corazón y en las palabras y que no anda perdiendo el tiempo! ¿O es que no oyó la canción, que no basta rezar? ¡Pues que oiga las homilias!

Yo arrecho con aquel rezador desconocido. Si no sale, me meto ya a lampacear la capilla. Por el aseo y por ver si es que andaba dormido. Por fin entré. ¡Ssssss! para acá, ¡sssss! para allá, sacando brillo con el lampazo. Quería pesquisar al tipo para contarle a los demás en el desayuno. Lampazo arriba, lampazo abajo, me fui acercando a aquel totoposte... Lo miré de abajo a arriba: era Monseñor Romero. Ni se movió. Y cuando me salí de la capilla, siguió hincado, rezando. Salí con la masa desinflada y el lampazo al hombro, como una escopeta ya sin pólvora.»

Hay muchos testimonios de este espíritu y esta práctica de oración, buscando el encuentro con Dios, para recibir su luz que le ayudara a entender, discernir y valorar la realidad, y para recibir la fuerza que le impulsara a ser fiel y consecuente con lo visto y entendido.

2º) La preocupación por leer, estudiar, meditar y predicar la *Palabra de Dios*, y hacer que le llegara al pueblo. Escuchemos ya un de testimonios populares.

-«Leer la Biblia uno solo es bueno, pero mejor es leerla varios juntos. Es como ir a pepenar nances en grupo. Entre más van, más recogen y más galana resulta la cosecha.» Esto le dijo el cura Romero a **Alejandro Ortiz**, por el año 1952. Y él nos comenta

«Regresé a mi lugar. Y de ahí ya escuchaba siempre al padre Romero en la Radio Chaparrastique, que era por donde él salía diario hablando pasajes bíblicos. Y había que estar buzo para ver en qué libro, en qué capítulo y en qué versículo y no perderle nada. Yo con otros oyéndolo. Peppenando. Era como un maestro que uno tenía.»⁴

⁴ MARÍA LÓPEZ VIGIL, *Piezas para un retrato*, página 9.

La lectura, meditación y oración sobre la Palabra de Dios, siguió ocupando un puesto central en su vida y su ministerio sacerdotal y episcopal. Es claro que la Palabra de Dios no se reduce a la Biblia, pero siempre tiene alguna referencia a ella, especialmente en su punto culminante y central: ser una Palabra que es Buena Nueva para los pobres. Por eso las famosas *Homilias* del arzobispo Romero llegaron a ser la palabra más esperada, por ser la más verdadera y la más llena de esperanza para los pobres de su pueblo; y, por medio del mismo, para los pobres de América Latina y para todos los pobres del mundo. Pero ese amor a la Palabra le viene de muy lejos y muy hondo; y siempre fue calando más.

3º) La *coherencia de vida* sacerdotal, fiel a sus compromisos, sobre todo frente al clima de relajación que arreció en los años postconciliares, no por culpa del Vaticano II, sino de la tendencia humana al facilismo, a dejar de lado la cruz.

-«Es un güishte ese cura ¡Con él hay que andarse con pies de plomo!

Un vidrio güishte, de esos que cortan, filuditos, era el padre Romero. Muy muy estricto. Pero, ¿qué más cuando aquella diócesis de San Miguel era un puro relajo?

-¡Esos curas descamisados que van sin sotana! -Romero sufría.

-Mejor sin sotana si a lo que van es con tamañas pepereches...

Más sufría él. Eran curas mujerereros. Y entre ellos corría más otro licor que el vino de misa. ¿Planes pastorales? Todos se hacían humo. No había interés, no había esfuerzo. ¿Y el obispo qué? El obispo Machado ni daba órdenes ni daba consejos. Lo que daba eran préstamos a usura. Todo mundo sabía de estas historias. Y el que mejor las conocía era el padre Romero, que miraba el teatro desde dentro.»

Tal es el testimonio de **Manuel Vergara**, que afirma que como el clero de San Miguel estaba en lo que le daba la gana, le tocaba a Romero hacer lo que ellos no hacían, cargar con la responsabilidad de todo y más, y encima, darles las grandes regañadas a los curas libertinos. Aquel güishte, pues, los molestaba demasiado y trataban de marginarlo. El se deprimía. Yo me daba cuenta de la contrariedad en que le ponía aquella situación. Un día regresábamos de la finca de un su amigo cafetalero. Tal vez como estaba más descansado me comentó algo, casi nunca lo hacía.

-«Me ningunean.

-Yo que usted no me afligía por eso. La gente no le ningunea. A la hora de la verdad, a la hora de un consejo, a las duras, la gente no anda buscando a esos curas arrabalerosos, lo buscan a usted. ¿O no?»

4º) La cercanía a los pobres, incluso los de mala fama, los “publicanos y las prostitutas” que Jesús dijo que nos precederían en el Reino a todos los fariseos. En las filas de los que pedían limosna al párroco de San Miguel no faltaban las prostitutas.

-¿¡Hasta las brusquitas?! –refunfuñaba uno de los mendigos de la fila. Hasta ellas. Las putas y los borrachitos y un poco de mendigos se afilaban a la orilla del muro de la iglesia, seguros de que a cada uno le iba a caer su peseta, la cuarta parte de un colón, porque el padre Romerito nunca les decía no y siempre andaba monedas en la bolsa de su sotanón negro.

*Y al día siguiente volvían y se repetía la misma fila, crecida. Y a otros que llegaban después les tocaba almuerzo o cena o el hospedaje para la dormida. Y si aparecían campesinos les daba para el pasaje de regreso. Y también recogía borrachos en su convento. Y ancianitos y lustradores. Romero era tipo San Vicente de Paúl, el pobrerío andaba detrás de él. Claro que con su mentalidad: le sacaba limosna a los ricos para dársela a los pobres. Así a los pobres les aliviaba sus problemas y a los ricos su conciencia.» Este es el comentario crítico del sacerdote **Rutilio Sánchez**.⁵*

Una anécdota profundamente significativa es la que nos cuenta la señora **Antonia Novoa**, sobre la muerte de la madre de Romero, en 1961. Lo narra así:

«Doña Guadalupe de Jesús Galdámez, su mamá, la Niña Jesús, como la llamábamos, murió en 1961. Vivió con su hijo, el padre Romero, desde que a él lo destinaron a tareas de cura aquí en San Miguel. Cuando llegó, ya venía la señora con un su bracito paralizado por la enfermedad, punto de entumecimiento. Era bien silenciosa.

Murió y la enterramos en San Miguel. Y como el padre Romero tenía trato con la gente de la más alta sociedad miguelseña, de los García Prieto para abajo con todos, fueron al entierro personas de esa aristocracia, cafetaleros y hasta un gran pianista del lugar. Pero como también tenía él amigos del

⁵ Los tres textos citados, están tomados de las entrevistas grabadas por el P. Juan Macho y la señora María López Vigil, editados luego literariamente por esta última en la obra citada. En la obra de los PP. Juan Macho y Zacarías Díez, las citan así: *Testimonios: Grupo n° 1: JZE* que significa la grabación de los dos pasionistas y el periodista norteamericano Eugenio, director de las entrevistas, grabadas en dos cintas el año 1983.

otro lado que le queríamos, fuimos. Y fueron monjitas y fueron niños. Y de toda la familia de él vinieron a juntarse en San Miguel con ocasión de aquella pena y ahí miramos cómo eran todos, el porte humilde. Después de la misa de cuerpo presente, ya rumbo al cementerio, ¿para dónde cree que agarró él? No se fue con los riquitos sino que se puso a la par de los blanquiyos, de los de cotona, de nosotros, pues.

-Con éstos nací, con estos voy -dijo quedito.

Y así fue todo el camino, a la par del cajón y del pobreterio.⁶

Será bueno recordar este episodio de contenido emocional profundo y ponerlo en relación con lo que el mismo Romero, ya arzobispo de San Salvador, le dirá al P. César Jerez en Roma, prácticamente tres años antes de morir, sobre sus raíces humanas o sobre sus orígenes de campesino pobre, que nunca quiso olvidar; y a los que supo retornar, con una profundidad de amor entregado en sus horas decisivas⁷.

A.2 El obispo que se fue haciendo más cristiano con su pueblo (1966-1977)

Es elegido Secretario de la Conferencia Episcopal de El Salvador en 1966. Con ello se inicia una etapa burocrática, centrada en papeleos, y bajo el influjo del Opus Dei, como él mismo confesará más tarde. Cuatro años después, en 1970, es nombrado obispo auxiliar de Monseñor Luis Chávez, junto a Monseñor Rivera y Damas, también auxiliar. Estos dos eran impulsores de los cambios pastorales propuestos por la Conferencia Episcopal de América Latina reunida en Medellín el año 1968. A Romero le caía no sólo ancha sino, digámoslo francamente, mal la línea profética de Medellín. No lo citaba nunca y escribía en el periódico *Orientación*, del que fue nombrado director, en línea bien conservadora, por decir lo menos. Se explica que chocara con los jesuitas de la UCA y del Seminario Mayor. Aunque los seminaristas se alzaron y se negaban a seguir estudiando si se iban los jesuitas, éstos se tuvieron que ir. Con la venia de cinco de los siete obispos del El Salvador y con la venia de Roma, fuimos expulsados de la dirección del seminario. Monseñor Romero quedó al frente del seminario. Estaba satisfecho: había vencido la ortodoxia.

⁶ MARÍA LÓPEZ VIGIL, *Piezas para un retrato*, páginas 12-13.

⁷ Ver aquí mismo más adelante, al principio del apartado C, este testimonio del P. César Jerez.

El P. **Juan Hernández Pico**, S.J. nos cuenta la dura experiencia que pasó en esos años con aquel obispo burócrata, metido a inquisidor de la iglesia “marxista” que procuraba seguir la línea de Medellín. Ese acontecimiento eclesial que marca la lectura actualizada del Vaticano II desde y para la Iglesia Latinoamericana, hecho por una generación de auténticos “Santos Padres”, apoyados en teólogos y laicos de la gran Patria grande.⁸

«En diciembre del 71, el arzobispo Chávez nos pidió a Néstor Jaén y a mí que dirigiéramos unos ejercicios espirituales al clero de San Salvador. Y ahí llegaron todos los curas mezclados, los de todas las tendencias, aunque la mayoría en San Salvador eran progresistas.

Una noche estábamos discutiendo en un alegato bastante caliente el tema de la fe y la política y el papel del sacerdote en todo esto. Un asunto profundamente polémico en aquellos tiempos. De repente vimos entrar a un sacerdote ensotonado, que se movía como reptando y que se quedó allá, en la última fila, perdido. No abrió la boca. Cuando terminamos el debate, me dice Néstor:

-Quién sabe cómo va a reaccionar Romero después de escuchar todo lo que dijimos.

Adiviné. Dos semanas después salió en Orientación un artículo firmado por él diciendo que dos jesuitas -daba nuestros nombres- habían dirigido unos ejercicios espirituales que de espirituales no tenían un pelo, que eran pura sociología ¡y sociología marxistoides! Y por ahí seguía el hombre.

Yo me indigné y le escribí una carta muy fogosa y bastante atacante, en la que le decía que con acusaciones de esa clase estaba poniendo en peligro la vida de la gente y que Medellín nos exigía cambios. Y por ahí seguía yo.

-A ver si tiene la honestidad de publicarla también en Orientación, ¡No será capaz!

No adiviné. La publicó. Y entera. Agarro yo ese día el semanario y me pongo a releerla, gozando con mi propia beligerancia, que había logrado doblegar al obispo. Pero al final... ¡veo que el hombre vuelve a la carga! Romero había escrito una apostilla de cierre: aunque me daba voz, él se

⁸ Ver el artículo de JOSÉ COMBLIN, *Los Santos Padres de la Iglesia Latinoamericana*, en RELaT 66, antes en Reflexión y Liberación, tomo II, Santiago de Chile; y también en *Añoranzas de América Latina*, 2002.

mantenía en su juicio y afirmaba que podía dar pruebas de nuestro marxismo.»⁹

Lo mismo o peor pasó con los jesuitas que dirigían el colegio del Externado de San José en San Salvador. Lo confirma el entonces P. Provincial, Francisco Estrada en 1972, que recuerda que los acusó de que usaban «*panfletos de origen rojo*» en las clases de religión. Escribió en la hoja *Orientación* y después la llevó al *Diario Latino*, y se armó un escándalo nacional, que hizo sufrir a lo mejor de la compañía. Como comenta la señora **Carmen Álvarez**, había señoras oligarcas que se movían detrás de todo este asunto.

«y más atrás, unos jesuitas viejos que las jincaban. Los padres de familia estábamos divididos, pero éramos un buen puño los que apoyábamos la línea que estaban dando al colegio los jesuitas renovadores. Alentándonos estaba el padre Ellacuría.

-Muévanse también ustedes -nos dijo.

Nos distribuimos. A Beatriz Macías y a mí nos tocó ir a visitar a Monseñor Romero. Yo no lo conocía de nada.

-Vea, Monseñor, la Iglesia pisó el acelerador con el Concilio y con Medellín y nosotros queremos que nuestros hijos se eduquen ya con esa onda.

-¡Que conozcan la realidad salvadoreña, que la cambien!

Hablamos y hablamos. Nos escuchó todo, no nos contradijo en nada, no fue grosero con nosotras, otros obispos sí lo fueron. Pero salimos apesaradas, como si nos echaran un balde de agua fría. Porque él no entendió nada y en Orientación siguieron saliendo artículos furibundos, no sólo ya contra los jesuitas sino contra los padres y madres que estábamos siendo manejados por ellos. Al final, no ganó él esa batalla, pero ni lo reconoció ni esto le hizo rectificar. Me pareció un hombre que vivía en las nubes, fuera de la realidad, ¡por los aguacates!»¹⁰

Pero no era cuestión sólo de jesuitas. Muchos otros sacerdotes, religiosos y sobre todo laicos, campesinos, etc. que estaban dolorida y gozosamente en la línea de Medellín empezaron a sentir su incomprensión y hasta sus ataques. Apunto sólo otro testimonio, esta vez de un sacerdote y una laica, **Pedro Declerc y Noemí Ortiz** en 1972

⁹ MARÍA LÓPEZ VIGIL, *Piezas para un retrato*, página 19.

¹⁰ MARÍA LÓPEZ VIGIL, *Piezas para un retrato*, página 24.

«Empezó la misa. Monseñor Romero estaba sentado en un sillón a la par del altar donde yo celebraba. Cuando llegó la hora de la homilía, me volteé hacia él.

-Monseñor, usted ya sabe a lo que ha venido. Nosotros somos Iglesia y también tenemos derecho a hablar. Y lo primero que queremos decirle es que no estamos de acuerdo con lo que usted escribió.

-Pues yo como obispo quiero decirles que no estoy de acuerdo con la parcialización que hacen ustedes de la fe, herejía que está siendo denunciada por los pastores de otros países. Él venía con un maletín lleno de textos de no sé qué obispos conservadores de América del Sur.

*-¡Nosotros hemos traído la Biblia y los documentos del Vaticano II y Medellín!
-le alegaron los de la comunidad.*

Nos leyó entonces unos párrafos de la carta de un obispo chileno bien anticomunista.

-¡¿Y usted qué piensa que vale más -le refutó un muchacho-, la carta de ese hombre que ni lo conocemos o los documentos de todos los obispos latinoamericanos?!

-¿Es que usted no firmó el documento sobre la justicia, que pinta cabal la realidad de El Salvador? -le gritó otro.

Monseñor Romero siguió dando vueltas a los papeles de su maletín. Y la discusión siguió cada vez más caliente.

-¿Y usted nos viene a hablar de la opción por los pobres?

Para entonces, yo había perdido los estribos.

-Mire, Monseñor, en este ambiente de desconfianza, aunque usted y nosotros somos Iglesia, no tenemos condiciones para celebrar la misa. ¡Así que se acabó! ¡No hay misa!

Me quité el alba y la estola y los volé sobre el altar. El me miró asombrado.

-¡Aquí no se puede celebrar nada! ¡Nada!

En ninguna comunidad de San Salvador se dio un encontronazo tan pesadito con Monseñor Romero como éste que tuvimos en la Zacamil.»¹¹

¹¹ MARÍA LÓPEZ VIGIL, *Piezas para un retrato*, páginas 21-22.

Todavía en el último editorial del semanario *Orientación*, del 15 de octubre de 1974, cuando ya estaba nombrado obispo de Santiago de María escribía estas líneas:

«Lo que sí lamentamos, más con comprensivo silencio de tolerancia y paciencia que con una actitud de resentimiento polémico, ha sido la conducta manifiestamente materialista, violenta y descontrolada de quienes han querido valerse de la religión para destruir las bases mismas espirituales de la religión. En nombre de la fe han querido luchar contra la fe los que han perdido la fe. Y esto es muy triste, verdaderamente triste. Por nuestra parte, hemos preferido apegarnos a lo seguro, adherirnos con temor y con temblor a la roca de Pedro, ampararnos a la sombra del magisterio eclesiástico, poner el oído junto a los labios del Papa, en vez de irnos por ahí como acróbatas audaces y temerarios por las especulaciones de pensadores atrevidos y de movimientos sociales de dudosa inspiración...»¹²

En ese año 1974 es nombrado obispo de la diócesis de Santiago de María, donde residió casi cuatro años. De esos años hay un libro testimonial precioso, escrito por los Misioneros Pasionistas, PP. Juan Macho y Zacarías Díez, que nos narran con bastante detalle el proceso vivido entonces por el nuevo Obispo, al entrar en contacto directo, no sólo con agentes de pastoral, como estos mismos misioneros redentoristas y otros, sino sobre todo con el sufrido y creyente pueblo campesino de la zona, que están empezando a organizarse para salir de tanta opresión. Aquí las cosas comienzan a cambiar para bien. El obispo es ahora un pastor, cada vez más cerca de sus ovejas, especialmente de las pobres y explotadas. El proceso fue lento, ambiguo y doloroso, claro. Se trataba de ir tomando la cruz en pos del Maestro. Paso a recoger sólo algunas de esas anécdotas reveladoras. Nos cuenta el pasionista P. **Juan Macho** que siendo él Vicario de Pastoral, le pidió Monseñor que quitara a un cura por estar acusado de ser comunista.

«Entonces yo le dije: «Mire, Monseñor, pero ¿le han dado alguna prueba? Porque yo condenar sin pruebas no puedo, y quitarle así no más porque dicen que..., tampoco me parece cristiano ni justo; entonces, si hay pruebas, vamos a analizar las pruebas si valen o no valen». Me dijo que no tenía prueba, que solamente le habían dicho que era comunista el sacerdote ese.

¹² Citado por JESÚS DELGADO en su obra *Oscar A. Romero. Biografía. Testigos*. Ediciones Paulinas, 1986 y luego en UCA-Editores, 1990.

Entonces yo le dije: «Mire, Monseñor, hay una manera clara de saberlo: Ud. puede oírle sus lecciones cuando quiera y le puede escuchar sin que él se dé cuenta; Ud. le puede escuchar perfectamente, y luego juzgar si su doctrina es o no es doctrina católica». Entonces me dijo que sí iba a ir un día.

Y cuando llegó, yo le dije: «Mire, (y le señalé un lugar donde él pudiera escuchar toda la lección sin ser visto, y le dije que ahí podía estar tranquilo) el Padre no tiene inconveniente que Ud. le escuche». Entonces él me dijo que no, que prefería entrar dentro. Entró, se sentó, y escuchó unas dos horas en la clase que el Padre estaba dando a los campesinos. Y al final cuando se acabó la lección y salió Monseñor, se fue a mi cuarto y solamente dijo: «Si el Padre David es comunista, yo soy chino»¹³.

Esta anécdota que acabamos de escuchar, nos recuerda otra parecida que sucedió y que vamos a narrar a continuación. Con este proceder Monseñor manifestaba interés en escucharnos y en ver directamente, si en efecto, lo que enseñábamos era lo que decía la gente interesada, o no. Y el P. Zacarías Díez, por su parte, nos cuenta otra bien similar.

«Un domingo, a las 4 de la tarde, pues teníamos curso, se presentó Monseñor en el Centro; yo estaba dando, precisamente, el tema del Éxodo; entró sigilosamente sin hacerse sentir, se sentó atrás, y estuvo escuchando más de dos horas, (era de los temas que a penas hacíamos descanso para no perder la atención del conjunto). Lo extraordinario para mí fue «cómo pudo aguantar tanto tiempo escuchándome». Lo importante fue lo que me dijo al final: «Yo le agradezco, Padre, porque es un tema que se presta a la manipulación, pero conviene hablar con sinceridad a nuestra pueblo de la realidad, de la liberación. Le agradezco, Padre, lo ha hecho muy bien; y he visto con qué interés los campesinos seguían esta enseñanza tan propia de ellos.» El estuvo escuchando como un campesino más»¹⁴.

Vemos por estas anécdotas que él sí tomó en serio las conclusiones de nuestro «affaire». Como que Monseñor quería verificar él mismo lo que se hacía y se enseñaba en el Centro para tener motivos de reflexión y de decisión propios. Se iba apartando de los chismes y decires de la gente, aunque ésta fuera

¹³ Testimonios: Grupo n° 1: JZE: páginas 11-12., citado por el P. Juan en la o.c. ZACARÍAS DÍEZ y JUAN MACHO, *En Santiago de María me topé con la miseria*, página 101.

¹⁴ Testimonios: Grupo n° 1: JZE: página 12. En la o.c., página 101-102.

importante; iba haciéndose su criterio propio e independiente, dejando a un lado otras conjeturas o suposiciones motivadas por intereses particulares muy concretos. ¿Se estaba dando cuenta de la manipulación a la que había estado expuesto por parte de los terratenientes y poderosos de la zona? Muy oportunamente el P. Juan Machado cita aquí un testimonio del P. **Jon Sobrino**, que ha escrito con toda honradez estas palabras:

«También Mons. Romero me hizo pensar -sin entrar ahora en una discusión teórica- en la necesidad de usar la realidad actual como argumento teológico. Todo teólogo sabe que para hacer teología hay que usar la escritura, la tradición, el magisterio, etc... Pero empecé a pensar que hay que usar también la realidad para esclarecer contenidos teológicos. ¿qué es esperanza?, ¿qué es martirio?, ¿qué es un obispo?, ¿qué es profecía?... Estas palabras y otras cosas se me han iluminado desde él y desde otros, es decir, desde la realidad»¹⁵.

Y el P. **Juan Macho** comenta a continuación:

«Sí; no cabe duda; Mons. Romero se nos ha convertido en un verdadero Maestro en el uso de la realidad como ¿fuente teológica? de sus enseñanzas y de su discurso. Sin embargo, al principio no fue así. Nada más llegar a Santiago de María, lo primero que le llamó la atención era esa clase de «Realidad nacional» que se daba en el Centro «Los Naranjos», contra la que él formulaba sus reparos: «¿Qué uso podrán hacer estos campesinos de estas enseñanzas sobre la realidad nacional?, ¿entenderán algo?, ¿no lo confundirán todo?; hay otras cosas más necesarias y urgentes que enseñar a los campesinos...», nos decía.

Antes de continuar su escrito con el testimonio de la relación de Monseñor Romero con los pobres, que sería quizás la parte más importante de la historia que relata para el inicio del cambio o conversión que se va dando en este pastor compasivo, añade:

«Estos reparos eran muy comunes y frecuentes al principio, cuando aún no conocía la entrega, ni confiaba en la capacidad e inteligencia de los campesinos; después, ya saben Uds. lo que pasó, y se lo vamos a ir reafirmando en el próximo apartado: el conocimiento de esa misma realidad fue para él, y para todos, una verdadera fuente y camino de conocimiento distinto y más claro, no sólo de las personas, especialmente de los pobres,

¹⁵ Jon SOBRINO, *Monseñor Romero*, UCA Editores, San Salvador, El Salvador, 1989, página 38.

sino también del Dios de Jesús que es un Dios que tiene sus preferencias por los más pobres...Partimos de este hecho: los pobres, especialmente los campesinos, y su realidad vivencial de fe, de lucha, de miseria y de explotación, fueron los que más ayudaron a Mons. Romero a empezar ese cambio y transformación de su vida. Ellos serán, partiendo con Puebla, los que evangelicen a Mons. Romero siendo todavía obispo de Santiago de María.»¹⁶

No en vano su libro lleva por título la frase del mismo Mons. Romero que fue dicha al P. César Jerez, años más tarde en la Via de la Conciliazione romana: **“En Santiago de María me topé con la miseria”** y allí volvió a sus raíces pobres campesinas. Pero hay otro rasgo decisivo en su camino cristiano; que es el de la gran humildad para reconocer errores. El P. **Juan Machado** nos ha contado esta escena impresionante. Aunque era el Vicario de Pastoral del obispo, le envió un sacerdote imprudente, que llamaba “comunista” al P. David, profesor del centro de formación de Los Naranjos, para decirle que lo retirara. El P. Juan se enfadó y lo devolvió al obispo, diciéndole que se lo dijera personalmente. Y se disponía ya a escribir su carta de renuncia:

«Estaba en ésas cuando apareció Monseñor en el Centro. Venía apenado, humilde y comprensivo hasta donde se puede llegar. No sabía cómo excusarse... En un momento dado, a pesar de que varias veces yo le había repetido: «No tiene importancia, Monseñor, lo pasado ya pasó; pero confíe y sepa, Monseñor, que no queremos crear problemas; sólo queremos ayudarle, sinceramente queremos ayudarle...» En ese momento, se echó de rodillas a mis pies y me dijo: «Perdóneme, Padre, le prometo que no volverá a ocurrir». Le ayudé a levantarse, lo abracé llorando y él también lloró. Es el abrazo de reconciliación más sincero y fuerte que he vivido en mi vida. Seguimos luego un buen rato platicando cordialmente. El se fue para Santiago de María y yo me quedé confundido y admirado. Cuando un obispo pide perdón, es de verdad un hombre humilde. Cada vez que lo recuerdo me confunde y me estimula.»¹⁷

Aunque sea algo posterior, viene muy bien aquí este otro episodio, contado por el claretiano P. **Francisco Oscoz**, que lo sabe de muy buena fuente¹⁸. Decidí

¹⁶ ZACARÍAS DÍEZ y JUAN MACHO, “En Santiago de María me tope con la miseria”, páginas 102-103.

¹⁷ ZACARÍAS DÍEZ y JUAN MACHO, “En Santiago de María me tope con la miseria”, páginas 148-149.

¹⁸ Me lo acaba de confirmar telefónicamente en estos días, junto a otros datos de Monseñor.

ir a México, a consultar un famoso psiquiatra, para superar sus dudas y angustias sobre su equilibrio mental, y su autonomía frente a la acusación de unos y otros de dejarse manipular. Se hizo pasar por un tal Álvaro Herrera, presidente de una empresa salvadoreña muy compleja. Le aplicó el doctor una batería de test, y llegó al final a su diagnóstico, que comunicó al supuesto señor Herrera

-«Bueno, Herrera, después de toda esta exploración yo tengo ya mis conclusiones.

-¿Y concluye usted que estoy loco? ¿He perdido el juicio?

-¡No, pues! Iba a decir que ha perdido el tiempo viniendo, pero no es así, porque hasta nos hemos hecho amigos en estos días. Usted está entero, señor Herrera, usted no tiene nada, sólo un cansancio ¡que se le cura con unos días en Acapulco! Seguramente, su empresa se los concede. ¡Usted está cabal, hombre!...»

Pero, a la hora de pagar los honorarios, Monseñor sintió escrúpulos por su ficción y le preguntó al doctor si conocía a Monseñor Romero. Ante su respuesta positiva, el psiquiatra, a su vez le preguntó si él lo conocía. La respuesta de Monseñor Romero fue:

-«Claro que lo conozco. Yo pensé... yo pensé que él, que este obispo Romero estaba loco, pero ahora usted le está diciendo que ande tranquilo, que está cuerdo...

-¿Cómo dice...?

-Que yo no soy quien le dije que era. Yo soy Oscar Romero, el arzobispo de...

-¿Usted es Monseñor Romero? -Yo mismo.

-¿El mero Romero? -El mero mero.

Se volvieron a sentar a platicar de nuevo, en serio y en broma. Y Monseñor le explicó el por qué de aquel disfraz. Al final, el doctor no le quería aceptar ningún pago y le devolvió el cheque. Discutieron. Y al final, hubo empate. Monseñor Romero le volvió a dar el cheque y el doctor le entregó otro, por mucho más dinero, como donativo para la Iglesia de San Salvador.»¹⁹

¹⁹MARÍA LÓPEZ VIGIL, en la o.c., páginas 170-171. El P. Francisco Oscoz, que transmite este dato, fue también su confesor en aquellos años finales.

En este cuarto centenario de El Quijote, conviene recordar que tantas veces es la realidad y los otros los que están desquiciados, maltrechos, deformados o sumidos en sueño e ignorancia ingenua o culpable, y que son los quijotes los únicos que los que andan cabales y cuerdos y ven la realidad en toda su deformada crudeza para con los débiles y oprimidos²⁰.

A.3 El "Buen Pastor" se prepara para dar la vida por sus ovejas (1977-1980)

En 1977 es nombrado Arzobispo de San Salvador, con gran alegría para el sector conservador y con pena del sector progresista, para hablar en estos términos, que esperaba como Arzobispo a Monseñor Rivera y Damas. El P. **Francisco Estrada**, provincial de los jesuitas, recuerda que desde fines de 1976 sabían que Roma estaba en consulta buscando nuevo arzobispo, porque a Chávez le tocaba renunciar por la edad. El nuncio promovió la candidatura de Romero y consultó al gobierno, a los militares, a los empresarios, a las damas de sociedad. Le preguntaron a los ricos y los ricos dieron todo el apoyo al nombramiento de Romero. Sentían que era uno «de los suyos». Monseñor Chávez pidió que se acelerara el cambio para que su sustituto le entrara a aquella crisis. Cuando supo que era Monseñor Romero se desalentó. Lo había tenido de auxiliar cuatro años y conocía sus limitaciones.

-«Es curioso -me dijo- que la Santa Sede no me haya hecho caso con Monseñor Rivera, que siempre fue mi candidato y lo sabían. Cuarenta años de arzobispo y no tuvieron en cuenta mi opinión.»

Y Monseñor **Ricardo Urioste**, que será luego el mayor amigo del arzobispo y actual presidente de la Fundación Mons. Romero, recuerda que, estaba dando un cursillo de promoción popular y un cura dijo -¡*Olvidémonos! ¡Este hombre va a acabar con todo esto!* Corrió a San Salvador y le puso un telegrama de despedida a Monseñor Chávez.. Y otro de simpatía a Mons. Rivera. Era a él a quien esperábamos de arzobispo. A Monseñor Romero no le puso ninguno, porque estaba profundamente disgustado.

²⁰ Hace poco escribió el P. ISACIO PÉREZ un libro en el que cree demostrar que la figura real, histórica en la que se inspiró Cervantes para su genial creación literaria fue el quijotesco P. Bartolomé de Las Casas. Ya el título *Don Quijote de la Mancha y Don Quijote de las Indias* (Sevilla, 2002) es bien significativo.

Pronto, sin embargo, va a cambiar ese clima de desconfianza mutua. Tal vez en este punto, si resultó un punto de inflexión el vil asesinato del jesuita P. Rutilio Grande y dos compañeros de su labor pastoral en la zona de Aguilares. Desde ese momento, Monseñor Romero ya empezó a ser el pastor que va delante de sus ovejas, porque las conoce a cada una por su nombre, se preocupa de ellas y se juega la vida por ellas.

El episodio es de sobra conocido, por lo que me limito a transcribir sólo dos documentos. El primero es la Carta que escribió Monseñor al Presidente Molina, el día 14 de marzo de 1977, todavía en privado, pero con tono de exigencia profética, que pronto irá acompañada de estos públicos que muestran claramente esta decidida postura.

*«Sumamente preocupado por el asesinato perpetrado en el padre Rutilio Grande y dos campesinos de su parroquia de Aguilares que le acompañaban, me dirijo a usted para manifestarle que surgen en torno a este hecho una serie de comentarios, muchos de ellos desfavorables a su gobierno. Como aún no he recibido el informe oficial que usted me prometió telefónicamente el sábado por la noche, juzgo de suma urgencia que usted ordene una investigación exhaustiva de los hechos, dado que el supremo gobierno tiene en sus manos los instrumentos adecuados para investigar y ejecutar la justicia en el país... La Iglesia está dispuesta a no participar en ningún acto oficial del gobierno, mientras éste no ponga todo su empeño en hacer brillar la justicia sobre este inaudito sacrilegio que ha consternado a toda la Iglesia y probado en todo el país una nueva ola de repudio a la violencia...»*²¹

Efectivamente, Monseñor Romero no volvió a participar en ningún acto oficial de ese gobierno asesino, o encubridor de los asesinos. Más aún, empezó a organizar acciones significativas que mostraron públicamente su opción por las víctimas y su denuncia firme de los verdugos, con escándalo farisaico de los neutrales de siempre, que, en realidad eran partidarios de los verdugos, al menos con su silencio cómplice, injustificable ante un pueblo crucificado. La famosa "Misa única" y el cierre de las aulas católicas en todo San Salvador, levantó ampollas ante la gente del Opus Dei, que le tenía por suyo, ante la mayoría de los obispos y ante el mismo nuncio.

²¹ Citada por JAMES R. BROCKMAN en «*La Palabra queda. Vida de Mons. Oscar A. Romero*» UCA-Editores, (1985). El original inglés está editado por Orbis Book de Maryknoll y es de 1982.

El otro es un comentario del P. **Jon Sobrino** sobre este momento. Aunque Aguilares fue militarizado, hubo muchos asesinatos de campesinos y no se dejaba entrar ni al nuncio papal, el 19 de junio de 1977, apenas abandona el ejército la zona, se presentó allí nuestro arzobispo con este comentario sobre su tarea, en el inicio de su homilía:

«A mi me toca ir recogiendo atropellos, cadáveres y todo eso que va dejando la persecución de la Iglesia» y Jon Sobrino comenta: *«Qué definición tan nueva, tan trágica y tan acertada del ministerio episcopal!, pensé. Años después, Mons. Romero acuñaría su célebre «pastoral de acompañamiento», pero aquel día lo formuló con la máxima historicidad... En la homilía de ese día también denunció proféticamente a los que «convirtieron un pueblo en una cárcel y en un lugar de tortura». Por lo que yo recuerdo, ésa fue la primera homilía (a la que siguieron muchas otras) que por el contenido, por la valentía y el vigor de sus palabras mostró a Mons. Romero como un auténtico profeta.»*

Tras la misa salen en procesión por la plaza, y hay soldados armados frente a la alcaldía. Todos miran al arzobispo, y él dice: ¡Adelante! Así lo hacen y no pasó ningún incidente esa vez, pero Sobrino nos comenta que:

«en ese momento, simbólicamente, Mons. Romero se convirtió en líder de los salvadoreños. Ni lo pretendió ni lo buscó, pero así fue. Mons. Romero era el que iba delante de nosotros... no por su autoridad formal de arzobispo, sino por el peso evangélico y salvadoreño de su actuación.»

Y también recuerdo de aquel día el impacto que me causó Mons. Romero para mi propia teología... He de reconocer, con sinceridad y agradecimiento, que su vida, su obra y su palabra -escuchada ésta desde aquellas- han sido para mí luz e inspiración teológicas. Yo creo que sin Mons. Romero no habría podido formular teológicamente cosas tan fundamentales como el misterio de Dios, la Iglesia de los pobres, la esperanza, el martirio, la solidaridad, el evangelio como lo que verdaderamente es: buena noticia, y la figura de Jesucristo, ...»²².

Estoy escribiendo para una revista de teología, perteneciente a un Instituto de Teología que surgió en vísperas del martirio de Monseñor Romero, y en espera de la Quinta Conferencia del Episcopado Latinoamericano en Puebla.

²² JON SOBRINO, *Monseñor Oscar A. Romero. Un obispo con su pueblo*. Sal Terrae, Santander, 1999, páginas 42-45, en el capítulo titulado "Iba ya delante de nosotros". Ver también la obra citada en n. 15.

Los destinatarios son teólogos jóvenes que se están iniciando en estas disciplinas. Por eso, aunque sea un poco larga, me pareció oportuna esta citación del teólogo Jon Sobrino. Y añadido aún lo que otro gran teólogo latinoamericano, tenido por el padre de la Teología de la Liberación, el sacerdote peruano **Gustavo Gutiérrez**, ahora religioso dominico, ha escrito, sobre lo que él considera la tarea fundamental de esta teología: *cómo decir a los pobres de este mundo que Dios los ama*, como afirma Jesús en la primera Bienaventuranza y otras partes.

A pesar del apoyo mayoritario del pueblo y del clero salvadoreños, y especialmente de los más pobres y los solidarizados con ellos, la parte conservadora y la mayoría de los obispos no aceptan su postura profética. Ante tantos informes contradictorios que llegaron a Roma en esa ocasión, el Vaticano le mandó llamar. Tenemos dos testimonios paralelos de esa visita del arzobispo Romero a Roma, y la reacción del mismo ante los cardenales que le recibieron y sobre todo la del papa Pablo VI, que lo acogió con mucho cariño, como había hecho con el obispo Pedro Casaldáliga, del Mato Grosso brasileño, cuando hizo saber al gobierno que “¡Chi toca Pietro, toca Paolo!”. El primer relato es de Mons. **Ricardo Urioste**, su amigo y confidente de tantos momentos decisivos.

«Yo hice el viaje con él. Llegamos a Róma a mediodía y enseguidita de habernos acomodado, ya estaba tocando la puerta de mi cuarto.

-¿No quiere caminar un poco?

Lo que él quería era llegar hasta la Basílica de San Pedro. Le acompañé. Al entrar se fue derecho al altar de la confesión. Nos arrodillamos. Monseñor Romero entró en una profunda oración, como si llevara ante la tumba de Pedro, el primer Papa de la historia, todas las preocupaciones de su reciente arzobispado. Después de diez minutos de estar hincado, yo me tuve que poner de pie, pero él siguió en la misma posición, inmóvil, concentrado. Estuvo así otro cuarto de hora.

Después salimos y platicamos de la que nos esperaba. Había preparado para llevar a Roma un volumen enorme de documentos. Cartas, boletines informativos, actas de reuniones, informes internos. Cargó con todo.

-¿De un país tan pequeño semejante papelerío?! ¿Qué se cree usted? Mejor no vuelva si no hace un resumen -le ordenaron. Fue entrar con el legajo en la Secretaría de Estado del Vaticano y empezar las contrariedades.»

Se pasaron el arzobispo y él toda la noche resumiendo las 600 páginas a sólo seis y con ellas se presentó ante el papa. Y luego le comentó ese encuentro a Mons. Ricardo Urioste y a los Misioneros Claretianos de la curia general.

«De la conversación con el Papa Pablo VI -que moriría sólo un año después- salió muy alentado.- "¡Qui, e lei che comanda! ¡Allora, coraggio!" (Usted es el que manda, ¡así que adelante!), le dijo el Papa Montini.»²³

En esa misma ocasión les acompañó el P. César Jerez, Provincial de los Jesuitas en Centroamérica en esos años. Los tres visitaron los distintos dicasterios romanos. Tuvieron conversaciones con los cardenales Silvestrini, Casaroli y Baggio. Con esto últimos entró él solo. Pero luego, en las comidas y paseos conjuntos Mons. Romero se desahogaba.

-«¡Es casi un pecado imperdonable el enfrentamiento que usted ha tenido con el nuncio por esa misa única! -le había amonestado Baggio.

-Yo quisiera, señor Cardenal, que discutiéramos esto más despacio -se defendió él.

-¡Eso es lo que pasa con usted, que discute demasiado!

-Pero no es discutir por discutir, es exponer razones.

-¡Razones! ¡Los obispos respondones no caben en la Iglesia!

Fue un alegato fuerte. Y no avanzaron nada. Caminábamos los dos despacio. De repente, Romero se queda inmóvil, pensándose la.

-Padre Jerez, ¿y usted cree que me vayan a quitar de arzobispo de San Salvador?

-Mire Monseñor, para quitar a un obispo le tienen que hacer antes un juicio y probarle que es un pistero, que es un mujerero, que es un vulgar, que anda en unas leperadas en las que usted no anda... ¡A usted no le van a hallar un solo pelo en la sopa!

-¿Entonces...?

-Entonces, para atrás no creo que vaya a ir, pero para adelante, ¡olvidese que tampoco! ¡Ya puede estar seguro que no llegará usted a Cardenal de la Santa Madre Iglesia! Medio se rió. Y enseguida puso otra vez la cara seria.

²³ MARÍA LÓPEZ VIGIL, *Piezas para un retrato*, páginas 81-82

-En dado caso, prefiero que me quiten de arzobispo y yo irme con la cabeza en alto antes que entregar la Iglesia a los poderes de este mundo.

Fui yo el que me quedé inmóvil. Era una frase muy comprometida la que me había dicho. Porque «los poderes de este mundo» de los que me estaba hablando no eran los del gobierno salvadoreño, sino los del gobierno de la Iglesia, los del Cardenal Sebastiano Baggio. Parecía decidido a no achicarse ante ellos.»²⁴

El 16 de octubre de 1978, tras la muerte del llorado Pablo VI y del breve papado de Juan Pablo I, comienza el largo período de Juan Pablo II, que ha llegado hasta ayer, como todo el mundo sabe (gracias a los MCS interesados como nunca! qué extraño!). Son los últimos meses de nuestro Arzobispo Salvadoreño. Me atrevo a decir que son los que marcan su agonía, su duro Getsemaní, antes del Calvario decisivo. Ya antes de conocerlo personalmente, por intuición profética o meramente política, humana, me da igual, lo predijo en la intimidad: Y no se equivocó.

Pero la mayoría de la gente, clero incluido, no conocía entonces casi nada al recién nombrado cardenal Karol Wojtyla. Según el testimonio del sacerdote **Trinidad Nieto**, Monseñor Romero ya imaginó que podría resultar muy difícil que el nuevo papa, venido de la Polonia oprimida por el sistema comunista soviético, comprendiera la situación de El Salvador. Nos cuenta lo que en una reunión de clero llegó a decir Mons. Romero.

«Poco sabíamos de Wojtyla, todo eran interrogantes sobre Juan Pablo II. Monseñor Romero comía, nos escuchaba hablar, comía... Se le miraba muy pensativo.

-Yo tengo temor con este nuevo Papa -nos soltó así de repente, después de un buen rato de silencio. -¿Cómo así, Monseñor?

-Sí, me da miedo que no entienda la realidad de nuestros pueblos latinoamericanos. El viene de Polonia, viene del otro lado... Y a saber si le da por respaldar al gobierno de Estados Unidos. Para combatir el comunismo, pues. Creyendo que así defiende la fe, que así le conviene a la Iglesia.

-¿Usted cree?

-No sé, pero ése es mi temor.»²⁵

²⁴ MARÍA LÓPEZ VIGIL, *Piezas para un retrato*, páginas 82-83.

²⁵ MARÍA LÓPEZ VIGIL, *Piezas para un retrato*, página 122.

Mucho más dolorosa resultó la experiencia primera que tuvo nuestro Pastor bueno en su primer encuentro con el casi recién nombrado Juan Pablo II. Nos la narra la periodista y escritora **María López Vigil**, recordando la conversación que tuvo con Mons. Romero a su vuelta de Roma, el día 11 de mayo en Madrid, camino de El Salvador, consternado por las noticias de una matanza en la catedral de San Salvador.

Es la primera vez que el arzobispo de San Salvador se va a encontrar con el Papa Karol Wojtyla, que hace apenas medio año es Sumo Pontífice. (1979) Le trae, cuidadosamente seleccionados, informes de todo lo que está pasando en El Salvador para que el Papa se entere. Y como pasan tantas cosas, los informes abultan. Monseñor Romero los trae guardados en una caja y se los muestra ansioso al Papa no más iniciar la entrevista.

-«Santo Padre, ahí podrá usted leer cómo toda la campaña de calumnias contra la Iglesia y contra un servidor se organiza desde la misma casa presidencial.

No toca un papel el Papa. Ni roza el cartapacio. Tampoco pregunta nada. Sólo se queja.

- ¡Ya les he dicho que no vengan cargados con tantos papeles! Aquí no tenemos tiempo para estar leyendo tanta cosa.

Monseñor Romero se estremece, pero trata de encajar el golpe. Y lo encaja: debe haber un malentendido. En un sobre aparte, le ha llevado también al Papa una foto de Octavio Ortiz, el sacerdote al que la guardia mató hace unos meses junto a cuatro jóvenes. La foto es un encuadre en primer plano de la cara de Octavio muerto. En el rostro aplastado por la tanqueta se desdibujan los rasgos indios y la sangre los emborrona aún más. Se aprecia bien un corte hecho con machete en el cuello.

-Yo lo conocía muy bien a Octavio, Santo Padre, y era un sacerdote cabal. Yo lo ordené y sabía de todos los trabajos en que andaba. El día aquel estaba dando un curso de evangelio a los muchachos del barrio...

Le cuenta todo al detalle. Su versión de arzobispo y la versión que esparció el gobierno.

-Mire cómo le apacharon su cara, Santo Padre.

El Papa mira fijamente la foto y no pregunta más. Mira después los empañados ojos del arzobispo Romero y mueve la mano hacia atrás, como queriéndole quitar dramatismo a la sangre relatada.

-Tan cruelmente que nos lo mataron y diciendo que era un guerrillero... - hace memoria el arzobispo.

-¿Y acaso no lo era? -contesta frío el Pontífice.

Monseñor Romero guarda la foto de la que tanta compasión esperaba. Algo le tiembla la mano: debe haber un malentendido.

Sigue la audiencia. Sentados uno frente al otro, el Papa le da vueltas a una sola idea.

-Usted, señor arzobispo, debe de esforzarse por lograr una mejor relación con el gobierno de su país.

Monseñor Romero lo escucha y su mente vuela hacia El Salvador recordando lo que el gobierno de su país le hace al pueblo de su país. La voz del Papa lo regresa a la realidad.

-Una armonía entre usted y el gobierno salvadoreño es lo más cristiano en estos momentos de crisis.

Sigue escuchando Monseñor. Son argumentos con los que ya ha sido asaeteado en otras ocasiones por otras autoridades de la Iglesia.

-Si usted supera sus diferencias con el gobierno trabajará cristianamente por la paz.

Tanto insiste el Papa que el arzobispo decide dejar de escuchar y pide que lo escuchen. Habla tímido, pero convencido:

-Pero, Santo Padre, Cristo en el evangelio nos dijo que él no había venido a traer la paz sino la espada. El Papa clava aceradamente sus ojos en los de Romero:

-¡No exagere, señor arzobispo!

Y se acaban los argumentos y también la audiencia.»²⁶

Cierto, las cosas cambiaron después del martirio, al menos por parte del papa. Juan Pablo II llegó a la tumba del arzobispo asesinado y oró públicamente un largo rato en su visita del año 1980, mal que le pesara al gobierno y hasta a varios obispos, que nunca aceptaron ni la línea, ni el testimonio martirial de este

²⁶ MARÍA LÓPEZ VIGIL, *Piezas para un retrato*, páginas 159-160. Aquí coinciden la persona confidente de ese momento y la autora del precioso libro testimonial sobre los últimos años de Mons. Romero..

“Pastor y Mártir nuestro”. Pero el amargo trago que supuso esta su primera visita al Pastor universal debió resultar muy dura a nuestro obispo, como expresa este desahogo madrileño.

Hasta aquí, he esbozado el recorrido vital de Romero, a base de algunas anécdotas, y con especial atención a sus años de obispo en Santiago de María y arzobispo en San Salvador. Todos los rasgos de aquel joven sacerdote se mantienen y potencian; pero también aparecen o reaparecen otros nuevos, que vamos a señalar a continuación, porque están en relación con el grupo de agentes pastorales, sacerdotes y religiosas o religiosos, y multitud de laicos, a todos los niveles, sobre todo de clase popular y varia clase media. La clase alta, si alguna vez le estuvo cerca, lo abandonó.

B. Monseñor Romero junto a la comunidad pastoral que acompañó a en su proceso

B. I “Pasto y rebaño, a un tiempo, de tu misión profética” (Pedro Casaldáliga)

No podemos aquí señalar apenas el tiempo de gracia que vivió especialmente la Iglesia Latinoamericana en esos años posteriores al Vaticano II. El acontecimiento y los documentos de Medellín y Puebla son puntos especialmente esclarecedores de ese *kairós* espiritual. Pero más significativos son, sin duda, los testigos excepcionales, auténticos profetas, pastores, ministros de la Palabra, catequistas, religiosas, sacerdotes, religiosos y un sinfín de laicos que dejaron el ejemplo cotidiano de sus vidas y, muchas veces, el gesto heroico en situaciones extremas, hasta la entrega de la vida. Me remito aquí, al escrito breve, lleno de veneración por haber estado muy cerca de bastantes de esos protagonistas, del sacerdote belga, reencarnado en América Latina, que es **José Comblin**²⁷. El caso de Mons. Romero es uno más, tal vez especialmente agraciado y por ello significativo, dentro de ese *kairós* de gracia que recorrió nuestro continente.

Por cierto que, con ocasión de la III Conferencia del Episcopado Latino Americano en Puebla de los Ángeles, la prensa mexicana publicó una lista de “obispos rojos”; y Mons. Romero casi quedó decepcionado de no figurar en

²⁷ Ver José COMBLIN, *Los Santos Padres de la Iglesia Latinoamericana*, en RELaT 66, antes en Reflexión y Liberación, tomo II, Santiago de Chile; y también en *Añoranzas de América Latina*, 2002.

ella, junto a figuras tan prominentes del episcopado. Así nos lo cuenta **Gonzalo de Villa**, citado por María López Vigil:

-«Pues fijese, Monseñor -le dije cuando arrancamos-, que en un periódico de Puebla han sacado una lista de los «obispos rojos» que vienen a la reunión.

-¿Ah, sí? Y dígame, ¿quiénes están en esa lista? -me preguntó con cierta timidez, pero con clara curiosidad.

Yo le fui repitiendo los nombres. Después de tantos años, sólo me recuerdo que uno de los que figuraba en la tal lista era Miguel Obando, arzobispo de Managua. Cuando le terminé la enumeración...

-Pero dígame -habló aún más tímido Romero-, ¿es que no estoy yo en esa honrosa lista? -No, Monseñor, usted no aparece.

No se me olvida nunca su cara al escuchar que él no. De profunda decepción, como desilusionado. No hizo ningún comentario más sobre eso. Hablamos mejor de las enchiladas y las frituras mexicanas».

Allí tuvo ocasión de tratar con Mons. Sergio Méndez Arceo, al que estimaba mucho y, a la vez, casi le desazonaba por su postura avanzada. Sintonzó de manera especial con Mons. Leónidas Proaño, el obispo de Riobamba en Ecuador, otro de los grandes “Santos Padres” de la Iglesia Latinoamericana, cercano como pocos al mundo indígena americano. Por supuesto que sintonzó con muchos otros obispos; pero aquí sólo queremos nombrar al obispo de Sao Felix de Araguaia, en el Mato Grosso brasileño, Mons. Pedro Casaldáliga, al que dirigirá una de sus últimas cartas, que conserva como una reliquia.

En cambio, con sus propios hermanos de episcopado en El Salvador, sólo concuerda con Mos. Arturo Rivera Damas. Pues el resto le es contrario y, en cierta medida hostil y acusador ante el propio gobierno y ante la curia romana. Esa división le dolió mucho a nuestro obispo, pero la tuvo que asumir, como lo reconoció en Puebla ante el mundo de la prensa, y nos dejó por escrito el periodista **Julián Filochowsky**:

- «Lamentablemente existe esa división. Pero yo creo que hay una frase en el evangelio donde ya se anunciaban estas cosas. Cuando dice Cristo que ha venido a traer no la paz sino la espada. Y explicándola dice que en la misma familia habrá divisiones. Y es porque la verdadera unión no es un romanticismo, no es una apariencia. La unión que Cristo ha pedido a los hombres es unión en la verdad. Y esa verdad a veces es dura, supone

*renuncias a cosas agradables. La verdadera unión supone ese sacrificio. Por tanto, no es de extrañarse que exista aun dentro de la Iglesia la división».*²⁸

«En ningún momento cayó en la trampa de ser un «obispo político». No le fue difícil. Ni lo era ni lo parecía» -comenta el mismo periodista.

Más dolorosa y reveladora es tal vez la anotación que tiene en su *Diario*, del día 3 de abril de 1978, sobre la postura de sus hermanos en el episcopado de El Salvador:

*«Fui objeto de muchas acusaciones falsas de parte de los obispos. Se me dijo que yo tenía una predicación subversiva, violenta. Que mis sacerdotes provocaban entre los campesinos el ambiente de violencia y que no nos quejáramos de los atropellos que las autoridades estaban haciendo. Se acusa a la arquidiócesis de interferir en las otras diócesis provocando la división de los sacerdotes y el malestar pastoral de otras diócesis. Se acusa al arzobispado de sembrar la confusión en el seminario... Preferí no contestar».*²⁹

Pero, dado el momento de gracia que vive el pueblo salvadoreño, nuestro obispo si se sintió apoyado por decenas y aún miles de hermanos, comenzando por el testimonio de numerosos sacerdotes y religiosos que trabajaban en la diócesis y en toda la nación. El caso del jesuita P. Rutilio Grande, no es un caso único, peculiar, singular; sino un caso ejemplar entre otros muchos, cercanos a los problemas reales de la gente, especialmente de los pobres, de los campesinos; y dispuestos a jugarse la vida en dar vida a la gente. Por eso se sintió especialmente conmovido con su asesinato-martirio. La grandeza de este *kairós*, de este tiempo de gracia que le tocó vivir, lo expresó muy bien en esta *Homilía* del 16 de abril de 1978, que seleccionamos entre otras muchas:

«YO NO SERÍA PREDICADOR de la palabra de Dios si no tuviera en cuenta que este domingo de abril de 1978 tiene un marco tan trágico, donde necesitamos que sobre estas sombras de sangre, de dolor, de depresión, de desolación, se destaque la bella figura del Buen Pastor. No comprenderíamos toda la ternura de Cristo en esta hora de El Salvador si

²⁸ MARÍA LÓPEZ VIGIL, en la o.c. páginas 126-127 trae estas dos anécdotas y otras de su estancia en Puebla. Este J. Filochowsky conseguirá más tarde hasta 118 firmas de parlamentarios londinenses para pedir el premio Nobel de la Paz para Monseñor Romero. Se lo dieron ese año a la Madre Teresa de Calcuta.

²⁹ MARÍA LÓPEZ VIGIL, *Piezas para un retrato*, página 127 o bien en su *Diario*.

no tuviéramos en cuenta qué es esta hora. ¿Y qué es esta hora de El Salvador? Parece mentira, qué densa es nuestra historia, hermanos, domingo a domingo. Cuando terminamos un domingo, yo pienso: y el otro domingo, ¿qué voy a decir si ya lo dije todo? Y sin embargo, viene otro domingo y trae tanta historia, tanta densidad de historia... De veras, vivimos una patria, una hora, en que somos protagonistas de cosas muy decisivas».³⁰

Ser cristiano es llevar y ser llevado, llevarse mutuamente, como hermanos, cargando con la carga común de la familia cristiana, de los hermanos que son todos (Mt 23, 23), de la familia humana, todos hijos de Eva y de Abrahán. Esto lo vivió Monseñor Romero con unos y otros. Hablar aquí de manipulación, como se ha hecho especialmente con referencia a los jesuitas de la UCA, como el P. Ellacuría o Jon Sobrino, es no entender nada de la dinámica cristiana, ni siquiera de la dinámica humana. Es verdad que en estos últimos años, y en ciertos campos o momentos especiales, contó con su valiosa ayuda; pero nunca dejó de apoyar y apoyarse en tantos otros religiosos, sacerdotes y religiosas, para no hablar ahora de los laicos, que trataremos en el último apartado.

Quizá sea una retroproyección, pero la señora **Ernestina Rivera**, conquistada para la nueva evangelización por el propio Rutilio, cree recordar que el día mismo del martirio, cuando Mons. Romero llegó al lugar *«allí quedó mirándolo y en el modo de mirarlo se echaba de ver cuánto lo amaba él también. No lo conocíamos a Monseñor hasta entonces. Y esa noche le oímos por primera vez la voz en una predicación.*

Cuando lo vamos escuchando fue la gran sorpresa.

-¡Ay, hasta que es la misma voz del padre Grande! -eso dijimos todos.

Porque nos pareció que allí mismo la palabra del padre Rutilio se traspasara a Monseñor. Allí mismo, veramente.

-¿Será que Dios nos hace este milagro para que no quedemos huérfanos? -le dije quedito a una mi comadre.³¹

Lo mismo viene a decir **Inocencio Alas**, desde su experiencia de sacerdote, con ocasión de esa misa multitudinaria, concelebrada por unos 150, casi todos los de la arquidiócesis. Nos cuenta su impresión personal, que concluye con una reflexión teológica:

³⁰ En *Homilias* o en MARÍA LÓPEZ VIGIL, *Piezas para un retrato*, página 111.

³¹ MARÍA LÓPEZ VIGIL, *Piezas para un retrato*, páginas 50-51.

«Al principio de la misa noté a Monseñor Romero sudando, pálido, nervioso. Y cuando comenzó la homilía me pareció lento, sin la elocuencia que él siempre tenía, como dudando de entrar por la puerta que la historia y Dios le estaban abriendo. Pero como a los cinco minutos, sentí que el Espíritu de Dios bajaba sobre él».

- «Yo quiero agradecer aquí en público, ante la faz de la arquidiócesis, la unidad que hoy apiña en torno al único evangelio a todos estos queridos sacerdotes. Muchos de ellos corren peligro, hasta la máxima inmolación del padre Grande...»

Al escuchar el nombre de Rutilio estallaron miles de aplausos.

- «Ese aplauso ratifica la alegría profunda que mi corazón siente al tomar posesión de la arquidiócesis y sentir que mi propia debilidad, que mis propias incapacidades, encuentran su complemento, su fuerza, su valentía, en un presbiterio unido. ¡El que toca a uno de mis sacerdotes a mí me toca!»

Miles de gentes lo ovacionaban y él se creció. Fue entonces cuando atravesó el umbral. Entró. Porque hay bautismo de agua y bautismo de sangre. Y también hay bautismo de pueblo.»³²

Es cierto que buscó el apoyo de los mismos jesuitas que antes había tan duramente criticado, como los profesores de la UCA Ignacio Ellacuría o Jon Sobrino, por ejemplo. Pero siguió el contacto, la cercanía y el aprecio con muchos otros sacerdotes y religiosos de toda la arquidiócesis. Basten algunos botones de muestra, como este diálogo entre María López Vigil y el P. Juan Macho, pasionista, que ambos transmiten:

-«Recuerdo que un día llegué a hablar con él juntamente con el P. Marcelino Ortega; pero cuando llegamos ya habían cerrado las oficinas del arzobispado, entonces tuvimos que esperar hasta la tarde, hasta que terminara su descanso después del almuerzo... Y cuando nos vio, nada más nos vio, el saludo fue: «Por favor, cuando vengan, no importa la hora que sea, avisen que están Uds. y que son Uds. que para Uds. no tengo hora»...

«De hecho, después en el último año, el 80, ya estábamos nosotros en Mejicanos, pues nos había dado la parroquia para poder tener los

³² MARÍA LÓPEZ VIGIL, en la o.c. página 58.

Estudiantes en la U.C.A; entonces él iba, de vez en cuando, a Mejicanos a platicar conmigo»³³.

Lo mismo pueden decir muchos otros sacerdotes y religiosos, como los sacerdotes Rogelio Pedraz, Trinidad Nieto, Rutilio Sánchez, Pedro C. con los que buscó la comunión eclesial más profunda, ya que *«hay algunas dificultades en la comunión más íntima, por aspectos políticos de su pastoral»*, escribe en su *Diario*.³⁴ Personalmente me consta de mis hermanos claretianos de El Salvador, y otros sacerdotes y religiosos, a pesar de que algunos de ellos nunca estuvieron de acuerdo con su postura profética de los últimos años. Pero ese profetismo suyo no era más que escucha de la voz de Dios que nos grita desde el dolor de los pobres y oprimidos.

Junto a los sacerdotes y religiosos, la mayoría en ejercicio ministerial de parroquias, están los religiosos y, sobre todo, las religiosas dedicadas a otros ministerios eclesiales. En ocasión de esa muerte de Rutilio y la consiguiente militarización de Agujares son unas religiosas las que se atreven a asumir aquella zona pastoral: las Oblatas del Sagrado Corazón; y Monseñor supo agradecer ese gesto casi martirial.

En los últimos meses, ante el acoso y la amenaza de los grupos de poder, les pidió a las Hermanas de la Divina Providencia que lo acogieran en su hospital para enfermos de cáncer sin remedio. La Hermana **Teresa Alas** nos cuenta que ya antes solía visitarlas y dormir allí, pero al ser nombrado arzobispo llegó a pedirles hospedaje.

-«Para nosotras es un honor demasiado grande, Monseñor -le decíamos.

-Pues para mí -nos dijo- es un descanso más grande todavía.

La dicha nos costó cara. Por haberlo acogido, a las monjas del hospitalito nos gritaban por la calle: ¡comunista rojas! Y la enemistad fue tan rematada que muchísimos bienhechores retiraron su ayuda a los enfermos.

-Soy un espantalimosnas -se afligía él.

Y hasta dijo de irse. Pero, ¿cómo le íbamos a consentir que se fuera?»³⁵

³³ Testimonios: Grupo nº 2: JYV: página 26., citado por ZACARÍAS DÍEZ y JUAN MACHO, *En Santiago de María me topé con la miseria*, p. 148.

³⁴ Es la p. 375 de su *Diario*, citada por el P. JUAN MACHO, o.c., p. 145 y nota 181.

³⁵ MARÍA LÓPEZ VIGIL, *Piezas para un retrato*, página 61.

B. 2 “Como un hermano herido por tanta muerte hermana” (Pedro Casaldáliga)

Arropado por tal ejército de hermanos y hermanas, Monseñor tuvo el impulso y la fuerza para ejercer su ministerio pastoral, como un auténtico “Buen Pastor”, conocedor y conocido por sus ovejas, por las que, cada vez más, estará dispuesto a dar su vida. El sacerdote **Antonio Fernández Ibáñez** comenta que, en esos momentos iniciales de lo que se vio como un gran “cambio”, son los sacerdotes los que le ayudan a buscar la pista del verdadero cambio cristiano: el contacto con los pobres, como veremos luego:

«Monseñor se vino derecho donde nosotros. Y nos suelta así, sin preámbulos.

-Díganme, díganme ustedes cómo le hago para ser un buen obispo.

Ingenuo, como niño que anda perdido.

-Es fácil, Monseñor -le dice uno, bandidito-. Si usted dedica los siete días de la semana a estarse en San Salvador, los pasará oyendo a esas viejas que se le reúnen y lo invitan a tomar té. Cambie la receta: pásese seis días en el campo, entre los campesinos y un solo día aquí ¡y será un buen obispo!

Y sale él, aún con más ingenuidad.

-Me parece bien, pero yo no conozco todavía los lugares del campo a dónde ir. ¿Por qué no me hacen ustedes el programita para esos seis días?

¡Qué más queríamos! De obispo auxiliar de San Salvador ni había salido de su oficina. ¡Y ahora nos estaba pidiendo nada menos que un plan de trabajo pastoral!

-¡Clase de cambio! -me dice aquel cura, el bandidito, sin terminar de creérselo.»³⁶

También en el mundo de las víctimas, además de Rutilio, son los sacerdotes torturados, perseguidos, amenazados los primeros en sentir la cercanía de su obispo, que pasará cada vez más al número muchísimo mayor de víctimas populares, masacradas varias veces en masa, con niños, mujeres y ancianos, sin peligrosidad alguna para los opresores. Uno de los muchos casos es el que nos narra el sacerdote jesuita **Jorge Sarsanedas**, apresado el mismo año 1977, con ocasión del secuestro del Canciller Borgonovo por los rebeldes. Ahí tuvo que tomar decididamente postura frente a la incontrolada represión gubernamental.

³⁶ MARÍA LÓPEZ VIGIL, *Piezas para un retrato*, página 56.

Eran los días en que apareció el eslogan de los escuadrones de la muerte: "HAGA PATRIA, MATE UN CURA", que llevarán a cabo en más de una ocasión, hasta asesinar al propio arzobispo.

-«Bueno, Monseñor -dijo el coronel-, usted sabe que siempre hay algún subordinado al que se le pasa la mano.

En eso entró un soldado y le sirvió café a Alvarenga, a Jerez y al obispo. Yo debí mirar las tazas con tanta ansia que Monseñor se levantó y me dio la suya. ¡Café caliente! Me lo bebí de un solo, ni las gracias le di.

-Les quiero leer la declaración que el padre hizo -alzó la voz Alvarenga.

¿Yo declaración? Y empieza el tipo aquel a leer un papel hechizo, lleno de mentiras. Que yo había declarado estar desde hacía dieciseis años en El Salvador organizado en la subversión, que era seguidor de los padres Alas de Suchitoto, que me habían detenido mientras azuzaba a la gente en la manifestación del primero de mayo... ¡Todo zanganadas!

-Para que le entreguemos libre al padre, usted, Monseñor, tiene que firmar esta declaración.

Monseñor agarró el papel y sin echarle ni un vistazo me preguntó:

-¿Es cierto esto que dice aquí, padre? -No, Monseñor. Todo es mentira.

Monseñor se volteó hacia Alvarenga y lo miró a la cara por primera vez en toda aquella entrevista:

-Señor Coronel, usted verá lo que hace, pero yo no voy a firmar nada.

Unas horas después estaba yo en un avión rumbo a Panamá, expulsado de El Salvador.»³⁷

La persecución a la iglesia salvadoreña era ya una noticia internacional. Por eso los también los hermanos cristianos de distintas iglesias protestantes, tanto de EE.UU como de otras partes, propusieron hacer algo para mostrar su solidaridad. Para ello deciden enviar al pastor **Jorge Lara Braud** a visitar El Salvador e informarse de primera mano. El viajó en el mes de junio de 1977 y nos cuenta la experiencia vivida en este relato:

«No más llegar al país, Monseñor Romero nos mandó a invitar a participar en una reunión de lo que él llamaba Comité de Emergencia. Cuando entré

³⁷ MARÍA LÓPEZ VIGIL, *Piezas para un retrato*, páginas 85-86

a la reunión no supe al principio ni siquiera quién era él, porque no presidía y porque las presentaciones se fueron haciendo según el orden de los asientos que sacerdotes, religiosas y laicos ocupaban alrededor de la mesa. Hasta entonces caí en la cuenta de cuál de ellos era Monseñor.

Trataban de ponernos al corriente de lo que estaba ocurriendo y hablaron de bombas, cateos, amenazas, torturas, deportaciones, de dos sacerdotes asesinados y decenas de catequistas campesinos también matados. Escuchando aquello me agarró tanta rabia y tanta aflicción que empecé a sollozar. Hice lo posible por contenerme pero no pude y todos terminaron volteándose a mirar quién lloraba. Entonces, Monseñor Romero se levantó, rodeó la mesa hasta llegar a mí y me puso la mano en el hombro.

-No se apene, doctor, también nosotros hemos llorado. Lo que no debemos hacer es amargarnos. Nos persiguen porque no saben qué hacer con una Iglesia que ahora defiende a los pobres. Me fui tragando las lágrimas.

-Y usted sabe que en nuestros países tocar el tema del pobre es tocar un cable de alta tensión. No vamos a dejar de pedirle a Dios por los que nos persiguen, tampoco vamos a desanimarnos. Recuerde que Dios tarda, pero no falla.

Dejé de llorar y miré las cosas de otra manera. Cuando regresé a Nueva York unos días después decidí dedicarme por todos los medios posibles a promover lazos de solidaridad entre la comunidad ecuménica internacional y la arquidiócesis de San Salvador.»³⁸

Es un hermoso ejemplo de ese ecumenismo fundamental, más allá de discursos y diálogos teológicos, que se ha logrado y se sigue logrando cada vez que las iglesias cristianas se ponen de veras a vivir el evangelio como es, como buena noticia a los pobres, como solidaridad samaritana con todos los golpeados por la vida, como ayuda a bajar de la cruz a todas las víctimas de la violencia injusta.

No cabe duda. Monseñor Romero contó con una iglesia en pie de testimonio, con unas comunidades de base especialmente evangelizadas y evangelizadoras, portadoras de buenas nuevas para el resto de sus hermanos obreros y campesinos explotados y perseguidos, como veremos a continuación. Pero también con un colegio presbiteral, formado por sacerdotes y religiosos de distintas comunidades, y por una hora eclesial, como la iniciada simbólicamente en Medellín en 1968, que le arropó en su ministerio.

³⁸ MARÍA LÓPEZ VIGIL, *Piezas para un retrato*, página 91.

Como un último y pequeño signo de este apoyo eclesial mayor de todo el continente, transcribo aquí la carta que dirigió a su hermano en el episcopado, el obispo de São Felix do Araguaia, Monseñor Pedro Casaldáliga, que se había solidarizado con él por la destrucción de su emisora pocos días antes. Estamos ante uno de sus últimos escritos, del mismo día 24 de marzo de 1980, y por eso no es de extrañar que Mons. Casaldáliga lo guarde como una reliquia, junto con su última homilía. Dice así:

«Querido hermano en el episcopado: Con profundo afecto le agradezco su fraternal mensaje por la pena de la destrucción de nuestra emisora. Su calurosa adhesión alienta considerablemente la fidelidad a nuestra misión de continuar siendo expresión de las esperanzas y las angustias de los pobres, alegres de correr como Jesús los mismos riesgos, por identificarnos con las causas de los desposeídos. A la luz de la fe, siéntame estrechamente unido en el afecto, la oración y el triunfo de la Resurrección.»³⁹

Desde esta gozosa realidad de una primavera eclesial en toda la América Latina, pero tal vez especialmente significativa en la pequeña nación salvadoreña (que menudo nombre que se lleva), cabe entender la famosa frase de Monseñor Romero, que no es sólo un gesto de humildad, sino de certera visión de la realidad de gracia que le tocó vivir y en medio de la cual se hizo Pastor bueno y se preparó a ser Testigo mayor o Mártir de la fe. Nos la transmiten muchos, pero la queremos resumir en cuatro frases: dos del mismo obispo, la del posterior mártir de la UCA, el filósofo y teólogo Ignacio Ellacuría, y otras dos del comentario del consejero y amigo de ambos, el P. **Jon Sobrino**:

Dijo el obispo Romero: *«Con este pueblo no cuesta ser buen pastor»*; y *«La Iglesia sufre el destino de los pobres: la persecución. Se gloria nuestra iglesia de haber mezclado su sangre de sacerdotes, catequistas y de comunidades con las masacres del pueblo»*. A su vez, Ignacio Ellacuría afirmó: *«Con Monseñor Romero Dios pasó por el Salvador»*. De la primera, dice Jon que *“eso no se inventa si no se lleva en el corazón»*.⁴⁰

Y de la segunda, dicha en una misa en la UCA tras su martirio, comenta años después: *«en ese contexto, lejos de toda palabrería y de todo piosismo, habló de Dios, de su misterio inefable y de su cercanía a nosotros. Y entonces dijo*

³⁹ Citado por JON SOBRINO, o.c., p 62 y por el mismo obispo P. CASALDÁLIGA en su Carta con ocasión del 25 aniversario de su martirio, que copiamos en esta misma revista.

⁴⁰ JON SOBRINO, o.c., p 21, p.39 y 35 y *Monseñor Romero, verdadero Profeta*. Desclée de Brouwer, Bilbao, 1982, p. 139, citando una parte de la Homilía del 17-2-1980

lo que muchas veces he citado: «Con Monseñor Romero Dios pasó por El Salvador». Hace falta inteligencia para decir cosas como ésta, pero no basta. Hace falta también mirada mística, saber penetrar a través de lo aparente y superficial hasta llegar al fondo de las cosas. Dudo yo que ni siquiera en el acta de canonización - el día que ésta llegue - se dirán las cosas con tal precisión, con tal hondura, con palabras tan indefensas y tan verdaderas.»⁴¹

Los sacerdotes, las religiosas y los laicos que colaboraron con él, tanto en la diócesis de Santiago de María como en la de San Salvador, iniciaron ese caminar cristiano, fiel al Espíritu que animó la Iglesia universal en el Vaticano II y, de forma especial, a las iglesias latinoamericanas a partir de Medellín. Por ellos fue llevado Monseñor Romero; pero, cada vez más, él mismo se volvió el Pastor y Profeta mayor de su iglesia, y aún de toda la iglesia salvadoreña, hasta acabar siendo uno de los símbolos mayores de toda la Iglesia Latinoamericana. Pero la raíz última de todo esto tal vez hay que buscarla aún en otra parte, porque le afectó a él y les afectó y nos afecta a todos.

Como conclusión de esta segunda parte, podríamos señalar otro par de rasgos o facetas a la figura de Monseñor Romero, que lo definen más específicamente en su labor de Pastor del Pueblo de Dios. Corresponden a dos rasgos de la comunidad eclesial que acompañó a su obispo en el seguimiento de Jesús, y también de algún modo, porque no es posible separarlas claramente, a los dos partes que acabamos de hacer en esta sección:

1º) Se trata de una iglesia de auténtica *comunidad y participación*, como se dijo en Puebla⁴². Nuestro obispo fue un hermano entre hermanos, que se dejó llevar por los otros y ayudó a los demás sobrellevar con alegría y esperanza la dureza de la vida, a cargar con su cruz. Si logró ir delante de los demás, sobre todo al final, es porque supo dudar y preguntar, observar y escuchar a los otros hermanos en el ministerio, en el servicio a la misma causa del Reino de Dios.

2º) Más al fondo, se trata de una *iglesia samaritana*, donde prima el principio-misericordia, que diría Jon Sobrino⁴³. Por ese servicio fiel al Evangelio,

⁴¹ JON SOBRINO, *El Padre Ellacuría sobre Monseñor Romeo*. Publicado en este mismo número.

⁴² Documento de *Puebla*. Sobre todo la tercera parte, la de su propuesta pastoral, que se titula precisamente así: *La evangelización en la Iglesia en América Latina: comunidad y participación*.

⁴³ Es el título de un libro de Jon Sobrino. Y del artículo que abre la primera parte: *La Iglesia samaritana y el principio-misericordia*, en alusión al principio-

le tocó ver muy de cerca el sufrimiento de muchos de sus hermanos, y supo estarles cerca, cada vez más cerca de su pasión. Hasta que le llegó a salpicarle el mismo rechazo, el mismo desprecio y odio que los descalificaba como "comunistas", calumniaba y acosaba hasta la violencia asesina. Así se fue preparando a la entrega de su propia vida, como la muestra suprema del amor a los hermanos, especialmente a tantos campesinos oprimidos.

C. "Con los pobres de la tierra / quiero yo mi suerte echar" (José Martí)

C.1 "Los pobres te enseñaron a leer el Evangelio" (Pedro Casaldáliga)

Ya en el Concilio Vaticano II se habló de que la Iglesia debía ser ante todo la Iglesia de los pobres, sobre todo, los últimos documentos eclesiológicos motivados por la reflexión de aquellas famosas frases de Juan XXIII, pronunciadas un mes antes de inaugurarse el Concilio: *«Frente a los países subdesarrollados, la Iglesia se presenta tal como es y quiere ser: como la Iglesia de todos y, particularmente, la Iglesia de los pobres»*⁴⁴.

Se hicieron famosas las frases proféticas del Cardenal Lercaro, arzobispo de Bolonia: *«El misterio de Cristo en la Iglesia es siempre, pero sobre todo hoy, el misterio de Cristo en los pobres»... (Y por la falta de esta revelación esencial en los Esquemas conciliares, exigía, el Cardenal, una nueva redacción más acorde con esta verdad): «El tema de este Concilio es, ciertamente, la Iglesia en tanto que es, sobre todo, la Iglesia de los pobres»*.⁴⁵

Podrían multiplicarse los textos pero basta este para dejar constancia de su presencia ya en el Vaticano II. No podía ser de otra manera, porque tal opción tiene su raíz en el Dios Liberador del Éxodo, el Dios la justicia con los pobres de los Profetas, y el Padre de Jesús, identificado con los pobres y pequeños.

Pero es sobre todo en la Conferencia del Episcopado Latino-Americano de 1968 en Medellín, donde se formula esa exigencia, como una lectura actualizada e inculturada del Vaticano en América Latina. Todavía en la

esperanza de Ernst Bloch.

⁴⁴ Estas citas y otras pueden verse en la obra de JULIO LOIS, *Teología de la Liberación. Opción por los Pobres*, DEI, San José, Costa Rica, 1988, páginas 193-287.. La del papa Juan XXIII está en la página.12.

⁴⁵ Intervención conciliar del cardenal Lercaro el día 6 de diciembre de 1962, en la primera sesión.

Conferencia de Puebla se reafirma con fuerza dicha opción, si bien empiezan los matices timoratos, añadiendo el adjetivo “preferencial”: «*Afirmamos la necesidad de conversión de toda la Iglesia para una opción preferencial por los pobres, con miras a la liberación integral*»⁴⁶

A esta conversión o cambio en la vida del optante se refieren con insistencia los teólogos de la liberación. Así, en Medellín, este tema fue y se constituyó como tema central: «*...fue el inicio de un nuevo camino para la Iglesia de América Latina*»⁴⁷.

Efectivamente, Medellín fue el acontecimiento que provocó que la vida de la Iglesia experimentase, según L. Boff: «*un cambio de lugar social y, a partir de ahí*», «*una redefinición de su misión y de su presencia en la sociedad de los sub-hombres*»⁴⁸. El mismo autor escribió unos años después, tras la Conferencia de Puebla: «*Si Medellín fue el bautismo de nuestra Iglesia, consagrada a los pobres, a su organización en comunidades de base y a su liberación, creo que Puebla ha sido la confirmación*»⁴⁹.

Quizás sea bueno empezar por el principio, aunque su revelación se hiciera casi al final, según el testimonio que nos ha guardado el P. César Jerez, y nos ha sido transmitido tanto por la periodista María López Vigil como por los PP. Zacarías Díez y Juan Macho. Ahí queda bien claro que en la experiencia vivida y recordada por Monseñor Romero, su “conversión” no fue otra cosa que la vuelta a sus raíces pobres campesinas, ese volverse a encontrar con la miseria, que de algún modo ya había conocido muy bien en sus años infantiles. Lo cuenta así el P. Jerez:

«Caminábamos por la Via della Conciliazione. Al fondo, la cúpula del Vaticano. Ya era muy noche. Yo sentí que aquel hielito, lo oscuro, el silencio, favorecían las confidencias. Me atreví a hacerlo hablar.

-Monseñor, usted ha cambiado, eso se nota en todo... ¿Qué pasó?...

-¿Por qué cambió usted, Monseñor?

-Vea, padre Jerez, yo también me hago esa misma pregunta en la oración...

⁴⁶ *Puebla*, nº 1134 .

⁴⁷ Gustavo GUTIÉRREZ, *Teología de la Liberación. Perspectivas*, Salamanca 1972, página 176.

⁴⁸ Leonardo BOFF, *La fe en la periferia del mundo. El caminar de la Iglesia con los oprimidos*, Santander 1981, página 170.

⁴⁹Se encuentran todas estas citas en Autores Varios (AAVV.), *Los Teólogos de la Liberación en Puebla*, Madrid 1979, página 128.

Se paró y se quedó callado.

-¿Y halla alguna respuesta, Monseñor?

-Alguna sí... Es que uno tiene raíces... Yo nací en una familia pobre. Yo he aguantado hambre, sé lo que es trabajar desde cipote... Cuando me voy al seminario y le entro a mis estudios y me mandan a terminarlos aquí a Roma, paso años y años metido entre libros y me voy olvidando de mis orígenes. Me fui haciendo otro mundo. Después regreso a El Salvador y me dan responsabilidad de secretario del obispo de San Miguel. Veintitrés años de párroco allá, también muy sumido entre papeles. Y cuando ya me traen a San Salvador de obispo auxiliar, ¡caigo en manos del Opus Dei! y ahí quedé todo.

Caminábamos despacio, me parecía que Romero tenía ganas de seguir hablando.

-Me mandan después a Santiago de María y allí sí me vuelvo a topar con la miseria. Con aquellos niños que se morían no más por el agua que bebían, con aquellos campesinos malmatados en las cortas... Ya sabe, padre, carbón que ha sido brasa, con nada que sople prende. Y no fue poco lo que nos pasó al llegar al arzobispado, lo del P. Grande. Usted sabe que mucho lo apreciaba yo. Cuando yo lo miré a Rutilio muerto, pensé: si lo mataron por hacer lo que hacía, me toca a mí andar por el mismo camino... Cambié, sí, pero también es que volví de regreso.

Seguimos andando un rato en silencio, La luna nueva ponía un acento de luz en el cielo romano (César Jerez)»⁵⁰.

Fueron los pobres los que le hicieron recordar sus raíces; pero también los que le pusieron en contacto con la dura realidad que no se ve desde los palacios gubernamentales, ni siquiera desde las curias episcopales o las casas señoriales. Hay que toparse con la miseria real, para ver la figura deformada de este mundo, que el lujo de unos pocos encubre y no quiere ver. Estos pobres le van a ayudar a conocer esa realidad y, desde ella, a leer auténticamente el Evangelio, como Buena Nueva para ellos, que en eso consiste esencialmente.

Uno de los que llegó a ser gran amigo de Monseñor, hasta el punto de dejarle sentar en su puesto presidencial en la mesa, fue el líder campesino

⁵⁰ M^a LÓPEZ VIGIL: obra citada, páginas 148-149. También en ZACARÍAS DÍEZ y JUAN MACHO, "En Santiago de María me tope con la miseria", páginas 110-111.

Apolinario Serrano, del cantón El Líbano, que era cortador de caña desde niño, con dedos deformes de tanta zafra y machete. Se formó como uno de los Delegados de la Palabras en la parroquia de Aguijares, y llegó a ser el más brillante y popular de todos, que sabía hablar con refranes, bromas, historias bíblicas y sobre todo de la dura realidad campesina que tan bien conoce. En vez de tugurios y proletariado decía “tuburbios” y “pobretariado”. Como su nombre parecía propio de un hombre importante, y era un pequeño hombrecillo, le llamaban cariñosamente Polín. El sacerdote **Rutilio Sánchez** nos cuenta con gracia su primer encuentro con Monseñor Romero, en que éste le increpa:

-*Mirá, Apolinario, dicen que vos andás soliviantando campesinos y que hasta les hablás en contra de la Iglesia y en contra de mí. Y también me dicen que sos un hombre de fe... ¿Cómo explicás tú eso?*

-*Monseñor, yo explico mejor los problemas haciendo preguntas.*

-*Preguntá, pues.*

-*Respóndame, entonces primero de todo: ¿el señor arzobispo sabe cuánto nos pagan al pobretariado campesino por el jodido trabajo de todo un día?*

-*Pues no sé, realmente...*

-*¡Tres pesos, Monseñor! Andamos «ensalivando», como usted dice, para que nos paguen ¡dos pesitos más! Vaya, Monseñor, dígame ¿qué haría usted con sólo tres pesos en la bolsa para todo un santo día? ¡Ni con los cinco! ¡Si el lavado de esa su sotana tal vez ya cuesta más! ¡Y ni eso ganamos nosotros penqueándonos en el corte de caña de sol a sol!*

Monseñor lo miró de arriba a abajo todo lo flaco que era Polín.

-*Pero, sigamos la entrevista, ¡que no se nos enfríe el atol! ¿Otra preguntita me permite usted? -siguió Polín, haciendo aspavientos con las manos.*

-*Echate otras preguntas, pues -le siguió el hilo Monseñor, ya riendo.*

-*Veamos, Monseñor, ¿usted cree en Dios? -Pues sí, claro, yo creo en Dios.*

-*¿Y cree usted en el evangelio? -También, sí. Creo en el evangelio.*

-*¡Empatamos, pues! Porque yo también creo en Dios y creo en el evangelio. Los dos decimos lo mismo, ¡pero es diferente! ¡Adivina, adivinanza por qué me duele la panza! ¡Adivine su excelencia dónde está la diferencia! -Polín alborotando y canturreando aquella jerigonza.*

-Pues no sé, Polín, vos dirás -Monseñor se reía.

-Usted cree en el evangelio porque es su trabajo. Lo estudió, lo lee y lo predica. ¡Chamba de obispo tiene usted! Y yo... Yo casi ni sé leer ni le estudié al evangelio toda su «indilogía», pero creo en el evangelio. Usted cree por oficio, yo creo porque lo necesito. Porque ahí me dice que Dios no quiere que haya ricos y pobres ¡y yo soy pobre! ¡Ahí estuvo! ¿Ya me la agarró? La misma fe tenemos, pero en distinto guacal la andamos.

Monseñor lo miró de abajo a arriba, todo lo chispa que era Polín. Y de ahí hasta el final se hicieron los grandes amigos.»⁵¹

Otro episodio del famoso Polín nos lo ha contado **Plácido Erdozain**, Alguien le pregunta en un foro en la UCA si es cierto que a ellos los han despertado los curas. Y ante su sabia respuesta:

*-«A nosotros nos ha despertado la realidad. Cuando regresamos de mecatearnos como bestias bajo el sol y ni para comprarle un remedio al cipote enfermo nos ajusta, ¿quién cree usted que nos despierta?» el gana una ovación. También Monseñor Romero lo aplaude con entusiasmo.⁵² La escucha de los pobres fue creciendo con los años. Como sólo unos pocos sabían escribir, se hacían portadores de las preguntas e inquietudes de todos sus hermanos campesinos. Así comenzó a llegarle a Monseñor toda una avalancha de cartas, preguntando sobre casi todo. Como no se podían fiar del correo oficial, se las llevaban en mano al arzobispado. Junto con las homilias, estas cartas fomentaron una gran comunicación entre este Pastor y su pueblo. Trataba de contestarlas todas, personalmente, por el radio, por medio de sus secretarias, aunque no llegaba a todo. Sólo cuatro preguntas, como muestrario, de las que nos pone **María López Vigil**:*

-«Monseñor, ¿es pecado organizarse?

-¿Es pecado que nos tomemos las iglesias si es de denunciar los crímenes que nos hacen?

-Monseñor, ¿qué podemos alegarles a esos protestantes que llegan hablando que es prohibido por Dios meterse en política?

-¿Es cierto, Monseñor, que San Jorge nunca existió?

⁵¹ **MARÍA LÓPEZ VIGIL**, *Piezas para un retrato*, páginas 69-70.

⁵² **Plácido Erdozain** «*Monseñor Romero: mártir de la Iglesia Popular*», CELADEC,

*-Díganos quién es la Gran Bestia de la que hablan los protestantes y si es alguien como la Ziguana o en qué la podremos conocer».*⁵³

Una gran colaboradora del arzobispo, **Coralia Godoy**, trató una vez de convencerlo de que debía programarse mejor, porque había bastantes quejas de obispos, sacerdotes, grupos organizados por su falta de puntualidad a las citas y las reuniones acordadas. Pero, tras escuchar todas sus explicaciones, Monseñor le dijo:

-«Que no, que no. Mire, mis hermanos obispos todos tienen carro, los párrocos pueden tomar el bus y no tienen mayor problema en esperar. ¿Pero los campesinos? Vienen caminando leguas, con tantos peligros, y a veces ni han comido. Ayer mismo vino uno de por La Unión. Por estar en una reunión cristiana, un guardia le golpeó tanto la nuca que se va quedando ciego, sólo vino a contarme.

Yo qué le iba a decir. Fui arrugando entre las manos los papeles donde traía escritas las propuestas de agendas de programación que le había preparado.

-Mire, los campesinos nunca me piden nada, sólo me platican de sus cosas y eso ya les alivia. ¿Yo les voy a programar sus aflicciones? Mejor olvidese de eso.

*Salí fuera y boté todos mis planes en la primera papelería que encontré.»*⁵⁴

El P. **Juan Macho** nos ha narrado esta sabrosa anécdota, que parece referirse también al gran Polín, aunque aquí no lo nombra. En la parroquia de Jiquilisco, suelen comentar la Palabra de Dios proclamada en la Eucaristía. Esta vez se había leído la multiplicación de los panes. Al invitar a los agentes a comentarla, uno de ellos dijo:

«Pues a mí esta lectura del Evangelio me hace entender que este muchacho que tenía los panes y los peces, le obligó a Cristo a hacer el milagro... En cuanto oyó Monseñor esto de que «le obligó a hacer el milagro», le interrumpió inmediatamente y le dijo: «muchacho, quién le podía obligar a nada a Jesús; Jesús era libre». Pero el campesino muy tranquilo, muy sereno, le dijo: «Sí, Monseñor, pero permítame un momentito y verá; yo digo que le obligó a hacer el milagro por que él, (el muchacho), sólo tenía cinco panes y dos pescados, y eso para tanta gente no era nada; a pesar de eso, él dio todo lo que tenía; o sea, que el muchacho hizo todo lo que podía hacer para que la gente comiera.

⁵³ MARÍA LÓPEZ VIGIL, *Piezas para un retrato*, página 72

⁵⁴ MARÍA LÓPEZ VIGIL, *Piezas para un retrato*, página 78

Entonces Jesús tenía que hacer todo lo que pudiera hacer para que comiera la gente. Y nuevamente le interrumpió Monseñor y le dijo: «Ahora entiendo». Sí, pero vea, Monseñor, lo que yo pienso: muchas veces le pedimos milagros a Dios, pero empezamos guardando los panes que tenemos, y así Dios no hace milagros. Dios sólo nos hará milagros el día que aprendamos a dar el pan que tenemos, entonces nos hará el milagro de que no nos falte, pero mientras guardemos no nos va hacer milagros... Monseñor se quedó así... Luego hubo otras intervenciones...

Y al terminar Monseñor hizo este comentario: «Yo había preparado una homilía para el día de hoy, pero después de todo lo que he oído, sólo me resta decirles a ustedes las palabras del Evangelio: «Te doy gracias, Padre, porque has revelado estas cosas a los sencillos, y se las has ocultado a los sabios y entendidos...» Y no dijo más.»⁵⁵

El mismo **P. Juan Macho** nos cuenta que, en cierta ocasión, propusieron a campesinos, reunidos para examinar un Proyecto de Ley de Transformación Agraria en El Salvador, una encuesta sobre los puntos que juzgaran más importantes, entre los que señalaba estos: tener tierra propia. +la ayuda a los compañeros +el amor a los padres +una buena enseñanza o educación +tener una buena casa +tener una buena familia, etc. Dejemos la voz al P. Juan, hablando de sus campesinos de la diócesis santiagueña, antes de marchar a San Salvador:

«Y fue curioso; porque con toda la propaganda de la Transformación Agraria que había, lo lógico era de esperar que lo primero pusieran el «tener tierra propia»; pero lo interesante fue, en lo que coincidieron todos los grupos, que lo primero y más importante era «ayudarse unos a otros»; y «tener tierra propia» lo pusieron el sexto lugar; «tener una buena casa» en séptimo lugar.

Recuerdo esto, porque cuando se lo comenté a Monseñor, a los dos días teníamos reunión del clero, y le enseñé la hojita donde había copiado el resultado de la reflexión de los campesinos, le conté esto; y me dijo: y ¿por qué no les preguntamos a los sacerdotes hoy en la reunión?; y lo hicimos con los sacerdotes: les dimos la hojita ya con las preguntas, y les dijimos póngales el número y anónimo, déjenos la hojita ahí. Cuando vimos las respuestas de los sacerdotes, todos ponía lo primero «tener tierra propia», segundo, «tener una buena casa», tercero, «tener una buena educación», y los valores

⁵⁵ ZACARÍAS DÍEZ y JUAN MACHO, *En Santiago de María me topé con la miseria*, páginas 111-112.

familiares y comunitarios, el valor de la familia y el valor de la colaboración y de la ayuda mutua lo ponían entre los últimos lugares de las nueve cosas. Cuando vio Monseñor las respuestas me hizo el comentario: «Parece mentira, los campesinos son más cristianos que los sacerdotes»⁵⁶.

Podemos leer muchos testimonios que reafirman el influjo de los pobres, de los campesinos, de las víctimas de la represión política de los grupos poderosos, por medio de los militares y de los paramilitares, años antes de que estallara la guerra civil. El P. **Zacarías Díez** está de acuerdo con lo que dijo su hermano Juan Macho y tantos otros:

«... diríamos que un ochenta por ciento más o menos, le hicieron cambiar los campesinos, los pobres; el contacto con la realidad que él había un tanto descuidado, quizás metido en la burocracia de San Salvador, tanto como obispo auxiliar, como Secretario de la CEDES.

Abundo más en esa misma idea: en los dos años y meses que estuvo en Santiago de María, creo, y me atrevería a decir, que fueron muy pocos los cantones o aldeas de la Diócesis de Santiago de María que él no llegara a visitar; de tal manera que alguna vez, entró en conflicto con los párrocos porque iba a visitar los cantones de sus parroquias sin contar con ellos. Todas estas visitas continuas y prolongadas le hicieron conocer la realidad dura y triste de los campesinos»⁵⁷.

Se puede decir, sin duda, que su contacto con la realidad campesina empezó ya en serio en la diócesis de Santiago de María. Monseñor se preocupó de veras por ellos y sus problemas reales, pero también los pobres le fueron abriendo los ojos a la dureza de su vida, que estaba medio oculta en su etapa de Secretario del Consejo Episcopal y obispo auxiliar. Ellos le ayudaron a “cambiar” por el cariño que le mostraron y los testimonios de fe, de solidaridad, de lucha por la justicia, en medio de muy duras circunstancias. Se puede decir que verdaderamente hizo una “opción por los pobres”, especialmente en esos últimos años, con más de 55 de edad.

Hay que notar con fuerza que Monseñor Romero no sólo hizo una opción personal por los pobres, testificada en tantos actos y palabras de su vida; sino

⁵⁶ Testimonios: Grupo nº 1: JZE. pág. 24. ZACARÍAS DÍEZ y JUAN MACHO, *En Santiago de María me topé con la miseria*, páginas 113-114.

⁵⁷ Testimonios: Grupo nº 1: JZE: página 7, en la o.c. ZACARÍAS DÍEZ y JUAN MACHO, *En Santiago de María me topé con la miseria*, p. 110.

que también impulsó como pocos esa opción en toda su arquidiócesis de San Salvador. Tiene razón sobrada **Jon Sobrino** cuando dice que Monseñor logró que la Iglesia de San Salvador institucionalizara la opción por los pobres

«Si los pobres acudían espontáneamente a él, es porque él había forjado esa figura de obispo. Y de esta forma, Mons. Romero consiguió algo sumamente importante, aunque en la formulación pudiera parecer ambiguo. Consiguió «institucionalizar» la opción preferencial por los pobres. «Institucionalizar» no significa en este caso burocratizar o trivializar esa opción. Significa, por el contrario, que no sólo los cristianos como individuos deben optar por los pobres, sino la Iglesia, como tal, como institución debe optar por ellos, y debe poner también lo que tiene de institucional a su servicio»

Precisamente, por ser arzobispo, representante máximo de lo institucional de la Iglesia, Mons. Romero logró que se pudiese hablar de la Iglesia de los pobres. Y consiguió, de hecho que el pueblo juzgase a diversas instituciones eclesiales a partir de este criterio: la defensa del pobre y del oprimido»⁵⁸.

Conviene notar que la “opción por los pobres”, en el caso ejemplar de Monseñor Romero, es a la vez un apoyo decidido a sus justas causas, una defensa de sus legítimas reivindicaciones, una denuncia de tantos atropellos, torturas y muertes que se cometen con ellos. Pero es también, de una forma muy clara un ponerse a su escuela y tomar en serio su saber de las cosas humanas que les afectan y sobre todo de las “cosas de Dios”, que se revela especialmente a los pequeños (Mt 11,25 y Lc 10,21). Por eso se puso a su escuela y “los pobres le enseñaron a leer el Evangelio”

C. 2 “Y supiste beber el doble cáliz del Altar y del Pueblo” (Pedro Casaldáliga)

En esta última parte queremos fijarnos en su condición de mártir, aunque este nombre no le haya sido aún reconocido oficialmente por la Iglesia. Pero su muerte violenta y la de tantos otros cristianos latinoamericanos (y de otras partes) por luchar consecuentemente por la justicia que le exige su fe y su práctica cristianas. Ha sido la teología latinoamericana también la que ha tenido que repensar la noción

⁵⁸ Jon SOBRINO, *Mons. Romero*, página 79. Citado por ZACARÍAS DÍEZ y JUAN MACHO, *En Santiago de María me topé con la miseria*, página 119. Anotando que la opción por los pobres comenzó ya mucho antes, sobre todo estando de obispo en Santiago de María. Aunque fue cobrando fuerza institucional más tarde.

de martirio, hablando sobre todo de “*mártires del Reino*”, porque supuestamente son también de la Iglesia oficial los que creen tener buena conciencia al matarlos o cooperar con esas muertes con su complicidad o su silencio al menos.

Por no alargar más este escrito, me remito al artículo de Jon Sobrino en el libro citado más arriba, bajo el título de “*La herencia de los mártires de El Salvador*”. También el número 299 de la revista “*Concilium*”, especialmente los aportes de Elsa Tamez, sobre “*Mártires de América Latina*” y el propio Jon en la conclusión que titula “*Los mártires: interpelación para la Iglesia*”. No cabe resumir aquí sus ideas, pero quiero al menos presentar un par de citas, creo que muy significativas para nuestro propósito en este momento.

Elsa Tamez recuerda el esfuerzo de mantener la memoria subversiva de las víctimas que se ha reflejado sobre todo en obras como “*Guatemala: nunca más*”, o Recuperación de la Memoria Histórica (REMHI), sobre las masacres de unas 200.000 víctimas, publicado por la oficina de derechos humanos del arzobispado, dirigido por Monseñor Juan Girardi, martirizado él mismo por eso. Como queriendo reírse de esa justa aspiración y tratando de borrar esa memoria. Pero, como ella misma concluye “*mientras no se tenga el derecho de ser humano, los mártires y los profetas de América Latina seguirán apareciendo*”.⁵⁹

Jon Sobrino ha tocado muchas veces el tema del martirio. Aquí citamos un par de frases, tomadas de ese número de “*Concilium*”. El seguimiento de Jesús empieza por la encarnación, que presenta aquí como “*superación de la irrealidad*”, tanto del larvado docetismo cristiano, como de la mentira que oculta y tergiversa la realidad de las víctimas de la injusticia. Cita aquí la frase de Monseñor que dijo «*Sería triste que en una patria donde se está asesinando tan horrorosamente no contáramos entre las víctimas también a los sacerdotes. Son el testimonio de una Iglesia encarnada en los problemas del pueblo*» de la **Homilía** tenida el 24 de junio de 1979.⁶⁰

Al final, acabó siguiendo al Maestro en su camino de Cruz, llegó a “*cargar con la realidad*” crucificante de sus colaboradores en la pastoral y de sus ovejas sacrificadas sin piedad. Cargar con la cruz es una llamada de Cristo que no se

⁵⁹ CONCILIUM, (febrero 2003) n. 299: “*Repensar el martirio*” página 39. Puede verse también la obrita de PAUL DEBESSE, *Mártires latinoamericanos de hoy*. Ediciones Paulinas, Bogotá, 1992. Para un calendario detallado, puede consultarse la agenda *Latinoamericana* y el “*Martirologio*” que presenta cada año.

⁶⁰ CONCILIUM, (febrero 2003) n. 299: “*Repensar el martirio*” página 162. Para otros trabajos de Sobrino sobre el tema del martirio, puede verse la nota final, n. 75.

puede desoir, y que nunca ha resultado fácil ni lo va a ser algún día. Pero es una auténtica señal de discipulado auténtico, de fidelidad al Evangelio de Jesús.

Como dijo Monseñor: *«una Iglesia que no sufre persecución, sino que está disfrutando los privilegios y el apoyo de la tierra, esa Iglesia ¡tenga miedo! No es la verdadera Iglesia de Jesucristo»* exclamaba en su Homilía del 11 de marzo de 1979.⁶¹

Comencemos por anotar que todas las denuncias sobre atropellos, violencias, torturas o muertes de campesinos, que hacía en sus *Homilias*, siempre se basaban en información directa de ellos mismos. El entonces seminarista **Juan Bosco** nos dice que si alguien hablaba de oídas, aunque fuera cura o monja, no lo aceptaba inmediatamente, sino que le decía algo así como:

-«Mejor pasá toda la información que tengás a Socorro Jurídico para que ellos vayan y la confirmen. Pero si cualquier viejita llegaba donde él llorando...»

-Monseñor, me mataron a mi hija, mire, llegaron a medianoche y me la dejaron macheteada en el monte, la acusaban de comunista...»

Inmediatamente él tomaba el nombre, el lugar, los datos y denunciaba el caso. El llanto de la señora le bastaba y le sobraba como prueba fidedigna. No se iba con chambres, pero en llorando la gente, no dudaba y con la gente se iba.»

Y esas *Homilias* eran algo colectivo, preparado con toda la información de muchos y la reflexión de un grupo de curas y laicos, con los que se reunía. Luego se pasaba sus buenos ratos de oración en su cuarto, desde las 10 de la noche del sábado hasta las cuatro de la mañana del domingo, nos atestigua el sacerdote **Rafael Urrutia**, que continúa:

«Jamás hizo una homilía escrita, jamás. Cualquiera lo pensaría, pero nunca lo hizo. Lo más que llevaba a Catedral era un esquema, una hoja tamaño carta con dos o tres ideas escritas.»

Me da risa cuando quien no le conoció dice que a Monseñor Romero le hacían las homilias. De hacérselas alguien, ¡se las hacía el Espíritu Santo!⁶²

⁶¹ CONCILIAM, (febrero 2003) n. 299: "Repensar el martirio" página 167.

⁶² MARÍA LÓPEZ VIGIL, *Piezas para un retrato*, p.p. 109-110 y p. 118.

Si con ocasión del asesinato de campesinos en Tres Calles el 21 de junio de 1974 lo que hizo fue escribir una dura carta a su “amigo” el Presidente Medina; y todavía el 14 de marzo de 1977 le escribe otra vez, con ocasión del asesinato del P. Rutilio Grande, exigiéndole encontrar a los responsables y amenazando con no participar más en actos oficiales, ahora ya practica otro tipo de denuncia; ahora es pública con sus *Homilias* y el uso de la emisora arquidiocesana. También se acomoda a la ocupación de las iglesias, aunque siempre como un último remedio. Ponemos sólo un ejemplo de esas homilias que conmovían al país entero, tenida el 22 de enero de 1979, con ocasión del asesinato del sacerdote Octavio Ortiz y sus cuatro acompañantes:

«El señor Presidente de la República ha dicho en México que no hay persecución a la Iglesia. El Señor Presidente acusó en México «crisis en la Iglesia a causa de clérigos tercermundistas». Denunció la predicación del arzobispo como una «predicación política» y dijo que «no tiene la espiritualidad que otros sacerdotes sí siguen predicando.» Dice que me estoy aprovechando de mi predicación para promover mi candidatura al Premio Nobel. ¡Qué tan vanidoso me cree! A la pregunta sobre si existen en El Salvador «las catorce familias», el Señor Presidente negó, que no existe nada de eso. Como también negó que existieran desaparecidos y reos políticos.

*¡Pero aquí en Catedral se está evidenciando lo mentiroso que es! Un sacerdote asesinado por la guardia nacional y cuatro jovencitos más murieron con él... Señor, hoy nuestra conversación y nuestra fe se apoya en estos personajes que están allí, en los ataúdes. Son los mensajeros de la realidad de nuestro pueblo y de las aspiraciones nobles de la Iglesia. Mira, Señor, esta muchedumbre reunida en tu catedral. Es la plegaria de un pueblo que gime, que llora, pero que no desespera, porque sabe que Cristo no miente.»*⁶³

Pero cuanto más se organizaba el pueblo, con un apoyo cada vez mayor de casi toda la iglesia arquidiocesana, más crecía la represión. **Jon Cortina** nos cuenta que en Aguijares, por cualquier sospecha llegaba la guardia y acababa con una familia entera; y explica:

Y eran cipotas violadas y ranchos quemados y muchachos desaparecidos. Un día los campesinos organizados, organizados y arrechos, se tomaron la parroquia por ver si así su protesta por tanta injusticia hacía más bulla.

⁶³ MARÍA LÓPEZ VIGIL, *Piezas para un retrato*, página 151.

*-El que no llora no mama, ¡y si llora en la ermita nadie la chiche le quita!
-anduvo diciendo Andresito, que siempre andaba inventando.*

Se tomaron, pues, el templo. Eran como cien. La guardia acechando y ellos fuertes ahí dentro, con sus mantas, sus pintas y sus denuncias. Yo salí volado para San Salvador a buscar a Monseñor Romero.

-¿Hay peligro de una matancina? -me preguntó preocupado.

-¿Cuándo no lo hay? Pero, a usted, ¿qué le parece que hagamos los curas y las hermanas, pues?

-Lo que hacen los campesinos es justo. Y ustedes deben estar siempre a la par de los campesinos. Lo que puede hacer la guardia es injusto. Si atacan, ustedes deben estar también a la par de los campesinos. Acompáñenlos, pues, corran la misma suerte.

Él ni dudó. Nosotros, que habíamos estado dudando, nos fuimos a meter a la toma.⁶⁴

La solidaridad total de Monseñor Romero con las víctimas del pueblo, lo fue haciendo cada día más objeto de rechazo de los poderosos, hasta tratarlo como a uno más del pueblo maltratado. Por eso, la gente empieza también a preocuparse, porque se preguntan, como **Teresa Huezo**, qué va a pasar si matan a tanto sacerdote y tal vez al arzobispo.

«Cuando Monseñor Romero llegó a un encuentro de comunidades que hubo en la Santa Lucía, yo le pregunté:

-Monseñor, ¿y si nos mataran a todos nosotros uno por uno y mataran a los sacerdotes y ya no quedara ninguno, qué haríamos?

-Mientras haya un solo cristiano hay Iglesia. Y ése que quede es la Iglesia y tiene que seguir adelante.»

Es muy hermosa esa reflexión sobre el ser iglesia de cualquier cristiano; pero eso no quita la angustia de la gente. Lo mismo cuenta **Pedrina Gómez**, apuntando esta vez a una reflexión que se hizo el propio Monseñor delante de ellos en una celebración en Chalatenango por 1979:

-«¡Todos fuera! ¡Póngase con las manos arriba sobre el carro!

⁶⁴ MARÍA LÓPEZ VIGIL, *Piezas para un retrato*, página 130.

Ahí los estuvieron registrando a ellos directamente. Le manosearon a Monseñor todo su cuerpo, sin ningún respeto para él. Le levantaron su sotana, lo humillaron cachéandolo, como criminal que fuera, y cuando ya terminaron, un guardia se le burló:

-Todo esto es para protección suya. ¡Tenemos orden de cuidarlo a usted!

-Mejor cuiden al pueblo -les dijo él calmó.

Cuando ya tuvimos a Monseñor entre nosotros, con gran cariño lo recibimos, como para que él olvidara la ingratitud que le habían hecho. Y los guardias mirándonos con rabia

-¡Si algo le pasa a Monseñor, que a nosotros nos pase igual!

-¡Que nos maten ya, pues! ¿Y qué nos importa si morimos junto a Monseñor?

La gente estaba enardecida gritándoles cosas así en la cara a los guardias. Algunos más aventados, los puteaban directamente. En la misa, se miraba que Monseñor estaba dolido. Y habló de lo que había pasado:

-Si éste es el trato que me dan a mí, ¿qué no les harán a ustedes los campesinos? Pero no les tengamos miedo. Aunque ellos usen su prepotencia, no nos arrodillemos nunca ante los ídolos del poder y de la fuerza.»⁶⁵

Un episodio que le afectó ya muy de cerca, y donde Monseñor no dejó de manifestar su miedo bien humano ante el peligro de muerte, y su no búsqueda de martirios fáciles, nos lo narra con mucho detalle el entonces seminarista **Juan Bosco**. Cuenta que la gente tiene secuestrado a uno de la guardia, infiltrado dentro de la iglesia. Monseñor intenta mediar, pero los guardias más bien lo quieren usar como su rehén, y amenazan con matarlo. Traen tanquetas y el seminarista le propone a Monseñor a replegarse un momento en el corredor del convento vecino a la iglesia y pensar con calma. Inician el rezo del rosario. Aquí tomamos sólo el final del relato:

«Primer misterio... Cuando llega al segundo, me dice:

-Oíme, vos, ¿y qué debe hacer uno si esta gente nos empieza a disparar?

-Pues yo creo que no nos quedará de otra que tirarnos al suelo, ¡si nos alcanza el tiempo!

⁶⁵ MARÍA LÓPEZ VIGIL, *Piezas para un retrato*, página 168.

Segundo misterio, tercer misterio... Cuando ya estaba en las últimas avemarías, vuelve y me pregunta:

-Pero, ¿por qué decís vos que hay que tirarnos en el suelo?

-Pues para que no le atinen. Estos no le van a tirar a los pies, ¡éstos tiran a matar!

.... Estaba asustado. Era la más pésima en la que se había visto. Siguió rezando. Cuarto misterio... Cuando iba ya terminando el rosario:

-Mirá, yo creo que si nos tiramos detrás de este murito, tal vez nos libramos de las balas... ¿No creés?

-Pero, Monseñor, usted está rezando o coqueando un repliegue?

-Las dos cosas, hijo, las dos cosas.

Tenía mucho miedo y se le notaba. Rezaba y temblaba y sudaba. Pero cuando salimos de nuevo a la calle, lo miré más tranquilo. Ahí empezó propiamente su mediación. Consiguió que los guardias se pusieran contra la verja y que lo dejaran entrar a la iglesia a buscar al rehén. Cuando los de dentro nos abrieron las puertas, el hedor de los cadáveres era insoportable.

- ¡Monseñor -le imploró Pichinte- usted es nuestra única garantía! Le entregamos al rehén, pero no abandone este volado, ¡porque mañana no amanecemos vivos!

- Salimos otra vez a la calle. El cerco militar seguía. Finalmente se armó una delegación con tres guardias y Monseñor para entrar de nuevo a la iglesia»⁶⁶.

Tenía razones suficientes Monseñor Romero para tener miedo de sus enemigos, pues hasta entre los supuestos amigos encontraba traidores, que lo vendían al poder imperial de los EE.UU., que eran el apoyo mayor al gobierno salvadoreño con su ejército y sus cuerpos paramilitares represivos. A principios del año 1980 escribió una Carta al Presidente Carter, que, a su vez, presionó a la Santa Sede para que acallara la voz del Arzobispo. En este contexto, otra Carta dirigida a Roma, llegó a manos del gobierno norteamericano, por medio de un gringo-lituano, encargado de la oficina de información de la embajada de EE. UU. en San Salvador.

⁶⁶ MARÍA LÓPEZ VIGIL, *Piezas para un retrato*, páginas 177-179.

El P. Rogelio Pedraz, director de la emisora del arzobispado acabó enterándose que *«en el Vaticano había un monsignore lituano que todo lo que era, podía ser o quería él que fuera contra Monseñor Romero, lo fotocopiaba y lo mandaba a la embajada norteamericana, convencido de que haciendo ese servicio al imperio se lo hacía también a la Santa Madre Iglesia. Le conté a Romero.*

*-Pero entonces, ¿Roma de qué lado está? -me dijo dolido»*⁶⁷

El P. Juan Macho nos cuenta también lo que le dijo Monseñor, con ocasión de una reunión en su parroquia central del pueblo de Mejicanos. Le ofrece llevarlo en su carro, pero más que nada para comentarle lo que acababa de saber, de parte del Nuncio en Centro América, sobre las graves amenazas de muerte que se ciernen sobre su cabeza. Tomemos el final de su relato:

*«El Señor Nuncio le acababa de hablar del peligro serio que corría su vida; y que por lo tanto tenía que suavizar el tono de sus homilias porque eso es lo que le ponía en peligro; además, en definitiva, en Roma no era bien visto ese tono de sus sermones; tenía que cambiar. Pero Monseñor me dijo al final: «yo le he dicho así al Sr. Nuncio, no sé si hice bien o hice mal, le he dicho que en conciencia yo tengo que hablar así; y que mientras sea Arzobispo de San Salvador tengo esa obligación moral; pero que, en definitiva, si el Santo Padre considera que no estoy haciéndolo bien, dígame que me quite, tampoco tengo inconveniente que me quiten de Arzobispo».*⁶⁸

En la última misa tenida en la Catedral, estuvo acompañado por el P. Juan Macho, pasionista, y el P. Alan McCoy, franciscano, presidente de la conferencia de los religiosos de EE.UU., asistentes ambos a una reunión ecuménica sobre asuntos de derechos humanos. Era el día 23 de marzo de 1980, coincidiendo con el quinto domingo de cuaresma de ese año. Al final de la Homilía Monseñor dijo estas proféticas palabras:

«Yo quisiera hacer un llamamiento de manera especial a los hombres del ejército, y en concreto a las bases de la guardia nacional, de la policía, de los cuarteles: Hermanos, son de nuestro mismo pueblo, matan a sus mismos hermanos campesinos y ante una orden de matar que dé un hombre, debe de prevalecer la Ley de Dios que dice: NO MATAR... Ningún soldado está obligado a obedecer una orden contra la Ley de Dios... Una ley inmoral,

⁶⁷ MARÍA LÓPEZ VIGIL, *Piezas para un retrato*, páginas 123.

⁶⁸ ZACARÍAS DíEZ y JUAN MACHO, *En Santiago de María me topé con la miseria*, p. 147.

nadie tiene que cumplirla... Ya es tiempo de que recuperen su conciencia y que obedezcan antes a su conciencia que a la orden del pecado... La Iglesia, defensora de los derechos de Dios, de la Ley de Dios, de la dignidad humana, de la persona, no puede quedarse callada ante tanta abominación. Queremos que el Gobierno tome en serio que de nada sirven las reformas si van teñidas con tanta sangre... En nombre de Dios, pues, y en nombre de este sufrido pueblo cuyos lamentos suben hasta el cielo cada día más tumultuosos, les suplico, les ruego, les ordeno en nombre de Dios: ¡Cese la represión...!»⁶⁹

El P. **Juan Macho** nos recuerda esa frase decisiva que pronunció en esa ocasión y la conversación que tuvieron a continuación en la sacristía, comentando así: *«¿No eran sus últimas homilias, especialmente ésta, una demostración de esas actitudes de coherencia y honradez con la verdad y la realidad que el percibía en su conciencia? Y recuerdo que al terminar la Misa, mientras nos quitábamos los ornamentos, yo le dije con la amistad y confianza que nos caracterizaba: «Monseñor, Ud. ha dicho hoy unas frases muy fuertes», y le dije: «¿Pensadas o le salieron de momento?» Y me dijo: «Lo pensé». Y yo le dije: «Monseñor, los militares esto lo van a tomar como una incitación a la rebelión»; (pues yo había sido capellán militar en España, y sabía cómo piensan los militares en esas cuestiones). Y me dijo: «Es el riesgo, pero había que decirlo».⁷⁰*

En uno de sus últimos escritos, **José Comblin** recoge este mismo texto y lo pone, junto a textos del profeta Amós, del grito de Antón Montesinos, de la denuncia de Monseñor Proaño y sobre todo de los propios gestos de indignación de Jesús en diversos episodios evangélicos. Se trata de la indignación profética, como faceta necesaria del amor, en el paso de la mirada compasiva al hacer eficaz. Fueron parte de la defensa pastoral de su pueblo masacrado; y fue también la causa inmediata de su muerte, sin duda.⁷¹

Pero tal vez, mucho más honda que la indignación, lo que ahí se nos muestra es su amor de pastor, capaz de dar su vida por sus ovejas. Como escribe muy bien **María López Vigil**, *«Ya la compasión le había ganado todo el terreno a la ideología. Y Monseñor Romero «estaba en la raya», listo no*

⁶⁹ *Homilía* del día 23 de marzo de 1980, la penúltima de su vida y la última en la Catedral.

⁷⁰ ZACARÍAS DÍEZ y JUAN MACHO, *En Santiago de María me topé con la miseria*, p. 148.

⁷¹ JOSÉ COMBLIN, *O Caminho. Ensaio sobre o seguimento de Jesus*. Paulus, São Paulo, 2004.

sólo para que lo mataran, sino para dar la vida, que no es lo mismo''⁷² Porque, cada vez más, su fidelidad al pueblo, comenzando por el Pueblo de Dios de sus comunidades cristianas, se fue volviendo camino de amor hasta la muerte, camino de dar la vida por los que amaba. Acabó entendiendo ese "ser necesario" de la pasión (Mr 8, 31 y paralelos) para dar vida al hombre.

No fue ingenuamente a proclamar con valentía la Palabra de Dios, que escuchaba a la vez en la Biblia y en la voz dolorida y creyente de su pueblo. Sabía lo que se jugaba, aunque no buscó tampoco el martirio, pues supo tener miedo y guardarse, como vimos hace poco. Pero, porque "no amó tanto su vida que temiera la muerte" (Apc 12,11), si ese era el destino señalado por Dios como premio o broche de oro a su "opción por los pobres" y su amor mayor de "dar la vida por sus amigos" (Jn 15,13). Este testigo fiel de la causa de las víctimas se hizo tan solidario con ellas que acabó siendo el símbolo mayor de su justa causa y de la violencia injusta que los mataba. Cerramos con un par de consideraciones finales, que son sin duda las más fundamentales y definitivas de la vida y la obra de este "Pastor y Mártir nuestro".

1ª) Se trata, en primer lugar, de eso que hemos destacado como su escucha discente y obediente de los pobres, como destinatarios primeros y privilegiados que son de la Buena Nueva. En verdad, *los pobres le enseñaron a leer el Evangelio*, como a todo auténtico seguidor de Jesús. Primero en el conocimiento directo de la realidad verdadera de explotación y persecución de los pobres. Y luego, en su lectura de la Palabra de Dios desde y para su situación vital, con una fe y una espontaneidad, que sólo cabe atribuir a dones del Espíritu, que da ese sentido de libre fidelidad y de parresía cristiana.

2ª) Pero, más al fondo, Monseñor se entregó de veras en cuerpo y alma al servicio de sus ovejas, preferencial y prioritariamente de los pobres campesinos y de todas las víctimas de la dura represión que empezó mucho antes de la guerra declarada. Como dijo poéticamente su hermano en el episcopado, Pedro Casaldáliga, supo *beber el doble cáliz del Altar y del Pueblo*. Llegó a identificarse tanto con su causa que los enemigos y opresores de los pobres no se equivocaron en verlo como defensor principal de sus vidas y sus derechos, de su dignidad y sus justas reivindicaciones. Defendiendo a sus ovejas, se jugó la vida por ellas.⁷³

⁷² MARÍA LÓPEZ VIGIL, *Su retrato en la memoria y en la historia*, publicado en este 25 aniversario. La autora ha tenido la gentileza de hacerme llegar este su escrito recientemente.

⁷³ Todo este trabajo no es más que una glosa de algunos versos de esa poesía que

Monseñor Romero, por su lado, supo descubrir en ellos el rostro del Crucificado, la figura de un Siervo de Yahvé colectivo, como formularían teológicamente Ignacio Ellacuría⁷⁴ y Jon Sobrino⁷⁵. Por eso acabó reflejando y aún asimilando él mismo esa imagen, y se ha vuelto el símbolo colectivo de nuestra América. Por eso la certera titulación poética de otro obispo nuestro, Monseñor Pedro Casaldáliga, al llamarlo “Pastor y Mártir nuestro”, Buen Pastor y Testigo mayor de todo el Pueblo Crucificado de los pobres campesinos de El Salvador, de América Latina, y aún del mundo entero y la gente solidaria con ellos.

Dom Pedro Casaldáliga le dedicó ya hace años, y que ponemos también en este número de la revista.

⁷⁴ IGNACIO ELLACURÍA, “El pueblo crucificado”, publicado en *Conversión de la Iglesia al Reino de Dios* de Editorial Sal Terrae, Santander, 1984, pp. 25-63 y en “*Mysterium Liberationis*”, Tomo II, UCA, El Salvador, 1991, pp. 189-216 / *Ibidem*, 81-125

⁷⁵ JON SOBRINO, “Los pueblos crucificados, actual siervo sufriente de Yahvé” y “La herencia de los mártires de El Salvador” en su obra *El principio-misericordia*. Editorial Sal Terrae, Santander, 1992, pp. 83-95 y 249-263. También en *Jesucristo Libertador*, en el cap. 10 *La muerte de Jesús (IV). El pueblo crucificado*. Editorial Trotta, Madrid, 1991, pp. 321-342

I T E R

El **I T E R** es un instituto autónomo eclesiástico, que está agregado a la Facultad de Teología de la **U P S**, Universidad Pontificia Salesiana de Roma.

El **I T E R**, Instituto de Teología para Religiosos, ofrece las siguientes opciones de carreras con los correspondientes títulos, válidos en el foro eclesiástico.

Títulos eclesiásticos expedidos por la U P S, Universidad Pontificia Salesiana, de Roma.

Bachillerato en Filosofía, tras dos años de estudios filosóficos de cinco días de clase a la semana, de lunes a viernes.

Bachillerato en Teología, tras cuatro años más de estudios teológicos, de tres días a la semana, martes, miércoles y viernes.

Licenciatura en Teología, tras dos años ulteriores de especialización, también de tres días semanales, martes, miércoles y jueves, con tres alternativas a elegir:

Licenciatura en Teología Pastoral, que lleva ya más de 10 años funcionando.

Licenciatura en Teología Espiritual, con tres años de funcionamiento.

Licenciatura en Teología Bíblica-Pastoral, que comienza el próximo curso.

Para la validez eclesiástica, se exige siempre por parte de la CEC, Congregación para la Educación Católica de la Santa Sede, los estudios teológicos de Bachillerato, realizados en el ITER o en otra institución eclesiástica que otorgue los mismos títulos de Bachillerato.

Para mayor información dirigirse a ITER- Instituto de Teología para Religiosos, 3ª Avenida con 6ª Transversal (E. Benaim Pinto) Altamira. Apartado de Correos 6886 Caracas 1061-A. O llamar a los teléfonos (0212) 261.85.84. Fax (0212) 265.05.05. E-mail: contacto@ iter-ups.org

EL PADRE ELLACURÍA SOBRE MONSEÑOR ROMERO

Jon Sobrino, S.J.*

Los mártires son quienes mejor comprenden a los mártires. Por eso quisiera recordar ahora a Monseñor Romero de la mano del Padre Ellacuría. Y quisiera hacerlo a modo de meditación, para que eso nos ayude a ponernos ante el misterio de Dios, y ante el misterio de estos dos grandes hombres que nos sobrepasan, pero que, lejos de sobrecogernos, nos acercan a ellos y nos acogen. Recordaré cuatro frases de Ellacuría sobre Monseñor.

“Monseñor Romero fue un seguidor ejemplar de Jesús de Nazaret”

Ellacuría no era dado a la adulación, más bien era todo lo contrario. Para él Monseñor Romero fue profeta, pastor y mártir. Fue insigne cristiano e insigne salvadoreño. Pero, volviendo a sus más profundas raíces cristianas, puso a Monseñor Romero en relación con Jesús de Nazaret. De éste dijo Ellacuría: “Es que Jesús tuvo la justicia para ir hasta el fondo y al mismo tiempo tuvo los ojos y entrañas de misericordia para comprender a los seres humanos... Fue un gran hombre”. Y eso es, cabalmente, lo que también vio en Monseñor Romero. Este fue un gran creyente en Cristo, ciertamente, pero fue sobre todo insigne

*Jon Sobrino nació en Barcelona en 1938 y vive en El Salvador desde 1957. Es Licenciado en Filosofía y Master en Engineering Mechanics por la St. Louis University; y es Doctor en Teología en la Facultad jesuítica de Frankfurt an Main. Es profesor de Teología en la Universidad Centroamericana de San Salvador y Director del Centro Monseñor Romero en la misma ciudad. Colabora en numerosas obras colectivas, dicta charlas y conferencias y escribe artículos en diversas revistas como *Christus*, *Ribla*, *Misión Abierta*, *Páginas*, *Sal Terrae*, etc. y sobre todo en *Concilium* y en la *Revista Latinoamericana de Teología*, de cuyo consejo o dirección forma parte.

Entre sus publicaciones más importantes se encuentran: *Cristología desde América Latina* (1976), *La resurrección de la verdadera Iglesia* (1981), *Jesús en América Latina* (1982) *Liberación con espíritu* (1985), *Monseñor Romero* (1990). Ha sido coordinador, junto con Ignacio Ellacuría de *Mysterium Liberationis*. *Conceptos fundamentales de la teología de la liberación* (1990). *El principio misericordia* (1992), Entre sus obras más recientes destacan: *Jesucristo Liberador*. *Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret* (1997) y *La fe en Jesucristo*. *Ensayo desde las víctimas* (1999).

“seguidor”, alguien que volvía a hacer real en la historia, dos mil años después, a Jesús de Nazaret.

Esto le llenó de gozo a Ellacuría. Monseñor no sólo fue amigo, no sólo le pidió colaboración en momentos importantes, escribir cartas pastorales, ayudarle. Qué de Monseñor Romero le recordó a Jesús pienso yo que puede resumirse en lo siguiente. Le impactó su inmensa compasión ante el sufrimiento del pueblo, ante el dolor de todos y cada uno de los pobres. Le impactó su inmensa libertad para decir la verdad con la que defendía a unos y exigía conversión radical a otros. Le impactó su firmeza en medio de persecuciones, desprecios y malos entendidos, incluso de parte de sus hermanos obispos. Y le impactó su fe -como la de Jesús- ante el misterio de un Dios-Padre: Padre, porque en él descansaba Monseñor; y Dios, porque nunca le dejaba descansar. Lo he dicho en varias ocasiones: el Padre Ellacuría fue llevado en su fe por la fe de Monseñor Romero.

Y habló de Monseñor también como un seguidor “ejemplar”. Es decir, alguien a quien hay que seguir. Por ser como era, misericordioso, justo, veraz, utópico, Monseñor invitaba a su seguimiento. No lo ponía en estas palabras, por modestia obvia, pero eso es, pienso yo, lo que Ellacuría tenía en mente cuando dijo que era un seguidor “ejemplar” de Jesús. Hoy, 25 años después de su muerte, hay gran necesidad de ese Monseñor, ejemplo de salvadoreño y de cristiano. Seguirle es lo más importante que podemos hacer.

Suelo recordar que, cuando apresaron a Juan Bautista, comenzó Jesús a predicar. Y en El Salvador me gusta añadir que, cuando mataron a Rutilio Grande, surgió la voz de Monseñor Romero, y que cuando mataron a Monseñor Romero el Padre Ellacuría recogió esa voz. “Desde que mataron a Monseñor nadie ha hablado como el Padre Ellacuría”, le oí decir a una trabajadora de la UCA. Es vital, mantener con vida esa cadena de ejemplos. A ese seguimiento debemos apuntarnos también nosotros.

“Difícil hablar de Monseñor Romero, sin verse forzado a hablar del pueblo”

Desde el exilio, a comienzos de la década de los ochenta, escribió Ellacuría un texto sobre *«El verdadero pueblo de Dios según Monseñor Romero»*. Para Ellacuría era muy claro que Dios y el pueblo eran los dos pilares sobre los que Monseñor fundamentaba su esperanza y lo dijo con toda claridad. Vio en Monseñor a alguien que ciertamente amó a su pueblo, pero también a alguien que reflexionó mucho sobre el pueblo, sobre su realidad histórica y su significado para la fe cristiana. Y recuérdese que ambos, Monseñor y Ellacuría, uno desde

la pastoral y otro desde la teología, llamaron al pueblo “siervo sufriente de Yavé”, “pueblo crucificado”. Era a finales de los años 70, y -en cuanto yo sé- nadie había hablado así antes.

Ambos creían también que ese “pueblo” podía llegar a ser “pueblo de Dios”, y que para ello el pueblo debía tener unas características especiales. Recordando lo que Monseñor Romero había dicho y hecho por su pueblo, lo que él le había dado al pueblo y lo que el pueblo le había dado a Monseñor, Ellacuría describió así cuatro características del verdadero pueblo de Dios: “la opción preferencial por los pobres”, “la encarnación histórica en las luchas del pueblo por la justicia y la liberación”, “la introducción de la levadura cristiana en la lucha por la justicia” y “la persecución por causa del Reino de Dios en esa lucha”.

Hoy, cuando casi no sabemos qué hacer con el pueblo y con la lucha por la justicia, hay mucho que meditar en estas palabras. Que Ellacuría -el político, el teólogo de la liberación- hablase así no tiene por qué sorprender. Pero que radicalizase ese lenguaje precisamente recordando a un arzobispo, da mucho que pensar -y da devoción. Y precisamente porque Monseñor animaba a la lucha histórica por la justicia, cobraba credibilidad lo que pudiera ser lo más específicamente suyo: insertar en esas luchas la levadura cristiana. Lucha histórica y cristianismo no son fáciles de compaginar. Ese milagro lo vio realizado Ellacuría en el ministerio de Monseñor Romero. Y el martirio de tantos luchadores del pueblo y de cristianos creyentes mostró que se podían compaginar las dos cosas.

“Con Monseñor Romero Dios pasó por El Salvador”

En la UCA todavía no había capilla. En un aula magna, tres días después del asesinato, el Padre Ellacuría, como rector de la universidad, celebró una eucaristía en recuerdo y agradecimiento a Monseñor Romero. La muerte de Monseñor le remitía, como toda muerte -y más siendo la de Monseñor, por lo horrible del crimen y por lo grandioso de la entrega-, a la ultimidad de la vida, de la historia y de la realidad. Creo que pocas veces Ellacuría se preguntó por lo último con tal radicalidad.

Pues bien, en ese contexto, lejos de toda palabrería y de todo piadosismo, habló de Dios, de su misterio inefable y de su cercanía a nosotros. Y entonces dijo lo que muchas veces he citado: «Con Monseñor Romero Dios pasó por El Salvador». Hace falta inteligencia para decir cosas como ésta, pero no basta. Hace falta también mirada mística, saber penetrar a través de lo aparente y superficial hasta llegar al fondo de las cosas. Dudo yo que ni siquiera en el acta

de canonización -el día que ésta llegue- se dirán las cosas con tal precisión, con tal hondura, con palabras tan indefensas y tan verdaderas.

“Monseñor Romero ya se nos había adelantado”

Para Ellacuría líder era quien iba por delante, moviendo con el ejemplo. Eso fue Monseñor Romero para él, y vio que también lo fue para el pueblo. Terminó con estas palabras que pronunció en 1985 cuando la UCA se honró en concederle un doctorado *honoris causa*, póstumo, a Monseñor Romero. Son palabras de agradecimiento y de reconocimiento.

«Ciertamente Monseñor Romero pidió nuestra colaboración en múltiples ocasiones, y esto representa para nosotros un gran honor, por quien nos la pidió y por la causa por la que nos la pidió... Pero en todas estas colaboraciones no hay duda de quién era el maestro y de quién era el auxiliar, de quién era el pastor que marca las directrices y de quién era el coadjutor, de quién era el profeta que desentraña el misterio y de quién era el seguidor, de quién era el animador y de quién era el animado, de quién era la voz y de quién era el eco».

A Ignacio Ellacuría nunca le oí hablar de nadie como habló de Monseñor Romero. Y dado como era él, que no se deshacía en panegíricos ni algarabías vacías, sus palabras nos ofrecen una gran verdad. Y nos confían el secreto de lo que Monseñor Romero fue realmente para él: hermano mayor con quien caminar en la historia dando vida al pueblo, y con quien dirigirnos hacia el inefable misterio de Dios.

EN EL XXV ANIVERSARIO DE MONSEÑOR ROMERO

SERIEDAD ANTE LA REALIDAD

ESPERANZA CONTRA EL DESENCANTO

Jon Sobrino, S.J.*

25 años después del martirio de Monseñor Romero y trece después de los Acuerdos de Paz en el país escasea la esperanza y abunda el desencanto. Muchas cosas necesitan los salvadoreños, pero quieren, sobre todo, que la esperanza triunfe sobre el desencanto reinante. Y es difícil. Una de las razones es que los líderes de todo tipo, con alguna excepción, no toman con seriedad la realidad del país ni a sus gentes. Y aunque pueda parecer lo contrario, es esa seriedad, no palabras fáciles y un optimismo irresponsable, lo que ayuda a la esperanza y otorga credibilidad a los que la anuncian. Sobre eso queremos decir unas palabras en ese editorial, recordando a Monseñor Romero.

No hay duda de que Monseñor Romero se desviviría hoy por superar el desencanto y trabajaría para hacer renacer la esperanza. Lo haría por amor a la gente sufrida y también *ex officio*, consciente de su misión: "La Iglesia sólo aporta un valor: la esperanza en los hombres" (18.2.1979). Lo haría con credibilidad, la que otorga la cercanía al sufrimiento, sin condiciones. Pero también con la credibilidad que otorga la honradez con la realidad. Si como creyente "dejaba a Dios ser Dios", sin manipularlo, de igual manera "dejaba a la realidad ser lo que es", sin manipularla. Sin saberlo, cumplía a cabalidad cómo se debe ser y estar en la realidad según las conocidas palabras de Ellacuría: hay que "hacerse cargo de la realidad, encargarse de ella y cargar con ella". Eso lo hizo Monseñor Romero insigne. En palabras más sencillas, tomó en serio la realidad, y, como ya hemos dicho, de esa forma generó esperanza en el pueblo sufriendo. Veámoslo, y busquemos en Monseñor remedio para nuestros males.

* * *

Hoy pocas cosas importantes se toman con seriedad. No abunda la responsabilidad, ni la disponibilidad a rendir cuentas. Se puede afirmar casi

*Jon Sobrino, ver pág. 69.

cualquier cosa sin molestarse en verificar si es o no verdad. Y se puede mentir sin sonrojarse. Parece que nada llega a interesar en serio, a excepción del medro propio. Este des-interés lleva a *trivializar* la vida social y la vida personal. Se dirá que hay cosas peores, pero no tomar en serio las realidades fundamentales del país y de sus gentes es un mal mayor de lo que se piensa. Por lo que toca a nuestro tema, en un mundo así la esperanza pierde uno de sus fundamentos. Y por eso pienso que hoy Monseñor nos haría, apasionadamente, un reclamo: "sean serios". Para ello nos pediría combatir, entre otras, dos cosas: la *amnesia* que condena a la irrealidad a cosas muy reales, y la *banalización* que resta importancia a cosas muy importantes.

La *amnesia* se suele poner en directo al servicio de la injusticia, pero además se usa para hacer pasar por inexistentes cosas del pasado sumamente importantes, lo cual lleva a que tampoco se tome con seriedad mucho de lo que hoy existe en el presente. Veámoslo en dos ámbitos de realidad que guardan estrecha relación con la vida de Monseñor y con la época en que le tocó vivir.

El primer ejemplo puede parecer cuestión de palabras, pero es problema de fondo. Se ha hecho tópico hablar de guerra y acuerdos de paz, y es bueno y necesario. Pero con ello se puede -o se quiere- introducir la idea de que antes de los acuerdos sólo hubo guerra, y no es verdad. La *guerra* comenzó, formalmente, en 1981, pero antes hubo largos años de *represión* pura y simple por parte del Gobierno, Fuerza Armada, cuerpos de seguridad, escuadrones de la muerte, con algunos actos de violencia por parte de las incipientes organizaciones populares -más la secular *opresión*. Sin embargo, es más fácil, y menos riesgoso, mantener la *simetría* que expresa una guerra civil que recordar la verdad que la originó: la *asimetría* de terrorismo de Estado y mayorías reprimidas, y la *asimetría* de oligarquías y mayorías oprimidas -lo cual, en buena medida, sigue vigente.

La perspectiva de la simetría tiene ventajas: facilitó la firma de acuerdos y el desempeño diplomático de ambas partes. Para la Iglesia, en particular fue -y es- más fácil exhortar a la *reconciliación tras una guerra* -lo que hizo Juan Pablo II en su segundo viaje de 1996- que exigir la *justicia* contra la injusticia y la opresión. Pero con la simetría desaparece también la dialéctica que existe en la misma realidad, y así, si es que realmente se desea hacerlo, es más difícil buscar soluciones a la realidad de hoy, que sigue siendo sustancialmente asimétrica. Y la gente ya no reconoce "su" verdad, queda desencantada.

Se dirá, con razón, que hoy las cosas son distintas, pero hay un grave peligro de pensar que el "hoy" debe ser sólo superación del "ayer", entendido éste como "guerra". Pero hay que pensarlo también como superación de un ayer

anterior a la guerra, el de la injusticia y la opresión. La guerra no debe ser la coartada para no enfrentar la opresión y la injusticia. Si esto no ocurre, se comienza el análisis desde una premisa falsa o, por lo menos, limitada, lo que lleva a políticas y praxis inadecuadas.

Un segundo ejemplo, aunque aquí hay diferencias, es la amnesia ante caídos y mártires, es decir, ante personas que, siguiendo su conciencia y, muchas veces, con gran generosidad y amor, dieron sus vidas. A todos los que murieron hay que guardar sumo respeto -lo cual podrán admitir muchos-, pero hay que dar un paso más: agradecer su generosidad y amor -más por parte de unos que de otros. En ello está en juego la decencia y también la sensatez, es decir, no privarse de ese potencial para construir un país nuevo. Pues bien, ni los gobiernos, ni los partidos políticos -aunque siempre hay excepciones-, y nada digamos de la oligarquía y el poder imperial, han tomado en serio a mártires y caídos -a Monseñor Romero no le agradecen lo que cualquier bien nacido debe agradecer.

En la Iglesia la situación es distinta. La Iglesia de abajo, más que la de arriba, muchas comunidades y grupos de solidaridad mantienen vivos a sus mártires y a sus caídos. Buscan enterrarlos con dignidad, contar sus vidas, su generosidad y su entrega -y así, por cierto, mantienen la esperanza. La Iglesia de arriba no se opone, pero tampoco pone toda la carne en el asador. Si se mira todo el tercer mundo, su palabra sobre los mártires es más prudente que audaz. Por lo que toca a Monseñor Romero, hay un proceso de canonización en marcha, y habrá que esperar cuándo y, sobre todo, cómo concluye: si canonizan a un Monseñor que unió para siempre a Dios y a su pueblo, a un Monseñor Romero que se encarnó en las mayorías pobres de El Salvador, las defendió de los mercenarios y las amó -todo ello desde sus más hondas raíces cristianas, como dice Rahner- o si canonizan a otro Monseñor, un Monseñor aguado, ajeno a las duras realidades de este mundo, un buen y piadoso sacerdote, pero poco más.

La falta de seriedad se nota también en la *banalización*. Banal es hoy, en muy buena medida, el ambiente que configura la realidad cultural y social. Es la polución del aire que respira el espíritu, problema ecológico tan real como el del estado de salud de la madre tierra. Lo que voy a decir a continuación puede ser discutible, pero es difícil dudar de que hay banalización del espíritu, y de que ésta es fomentada por la industria del entretenimiento: goles de jugadores poderosos -por ceñirnos al fútbol- que son mezcla de destreza y forma física, sí, pero por donde se cuelan muy eficazmente Wall Street y Hollywood... Y dígaselo mismo de muchas músicas, pasarelas, programas de televisión, revistas, que nadie sabe por qué llaman "del corazón". Es el reino de la superficialidad, el

”facilismo”, que denuncia Ernesto Sábato. Y es, sobre todo y tristemente, el reino del lucro del capitalismo de siempre, de modo que el facilismo y el lucro poco o nada tienen que ver ya con deporte, música y arte, y su potencial de humanización.

Por lo que toca a la Iglesia son ya tópicas las palabras de Rahner poco antes de su muerte: “vivimos en un invierno eclesial”, y estas otras que denuncian la “involución eclesial”, la marcha atrás con respecto al Vaticano II. Con mucho esfuerzo se llegó a reformular la realidad eclesial de forma muy distinta a como se hacía hasta antes del concilio. Allí se dijo que somos pueblo de Dios, no un conglomerado con una jerarquía por encima de los fieles; que hay que mirar al mundo y echar nuestra suerte con él, sin ignorar su novedad y sin concentrarnos en condenarlo; que tenemos que evangelizarlo y también tenemos que aprender de lo nuevo que ocurre en él.

Entre nosotros nos toca más de cerca la marcha atrás con respecto a Medellín. A veces todavía se usa su lenguaje, pero en las instancias oficiales las palabras ya no significan mucho. Iglesia de los pobres, inserción, inculturación, opción real por los pobres, están palideciendo. Como dice J. Comblin, “*words, words, words*”. La magnífica generación de obispos alrededor de Medellín, con Don Helder Cámara a la cabeza, no encuentra relevo, como grupo. Y parece que nadie se da por enterado, al menos en público.

Sí hay grupos y comunidades que se mantienen en fidelidad a Medellín, la pléyade de mártires de la que ya hemos hablado, los testigos que ofrecen resistencia a la pérdida de sustancia evangélica. Pero ha proliferado, sin que se le ponga freno ni cauce adecuado, un cristianismo individualista, “que yo me salve”, e interiorista, con “un Dios sin mundo y un Cristo sin reino”. Mucho de esto aparece en la llamada música cristiana actual, en oraciones en iglesias y emisoras de radio. Es comprensible que la gente pobre, que no encuentra dónde agarrarse para vivir con sentido, se apunte a ese cristianismo. Pero hay que estar claros sobre lo que está ocurriendo: se asocia la religión a la alienación y al infantilismo. Jesús dijo “sean como niños”, pero no “añiados”. Y a esto hay que añadir el cúmulo de celebraciones, jubileos, aniversarios, que se organizan uno tras otro, como si hubiese temor al enfrentamiento silencioso -durante unos días- con el misterio de Dios. Parece ser el *horror vacui*, que decían los antiguos.

Don Pedro Casaldáliga, precisamente en el contexto del desencanto, acaba de escribir: «De la misma fe cristiana se está haciendo un recetario de milagros y prosperidades, refugio espiritualista ante el mal y el sufrimiento y un substitutivo de la corresponsabilidad, personal y comunitaria, en la transformación de la sociedad».

* * *

Esta falta de seriedad, amnesia y banalización, es el precio a pagar -dirán algunos- para que triunfe el pragmatismo, que es lo único que puede salvar a la sociedad y garantizar una Iglesia de grandes números. Pero el precio a pagar es también la esperanza -además de la decencia. Y para los olvidadizos hay que insistir en que nunca hubo más esperanza en nuestro país que cuando se tomaron las cosas en serio. Y por el contrario, cuando falta la seriedad la gente ha intuido bien que sus problemas no interesan, y se siente desprotegida.

Por eso hoy Monseñor Romero seguiría denunciando la trivialización ambiental en que vivimos. Bien claro habló en contra de ella en vida: «El robar se va haciendo ambiente. Y al que no roba se le llama tonto» (18.3.1979). «Se juega con los pueblos... se juega con la dignidad de los hombres» (11.3.1979). Y sacó la conclusión que muchos sacan hoy: «estamos en un mundo de mentiras donde nadie cree ya en nada» (18.3.1979). Algo han cambiado los modos, pero se sigue sin tomar en serio a la gente. Tras la política hay mucho espectáculo, bien pensado y mejor escenificado. Tras lenguaje educado y pseudocientífico se esconde la pereza y la pobreza mental. Y los que están arriba, aquí, y más en el Norte, se llenan la boca gritando «¡democracia, democracia!», esperando como respuesta de la audiencia el aplauso, sin acabar de decir qué es democracia y cuánto hay de ella. Es un atentado a la esperanza.

Según Monseñor, también la Iglesia debe pensarse a sí misma con seriedad, si quiere generar esperanza. No hay que disimular las limitaciones: «sería triste una Iglesia que sólo condena, que sólo mira pecados fuera de ella, sin reconocer que también ella es pecadora» (8.7.1979), ni se puede contentar con lo superficial y fácil: «predicar es relativamente fácil, pero vivir lo que se predica... Entonces surgen los conflictos» (16.7.1978). Esto también atenta contra la esperanza.

En una realidad de miseria y opresión la esperanza es siempre *histórica* y *dialéctica*, por ello Monseñor tenía que mantenerla *en medio* de y *en contra* de la muerte, la pobreza, la injusticia y la represión. El triunfo de la vida, la justicia y la fraternidad era todo menos evidente. Como dice Pablo, la esperanza tiene que ser "contra esperanza". Y hoy estamos -con retoques- en las mismas. Pero Monseñor la mantuvo, y por eso es esencial saber de dónde, en esa concreta situación histórica, sacaba fuerzas para mantener la esperanza.

«Sobre dos pilares apoyaba Monseñor Romero su esperanza: un pilar histórico que era su conocimiento del pueblo al que él atribuía una capacidad inagotable de encontrar salidas a las dificultades más graves, y un pilar

transcendente que era su persuasión de que últimamente Dios es un Dios de vida y no de muerte, que lo último de la realidad es el bien y no el mal. Esa esperanza no sólo le hacía superar cualquier tentación de desaliento, sino que le animaba a seguir trabajando»¹.

Estas son palabras del Padre Ellacuría, escritas en 1985. Vienen a decir que la esperanza de Monseñor no era esperanza palabarrera, engañosa y alienante, sino que era esperanza basada sobre *pilares firmes*: Dios y el pueblo. Era una esperanza desde la seriedad de un salvadoreño y cristiano ante la seriedad de la realidad.

Esta “seriedad” nada tiene que ver con “tristeza”. Tiene que ver, más bien, con “amor”. Porque Monseñor amó a su pueblo y al país hasta el extremo, por eso lo tomó en serio y le habló con total seriedad. La víspera de su martirio, para defender al pueblo, invocó lo más sagrado que podía invocar, a Dios y al pueblo sufriente, y esto es lo que dijo: «En nombre de Dios y de este sufrido pueblo, cuyos lamentos suben hasta el cielo cada día más tumultuosos, les suplico, les ruego, les ordeno, ¡cese la represión!» (23.3.1980). Quien así habla en nombre de lo último, Dios y el pueblo sufriente, es que ama al pueblo. Y así anima a la esperanza.

La esperanza surge en definitiva del amor. Jürgen Moltmann escribió hace ya muchos años: “No toda vida es ocasión de esperanza, pero sí lo es la vida de Jesús quien, por amor, tomó sobre sí la cruz”. Eso vale también para Monseñor: él mismo quedó esperanzado ante el gran amor que vio en muchos que ofrendaron generosamente sus vidas. Y, a su vez, él generó esperanza en otros, al amarlos sin condiciones y hasta el final.

«Verán queridos pobres, queridos oprimidos, queridos marginados, queridos hambrientos, queridos enfermos, que ya está fulgurando la aurora de la resurrección. Para nuestro propio pueblo también ha de llegar esa hora, hermanos. Y hemos de esperarla, como cristianos, no sólo en dimensiones políticas coyunturales, sino en dimensiones de fe y esperanza. Esta es la misión que yo estoy cumpliendo. Y por eso mi palabra quiere ser una palabra de esperanza y de fe en Jesucristo» (11 de noviembre, 1979).

* * *

Al llegar al final de este editorial más de uno dirá: “Monseñor amó a su pueblo y lo tomó absolutamente en serio, pero se equivocó” -y lo mismo puede

¹“La UCA ante el doctorado concedido a Monseñor Romero”, ECA 437 (1985), p. 174.

decirse de Jesús de Nazaret. Es ése un juicio basado en el desencanto que generan todos los inmediatismos, por dogmáticos y pragmáticos. Pero para quien tiene aliento y mira lejos, ni Monseñor ni Jesús se equivocaron. Pusieron en marcha una esperanza, con altibajos en la historia, ciertamente, pero esperanza al fin, de la que viven muchos, los pobres sobre todo y quienes con ellos se solidarizan.

En estos días de aniversario la pregunta es si nos apuntamos o no a ese corriente de esperanza en la historia que desencadenó Monseñor, y a lo que esa esperanza exige: ser gentes de amor y de seriedad.

Realidad, marzo 2005.
San Salvador (El Salvador)

U C A B

La **Facultad de Teología** de la UCAB, Universidad Católica «Andrés Bello» de Caracas, ofrece las siguientes opciones de carreras con los correspondientes títulos:

Títulos civiles expedidos por la UCAB, Universidad Católica Andrés Bello, de Caracas

Licenciatura en Teología, tras los seis años de estudios filosóficos y teológicos, como estudios de pregrado para obtener la Licencia

El **Área de Teología de los Estudios de Postgrado** de la UCAB ofrece además

Maestría en Teología, tras los dos años de estudios especializados, en el área de postgrado en Teología con una de sus tres menciones:

Maestría en Teología Pastoral

Maestría en Teología Espiritual

Maestría en Teología Bíblica Pastoral

Para la el acceso a los estudios de las Maestrías, se exigen esos estudios de pregrado en Teología con el título correspondiente; o haber cursado la nivelación teológica ofrecida en el **Diploma de Estudios Avanzados en Teología** o su equivalente en el área de postgrados.

Estos estudios están abiertos especialmente al laicado católico con títulos universitarios y se tienen en la sede del mismo ITER de Caracas. Puede verse mayor información a propósito del **CIET** aquí mismo en la página xxx de la revista.

Para mayor información dirigirse a ITER- Instituto de Teología para Religiosos, 3ª Avenida con 6ª Transversal (E. Benaim Pinto) Altamira. Apartado de Correos 6886 Caracas 1061-A. O llamar a los teléfonos (0212) 261.85.84. Fax (0212) 265.05.05. E-mail: contacto@iter-ups.org

INTRODUCCIÓN GENERAL A LAS HOMILÍAS DE MONS. ROMERO

Jon Sobrino*

Si algo destacó en la obra de Monseñor Romero es su palabra, y, de ella, sus homilías. Si sus escritos doctrinales, cartas pastorales y discursos, se caracterizaban por su solidez teológica y su reflexiva serenidad, en las homilías -tanto en las que predicaba a propósito de coyunturas, por ejemplo, en misas por sacerdotes asesinados, como en las homilías dominicales, en que a la luz de la palabra de Dios enjuiciaba lo que había ocurrido durante la semana- la idea iba acompañada de un incomparable calor humano. Monseñor Romero se transfiguraba literalmente.

El hombre más bien tímido, que se sentía incómodo entre los grandes de este mundo, se convertía en el hombre de palabra libre, valiente, poderosa y oportuna ante su pueblo. Con la palabra de Dios en sus manos y con los ojos puestos en los rostros concretos de los pobres, su palabra cobraba la fuerza de los antiguos profetas y de Jesús.

No hay duda de que si alguien ha revalorizado el papel de la palabra en la Iglesia, ése fue Monseñor Romero. Cumplió a cabalidad la exultación de Pablo: “la palabra de Dios no está encadenada”. Con esa palabra denunció el pecado de los opresores -fue *profeta*. Defendió al pueblo ante los mercenarios -fue *pastor*. Por causa de esa palabra le dieron muerte -fue *mártir*. Y esa palabra es la que nos deja. Don Pedro Casaldáliga termina bellamente su poema: “San Romero de América, nadie hará callar tu última homilía”

Las homilías de Monseñor Romero fueron -y siguen siendo- un fenómeno eclesial y social sin precedentes. Poco a poco se convirtieron en obligado punto de referencia para conocer la realidad del país. En el último año de su vida, sobre todo, venían a escucharlas periodistas y visitantes internacionales. En no pocos periódicos del mundo aparecía los lunes lo que Monseñor Romero había dicho el domingo. En no pocas revistas aparecían extractos de sus homilías,

*Jon Sobrino, ver pág. 69.

siempre que se trataba el caso de El Salvador. Para conocer la verdad de El Salvador era necesario remitirse a sus homilias.

Si esto ocurría en el exterior, en el país sus homilias eran escuchadas a través de la emisora del Arzobispado YSAX. En los más escondidos cantones, en los tugurios de las barrancas y también en los cuarteles, resonaba la YSAX que transmitía la homilía dominical. En esto se unían amigos y enemigos. En un determinado momento la homilía del domingo llegó a ser el programa de mayor audiencia.

Fiel reflejo del influjo social de sus homilias fueron los repetidos intentos por silenciar la YSAX. En dos ocasiones estallaron bombas en la planta de la emisora que la inutilizaban temporalmente, y durante un mes la emisora fue interferida durante la homilía. Y, a la inversa, hay que recordar la enorme solidaridad nacional e internacional para hacer posible que su homilía fuese radiada. En el último mes de su vida Monseñor Romero predicó ante un teléfono que estaba conectado con Radio Noticias del Continente, de San José, Costa Rica, que, por onda corta, transmitía la homilía a todo el mundo. Estos ataques y esta solidaridad son claros símbolos del influjo de las homilias de Monseñor.

También recibía cartas de las comunidades eclesiales de base, de congregaciones religiosas, de algún cardenal, de la Iglesia anglicana, a las que contestaba puntualmente. Y también recibió anónimos "muy groseros", como él decía -recuérdese que el diario *La Opinión* publicaba titulares como el siguiente: "Monseñor Romero vende su alma al diablo". Pero Monseñor no se amilanaba. Más aún, se ofrecía a dialogar con quienes disentan. Y añadía: "Yo estoy dispuesto a cambiar. Y también ustedes deben estar dispuestos a cambiar".

Si nos preguntamos ahora por qué las homilias de Monseñor Romero causaron ese inmenso impacto, la razón fundamental es que en ellas se hacía presente, con fuerza inigualable, la *verdad*. Era ésa una verdad que Monseñor Romero proclamaba con total honradez, sin ninguna rutina, y, además, con la total convicción de que la palabra que predicaba era palabra de Dios. Creía que su palabra nunca volvía vacía, no era inane, como lo dicen los profetas de la palabra de Dios. Era una palabra eficaz para convocar al pueblo, sacudir conciencias, iluminar y animar a la práctica cristiana.

Y a través de la palabra se ponía en contacto directo con su pueblo. Los frecuentes aplausos que interrumpían sus homilias no eran sino la forma espontánea y popular de decir "amén", "así es", "ésa es la verdad".

La pasión de Monseñor Romero por la palabra también se veía urgida por la situación de los medios de comunicación del país, prensa, radio y televisión, que, en su inmensa mayoría, ignoraban, mutilaban, tergiversaban y manipulaban la verdad. En esta concreta situación, una palabra veraz tenía una inmensa eficacia, y no es de extrañar que sus homilias le convirtiesen en “la voz de los sin voz”. Por ello lamentaba tanto los intentos de silenciar la YSAX. No principalmente porque así perseguían a la Iglesia, sino porque le dolía muy hondamente que el pueblo quedase privado de la verdad. Por ello también llegó a decir a la gente que iba a escuchar sus homilias que llevasen grabadoras para propagar después su palabra. Y una vez les pidió que si algún día destruyesen los medios de comunicación de la Iglesia, “le matasen a él y a todos los sacerdotes, ellos debían ser micrófonos de Dios” (*Homilía* del 8 de julio, 1979). La palabra de la verdad no podía morir en El Salvador.

Monseñor Romero forjó un nuevo estilo de homilias, y esa novedad comenzaba ya en su preparación. A ello dedicaba muchas horas del sábado, estudiando comentarios a las lecturas bíblicas, recordando los acontecimientos de la semana y asesorándose sobre la veracidad de los hechos y su interpretación. La religiosa que le atendía en el Hospitalito contaba cómo se quedaba hasta altas horas de la madrugada del domingo preparando la homilía. Después, en la soledad de la oración, decidía ante Dios lo que tenía que decir. Creía que desde la palabra de Dios podía iluminar lo humano e inhumano que ocurría en el país, y lo cristiano y anticristiano que ocurría en la Iglesia. Como creyente, pensaba que la palabra de Dios era más cortante que espada de dos filos. Y así de cortantes eran sus homilias: temidas por unos, porque, a través de Monseñor, les denunciaba el mismo Dios, y esperadas y acogidas por otros, porque ese mismo Dios les daba ánimo y esperanza -y Dios les daba la razón.

Lo central de sus homilias tenía su fundamento último en los dos grandes referentes de su vida, sus “dos amores”: Dios y el pueblo. En una de sus últimas homilias insistió: “Quien me diera que el fruto de esta predicación de hoy fuera que cada uno de nosotros fuéramos a encontrarnos con *Dios*” (*Homilía* del 10 de febrero, 1980). Y en otra ocasión pronunció estas otras palabras bien conocidas: “Estas homilias quieren ser la voz de este *pueblo*. Quieren ser la voz de los que no tienen voz,” (*Homilía* del 29 de julio, 1979). Dios y el pueblo.

Este remitirse a Dios y al pueblo da la razón de la estructura de sus largas homilias. En la primera parte presentaba y analizaba la palabra de Dios, y lo que ella dice sobre Cristo. «¡Qué hermoso nombre para Cristo! El sí de las promesas de Dios ... En Cristo el hombre necesitado, los pueblos pecadores, las

sociedades ennegrecidas, sin esperanzas, miran la esperanza de un Dios que todavía nos ama» (*Homilía* del 18 de febrero, 1979). Y no dejó de tocar ninguno de los temas, tradicionales o novedosos, que tuvieran que ver con la fe. En la palabra de la fe veía el gran don de Dios a los hombres, palabra que se nos ha dado sin méritos, pero que hay que anunciar y hacer fructífera. Quienes le acusaban de pronunciar homilias políticas, estaban realmente ciegos, culpablemente ciegos. No eran hijos de la luz, sino de las tinieblas.

Sobre la Iglesia habló prácticamente en todas las homilias, y de hecho el término "Iglesia" es el más citado en los índices analíticos. Con frecuencia puso en relación Iglesia y pobres. Baste una cita: «La Iglesia se predica desde los pobres y no nos avergonzamos nunca de decir 'la iglesia de los pobres' porque entre los pobres quiso oner Cristo su cátedra de redención» (*Homilía* del 24 de diciembre, 1978).

Y también habló del magisterio, y, más, en concreto, de la doctrina social. No hay homilía que no la mencione. Con gran vigor la cita para defender a los oprimidos -y no de forma decorativa, por así decirlo. Y lo hacía con la disponibilidad a correr los riesgos necesarios. Así cuenta que lo dijo en Roma: «Santo Padre, acatar la doctrina de la Santa Sede, del magisterio, elogiarlas, alabarlas, defenderlas teóricamente es muy fácil, pero cuando se trata de encarnar esa doctrina y hacerla vida en una diócesis, en una comunidad, y señalar los hechos concretos que están contra esa doctrina, entonces surgen los conflictos. Y ésta es la vida de nuestra arquidiócesis» (*Homilía* del 16 de julio, 1978).+++

En la segunda parte de la homilía recorría y juzgaba los acontecimientos sociales y políticos de la semana. Alabó siempre todo aquello que era positivo, aunque no generase más que un destello de esperanza. Pero como aquellos tres años fueron especialmente trágicos, Monseñor se convirtió realmente en la conciencia crítica del país.

Semanalmente enumeraba todos los atropellos contra los derechos humanos, y con fuerza desconocida hasta entonces denunciaba la *represión* al pueblo pobre. Y bueno será recordar que aquellos no fueron años de *guerra* -que no estalló hasta enero de 1981-, sino de *represión* por parte de la oligarquía, el estado, las fuerzas armadas y los paramilitares, con innumerables asesinatos, capturas, torturas, desaparecimientos. Con insobornable libertad denunciaba también a los responsables, bien fuese el Presidente de la República, la Corte Suprema de Justicia, la Asamblea Legislativa, las Fuerzas Armadas, los Cuerpos de seguridad, la oligarquía en general, el gobierno de los Estados Unidos. También juzgaba las acciones de las organizaciones populares, animando y alabando,

amonestando y condenando, según los casos. En cualquier caso, le dio más esperanza- y así lo decía sobre todo en los últimos meses- en el proyecto popular que en el de los poderosos.

Es importante recordar, ahora que es más fácil y se corren menos riesgos por dedicarse a estas cosas, que Monseñor Romero fue iniciador y guardián de la "memoria histórica". Denunciaba todos y cada uno de los hechos de barbarie. Se informaba de ellos, y, en cuanto era de su conocimiento, mencionaba por principio los nombres de "todas" las víctimas, añadiendo algún detalle sobre el lugar y las circunstancias, aunque eso alargase sus homilias hasta llegar en alguna ocasión a las dos horas. En esta minuciosidad de la denuncia estaba en juego no la precisión de informes jurídicos, tan importante, sino algo más profundo: la dignidad de las víctimas, la decencia de la Iglesia y la credibilidad de Dios. En definitiva, el amor a pueblo sufriente. De igual modo, fue el primero que escribió un "Informe de la Verdad", mucho antes que Naciones Unidas, y con mayor libertad y menos cautelas políticas.

En la homilía del 30 de octubre de 1977, el mismo Monseñor explicó cuál era la estructura profunda de sus homilias. En otras palabras, qué es lo que pretendía con su predicación. La ocasión fue el asesinato del joven José Roberto Valdez, quien fue a morir dentro de Catedral.+++ Monseñor Romero celebró una misa por él, y sus enemigos le reprocharon que, con ello, había hecho algo "político". Monseñor preparó cuidadosamente la homilía del domingo siguiente (30 de octubre, 1977). Replicó que el pastor tiene que estar donde está el sufrimiento. Después, en cinco puntos explicó cuál había sido la finalidad de su homilía -lo que podía valer para todas ellas: dar consuelo, repudiar el crimen, apoyar los justos reclamos del pueblo, dar esperanza y anunciar la transcendencia de Dios más allá de todos nuestros proyectos. Esto es lo que estructuraba su pensamiento.

Terminemos volviendo al meollo de sus homilias, al corazón de Monseñor Romero: Dios y el pueblo. «En nombre de *Dios*, pues, y en nombre de este sufrido *pueblo* cuyos lamentos suben hasta el cielo cada día más tumultuosos, les suplico, les ruego, ¡les ordeno! ¡cese la represión!» (*Homilía* del 24 de marzo, 1980), es lo que dijo la víspera de ser asesinado. «*Ustedes* son la imagen del *Divino traspasado* del que nos habla la primera lectura en un lenguaje profético, misterioso, pero que representa a Cristo clavado en la cruz y atravesado por la lanza» (*Homilía* del 19 de junio, 1977), es lo que dijo en Aguilares para consolar al pueblo, después de un mes de ocupación militar. El pueblo y Dios. El pueblo y Jesús crucificado.

En las homilias aparece lo más hondo de la fe del Monseñor Romero cristiano: Dios y su Cristo, y lo más hondo del Monseñor Romero salvadoreño: el pueblo, las mayorías pobres, populares. En ella no hacía más que expresar en público lo que él vivía día a día en lo escondido. Hablaba al pueblo desde ese hondón de su ser. Le hablaba con calor humano. Se le notaba conmovido.

+++“Hermanos, guarden este tesoro. No es mi pobre palabra la que siembra esperanza y fe. Es que yo no soy más que el humilde resonar de Dios en este pueblo” (*Homilía* del 2 de octubre, 1977). Y les dijo cuánto les quería: “Con este pueblo no cuesta ser buen pastor” (*Homilía* del 18 de noviembre, 1979). Terminó con lo que escribí hace 25 años:

En sus tres años como Arzobispo de San Salvador Monseñor Romero hizo que la palabra de Dios acampara entre los salvadoreños, pusiera su tienda entre los pobres, los campesinos, los obreros, los desaparecidos, los torturados, los muertos. Con él la palabra de Dios se hizo cercana y compasiva hacia los pobres, y se hizo terrible para los poderosos. Con él la palabra de Dios se convirtió en palabra más cortante que espada de dos filos, que descubre el fondo de los corazones y de la historia, divide a los hombres, pero es acogida por quienes aman la justicia y la verdad.

Y con Monseñor Romero la palabra de los salvadoreños subió hasta Dios. Los clamores del pueblo y sus esperanzas, los gemidos que les arrancan sus opresores, se convirtieron en la plegaria de todo un pueblo que Monseñor Romero presentó a Dios.

San Salvador
Enero, 2005

LA FUERZA ESPIRITUAL DE LA PALABRA DE MONSEÑOR OSCAR A. ROMERO

Recopilado y presentado por **Pablo Richard**, Pbro. *,
San José, Costa Rica / ssee@correo.co.cr

Introducción

No queremos escribir un libro más sobre Monseñor Romero. Hay muchos y muy buenos. Queremos más bien que sea el mismo Mons. Romero el que nos hable directamente. Aquí presentamos más de 60 párrafos cortos, con aquellas palabras más representativas de Monseñor, aquellas que nos introducen directamente en su mente y corazón de pastor y profeta. Lo que hice fue simplemente buscar esas frases y ponerles un título indicativo sobre su contenido. Aquí presento en un orden cronológico sus palabras desde el año 1977 hasta el 24 de marzo de 1980. La fecha entre paréntesis permite encontrar el texto completo en la edición de sus homilias.

Hay dos párrafos de sus homilias que expresan con fidelidad el espíritu de esta colección:

«La palabra queda.

Y éste es el gran consuelo del que predica.

Mi voz desaparecerá, pero mi palabra que es Cristo

quedará en los corazones que lo hayan querido acoger»

(17.12.78)

***Pablo Richard**, nacido en Chile en 1939, es sacerdote diocesano (Arquidiócesis de San José). Licenciado en Teología (Universidad Católica de Chile) y en Sagrada Escritura (Pontificio Instituto Bíblico de Roma), con Estudios de Biblia y Arqueología en la Escuela Bíblica de Jerusalén. Doctor en Sociología de la Religión (Sorbona, París), y Doctor honoris causa de Teología de la Facultad Libre de Teología Protestante de París. Actual director del DEI, es catedrático de Sagrada Escritura en la Escuela Ecuménica de Ciencias de la Religión de la Universidad Nacional y en la Universidad Bíblica Latinoamericana de Costa Rica.

«Hermanos, guarden este tesoro. No es mi pobre palabra la que siembra esperanza y fe; es que yo no soy más que el humilde resonar de Dios en este pueblo» (2.10.77).

Hemos puesto al comienzo una biografía mínima de Mons. Romero, pensando en aquellos que apenas lo empiezan a conocer o como ayuda memoria para nosotros. Al final, después de leer y «oír» el disparo que atravesó el corazón de Mons. Romero, puse aquella poesía impactante de Mons. Pedro Casaldáliga, titulada «San Romero de América, Pastor y Mártir nuestro». Es la poesía que mejor expresa lo que uno siente y piensa después de haber conocido el pensamiento de Mons. Romero, después de escuchar su última homilía y escuchar el disparo que puso fin a sus días. Pero un momento: ahí no termina esta presentación. Puse al final aquel texto profético que nos permite seguir escuchando a Mons. Romero y encontrarlo en su resurrección. Aquí adelanto dos frases de este texto profético:

*«Si me matan, resucitaré en el pueblo salvadoreño.
Un obispo morirá, pero la Iglesia de Dios, que es el pueblo,
no perecerá jamás» (marzo 1980).*

Por último, quiero decir que este trabajo lo he realizado con una profunda gratitud hacia Monseñor Romero. En dos ocasiones en 1979 y en otra en enero de 1980, tuve un encuentro largo y personal con Monseñor que marcó definitivamente mi vida.

Biografía mínima de Mons. Romero

(Recortes y adaptación de la biografía presentada en Internet por la Biblioteca Virtual Cervantes)

Oscar Arnulfo Romero nació en Ciudad Barrios (San Miguel) el 15 de agosto de 1917. Fue el segundo de 8 hermanos de una modesta familia. Su padre, Santos, era empleado de correo y telegrafista y su madre, Guadalupe de Jesús, se ocupaba de las tareas domésticas. El Salvador era por entonces un país de relativa prosperidad económica (gracias al cultivo y exportación de café), pero dominado por un poder oligárquico que mantenía oprimida a la población campesina.

A muy corta edad tuvo que interrumpir sus estudios debido a una grave enfermedad, de manera que a los 12 años trabajaba ya como aprendiz en una carpintería. Su ingreso en el seminario menor de San Miguel tiene lugar en

1931. Allí permaneció durante 6 años hasta que tuvo que interrumpir de nuevo sus estudios, esta vez para ayudar a su familia en unos momentos de dificultad económica. Durante tres meses trabajó con sus hermanos en las minas de oro de Potosí por 50 centavos al día.

En 1937 Óscar ingresa al Seminario Mayor de San José de la Montaña en San Salvador. Siete meses más tarde es enviado a Roma para proseguir sus estudios de Teología. Es ordenado sacerdote el 4 de abril de 1942 y continúa en Roma un tiempo con el fin de iniciar una tesis doctoral, pero la guerra europea le impide terminar los estudios y se ve obligado a regresar a El Salvador.

Su labor como sacerdote comienza en la parroquia de Anamorós, trasladándose poco después a San Miguel, donde durante 20 años realiza labor pastoral. En esos años, su trabajo es el de un sacerdote dedicado a la oración y la actividad pastoral, pero todavía sin un compromiso social evidente. El país vive sumido en un caos político, donde se suceden golpes de estado en los que el poder queda casi siempre en manos de los militares.

En 1966 Monseñor fue elegido Secretario de la Conferencia Episcopal de El Salvador. Comienza así una actividad pública más intensa que viene a coincidir con un periodo de amplio desarrollo de los movimientos populares.

Su nombramiento como obispo auxiliar de Monseñor Luis Chávez y González, en 1970, no fue bien visto por los sectores más renovadores: Monseñor Chávez y González y Monseñor Rivera (también obispo auxiliar) estaban impulsando los cambios pastorales que el Vaticano II y la Conferencia de Medellín de 1968 exigían para el desarrollo de una nueva forma de entender el papel de la Iglesia Católica en América Latina y los planteamientos de Monseñor Romero, nombrado además director del periódico *Orientación*, eran todavía muy conservadores.

Nombrado Obispo de la Diócesis de Santiago de María, se traslada a la misma en diciembre de 1974. El contexto político se caracteriza sobre todo por una especial represión contra los campesinos organizados. En junio de 1975 se producen los hechos de Tres Calles: la Guardia Nacional asesina a 5 campesinos. Monseñor Romero llega a consolar a los familiares de las víctimas y a celebrar la misa. No hace una denuncia pública de lo ocurrido, como le habían pedido algunos sectores, pero sí envía una dura carta al presidente Molina.

El nombramiento de Monseñor Romero como arzobispo de San Salvador, el 23 de febrero de 1977, es una sorpresa negativa para el sector renovador, que esperaba el nombramiento de Monseñor Rivera, y una alegría para el gobierno

y los grupos de poder, que ven en este religioso de 59 años un posible freno a la actividad de compromiso con los más pobres que estaba desarrollando la Arquidiócesis.

Sin embargo, un hecho ocurrido apenas unas semanas más tarde, que se revelará decisivo en la escalada de violencia sufrida en El Salvador, va a dejar clara la futura línea de actuación de Romero: el 12 de marzo de 1977 es asesinado el padre jesuita Rutilio Grande, que colaboraba en la creación de grupos campesinos de autoayuda y buen amigo de Monseñor. El recién electo arzobispo insta al presidente Molina para que investigue las circunstancias de la muerte y, ante la pasividad del gobierno y el silencio de la prensa a causa de la censura, amenaza incluso con el cierre de las escuelas y la ausencia de la Iglesia católica en actos oficiales.

La postura de Óscar Romero, comienza a ser conocida y valorada por el contexto internacional: el 14 de febrero de 1978 es nombrado Doctor Honoris Causa por la Universidad de Georgetown (JUL); en 1979 es nominado al Premio Nóbel de la Paz y en febrero de 1980 es investido Doctor Honoris Causa por la Universidad de Lovaina (Bélgica). En ese viaje a Europa visita a Juan Pablo II en el Vaticano y le transmite su inquietud ante la terrible situación que está viviendo su país.

En 1980 El Salvador vivía una etapa especialmente violenta en la que sin duda el gobierno era uno de los máximos responsables. La Iglesia calcula que, entre enero y marzo de ese año, más de 900 civiles fueron asesinados por fuerzas de seguridad, unidades armadas o grupos paramilitares bajo control militar. De todos era sabido que el gobierno actuaba en estrecha relación con el grupo terrorista ORDEN y los escuadrones de la muerte.

Apenas llegado de su viaje a Europa, el 17 de febrero, el arzobispo Romero envía una carta al presidente Carter en la que se opone a la ayuda que EEUU está prestando al gobierno salvadoreño, una ayuda que hasta el momento sólo ha favorecido el estado de represión en el que vive el pueblo. La respuesta del presidente estadounidense se traduce en una petición al Vaticano para que llame al orden al arzobispo. Sin embargo, en otros países continúa el reconocimiento a la labor de Romero: por esas mismas fechas, recibe el premio de la Paz de Acción Ecueménica Sueca.

El cerco se cierra: a fines de febrero, Monseñor tiene conocimiento de amenazas de muerte contra su propia persona; Romero recibe también un aviso de amenazas de similar seriedad por parte del Nuncio Apostólico en Costa Rica,

Monseñor Lajos Kada y a comienzos de marzo es volada una cabina de locución de la emisora YSAX, La Voz Panamericana, que transmitía sus homilias dominicales. Los días 22 y 23 de marzo, las religiosas que atienden el Hospital de la Divina Providencia, donde vive el Arzobispo, reciben llamadas telefónicas anónimas que lo amenazan de muerte. Finalmente, el 24 de ese mismo mes, Óscar A. Romero es asesinado por un francotirador mientras oficia misa en la Capilla de dicho Hospital.

Mons. Romero presente en sus palabras

1977

La Iglesia: una, santa, católica, apostólica... y perseguida

La persecución es algo necesario en la Iglesia. ¿Saben porqué? Porque la verdad siempre es perseguida. Jesucristo lo dijo: «Si a mí me persiguieron, también os perseguirán a vosotros». Y por eso, cuando un día le preguntaron al Papa León XIII, aquella inteligencia maravillosa de principios de nuestro siglo, cuáles son las notas que distinguen a la Iglesia católica verdadera, el Papa dijo ya las cuatro conocidas: una, santa, católica y apostólica. «Agreguemos otras -les dice el Papa-, perseguida». No puede vivir la Iglesia que cumple con su deber sin ser perseguida (29.5.77).

La Palabra de Dios en nuestra propia conciencia

Vivimos muy afuera de nosotros mismos. Son pocos los hombres que de veras entran dentro de sí, y por eso hay tantos problemas. En el corazón de cada ser humano hay como una pequeña celda íntima, donde Dios baja a platicar a solas con el ser humano. Y es allí donde la persona decide su propio destino, su propio papel en el mundo. Si cada hombre o mujer, de los que estamos tan emproblemados, en este momento entráramos en esta pequeña celda y, desde allí, escucháramos la voz del Señor, que nos habla en nuestra propia conciencia, cuánto podríamos hacer cada uno de nosotros por mejorar el ambiente, la sociedad, la familia en que vivimos (10.7.1977).

Dios no camina sobre charcos de sangre

Dios no camina por allí, sobre charcos de sangre y de torturas. Dios camina sobre caminos limpios de esperanza y de amor (7.8.1977).

Yo sé que he caído mal a mucha gente

Si uno vive un cristianismo que es muy bueno, pero que no encaja con nuestro tiempo, que no denuncia las injusticias, que no proclama el reino de Dios con valentía, que no rechaza el pecado de los hombres, que consiente, por estar bien con ciertas clases, los pecados de esas clases, no está cumpliendo su deber, está pecando, está traicionando su misión. La Iglesia está puesta para convertir a las personas, no para decirles que está bien todo lo que hacen; y por eso, naturalmente, cae mal. Todo aquél que nos corrige, nos cae mal. Yo sé que he caído mal a mucha gente, pero sé que he caído muy bien a todos aquéllos que buscan sinceramente la conversión de la Iglesia (21.8.1977).

Esta es la Iglesia que yo quiero

Ahora la Iglesia no se apoya en ningún poder, en ningún dinero. Hoy la Iglesia es pobre. Hoy la Iglesia sabe que los poderosos la rechazan, pero que la aman los que sienten en Dios su confianza. Esta es la Iglesia que yo quiero. Una Iglesia que no cuente con los privilegios y las valías de las cosas de la tierra. Una Iglesia cada vez más desligada de las cosas terrenas, humanas, para poderlas juzgar con mayor libertad desde su perspectiva del Evangelio, desde su pobreza (28.8.77).

La riqueza un ídolo que mata

¿Qué otra cosa es la riqueza cuando no se piensa en Dios? Un ídolo de oro, un becerro de oro. Y lo están adorando, se postran ante él, le ofrecen sacrificios. ¡Qué sacrificios enormes se hacen ante la idolatría del dinero! No sólo sacrificios, sino iniquidades. Se paga para matar. Se paga el pecado. Y se vende. Todo se comercializa. Todo es lícito ante el dinero (11.9.77).

Me glorió de estar en medio de mi pueblo

Es cierto que me he andado yo por El Jicarón, por El Salitre y muchos otros cantones; y me glorió de estar en medio de mi pueblo y sentir el cariño de toda esa gente que mira en la Iglesia, a través de su obispo, la esperanza (25.9.77).

Es necesario hacerse racional y atender la voz de Dios

Los corazones no quieren oír ni aunque sea un muerto el que les venga a decir: estamos muy mal en El Salvador. Esta figura tan fea de nuestra patria no es necesario pintarla bonita allá afuera. Hay que hacerla bonita aquí adentro, para que resulte bonita allá afuera también. Pero mientras haya madres que lloran la desaparición de sus hijos, mientras haya torturas en nuestros centros de seguridad, mientras haya abuso de sibaritas en la propiedad privada, mientras haya ese desorden espantoso, hermanos, no puede haber paz, y seguirán sucediendo los hechos de violencia y sangre. Con represión no se acaba nada. Es necesario hacerse racional y atender la voz de Dios, y organizar una sociedad más justa, más según el corazón de Dios (25.9.77).

Biblia y signos de los tiempos

Además de la lectura de la Biblia, que es Palabra de Dios, un cristiano fiel a esa Palabra tiene que leer también los signos de los tiempos, los acontecimientos, para iluminarlos con esa Palabra (30.10.77).

Un lenguaje que siembra esperanza

Ayer supe allá, por Santiago de María, que ya, según algunos amigos míos, yo he cambiado, que yo ahora predico la revolución, el odio, la lucha de clases, que soy comunista. A ustedes les consta cuál es el lenguaje de mi predicación. Un lenguaje que quiere sembrar esperanza, que denuncia, sí, las injusticias de la tierra, los abusos del poder, pero no con odio, sino con amor, llamando a conversión (6.11.77).

Cómo saber si soy cristiano

Hermanos, ¿quieren saber si su cristianismo es auténtico? Aquí está la piedra de toque. ¿Con quiénes estás bien? ¿Quiénes te critican? ¿Quiénes no te admiten? ¿Quiénes te halagan? Conoce allí que Cristo dijo un día: No he venido a traer la paz sino la división, y habrá división hasta en la misma familia, porque unos quieren vivir más cómodamente, según los principios del mundo, del poder y del dinero, y otros, en cambio, han comprendido el llamamiento de Cristo y tienen que rechazar todo lo que no puede ser justo en el mundo (13.11.77).

La Palabra lleva la fuerza de la verdad

La Palabra es fuerza. La Palabra, cuando no es mentira, lleva la fuerza de la verdad. Por eso hay tantas palabras que no tienen fuerza ya en nuestra patria, porque son palabras mentira, porque son palabras que han perdido su razón de ser (25.11.77).

Queremos ser la Iglesia que lleva el Evangelio auténtico

Un Evangelio que no tiene en cuenta los derechos de los hombres, un cristianismo que no construye la historia de la tierra, no es la auténtica doctrina de Cristo, sino simplemente instrumento del poder. Lamentamos que en algún tiempo nuestra Iglesia también haya caído en ese pecado; pero queremos revisar esta actitud y, de acuerdo con esa espiritualidad auténticamente evangélica, no queremos ser juguete de los poderes de la tierra, sino que queremos ser la Iglesia que lleva el Evangelio auténtico, valiente, de nuestro Señor Jesucristo, aun cuando fuera necesario morir como Él, en una cruz (27.11.77).

La Iglesia espera una liberación cósmica

La liberación que la Iglesia espera es una liberación cósmica. La Iglesia siente que es toda la naturaleza la que está gimiendo bajo el peso del pecado. ¡Qué hermosos cafetales, qué bellos cañales, qué lindas algodonerías, qué fincas, qué tierras, las que Dios nos ha dado! ¡Qué naturaleza más bella! Pero cuando la vemos gemir bajo la opresión, bajo la iniquidad, bajo la injusticia, bajo el atropello, entonces duele a la Iglesia y espera una liberación que no sea sólo el bienestar material, sino que sea el poder de un Dios que libraré de las manos pecadoras de los hombres una naturaleza que, junto con los hombres redimidos, va a cantar la felicidad en el Dios liberador (11.12.77).

Hay muchos templos, pero lo que importa son ustedes

Hermanos, no contemos la Iglesia por la cantidad de gente, ni contemos la Iglesia por sus edificios materiales. La Iglesia ha construido muchos templos, muchos seminarios. Lo que importa son ustedes, las personas, los corazones, la gracia de Dios dándoles la verdad y la vida de Dios. No se cuenten por muchedumbres, cuéntense por la sinceridad del corazón con que siguen esta verdad y esta gracia de nuestro Divino Redentor (19.12.77).

1978

La Iglesia no quiere masa, quiere pueblo

Quiere Dios salvarnos en pueblo. No quiere una salvación aislada. De ahí que la Iglesia de hoy, más que nunca, está acentuando el sentido de pueblo. Y por eso la Iglesia sufre conflictos. Porque la Iglesia no quiere masa, quiere pueblo. Masa es el montón de gente cuanto más adormecidos, mejor; cuanto más conformistas, mejor. La Iglesia quiere despertar en las personas el sentido de pueblo (5.1.78),

Cómo saber si Dios está cerca de nosotros

Hay un criterio para saber si Dios está cerca de nosotros o está lejos: todo aquél que se preocupa del hambriento, del desnudo, del pobre, del desaparecido, del torturado, del prisionero, de toda esa carne que sufre, tiene cerca a Dios. «Clamarás al Señor y te escuchará». La religión no consiste en mucho rezar. La religión consiste en esa garantía de tener a mi Dios cerca de mí porque le hago el bien a mis hermanos. La garantía de mi oración no es el mucho decir palabras, la garantía de mi plegaria está muy fácil de conocer: ¿cómo me porto con el pobre? Porque allí está Dios (5.2.78).

Yo les había dicho que se amaran como yo los amo

Esta es la gran enfermedad del mundo de hoy: no saber amar. Todo es egoísmo, todo es explotación del hombre por el hombre. Todo es crueldad, tortura. Todo es represión, violencia. Se queman las casas del hermano, se aprisiona al hermano y se le tortura. ¡Se hacen tantas groserías de hermanos contra hermanos! Jesús, ¿cómo sufrirás esta noche al ver el ambiente de nuestra patria de tantos crímenes y tantas crueldades! Me parece mirar a Cristo entristecido desde la mesa de su Pascua mirando a El Salvador y diciendo: y yo les había dicho que se amaran como yo los amo (23.3.78).

La iglesia no puede ser sorda ni muda al clamor de los oprimidos

La Iglesia no puede ser sorda ni muda ante el clamor de millones de hombres que gritan liberación, oprimidos de mil esclavitudes. Pero les dice cuál es la verdadera libertad que debe buscarse: la que Cristo ya inauguró en esta tierra al resucitar y romper las cadenas del pecado, de la muerte y del infierno.

Ser como Cristo, libres del pecado, es ser verdaderamente libres con la verdadera liberación. Y aquél que con esta fe puesta en el resucitado trabaje por un mundo más justo, reclame contra las injusticias del sistema actual, contra los atropellos de una autoridad abusiva, contra los desórdenes de los hombres explotando a los hombres, todo aquél que lucha desde la resurrección del gran libertador, sólo ése es auténtico cristiano (26.3.78).

¿Qué Evangelio es ése?

Eso quiere la Iglesia: inquietar las conciencias, provocar crisis en la hora que se vive. Una Iglesia que no provoca crisis, un Evangelio que no inquieta, una Palabra de Dios que no levanta roncha -como decimos vulgarmente-, una palabra de Dios que no toca el pecado concreto de la sociedad en que está anunciándose, ¿qué Evangelio es ése? Consideraciones piadosas muy bonitas que no molestan a nadie, y así quisieran muchos que fuera la predicación. Y aquellos predicadores que por no molestarse, por no tener conflictos y dificultades evitan toda cosa espinosa, no iluminan la realidad en que se vive... El Evangelio valiente es la buena nueva que vino a quitar los pecados del mundo (16.4.78).

Víctimas del dios Moloc, insaciable de poder y de dinero

Tenemos que lamentar esta semana también la muerte de dos policías. Son hermanos nuestros. Ante el atropello y la violencia, jamás he parcializado mi voz. Me he puesto, con compasión de Cristo, al lado del muerto, de la víctima, del que sufre, y he pedido que oremos por ellos, y nos unimos en solidaridad de dolor con sus familias. He dicho que dos policías que mueren, son dos víctimas más de la injusticia de nuestro sistema que, denunciaba el domingo pasado, entre sus crímenes más grandes logra confrontar a nuestros pobres. Policías y obreros o campesinos pertenecen todos a la clase pobre. La maldad del sistema en lograr el enfrentamiento de pobre contra pobre. Dos policías muertos son dos pobres que han sido víctimas de otros tal vez pobres también, y que en todo caso son víctimas de ese dios Moloc, insaciable de poder, de dinero, que con tal de mantener sus situaciones injustas no le importa la vida ni del campesino, ni del policía, ni del guardia, sino que lucha por la defensa de un sistema lleno de pecado (30.4.78).

La verdad no produce dinero sino amarguras

¡Lástima tantas plumas vendidas, tantas lenguas que a través de la radio se alimentan de la calumnias porque es la que produce! La verdad muchas veces no produce dinero sino amarguras. Pero más vale ser libre en la verdad que tener mucho dinero en la mentira (7.5.78)

Ateo no es sólo el marxismo, sino sobre todo el capitalismo

Un pueblo, un hombre, donde la ternura de Dios se ha disipado, donde interesa que no exista Dios para hacer injusticias, para cometer el pecado que Dios castiga, es inspiración de un ateísmo práctico. Y por eso, ateo no sólo es el marxismo, ateo práctico es también el capitalismo. Ese endiosar el dinero, ese idolatrar el poder, ese poner ídolos falsos para sustituir al Dios verdadero. Vivimos tristemente en una sociedad atea (21.5.78).

Muchas veces hemos hecho de nuestro culto un negocio

¡Cuántas fachadas de piedad, por dentro no son más que ateísmo! ¡Cuántas formas de rezos, cuántas prácticas religiosas meramente exteriores, rituales, legalistas! ¡No son el culto que Dios quiere! Y aquí no importa que arrasemos en esta acusación a nosotros mismos, los ministros sagrados, que muchas veces hemos hecho de nuestro culto un negocio, y puede entrar el Señor con el látigo en el templo: Mi casa es casa de oración y ustedes la han hecho cueva de ladrones (21.5.78).

Hay muchos que comulgan y son idólatras

Un cristiano que se alimenta en la comunión eucarística, donde su fe le dice que se une a la vida de Cristo, ¿cómo puede vivir idólatra del dinero, idólatra del poder, idólatra de sí mismo, el egoísmo? ¿Cómo puede ser idólatra un cristiano que comulga? Pues queridos hermanos, hay muchos que comulgan y son idólatras (28.5.78).

El dios dinero, el dios poder, el dios lujo

La denuncia de la idolatría ha sido siempre la misión de los profetas y de la Iglesia. Ya no es el dios Baal, pero hay otros ídolos tremendos de nuestro

tiempo: el dios dinero, el dios poder, el dios lujo, el dios lujuria. ¡Cuántos dioses entronizados en nuestro ambiente! Y la voz de Oseas tiene actualidad también ahora para decirle a los cristianos: No mezclen con la adoración del verdadero Dios esas idolatrías. No se puede servir a dos señores: al Dios verdadero y al dinero. Se tiene que seguir a uno sólo (11.6.78).

Que la Iglesia retome la Biblia y la haga Palabra viva

La Biblia sola no basta. Es necesario que la Biblia, la Iglesia la retome y vuelva a hacerla Palabra viva. No para repetir al pie de la letra salmos y parábolas, sino para aplicarla a la vida concreta de la hora en que se predica esa Palabra de Dios. La Biblia es como la fuente donde esa revelación, esa palabra de Dios, está guardada. Pero de qué sirve la fuente por más límpida que sea, si no la vamos a tomar en nuestros cántaros y llevarla a las necesidades de nuestros hogares. Una Biblia que solamente se usa para leerla y vivir materialmente apegados a tradiciones y costumbres de los tiempos en que se escribieron esas páginas, es una Biblia muerta. Eso se llama biblismo, no se llama revelación de Dios (16.7.78).

Ustedes son para mí la inspiración del Espíritu Santo

No sólo el predicador enseña, el predicador aprende. Ustedes me enseñan. La atención de ustedes es para mí también inspiración del Espíritu Santo. El rechazo de ustedes sería para mí también rechazo de Dios... Gracias a Dios que la Iglesia en El Salvador todavía puede hablar. Pero que no se trate de apagar esta voz; porque si habla, tiene que decir la verdad, y si no, mejor no hablar (16.7.78).

¡Cómo es posible pasar toda la vida sin pensar en Dios!

El hombre es el otro yo de Dios. Nos ha elevado para poder platicar y compartir con nosotros sus alegrías, sus generosidades, sus grandezas. Qué interlocutor más divino. ¡Cómo es posible que los hombres podamos vivir sin orar! ¡Cómo es posible que el hombre y la mujer puedan pasarse toda su vida sin pensar en Dios! ¡Tener vacía esa capacidad de lo divino y no llenarla nunca! (13.8.78).

Cristo desborda la Iglesia

Dios está en Cristo y Cristo está en la Iglesia. Pero Cristo desborda la Iglesia. Es decir, la Iglesia no puede pretender tener del todo a Cristo, al modo de decir: sólo los que están en la Iglesia son cristianos. Hay muchos cristianos de alma que no conocen la Iglesia, pero que tal vez son más buenos que los que pertenecen a la Iglesia. Cristo desborda la Iglesia, como cuando se mete un vaso en un pozo abundante de agua, el vaso está lleno de agua pero no contiene todo el pozo; hay mucha agua fuera del vaso... Para quienes se sienten orgullosos vanamente de la institución Iglesia, sepan que podemos decir: allí no son todos los que están ni están todos los que son. No están todos los que son, hay muchos cristianos que no están en nuestra Iglesia. Bendito sea Dios, que hay mucha gente buena, buenísima, fuera de los confines de la institución Iglesia... (13.8.78).

Yo estudio la Palabra de Dios y miro a mi pueblo

Vean cuál es mi oficio y cómo lo estoy cumpliendo: estudio la Palabra de Dios que se va a leer el domingo, miro a mi alrededor, a mi pueblo, lo ilumino con esta Palabra y saco una síntesis para podérsela transmitir, y hacerlo -a este pueblo- luz del mundo, para que no se deje guiar por los criterios de las idolatrías de la tierra. Y por eso, naturalmente, que los ídolos de la tierra sienten un estorbo en esta palabra y les interesaría mucho que la destituyeran, que la callaran, que la mataran. Suceda lo que Dios quiera, pero su palabra -decía san Pablo- no está amarrada. Habrá profetas, sacerdotes o laicos, -ya los hay abundantemente- que van comprendiendo lo que Dios quiere por su Palabra para nuestro pueblo (20.8.78).

Despertar el sentido espiritual de la vida

Esta es la misión de la Iglesia: despertar, como lo estoy haciendo en este momento, el sentido espiritual de su vida, el valor divino de sus acciones humanas. No pierdan eso, queridos hermanos. Esto es lo que la Iglesia ofrece a las organizaciones, a la política, a la industria, al comercio, al jornalero, a la señora del mercado, a todos lleva la Iglesia este servicio de promover el dinamismo espiritual (20.8.78).

Los pies en la tierra y el corazón lleno de Evangelio

La Iglesia no tiene un afán, una pretensión de estar aquí sólo hablando por denunciar. ¡Yo soy el que siento, más que todos, la repugnancia de estar diciendo estas cosas! Pero siento que es mi deber, que no es una espectacularidad, sino simplemente una verdad. Y la verdad es la que tenemos que ver con los ojos bien abiertos y los pies bien puestos en la tierra, pero el corazón bien lleno de Evangelio y de Dios, para buscarle soluciones, no a inmediatismos violentos, tontos y crueles y criminales, sino la solución de la justicia. Sólo la justicia puede ser la raíz de la paz (27.8.78).

Ustedes que creen que estoy predicando la violencia

Queridos hermanos, sobre todo ustedes mis queridos hermanos que me odian, ustedes mis queridos hermanos que creen que yo estoy predicando la violencia, y me calumnian y saben que no es así, ustedes que tienen las manos manchadas de crimen, de tortura, de atropello, de injusticia: ¡conviértanse! Los quiero mucho, me dan lástima, porque van por caminos de perdición (10.9.78).

Comunidades Eclesiales de Base

¡Cómo no me va a llenar el corazón de esperanza una Iglesia donde florecen las Comunidades Eclesiales de Base! ¡Y por qué no voy a pedir a mis queridos hermanos sacerdotes que hagan florecer comunidades por todas partes, en los barrios, en los cantones, en las familias! (10.9.78)

Triste es la Palabra del sacerdote que ha perdido credibilidad

El bienestar de la Iglesia trae relajamiento. Los sacerdotes que se sienten muy bien en sus parroquias, ¡mucho cuidado! Los cristianos que sienten que el Evangelio no les molesta, ¡mucho cuidado! A este bienestar del culto sin compromiso se refiere la profecía tremenda de Malaquías: «Ahora os toca a vosotros, sacerdotes. Os apartasteis del camino, habéis hecho tropezar a muchos en la ley. Yo os haré despreciables, viles ante el pueblo». No hay cosa peor que un mal sacerdote; si la sal se vuelve insípida, para qué sirve; ya -decía Cristo- nada más para echarla al suelo y que la pise la gente. ¡Qué triste es la Palabra del sacerdote cuando ha perdido la credibilidad! Lata que suena. «No haber guardado mis caminos. Os fijáis en las personas, al aplicar la ley». Si es don

fulanito, si es doña fulana, con mucho gusto. Si es un pobrecito despreciable, ni caso se le hace. La Iglesia de los pobres es un criterio de autenticidad porque no es una Iglesia clasista. No quiere decir desprecio a los ricos, sino decirle a los ricos que si no se hacen como pobres en el corazón no podrán entrar en el Reino de los Cielos. El verdadero predicador de Cristo es Iglesia de los pobres para encontrar en la pobreza, en la miseria, en la esperanza del que reza en el tugurio, en el dolor, en el no ser oído, un Dios que oye, y solamente acercándose a esa voz se puede sentir también a Dios. «Os fijáis en las personas al aplicar la ley». ¡Qué bien lo decía el campesino: la ley es como la culebra, sólo muerde a los que andan descalzos! (5.11.78)

Para escuchar el Evangelio hay que hacerse pobre

Cuando hablamos de la Iglesia de los pobres no estamos haciendo una dialéctica marxista, como si la otra fuera la Iglesia de los ricos. Lo que estamos diciendo es que Cristo, inspirado en el Espíritu de Dios, dijo: «Me ha enviado el Señor para evangelizar a los pobres» -palabras de la Biblia- para decir que para escucharlo, es necesario hacerse pobre (3.12.78).

Trabajo por el Reino de Dios se da también fuera de la Iglesia

Fuera de la Iglesia toda persona que lucha por la justicia, toda persona que busca reivindicaciones justas en un ambiente injusto, está también trabajando por el Reino de Dios, y puede ser que no sea cristiano. La Iglesia no abarca todo el reino de Dios. El Reino de Dios está más afuera de las fronteras de la Iglesia y, por lo tanto, la Iglesia aprecia todo aquello que sintoniza con su lucha por implantar el Reino de Dios. Una Iglesia que trata solamente de conservarse pura, incontaminada, eso no sería Iglesia de servicio de Dios a los hombres (3.12.78).

Soy un hombre frágil

Yo siento que hay algo nuevo en la arquidiócesis. Soy un hombre frágil, limitado, y no sé qué es lo que está pasando, pero sí sé que Dios lo sabe. Y mi papel como Pastor es esto que dice hoy san Pablo: «No extingáis el Espíritu Santo». Si con un sentido de autoritarismo yo le digo a un sacerdote: ¡no hagas eso!; o a una comunidad cristiana: ¡no vayan por ahí!, y me quiero constituir como que yo fuera el Espíritu Santo y voy a hacer una Iglesia a mi gusto, estaría extinguiendo el Espíritu (17.12.78).

María es la ternura que busca angustiada una solución

María es la expresión de la necesidad de los salvadoreños. María es la expresión de la angustia de los que están en la cárcel. María es el dolor de las madres que han perdido a sus hijos y nadie les dice dónde están. María es la ternura que busca angustiada una solución. María está en nuestra patria como en un callejón sin salida, pero esperando que Dios ha de venir a salvarnos. Ojalá imitáramos a esta pobre de Yahvé y sintiéramos que sin Dios no podemos nada, que Dios es esperanza de nuestro pueblo, que sólo Cristo, el Divino Salvador, puede ser el salvador de nuestra patria (24.12.78).

La Iglesia de los pobres

La Iglesia se predica desde los pobres y no nos avergonzamos nunca de decir: la Iglesia de los pobres, porque entre los pobres quiso poner Cristo su cátedra de redención (24.12.78).

Ser humanos, para ser cristianos

Antes de ser un cristiano tenemos que ser muy humanos. Quizá porque muchas veces se quiere construir lo cristiano sobre bases falsas humanas, tenemos los falsos humanos y los falsos cristianos. El beato es un falso cristiano, que no es tampoco humano. Muchos que ahora defienden -dicen- la religión, no son ni hombres siquiera, mucho menos cristianos. Me río yo de esas defensas interesadas del cristianismo: «auténticos católicos». ¿Con qué derecho se llaman auténticos católicos, si no son ni siquiera hombres que sepan adorar al verdadero Dios, y están de rodillas, idólatras, ante las cosas de la tierra? (31.12.78).

1979

No me interesa mi seguridad personal

Muchas gracias, señor presidente, por escucharme. Pero también quiero agradecerle el haber ofrecido proporcionarme protección si yo se la solicitaba. Se lo agradezco, pero quiero repetir aquí mi posición: que no busco yo nunca mis ventajas personales, sino que busco el bien de mis sacerdotes y de mi pueblo... Antes de mi seguridad personal, yo quisiera seguridad y tranquilidad para 108 familias y desaparecidos, para todos los que sufren. Un bienestar personal, una seguridad de mi vida no me interesa mientras mire en mi pueblo un sistema

económico, social y político que tiende cada vez más a abrir esas diferencias sociales (14.1.79).

Yo les quiero repetir lo que dije otra vez: 'El pastor no quiere seguridad, mientras no le den seguridad a su rebaño' (22.7.79).

La Iglesia está con el pueblo

Fijense que el conflicto no es entre la Iglesia y el gobierno. Es entre gobierno y pueblo. La Iglesia está con el pueblo y el pueblo está con la Iglesia, ¡gracias a Dios! (21.1.79).

Sobran los falsos profetas

Los hechos concretos Dios no los desprecia. Querer predicar sin referirse a la historia en que se predica no es predicar el Evangelio. Muchos quisieran una predicación tan espiritualista que dejara conformes a los pecadores, que no les dijera nada a los idólatras, a los que están de rodillas ante el dinero y ante el poder. Una predicación que no denuncia las realidades pecaminosas en las que se hace la reflexión evangélica no es Evangelio. Sobran aduladores, sobran falsos profetas, sobran –en tiempos conflictivos como los nuestros- quienes tienen su pluma pagada y su palabra vendida. Pero no es ésa la verdad (18.2.79).

Una Evangelización comprometida y sin miedo

Si nuestra arquidiócesis se ha convertido en una diócesis conflictiva, no les quepa duda, es por su deseo de fidelidad a esta evangelización nueva, que del Concilio Vaticano II para acá y en las reuniones de obispos latinoamericanos, están exigiendo que tiene que ser una evangelización muy comprometida, sin miedo. Evangelización exigente que señala peligros y que renuncia a privilegios, y que no le tiene miedo al conflicto cuando ese conflicto lo provoca nada más que la fidelidad al Señor (22.4.79).

El imperio del infierno

La muerte es signo de pecado, cuando la produce el pecado tan directamente como entre nosotros: la violencia, el asesinato, la tortura donde se quedan tantos muertos, el machetear y tirar al mar, el botar gente. ¡Todo esto es

el imperio del infierno! ¡Son del diablo los que hacen la muerte! Lo llevan a cabo los que le pertenecen al diablo. Colaboradores, agentes del demonio. Impostores de algo extraño que no cabe en el plan de Dios. Por eso la Iglesia no se cansará de denunciar todo aquello que produce muerte. La muerte, aun la muerte natural, es producto y consecuencia del pecado (1.7.79).

La Evangelización auténtica no depende del poder

La pobreza de la Iglesia será más auténtica y eficaz cuando de veras no dependa ni busque el socorro de los poderosos, ' el amparo de los poderes ' ; no haga consistir la evangelización en tener poder, sino en ser evangélica y santa; en apoyarse en el pobre que con su pobreza enriquece» (10.7.79).

Edificios construidos con sangre de pobres

¿De qué sirven hermosas carreteras y aeropuertos, hermosos edificios de grandes pisos, si no están más que amasados con sangre de pobres, que no los van a disfrutar? (29.7.79).

El mal de El Salvador: la riqueza como un absoluto

Yo denuncio, sobre todo, la absolutización de la riqueza. Este es el gran mal de EL Salvador : la riqueza, la propiedad privada, como un absoluto intocable. ¡ Y ay del que toque ese alambre de alta tensión ! (12.8.79).

La Palabra de Dios debe tocar la realidad de nuestro pueblo

Si en El Salvador el pan de vida que la Iglesia reparte, la Palabra del Señor, la religión cristiana, no toca las realidades políticas, sociales, económicas de nuestro pueblo, será un pan guardado, y el pan que se guarda no alimenta (19.8.79).

1980

Estoy en la lista de los que van a ser asesinados

No sigan callando con la violencia a los que estamos haciendo esta invitación. Ni mucho menos continúen matando a los que estamos tratando de

lograr que haya una más justa distribución del poder y de las riquezas de nuestro país. Y hablo en primera persona porque esta semana me llegó un aviso de que estoy yo en la lista de los que van a ser eliminados la próxima semana. Pero que quede constancia de que la voz de la justicia nadie la puede matar ya (24.2.80).

La muerte del pobre toca el corazón mismo de Dios

Nada hay tan importante para la Iglesia como la vida humana, como la persona humana. Sobre todo la persona de los pobres y oprimidos, que —además de ser humanos— son también seres divinos, por cuanto de ellos dijo Jesús que todo lo que con ellos se hace El lo recibe como hecho a El. Y esa sangre, la sangre, la muerte, están más allá de toda política. Tocan el corazón mismo de Dios. Hacen que ni la reforma agraria, ni la nacionalización de la banca, ni otras prometidas medidas puedan ser fecundas si hay sangre (16.3.80).

El ambiente que Dios quiere en El Salvador

Hay mucha violencia, hay mucho odio, hay mucho egoísmo. Cada uno cree tener la verdad y echarle la culpa de los males al otro. Nos hemos polarizado. La palabra ya corre corrientemente como una realidad que se vive, sin darnos cuenta; cada uno de nosotros está polarizado, se ha puesto en un polo de ideas intransigentes, incapaces de reconciliación, odiamos a muerte. No es ese el ambiente que Dios quiere. Es un ambiente necesitado como nunca del gran cariño de Dios, de la gran reconciliación (16.3.80).

Recoger el clamor del pueblo y predicar el Evangelio

Ya sé que hay muchos que se escandalizan de estas palabras y quieren acusarla de que ha dejado la predicación del Evangelio para meterse en política, pero no acepto yo esta acusación, sino que hago un esfuerzo para que todo lo que nos ha querido impulsar el Concilio Vaticano II, la Reunión de Medellín y de Puebla, no sólo lo tengamos en las páginas y lo estudiemos teóricamente, sino que lo vivamos y lo traduzcamos en esta conflictiva realidad de predicar como se debe el Evangelio para nuestro pueblo. Por eso le pido al Señor, durante toda la semana, mientras voy recogiendo el clamor del pueblo y el dolor de tanto crimen, la ignominia de tanta violencia, que me dé la palabra oportuna para consolar, para denunciar, para llamar al arrepentimiento, y aun que sigá siendo

una voz que clama en el desierto, sé que la Iglesia está haciendo el esfuerzo por cumplir con su misión (23.3.80).

Una ley inmoral nadie tiene que cumplirla

Yo quisiera hacer un llamamiento de manera especial a los hombres del ejército, y en concreto a las bases de la guardia nacional, de la policía, de los cuarteles.

Hermanos, son de nuestro mismo pueblo, matan a sus mismos hermanos campesinos y ante una orden de matar que dé un hombre, debe prevalecer la ley de Dios que dice: NO MATAR. Ningún soldado está obligado a obedecer una orden contra la ley de Dios. Una ley inmoral, nadie tiene que cumplirla. Ya es tiempo de que recuperen su conciencia y que obedezcan antes a su conciencia que a la orden del pecado. La Iglesia, defensora de los derechos de Dios, de la ley de Dios, de la dignidad humana, no puede quedarse callada ante tanta abominación. Queremos que el gobierno tome en serio de que nada sirven las reformas si van teñidas con tanta sangre. En nombre de Dios, pues, y en nombre de este sufrido pueblo cuyos lamentos suben hasta el cielo cada día más tumultuosos, les suplico, les ruego, ¡les ordeno! ¡CESE LA REPRESION!

La Iglesia predica su liberación tal como la hemos estudiado hoy en la Sagrada Biblia, una liberación que tiene, por encima de todo, el respeto a la dignidad de la persona, la salvación del bien común del pueblo y la trascendencia que mira ante todo a Dios y sólo de Dios deriva su esperanza y su fuerza.

Vamos a proclamar ahora nuestro Credo en esa verdad (fin de la Homilía) (23.3.80).

La Última Homilía De Monseñor Óscar A. Romero

Homilía del primer aniversario de la Sra. Sara de Pinto

San Salvador, 24 de marzo de 1980, a las 17:00 horas en la Capilla del Hospital de La Divina Providencia. Texto completo.

Por nuestras múltiples relaciones con la Editorial del periódico El Independiente, he podido asomarme tanto a sus sentimientos filiales en el aniversario de la muerte de su mamá, como sobre todo, a ese espíritu noble que fue doña Sarita, que puso toda su formación cultural, su fineza, al servicio de una causa que ahora es tan necesaria: la verdadera liberación de nuestro pueblo.

Yo creo que sus hermanos, esta tarde, deben no solamente orar por el eterno descanso por nuestra querida difunta, sino sobre todo, recoger este mensaje que hoy todo cristiano debía de vivir intensamente. Muchos nos sorprenden, piensan que el cristianismo no se debe de meter en estas cosas, cuando es todo lo contrario. Acaban de escuchar en el evangelio de Cristo que es necesario no amarse tanto a sí mismo, que se cuide uno para no meterse en los riesgos de la vida que la historia nos exige, y, que el que quiera apartar de sí el peligro, perderá su vida. En cambio, al que se entrega por amor a Cristo al servicio de los demás, éste vivirá como el granito de trigo que muere, pero aparentemente muere. Si no muriera se quedaría solo. Si la cosecha es, porque muere, se deja inmolar esa tierra, deshacerse y sólo deshaciéndose, produce la cosecha.

Desde su eternidad, Doña Sarita fue confirmando maravillosamente en esa página que yo he escogido para ella, del Concilio Vaticano II. Dice:

«Ignoramos el tiempo en que se hará la consumación de la tierra de la humanidad. Tampoco conocemos de qué manera se transformará el universo. La figura de este mundo, afeada por el pecado, pasa, pero Dios nos enseña que nos prepara una nueva morada y una nueva tierra donde habita la justicia, y cuya bienaventuranza es capaz de saciar y rebasar todos los anhelos de paz que surgen en el corazón humano. Entonces, vencida la muerte, los hijos de Dios resucitarán en Cristo, y lo que fue sembrado bajo el signo de la debilidad y de la corrupción, se revestirá de incorruptibilidad, y, permaneciendo la caridad de sus obras, se verán libres de la servidumbre de la vanidad todas las criaturas que Dios creó pensando en el hombre.

Se nos advierte que de nada le sirve al hombre ganar todo el mundo si se pierde a sí mismo. No obstante, la espera de una tierra nueva no debe amortiguar, sino más bien avivar, la preocupación de perfeccionar esta tierra donde crece el cuerpo de la nueva familia humana, el cual puede de alguna manera anticipar un vislumbre del siglo nuevo. Pero ello, aunque hay que distinguir cuidadosamente progreso temporal y crecimiento del Reino de Cristo, sin embargo, el primero, en cuanto puede contribuir a ordenar mejor la sociedad humana, interesa en gran medida al Reino de Dios.

Pues 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, cuando Cristo entregue al Padre el reino eterno y universal: «reino de verdad y de vida; reino de santidad y gracia; reino de

justicia, de amor y de paz». «El reino está ya misteriosamente presente en nuestra tierra; cuando venga el Señor, se consumará su perfección».

Esta es la esperanza que nos alienta a los cristianos. Sabemos que todo esfuerzo por mejorar una sociedad, sobre todo cuando está tan metida esa injusticia y el pecado, es un esfuerzo que Dios bendice, que Dios quiere, que Dios nos exige. Y cuando se encuentra uno, pues, gente generosa como doña Sarita, y su pensamiento encarnado en Jorgito y en todos aquellos que trabajan por estos ideales, hay que tratar de purificarlos en el cristianismo: eso sí, vestirlos de esta esperanza del más allá; porque se hacen más fuertes, porque tenemos la seguridad que todo esto que plantamos en la tierra, si lo alimentamos en una esperanza cristiana, nunca fracasaremos, lo encontraremos purificado en ese reino, donde precisamente, el mérito está en lo que hayamos trabajado en esta tierra.

Yo creo que será aspirar en balde, a horas de esperanza y de lucha en este aniversario. Recordamos pues, con agradecimiento, a esta mujer generosa que supo comprender las inquietudes y esfuerzos de su hijo y de todos aquellos que trabajan por un mundo mejor, y supo también poner su parte de granito de trigo en el sufrimiento. Y no hay duda, que esta es la garantía de que su cielo tiene que ser también a la medida de este sacrificio y de esa comprensión que falta a muchos en este comento, en El Salvador.

Yo les suplico a todos, queridos hermanos, que miremos estas cosas desde el momento histórico, con esta esperanza, con este espíritu de entrega, de sacrificio, y hagamos lo que podamos. Todos podemos hacer algo: desde luego un sentimiento de comprensión. Esta santa mujer que estamos recordando hoy, pues, no pudo hacer cosas tal vez directamente, pero animando a aquellos que pueden trabajar, comprendiendo su lucha, y sobre todo, orando y aun después de su muerte diciendo con su mensaje de eternidad que vale la pena trabajar porque todos esos anhelos de justicia, de paz y de bien que tenemos ya en esta tierra, los tenemos formados si los iluminamos de una esperanza cristiana; porque sabemos que nadie puede para siempre y que aquellos que han puesto en su trabajo un sentimiento de fe muy grande, de amor a Dios, de esperanza entre los hombres, pues todo esto está redundando ahora, en esplendores de una corona que ha de ser la recompensa de todos los que trabajan así, regando verdades, justicia, amor, bondades en la tierra y no se queda aquí, sino que purificado por el espíritu de Dios, se nos recoge y se nos da en recompensa.

De esta Santa Misa, pues, esta Eucaristía, es precisamente un acto de fe: Con fe cristiana parece que en este momento la voz de diatriba se convierte en el cuerpo del Señor que se ofreció por la redención del mundo, y que en ese cáliz el

vino se transforma en la sangre que fue precio de la salvación. **Que este cuerpo inmolado y esta Sangre Sacrificada por los hombres nos alimente también para dar nuestro cuerpo y nuestra sangre al sufrimiento y al dolor, como Cristo, no para sí, sino para dar conceptos de justicia y de paz a nuestro pueblo.** Unámonos pues, íntimamente en fe y esperanza a este momento de oración por Doña Sarita y por nosotros.

En este momento sonó el disparo....

En el silencio que siguió a ese disparo, recitemos juntos esa poesía impactante compuesta por Pedro Casaldáliga, nuestro hermano y obispo de Amerindia y Afroamérica, titulada: «**San Romero de América, Pastor y Mártir nuestro**».

Un momento, que todavía escuchamos la voz profética de San Romero de América:

«He sido frecuentemente amenazado de muerte. Debo decirles que, como cristiano, no creo en la muerte sin resurrección. *Si me matan, resucitaré en el pueblo salvadoreño.* Se lo digo sin ninguna jactancia, con la más grande humildad. Como pastor estoy obligado por mandato divino a dar la vida por quienes amo, que son todos los salvadoreños, aun por aquellos que vayan a asesinarme. Si llegaran a cumplirse las amenazas, desde ya ofrezco a Dios mi sangre por la redención y resurrección de El Salvador. El martirio es una gracia que no creo merecer. Pero si Dios acepta el sacrificio de mi vida, que mi sangre sea semilla de libertad y la señal de que la esperanza será pronto una realidad. Mi muerte, si es aceptada por Dios, sea por la liberación de mi pueblo y como un testimonio de esperanza en el futuro. Puede usted decir, si llegasen a matarme, que perdono y bendigo a quienes lo hagan. Ojalá, sí, se convenzan que perderán su tiempo. *Un obispo morirá, pero la Iglesia de Dios, que es el pueblo, no perecerá jamás.*»

Bibliografía mínima:

- *La voz de los sin voz. La Palabra viva de Monseñor Romero.* Introducciones, comentarios y selección de textos de J. Sobrino, I. Martín-Baró y R. Cardenal. San Salvador (UCA editores) 1980.

- *Mons. Oscar A. Romero. Su pensamiento.* Volúmenes I al VIII. Edición realizada en el año dos mil de la Redención de Nuestro Señor Jesucristo, y en el año vigésimo del martirio de Monseñor Oscar A. Romero, IV Arzobispo de San Salvador, El Salvador. Publicaciones Pastorales del Arzobispado. Textos adjuntos a los volúmenes sobre su pensamiento: Mons. Oscar A. Romero. Su diario. Día a día con Mons. Romero (meditaciones para todo el año).

- *Mons, Oscar Arnulfo Romero. La Violencia del amor.* Edición preparada por James R. Brockman, sj., Santander (Editorial Sal Terrae) 2002.

MONS. OSCAR ROMERO: PREDICADOR

Brian J. Pierce, OP*

Han pasado veinticinco años desde que el Arzobispo Oscar Romero fue asesinado, cuando celebraba la Eucaristía en la pequeña capilla del hospital de la Divina Providencia en San Salvador, El Salvador (24 de marzo 1980). Se le recuerda como un pastor que conocía íntimamente a su rebaño, especialmente a los más abandonados y olvidados. Y hoy, a los veinticinco años, se le conmemora como un mártir de la causa de los pobres y los oprimidos – alguien que entregó su vida por sus amigos (Jn. 15,13). Sin embargo, tal vez por lo que más se le recuerda, especialmente entre los que lo conocían en vida, es como predicador de la Palabra de Dios. Romero, o simplemente “Monseñor” – como lo llamaba afectuosamente tanto el pueblo salvadoreño como el resto de Centroamérica – dedicó una inmensa porción de su trabajo pastoral al ministerio de la Palabra.

Una palabra que se encarna en la historia

Hasta el día de hoy, muchos salvadoreños aun recuerdan las homilias dominicales de Romero. Una persona comentaba, «En esos días podías caminar por las calles y no perderte ni una palabra de la homilía de Monseñor, porque resonaba en cada casa.» Fue precisamente su predicación la que tuvo un enorme impacto entre las comunidades eclesiales y populares de su tiempo – una predicación que continúa haciendo eco en el mundo de hoy.

Cada domingo, la homilía del arzobispo se transmitía a todo el país por medio de la emisora arquidiocesana. Romero sabía dirigirse no sólo a aquellos que estaban reunidos con él en la catedral, sino que tenía la capacidad de llegar a los corazones de los campesinos y pobladores pobres quienes se agachaban cerca de sus radios para que no se les escapara ninguna palabra. Esto lo llenaba a Romero de una gran alegría, como expresó en una homilía dos meses antes de su muerte, «*¡Qué honor pensar que todos ustedes...son Cristo! Hasta el más*

*Brian J. Pierce, O.P., es fraile dominico de la Provincia de San Martín de Porres. Vivió varios años en Centroamérica y ahora reside en Lima, Perú, donde trabaja como Promotor de la Familia Dominicana en América Latina y el Caribe..

humilde campesino que está, tal vez, en reflexión allá junto a su aparato de radio, eres Cristo.» (13 de enero de 1980).

Dos semanas más tarde, en una exquisita reflexión teológica sobre el lugar de la homilía en la liturgia, Romero dijo con palabras sencillas, pero con un sentido profundamente revelador, *«Cristo es la homilía [de Dios] que nos está explicando continuamente que Dios es amor, que Dios es fuerza... Cristo es homilía de Dios que [se nos] está predicando»* (27 de enero de 1980). Para Romero, la predicación de la Palabra es a la vez encarnación. Cristo es la homilía de Dios encarnada en nuestra historia.

Romero bien sabía que para poder escuchar y predicar a ese Cristo encarnado y vivo en la realidad de hoy, “uno se debe hacer pobre”. Se incluía humildemente a sí mismo en esta categoría de los pobres, como lo refleja su homilía de Epifanía en 1979: *«Cada domingo, cuando yo relato los hechos concretos de la semana, no soy más que un pobre adorador del Señor, diciéndole: Señor, te traigo lo que el pueblo produce...ricos y pobres, gobernantes y gobernados»*. Oyendo esas palabras, uno casi visualiza la imagen de alguien en un mercado, rodeado de verduras, comidas y artesanías – fruto de su trabajo y de su sudor – ofreciéndolo todo al Señor. *«Esto es lo que le traemos al Señor,»* comentó Romero, que nunca pretendió ser la fuente de la Palabra de Dios, sino simplemente un instrumento de la misma. Romero hizo eco de la voz del profeta Isaías: *«Los que no tienen plata, ¡vengan, compren y coman, sin plata y sin pagar...Háganme caso y coman cosa buena!»* (Is 55,1-2).

Las homilías dominicales de Romero no sólo eran el acontecimiento semanal más relevante para una gran mayoría de salvadoreños – que vivían bajo la sombra de un país militarizado – sino que servían como luz que alumbraba la presencia liberadora de Dios en medio de la historia. Para Romero, «los signos del tiempo» – un tema central para el Concilio Vaticano II – son el contexto privilegiado por medio del cual las personas de fe oímos la invitación a contemplar la acción de Dios en el mundo de hoy.

Durante los tres años en que Romero sirvió como arzobispo de San Salvador (1977–1980), los domingos eran en verdad días festivos para los pobres, ya que la Palabra de Dios que salía de la Catedral de San Salvador tocaba los corazones de la gente de fe en todo el país. Hombres y mujeres, niños y niñas en cada pueblo, barrio y milpa del país encendían sus radios para escuchar la predicación de Monseñor. Dijo Romero en la misma homilía de Epifanía arriba citada, *«Yo me imagino esta mañana que nosotros que hemos venido a misa aquí en la Catedral, o los que allí en torno de un aparato receptor de radio están*

reunidos reflexionando esta palabra, somos una procesión que comenzó hace veinte siglos... Todos ustedes y yo somos convidados a este festín, a estas bodas regias, de participar en esta alegría, en esta salvación, en esta esperanza. ¡Nadie está excluido!» (7 de enero 1979).

Comprometerse a un predicación profética, encarnada en la realidad de los pobres y oprimidos, no le fue fácil para Monseñor Romero. Cada día se fue acrecentando la ya difícil relación de Romero con varios de sus hermanos obispos. Éstos frecuentemente se quejaban de que los fieles estaban siendo seducidos por la predicación subversiva del arzobispo, en vez de escuchar su propia presentación más ortodoxa del Evangelio. Pese a que estas tensiones le causaban mucho sufrimiento a Romero, nunca dejó que lo alejaran de la misión que Dios le había encomendado.

Para Romero, saber que su predicación tocaba las vidas de las masas pobres y olvidadas del pueblo salvadoreño era una gran bendición y una fuente de fortaleza. En abril de 1978, comentó con el corazón enternecido:

«Ayer anduve por [la comunidad de] Dulce Nombre de María y me decían gentes humildes de los campos cómo escuchan esta palabra [que] les sirve de consuelo, de esperanza, de aliento. Me venían ganas hasta de llorar y decir como Cristo, «Te doy gracias, Padre, porque ocultas estas cosas a los orgullosos y soberbios del mundo y las revelas a los pobrecitos» (9 de abril de 1978).

Para Romero, un verdadero trabajo pastoral nunca se puede realizar a distancia del pueblo y de su realidad cotidiana. Incluso, hay pocos temas más centrales en las homilias de Romero que la necesidad de que la Palabra de Dios se encarne e ilumine la verdad concreta e histórica que vive el pueblo. Romero veía claramente que la Palabra tiene que servir como luz de la verdad – así como lo fue para los profetas antiguos de Israel. El predicador, fiel a su vocación, tiene que arriesgarse por:

«Una predicación que despierta, predicación que ilumina como cuando se enciende una luz y alguien está dormido, naturalmente que lo molesta pero lo ha despertado. Esta es la predicación de Cristo... la predicación auténtica de la Iglesia. Naturalmente, hermanos, que una predicación así tiene que encontrar conflicto, tiene que perder prestigios mal entendidos, tiene que molestar, tiene que ser perseguida. No puede estar bien con los poderes de las tinieblas y del pecado» (22 de enero de 1978).

Para lograr esto, notaba Romero, el predicador tiene que trabajar con la creatividad de un artista – capaz de transformar la materia prima de la Palabra de Dios en palabra viva, palabra vigente para este momento y este lugar. Así dijo en Adviento de 1977: *«La Palabra de Dios, pues...tiene que ser una palabra que arranque de la eterna y antigua palabra de Dios, pero que toque la llaga presente, las injusticias de hoy, los atropellos de hoy, y esto es lo que crea problemas»* (4 de diciembre de 1977). Un mes y medio más tarde, en su homilía del 22 de enero de 1978, Romero enfatizó esta misma idea, citando un texto de los documentos del Concilio Vaticano II: *«El deber de un verdadero meditador de la Palabra de Dios es iluminar los signos de los tiempos con la Palabra de Dios, para darle a la historia y al momento que vive el sentido trascendente que lo une con Dios, y lo oriente hacia Dios.»* El año siguiente volvió otra vez al mismo punto:

«Querer predicar, sin referirse a la historia en que se predica, no es predicar el Evangelio. Muchos quisieran una predicación tan espiritualista que dejara conformes a los pecadores; que no les dijera idólatras a los que están de rodillas ante el dinero y ante el poder. Una predicación que no denuncia las realidades pecaminosas en las que se hace la reflexión evangélica, no es evangelio» (18 de febrero de 1979).

Éstas deberían ser las primeras palabras de la primera página del primer capítulo de cualquier libro de texto de homilética hoy.

La palabra profética de Mons. Romero tenía claridad y convicción porque nacía tanto de un estudio serio como de una oración profundamente contemplativa – las dos dimensiones íntimamente unidas a una preocupación diaria por la situación vital del pueblo. Hablando de su propio proceso de preparación para la predicación dominical, Romero dijo lo siguiente:

«Estudio la palabra de Dios que se va a leer el domingo; miro a mi alrededor, a mi pueblo; lo ilumino con esta palabra...naturalmente que los ídolos de la tierra y las idolatrias de la tierra sienten un estorbo en esta palabra y les interesaría mucho que la destituyeran, que la callaran, que la mataran. Suceda lo que Dios quiera, pero su Palabra – decía San Pablo – no está amarrada»(20 de agosto de 1978).

Para Monseñor Romero, el estudio es fructífero cuando se nutre de la oración. Como Moisés, Romero también aprendió a quitarse las sandalias ante la Palabra y la voz de Dios, haciéndose vulnerable, pobre, y mendicante. La Palabra es un don gratuito para quienes sepan acogerla con humilde atención. Hay un hermoso testimonio, contado por uno que había sido seminarista durante

el período en que Romero era arzobispo de San Salvador, que pone en perspectiva la vida excepcional de este hombre de Dios:

«Me entró el gusanito de ser cura. Me lo metieron en el cuerpo aquellas homilias de Monseñor Romero, que las escuchabas y te encendían. A mí me ponían a mil... Cada homilía que le escuchaba a Monseñor, con aquella su fuerza, me convencía más el hombre. Llegar a ser cura así, valiente, de ñeque como él, era lo máximo que yo me podía imaginar en el mundo...

Me aceptaron por el entusiasmo y empecé a probar... En la mañana nos tocaba hacer aseo de aquel gran edificación. Nos ponían a barrer con grandes escobotas y con unos trapeadores inmensos y había que sacarle brillo a aquellos corredores largos como vías de tren. Un día iba yo con ese chunchón de trapeador, ¡sssss! para allá, ¡sssss! para acá, para acá, para allá, chaineando el corredor que pasa frente a la capilla en el piso de arriba, y al pasar miré que tan temprano ya había un cura rezando en las primeras bancas... de rodillas.

Seguí por el corredor, ¡fan! para acá, ¡fan! para allá, y al rato, que ya casi lo tenía pulido, aquel hombre todavía rezando. ¡Y ni se mueve el maje! Agarré para otro corredor y ya le tenía sacado el brillo cuando volví a asomarme a la capilla. ¡Ahí hincado! ¿Y qué hará rezando tanto ese curita, pues?... ¿Y es que con tanto burumbumbún que hay en este país sólo va a rezar? ¡Que aprenda ese rezador de Monseñor Romero, que tiene fuego en el corazón y en las palabras y que no anda perdiendo el tiempo! ¿O es que no oyó la canción, que no basta rezar? ¡Pues que oiga las homilias!

Yo bravo con aquel rezador desconocido. Si no sale, me meto a trapear la capilla... Por fin entré. ¡Ssss! para acá, ¡sssss! para allá, sacando brillo con el trapeador. Quería pesquisar al tipo para contarle a los demás en el desayuno. Trapeador arriba, trapeador abajo, me fui acercando a aquel totoposte... Lo miré de abajo a arriba: era Monseñor Romero. Ni se movió. Y cuando salí de la capilla, siguió hincado, rezando. Salí con masa desinflada y el trapeador al hombro, como una escopeta ya sin pólvora (Juan José Ramírez, citado en Piezas para un Retrato, pp. 199-201).

Estas palabras, escuchadas de nuevo en este 25 aniversario del martirio de Monseñor Romero, nos mueven profundamente el corazón. La palabra profética que nació en las entrañas de Oscar Romero era regada y abonada por una profunda vida contemplativa, vida de oración. Para Romero esto es imprescindible. La predicación que no nace del encuentro silencioso con el

Dios de la Vida, el Dios que escucha el clamor de su pueblo (Ex. 3,7), no puede llamarse predicación de la Buena Nueva de Jesús. Timothy Radcliffe, OP, anterior Maestro de la Orden de Predicadores, dice lo siguiente en cuanto a la relación estrecha entre la escucha contemplativa y la predicación del evangelio:

«Sólo si aprendemos a permanecer en el silencio de Dios podremos descubrir las palabras correctas, palabras que no sean arrogantes ni vacías, palabras que son a la vez verdaderas y humildes. Sólo si el centro de nuestras vidas es el silencio del propio Dios, conoceremos cuándo acaba el lenguaje y cuándo comienza el silencio, cuándo proclamar y cuándo callar. Rowan Williams [actual Arzobispo de Canterbury] escribió que, "lo que deberíamos redescubrir es la disciplina del silencio... la disciplina de alejarnos de nuestra fácil charla acerca del evangelio, de modo que nuestras palabras puedan venir nuevamente de una profundidad o fuerza nueva y diferente, de algo más allá de nuestras fantasías» (Radcliffe, pp. 10-11).

Para Romero, toda verdadera predicación nace por un lado de las entrañas del predicador y su propia experiencia de fe, y por otro lado nace de las entrañas de la historia, las entrañas del pueblo que camina a diario con Dios. No hay predicación sin ensuciarnos los pies y las manos en la historia humana, ni tampoco hay predicación sin el trabajo arduo y a veces aburrido de la oración. El caminar del predicador se da dentro de la oscuridad de la fe, la oscuridad de la historia. Caminamos sin saber hacia dónde vamos. Si el predicador se arriesga a optar por este caminar oscuro, Dios le será fiel. Esto lo comprobó Romero con su vida. Y así ha prometió Dios a todos los profetas desde los tiempos más antiguos: «No tengas miedo, que contigo estoy para salvarte – oráculo de Yahvé» (Jer. 1,8).

Un humilde eco de la palabra de Dios, la verdad de Dios

Al regresar a El Salvador después de su participación en la Conferencia de Obispos Latinoamericanos en Puebla, México en 1979, Mons. Romero contó una pequeña anécdota que en sí dice mucho de su persona: *«Me contaron que cuando sacaban mi valija de la aduana, antes de ayer, alguien dijo, 'Ahí va la verdad.' La frase breve,»* continuó Romero, *«me llena de optimismo porque en mi valija no traigo contrabando ni traigo mentira; traigo la verdad. He ido a aprender más la verdad»* (18 de febrero de 1979). En esos mismos días un periodista le hizo un comentario, *«Dicen que después de Puebla va a cambiar su predicación. ¿Qué piensa usted?»* Romero le contestó, *«La verdad no tiene por qué cambiar, la verdad se dice siempre – tal vez con más finura – pero siempre contando con*

nuestras limitaciones. Es la palabra concreta de un hombre que tiene su estilo y su manera de ser, pero no es más que el instrumento de Dios» (18 de febrero de 1979).

Monseñor Romero sabía muy bien que su palabra no era más que una humilde herramienta en las manos de Dios. Nunca pretendió saberlo todo, ni tener toda la verdad a su disposición. Pero tampoco le tuvo miedo al peligro de hablar la verdad. Después de todo, no era su verdad; era la verdad de Dios.

«No me da miedo a mí que nuestra fe esté pendiente únicamente de la predicación del Arzobispo. No me creo tan importante, lo que creo es que esta palabra que no es más que un humilde eco de la palabra de Dios. Sí, entra en el corazón de ustedes, no por ser mía, sino por venir de Dios» (29 de octubre de 1978).

Una semana más tarde retomó al mismo tema.

«Le doy gracias a Dios, porque están recibiendo mi palabra como es de verdad, palabra de Dios, porque muchos la reciben como palabra de hombre, como palabra de enemigo, como palabra de subversivo... Ese es el triste destino del que predica la palabra de Dios, ser como Cristo – signo de contradicción. Pero bendito sea Dios, que...el vehículo, aunque sea tosco e inútil, es vehículo nada más. Lo que interesa es lo que va en el vehículo: La palabra de Dios» (5 de noviembre de 1978).

La Palabra de Dios, para Romero, es una vía que emplea Dios para seguir encarnándose en la historia de la humanidad, para seguir sanando las heridas que claman por el unguento de la verdad. Él decía, *«Es mucho más fácil predicar la mentira, callar la verdad, acomodarse a las situaciones para no perder ventajas... ¡Que tentación más horrible la de la Iglesia! Y, sin embargo, Ella, que ha recibido el Espíritu de la verdad, tiene que estar dispuesta a no traicionar la verdad, y si es necesario perder todos los privilegios, los perderá, pero dirá siempre la verdad» (22 de abril de 1979).*

Para Romero, la búsqueda de la verdad estaba acompañada no sólo de un profundo y constante análisis social, sino también de una reflexión seria de las sagradas escrituras. *«Que no digan, pues, que no leemos la Biblia,» dijo. «No sólo la leemos sino que la analizamos, la celebramos, la encarnamos, la queremos hacer nuestra vida» (11 de noviembre de 1979). Y en otra homilía: «No podemos segregar la Palabra de Dios de la realidad histórica en que se pronuncia, porque*

no sería ya Palabra de Dios; sería historia, sería libro piadoso, una Biblia que es libro de nuestra biblioteca» (27 de noviembre de 1977).

Romero conocía el precio que uno tiene que pagar para ser fiel al trabajo agríndice de predicar la Palabra de la Verdad. Alguna gente intentó distraerlo de su predicación, acusándolo de ser un títere de fuerzas externas. Él les aclaró a todos que no era títere de nadie: *«Muchos andan diciendo que yo soy presionado y que estoy predicando cosas que yo no creo; hablo con convicción, sé que les estoy diciendo la palabra de Dios»* (15 de mayo de 1977).

Dos semanas después, en la Fiesta de los Pentecostés, Romero predicó sobre el Espíritu de la Verdad que se revela por medio de la Iglesia, una Iglesia «víctima de la calumnia y del mal entendido.» Denunció los «campos pagados donde la verdad se dice a medias,» diciendo, «¡Es peor que mentir!» Ya se escuchaban en esos días rumores de amenazas contra la vida de Monseñor Romero – por su fidelidad a la Palabra de Dios. En la misma homilía de Pentecostés añadió, *«Siempre que se predica la verdad, contra las injusticias, contra los abusos, contra los atropellos, la verdad tiene que doler»* (29 de mayo de 1977). Romero llegó a saber con una creciente confianza que la Palabra de Dios – la Verdad del evangelio – le sería fiel al final.

Los sin voz descubren su propia voz

En 1989, en el noveno aniversario del martirio de Monseñor Romero, tuve el privilegio de participar en la procesión anual de “San Romero de las Américas” por las calles de San Salvador. Mientras mi amigo y compañero dominico, Jim Barnett, y yo caminábamos por el corazón de la ciudad, junto a miles de personas, observé algo que al principio me tomó un poco por sorpresa: algunos jóvenes se salían de vez en cuando de la multitud para pintar graffitis en las paredes de los edificios públicos. Los más valientes entre ellos pintaban sus protestas sociales (a menudo solo el nombre de un amigo muerto o desaparecido, seguido por la palabra ¡Presente!) en un abierto desafío, ya que soldados fuertemente armados observaban cada uno de sus movimientos. En ciertos puntos estratégicos del camino, los soldados filmaban a los manifestantes desde lo alto de los edificios gubernamentales y militares.

Poco a poco, entendí que el graffiti era una de las pocas formas que tienen los pobres para manifestar sus preocupaciones y sus protestas públicamente. Su derecho a la libre expresión les es quitado por los que controlan los medios de comunicación en nuestro mundo, dejando sus voces encerradas – encarceladas

en un mundo fabricado de mentiras. Lo mismo pasa hoy con las noticias que salen sobre las armas de destrucción masiva, la lucha por control del petróleo, y las guerras sangrientas en el Medio Oriente. Los pobres son habitualmente relegados a un lugar de silencio social, y en un país como El Salvador – y en la mayoría de América Latina – eso significa que el continente está en más de un 80% mudo.

Monseñor Romero estaba claramente al tanto de que la verdad era un bien escaso en la sociedad salvadoreña, y por eso él abrió el púlpito de la Catedral como micrófono para los sin voz, un foro de expresión profética de los oprimidos. Como parte de cada homilía dominical, Romero incluía una sección llamada Eventos de la Semana, en la cual él daba noticias de los distintos sucesos en la arquidiócesis y en el país. Era una oportunidad para que se escucharan las noticias verdaderas, para que la verdad del pueblo se gritara desde los techos de las casas por todo el país (cf. Mt 10,27). Él comentaba sobre los distintos eventos de las organizaciones populares, las reuniones de las comunidades eclesiales de base, reuniones de sacerdotes y religiosos, y visitas de grupos solidarios extranjeros. Otra parte estaba dedicada a las tragedias de la semana: las desapariciones, encarcelamientos injustos, allanamientos, y casi siempre alguna que otra noticia sobre un asesinato por medio de las fuerzas de seguridad o de la guerrilla. Para mucha gente, la voz de Monseñor Romero era una de las pocas voces de confianza en toda la sociedad salvadoreña del tiempo. Romero sabía que decir la verdad era su responsabilidad como pastor.

«Estas homilias quieren ser la voz de este pueblo, quieren ser la voz de los que no tienen voz. Y por eso, sin duda, caen mal a aquellos que tienen demasiada voz. Esta pobre voz encontrará eco en aquellos que, como dije antes, amen la verdad y amen de verdad a nuestro querido pueblo» (29 de julio de 1979).

En el espíritu de los antiguos profetas hebreos, Romero había respondido fielmente al llamado de Dios: *«Súbete, Sión, a un alto cerro para proclamar una buena noticia. ¡Haz resonar tu voz, oh Jerusalén! Clama sin miedo. Diles a las ciudades de Judá: 'Aquí está su Dios'» (Is 40,9)*. La predicación de Monseñor Romero fue un tipo de graffiti evangélico que abrió un espacio libre para que la voz de los pobres fuera escuchada en el mundo.

Junto con sus homilias semanales en la catedral arquidiocesana, Monseñor Romero también aprovechó los otros medios de comunicación. Frecuentemente escribía columnas en los periódicos locales (los que aceptaban publicarlas), y luchó continuamente para levantar y mejorar la programación de la emisora arquidiocesana, YSAX. Bien sabía que, en un mundo esclavizado por el poder

de la mentira, el cristiano tenía que arriesgarse en el anuncio de la verdad. Públicamente se lamentaba de la distorsión de la verdad que fluía de gran parte de los medios.

«Es lástima, hermanos... tener unos medios de comunicación tan vendidos a las condiciones. Es lástima no poder confiar en la noticia del periódico o de la televisión o de la radio porque todo está comprado, esta amañado y no se dice la verdad» (2 abril de 1978).

En un llamado directo a aquellos periodistas que se vendían a los medios diseminadores de noticias falsas, Romero dijo, *«Un periodista o dice la verdad o no es periodista...»* (29 de julio de 1979).

En una columna de periódico, fechada el 20 de agosto de 1979, Romero criticó severamente a los delincuentes que habían incendiado las oficinas de La Crónica del Pueblo: *«Repudiamos esta barbaridad... Las cenizas continúan clamando. La voz de la verdad, el servicio amoroso de los intereses nobles de este pueblo, la inteligencia y el corazón de los que levantan esas banderas no se han quemado... El pueblo debe ayudar a que su voz se escuche de nuevo...»* Para Romero, la vocación de decir la verdad no era algo que él asumiera de manera ligera. Para él, y para la mayoría de los salvadoreños, proclamar la verdad era un asunto de vida o de muerte. *«Si no decimos la verdad», dijo Romero, «estamos cometiendo el peor pecado.»*

Romero estaba convencido de que la emisora YSAX jugaba un rol importante en la misión eclesial de anunciar la Buena Nueva, pero al mismo tiempo era realista. Sabía que era muy posible que llegara el día en que la emisora también fuera blanco de un atentado. Y si pasa, ¿qué hacemos? Preparó a la gente para tal posibilidad:

«Una comunidad cristiana se evangeliza para evangelizar. Una luz se enciende para alumbrar... En los momentos de debilidad se ayudan mutuamente y, amándose y creyendo, dan luz, son ejemplo, de tal manera que el predicador ya no necesita predicar, cuando hay cristianos que han hecho de su propia vida una predicación. Les decía un día y hoy se los vuelvo a repetir, si por desgracia un día callaran nuestra emisora, no nos dejaran escribir ya nuestro periódico, hermanos, cada uno de ustedes que creen, tienen que convertirse en un micrófono, en una emisora, en un altoparlante...» (29 de octubre de 1978).

Y por supuesto, ese día llegó en febrero de 1980. En su homilía dominical, días después de que las bombas destruyeran la emisora, Monseñor denunció

fuertemente lo que él llamó “una grave violación a la libertad de expresión.” Pero, como dijo San Pablo, podemos ser “perseguidos, mas no abandonados; derribados, mas no aniquilados” (2Cor. 4,9). En su homilía dominical, Romero llamó de nuevo a su pueblo a mantener una postura de esperanza, *«Todos saben como el lunes fue destruida la planta de esta emisora al explotar una bomba puesta por un grupo de ultraderecha... Con ese atentado se pretende querer callar a la voz profética y pastoral de la Arquidiócesis, precisamente porque está tratando de ser voz de los que no tienen voz... Esta ausencia de nuestra emisora en el aire está sirviendo, contra lo que pretendían los que la quieren callar, para dar más vigor moral a la palabra de la Iglesia»* (24 de febrero de 1980).

La frase “la voz de los sin voz” se ha usado mucho al hablar de Monseñor Romero. Aunque en sí suena bonita, no es una frase que capte adecuadamente la misión profética que él desempeñaba. Romero en ningún momento quiso acaparar el hablar del pueblo salvadoreño – como si el pueblo no tuviera su propia voz. Se consideraba un simple y humilde eco de la voz de Dios y de su pueblo. Sí reconoció que la emisora era voz de los sin voz, porque era un espacio donde la voz del pueblo oprimido se escuchaba. Lo que Romero anunciaba como signo de una gran esperanza, como hemos visto arriba, era que el pueblo cristiano se convertía en predicación viva, en micrófono y altoparlante. El pueblo de Dios estaba descubriendo de nuevo su propia voz – secuestrada durante un tiempo por la situación de injusticia y opresión. Su gran interés era acompañar a su pueblo en la recuperación de su propia voz, a poder vivir en plenitud su propia vocación profética.

Lo que era tan notable en Romero era que él estaba convencido de que el carisma de la predicación no era propiedad privada del arzobispo únicamente, sino que de hecho era una parte esencial del llamado cristiano para vivir la propia vocación profética de cada uno. “El pueblo es mi profeta,” le gustaba decir, y no sólo decirlo; lo puso en práctica cada día.

«No es que me crea profeta, es que ustedes y yo somos un pueblo profético, es que todo bautizado ha recibido participación en la misión profética de Cristo... Si alguna vez nos quitaran la radio, nos suspendieran el periódico, no nos dejaran hablar, nos mataran a todos los sacerdotes y al obispo también; y quedaran ustedes un pueblo sin sacerdotes, cada uno de ustedes tiene que ser un micrófono de Dios; cada uno de ustedes tiene que ser un mensajero, un profeta. Siempre existirá la Iglesia mientras haya un bautizado, y ese único bautizado que quede en el mundo es el que tiene ante el mundo la responsabilidad de mantener en alto la bandera de la verdad

del Señor y de su justicia divina... No seamos cobardes, no escondamos el talento que Dios nos ha dado desde el día de nuestro bautismo, y vivamos de verdad la belleza y la responsabilidad de ser un pueblo profético» (8 de julio de 1979).

Romero fue claro: la gracia de la predicación pertenece – por el bautismo – al propio pueblo de Dios. Y de esta forma, él fue preparando a su amado pueblo a continuar el ministerio de la profecía en el caso de que un día él no pudiera hacerlo más.

Y ese día llegó también – un mes después de la bomba que destruyó la emisora. Consciente de que de las bombas en la estación de radio solo habían fortalecido la posición profética de la Iglesia, los enemigos de la verdad tomaron la decisión más drástica: silenciar de una vez por todas, la voz del pastor.

El Domingo, 23 de marzo de 1980, el Monseñor Romero predicó lo que fue probablemente la homilía más valiente de su vida. Era, como en muchas de sus homilias, una llamada a la conversión y a un auténtico seguimiento de Cristo. En la homilía, su última homilía dominical, se dirigió a los soldados del ejército y a los de la Guardia Nacional:

«Hermanos, son de nuestro mismo pueblo, matan a sus mismos hermanos campesinos y ante una orden de matar que dé un hombre, debe de prevalecer la Ley de Dios que dice: NO MATAR... Ningún soldado está obligado a obedecer una orden contra la Ley de Dios... Una ley inmoral, nadie tiene que cumplirla... Ya es tiempo de que recuperen su consciencia y que obedezcan antes a su consciencia que a la orden del pecado... La Iglesia... no puede quedarse callada ante tanta abominación. En nombre de Dios, pues, y en nombre de este sufrido pueblo cuyos lamentos suben hasta el cielo cada día más tumultuosos, les suplico, les ruego, les ordeno en nombre de Dios: ¡Cese la represión...!»

Monseñor Romero fue asesinado el día siguiente, en el momento preciso en que concluía su homilía en el pequeño Hospital de la Divina Providencia donde él vivía en un humilde cuarto y donde a menudo celebraba la misa. Las últimas palabras de su vida, como es de esperar, fueron a la vez las últimas palabras de su última homilía:

«Que este cuerpo [de Cristo] inmolado y esta sangre sacrificada por [los demás] nos alimente también para dar nuestro cuerpo y nuestra sangre al sufrimiento y al dolor, como Cristo, no para sí, sino para dar conceptos de

justicia y paz a nuestro pueblo. Unámonos pues, íntimamente en fe y esperanza a este momento de oración...» (24 de marzo de 1980).

Monseñor Romero vivió como predicador y murió como predicador. Sin embargo, no dejó al pueblo del El Salvador huérfano, porque ya les había ayudado a reclamar su propia voz como pueblo profético. Así lo anunció el 17 de diciembre de 1978: “La Palabra queda, y ése es el gran consuelo del que predica. Mi voz desaparecerá, pero mi Palabra, que es Cristo, quedará en los corazones que lo hayan querido recoger.” Esa misma Palabra vive hoy, y permanece en nuestros corazones, porque es nada menos que la eterna Palabra de Dios.

Lima, Perú - 2005

Fuentes citadas:

1. Mons. Oscar A. Romero: *Su Pensamiento*;
2. Mons. Oscar A. Romero: *Su Diario* (Esta colección de las homilias y el diario de Romero fue publicada por la Arquidiócesis de San Salvador, 2000);
3. James R. Brockman, S.J., *The Church is All of You: The Violence of Love* (Chicago Province of the Society of Jesús, 1984 y 1988);
4. María López Vigil, *Piezas Para un Retrato* (UCA Editores, San Salvador, 1993);
5. Monseñor Romero: *El Pueblo Es Mi Profeta* (Equipo MAIZ, San Salvador, 1994);
6. Timothy Radcliffe, «*Misión en un Mundo Desbocado: Futuros Ciudadanos del Reino*», Asamblea de SEDOS, Roma, 5 de diciembre de 2000.

Este artículo hace uso de material de dos artículos previamente publicados: uno en la revista *Spirituality* (Dominican Publications, Dublin, Irlanda, 2000), y el otro publicado en la revista *Celebration* (Kansas City, MO, USA, marzo 2005). El autor agradece profundamente a Roxanna Pastor y a Jorge Mario Martínez por su ayuda en la traducción y redacción de este artículo, y da permiso para la reproducción y publicación del mismo en honor al veinticinco aniversario de la muerte y resurrección de Monseñor Romero.

CARTA ABIERTA AL HERMANO ROMERO

Dom. Pedro Casaldáliga*

Yo debería estar ahí... y estoy: de alma entera. Esta pequeña Iglesia de São Félix de Araguaia te tiene muy presente, hermano. Estás visible en mi cuarto, en la capilla del patio, en nuestra catedral, en muchas comunidades, en el Santuario de los Mártires de la Caminada Latinoamericana. Hasta cuando cae un mango sobre el tejado me acuerdo del sobresalto que sentías cuando caían los mangos sobre tu retiro del Hospitalito. El mes de marzo de 1983 yo escribía en mi diario: «No consigo entender de ningún modo, o lo entiendo demasiado: La fotografía del mártir Monseñor Romero con Juan Pablo II, en unos carteles más que normales para la visita del Papa, ha sido prohibida por la comisión

***Pedro Casaldáliga**, hasta casi ayer obispo de São Félix do Araguaia en el Mato Grosso brasileño, nació en tierras catalanas el año 1928, fue transplantado al Brasil desde el año 1968 y tiene corazón latinoamericano y universal como pocos. Primero fue religioso y sacerdote claretiano, y lo sigue siendo de corazón; y siempre ha sido poeta y literato de vocación, y con profusa publicación. Pero es, sin duda, como obispo de São Félix desde el año 1971 y con los escritos referentes a ese trabajo pastoral y en reflexión ancha con toda la teología y la espiritualidad de la liberación, de la que es uno de los grandes maestros, como más se ha dado a conocer en el mundo católico, en el mundo cristiano y en el mundo humano; lo más humano y evangélico que se puede ir siendo en esta dolorida y esperanzada caminada. Se ha sentido y se siente siempre en esa «caminhada», «al acecho del Reino».

Para no alargar la lista ponemos sólo una selección de sus escritos; pero puede verse casi una exhaustiva documentación en la siguiente dirección electrónica, cuidada por el claretiano P. José María Vigil, asiduo colaborador en las tareas literarias por el reino. <www.servicioskoinonia.org/pedro/libros> Primero unos cuantos libros de su poesía espiritual y teológica: Palabra ungida (1955) Clamor elemental (1971) Cantares de la entera libertad (1984) El tiempo y la espera (1986) Antología mariana (1991) Todavía estas palabras (1994). Del resto de sus libros, para no hablar de las numerosas cartas pastorales y otras, seleccionamos: Yo creo en la justicia y en la esperanza (diario hasta 1975). La muerte que da sentido a mi vida (1977). Experiencia de Dios y pasión por el Pueblo (1983). En rebelde fidelidad (diario 1977-83) El vuelo del Quetzal. Espiritualidad en Centroamérica (1989). Espiritualidad de la liberación (junto con José María Vigil, 1992). Nuestra espiritualidad (1998).

mixta Gobierno-Iglesia de El Salvador. La imagen del mártir duele. Al Gobierno, perseguidor y asesino; y es natural que le duela; que duela a cierta Iglesia... también es natural, tristemente natural. De todos modos, nosotros, aquí, en este rincón del Mato Grosso, y muchos cristianos y no cristianos de América y del Mundo, celebraremos otra vez, en ese mes de marzo, el martirio de San Romero, pastor bueno de América Latina. A nosotros tu imagen nos conforta, nos compromete y nos une; como una versión entrañable del Buen Pastor Jesús.» Y ahora estamos ahí, millones, de muchos modos, celebrando el jubileo de tu testimonio definitivo, aquella homilía de sangre que nadie hará callar. Tú tienes poder de convocación, un poder macroecuménico de santo de los católicos y de los evangélicos y hasta de los ateos. Estamos ahí celebrando, reparando, asumiendo. Tú eres muy comprometedor; a lo Jesús de Nazaret: ese Jesús histórico que tantas veces se nos difumina en dogmatizaciones helenísticas y en espiritualismos sentimentales, el Jesús Pobre solidario con los pobres, el Crucificado con los crucificados de la Historia. Tenías razón, y eso queremos celebrar también, con júbilo pascual. Has resucitado en tu pueblo, que no va a permitir que el imperio y las oligarquías sigan sometiéndolo, ni va a dejarse llevar por los revolucionarios arrepentidos o por los eclesiásticos espiritualizados. Y resucitas en ese Pueblo de millones de soñadores y soñadoras que creemos que otro Mundo es posible y que es posible otra Iglesia. Porque así, como va hoy, Romero hermano, ni el Mundo va, ni va la Iglesia. Continúan las guerras, ahora hasta de prevención; continúa el hambre, el paro, la violencia -del estado o de la turba enloquecida-; continúan las falsas democracias, el falso progreso, los falsos dioses que dominan con el dinero y la comunicación, con las armas y la política. Y continúa habiendo mucha Iglesia muda. Hemos pasado de la Seguridad Nacional a la seguridad del capital transnacional y de las dictaduras militares a la macro dictadura del imperio neoliberal. Son 25 años también de la Conferencia de Puebla. Aquellos rostros, Romero, que son el propio rostro del Jesús "destazado", se han multiplicado en número y en deformación. Aquellas revoluciones utópicas -hermosas y atolondradas como una adolescencia de la Historia- han sido traicionadas por unos, despreciadas olímpicamente por otros y siguen siendo añoradas de otro modo, más "al suave", en mayor profundidad personal y comunitaria- por muchas y muchos de los que estamos ahí, contigo, pastor del "acompañamiento", compañero de llanto y de sangre de los pobres de la Tierra. ¡Cómo necesitamos hoy que enseñes a los pobres a "acuerparse" en solidaridad, en organización, en terca esperanza! Contigo, decía el maestro mártir Ellacuría, "Dios ha pasado por El Salvador", por todo nuestro mundo. Y el teólogo de frontera José María Vigil ha hecho de ti tres rotundas afirmaciones

que son, más que verdades para creer, desafíos de urgencia para asumir: • “Romero: símbolo máximo de la opción por los pobres y de la teología de la liberación. • Romero: símbolo máximo del conflicto de la opción por los pobres con el Estado. • Romero: símbolo máximo del conflicto de la opción por los pobres con la Iglesia institucional” No es que tú dejases de ser “institucional” y comportado. Siempre me admiró en ti la alianza de la disciplina con la libertad, de la piedad tradicional con la Teología de la Liberación, de la profecía más arrojada con el perdón más generoso. Eras un santo haciéndose, en constante proceso de conversión. De ti se ha repetido edificadamente que eras un obispo convertido. Con Dios y con el Pueblo, sin dicotomías. «Yo, decías, tengo que escuchar qué dice el Espíritu por medio de su Pueblo...». Tu homilía del 23 marzo de 1980, víspera de la oblación total, la titulaste precisamente así: «La Iglesia al servicio de la liberación personal, comunitaria, trascendente». Te recordamos tanto porque te necesitamos, Romero, hermano ejemplar. Tú nos animas, tú sigues predicándonos la homilía de la liberación integral. Tú sigues gritando “cese la represión”, a todas las fuerzas represivas en la Sociedad, en las Iglesias, en las Religiones. Tú nos adviertes que «el que se compromete con los pobres tiene que recorrer el mismo destino de los pobres: ser desaparecidos, ser torturados, ser capturados, aparecer cadáveres», y nos recuerdas que, comprometiéndonos con las causas de los pobres, no hacemos más que «predicar el testimonio subversivo de las bienaventuranzas, que le han dado vuelta a todo». Confiabas —y no te vamos a defraudar— que “mientras haya injusticia habrá cristianos que la denuncien y que se pongan de parte de sus víctimas”. Tu sangre, como pedías, es verdaderamente “semilla de libertad”. Tu memoria no es simplemente nostalgia ni una veneración sacralizada que se queda en el aire del incienso; queremos que sea, vamos a hacer que sea, compromiso militante, pastoral de liberación. Nuestro teólogo, el teólogo de los mártires, Jon Sobrino, nos resume así la tarea evangelizadora y política que, por fidelidad a tu memoria, nos demanda hoy el Reino: Enfrentarse a la realidad con la verdad; analizar la realidad y sus causas; trabajar por el cambio estructural; llevar a cabo una evangelización madura, liberadora, crítica y autocrítica; construir la Iglesia como pueblo de Dios; dar esperanza a ese Pueblo que tanto sufre... Esta semana de tu jubileo, en San Salvador, acabará siendo un sínodo popular, un encuentro de aspiraciones y compromisos dentro de ese proceso conciliar que estamos viviendo, una gran vigilia pascual en torno a ti y a tantas y tantos testigos fieles, conocidos o anónimos, pero todos luminosos en el Libro de la Vida, seguidores hasta el fin del supremo Testigo Fiel. “Estamos otra vez en pie de testimonio”, te decía yo en el noema aquel. Y estamos de verdad. Somos del gran Foro Social Mundial,

con el Evangelio y por el Reino, hacia otro Mundo posible, hacia otra Iglesia – de Iglesias unidas y liberadoras-, hacia otra Patria Grande, Nuestra América del Caribe y del Sur y de la entrañable América Central; con un Norte otro, hermano también por fin, desimperializado. Nos anuncian la V Conferencia Episcopal Latinoamericana, posiblemente para 2007 y esperamos que sea en América Latina. Ayuda a prepararla, hermano. Haced celestiales horas extras todos los santos y santas de Nuestra América para que esa Conferencia sea un Medellín, y actualizado. Seguiremos hablando, hermano Romero. Cada día. Tú acompañándonos, desde la Paz total, por el camino arduo y liberador del Evangelio. Tantas veces nos sentimos como los discípulos de Emaús, defraudados, sin rumbo, porque pensábamos que «... Se ha hablado mucho de tu última homilía como de una última palabra tuya, testamentaria. Tú escribiste otra última palabra, más definitiva aún, pero menos conocida. El 19 de abril de ese año de 1980, monseñor Arturo Rivera Damas, administrador apostólico de San Salvador, me escribía: “... nos permitimos incluir aquí la carta que dejó redactada nuestro querido Mons. Romero el mismo día de su asesinato y que esa noche él habría de firmar. Agradeciéndole a usted su solidaridad cristiana con él y con nuestra Iglesia, le pedimos que podamos contar siempre con sus oraciones para que podamos continuar la obra que el Señor y la Iglesia nos confían y que siguiendo esos criterios Mons. Romero realizó...” Tu carta, Romero, que guardamos en nuestro archivo, timbrada como “reliquia”, reza así: «... Querido hermano en el episcopado: Con profundo afecto le agradezco su fraternal mensaje por la pena de la destrucción de nuestra emisora. Su calurosa adhesión alienta considerablemente la fidelidad a nuestra misión de continuar siendo expresión de las esperanzas y angustias de los pobres, alegres por correr como Jesús los mismo riesgos, por identificarnos con las causas justas de los desposeídos. A la luz de la fe, siéntame estrechamente unido en el afecto, en la oración y en el triunfo de la Resurrección. Oscar A. Romero, Arzobispo» Tu última palabra escrita, y firmada con sangre, no podía ser más cristiana. Querido San Romero de América, hermano, pastor, testigo: Tú vivías y da-bas la vida porque creías de verdad en “el triunfo de la Resurrección”. Ayúdanos a creer de verdad en ese triunfo, para vivir y dar la vida como tú, con los pobres de la Tierra, siguiendo al Crucificado Resucitado Jesús.

24 de marzo de 2005

SAN ROMERO DE AMÉRICA, PASTOR Y MÁRTIR NUESTRO

Pedro Casaldáliga*

El ángel del Señor anunció en la víspera...

*· El corazón de El Salvador marcaba
24 de marzo y de agonía.
Tú ofrecías el Pan,
el Cuerpo Vivo
-el triturado cuerpo de tu Pueblo;
Su derramada Sangre victoriosa
-¡la sangre campesina de tu Pueblo en masacre
que ha de teñir en vinos de alegría la aurora conjurada!*

*El ángel del Señor anunció en la víspera,
y el Verbo se hizo muerte, otra vez, en tu muerte;
como se hace muerte, cada día, en la carne desnuda de tu Pueblo.*

*¡Y se hizo vida nueva
en nuestra vieja Iglesia!*

*Estamos otra vez en pie de testimonio,
¡San Romero de América, pastor y mártir nuestro!
Romero de la paz casi imposible en esta tierra en guerra.
Romero en flor morada de la esperanza incólume de todo el
Continente.
Romero de la Pascua latinoamericana.
Pobre pastor glorioso, asesinado a sueldo, a dólar, a divisa.*

*Como Jesús, por orden del Imperio.
¡Pobre pastor glorioso,
abandonado*

*Pedro Casaldáliga, ver pág. 125.

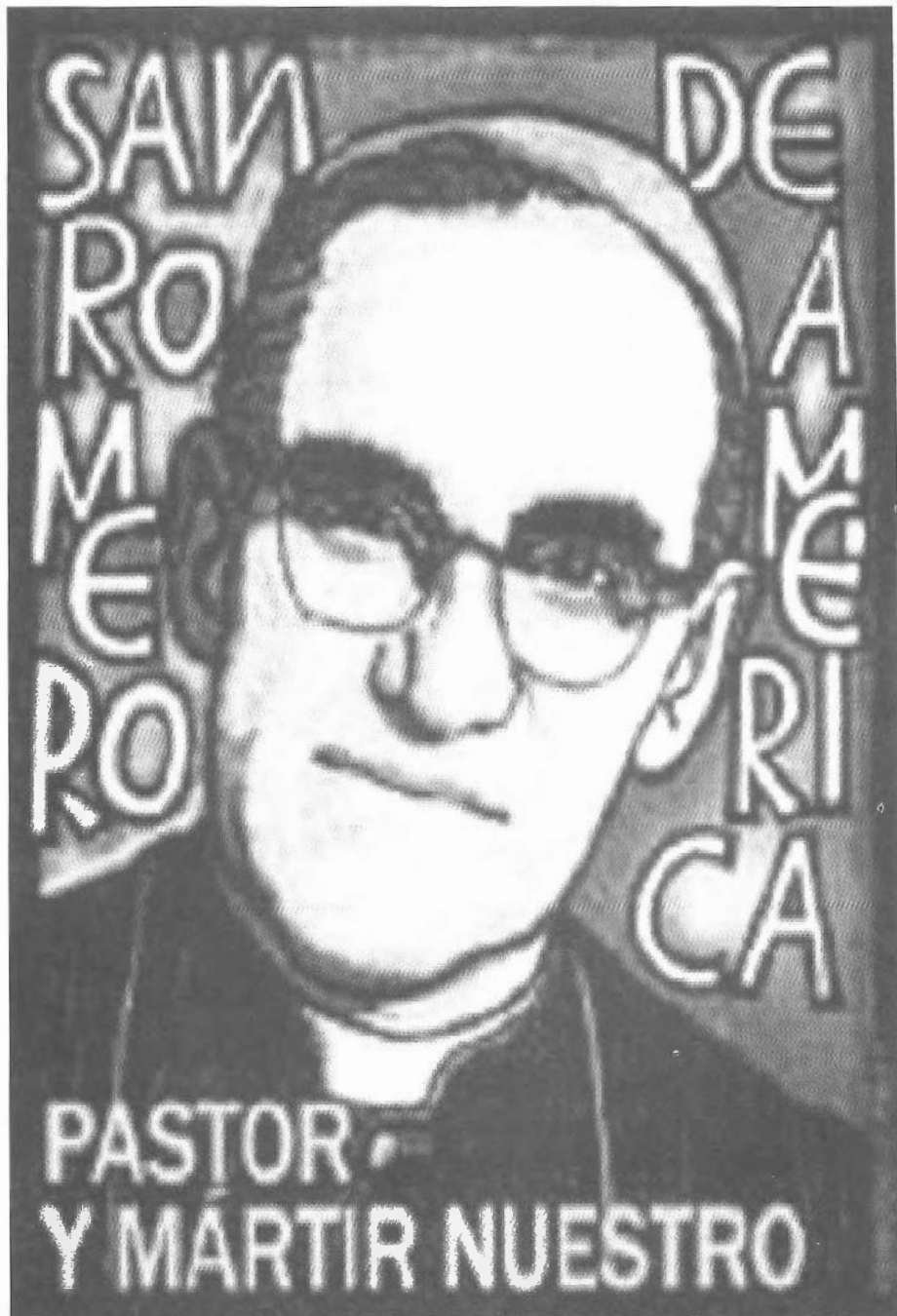
*por tus propios hermanos de báculo y de Mesa...!
(Las curias no podían entenderte:
ninguna sinagoga bien montada puede entender a Cristo).*

*Tu pobrería sí te acompañaba,
en desespero fiel,
pasto y rebaño, a un tiempo, de tu misión profética.
El Pueblo te hizo santo.
La hora de tu Pueblo te consagró en el kairós.
Los pobres te enseñaron a leer el Evangelio.*

*Como un hermano herido por tanta muerte hermana,
tú sabías llorar, solo, en el Huerto.
Sabías tener miedo, como un hombre en combate.
¡Pero sabías dar a tu palabra, libre, su timbre de campana!*

*Y supiste beber el doble cáliz del Altar y del Pueblo,
con una sola mano consagrada al servicio.
América Latina ya te ha puesto en su gloria de Bernini
en la espuma-aureola de sus mares,
en el retablo antiguo de los Andes alertos,
en el dosel airado de todas sus florestas,
en la canción de todos sus caminos,
en el calvario nuevo de todas sus prisiones,
de todas sus trincheras,
de todos sus altares...
¡En el ara segura del corazón insomne de sus hijos!*

*San Romero de América, pastor y mártir nuestro:
¡nadie hará callar tu última homilía!*



ARTÍCULOS

PARA QUE LA VIDA RELIGIOSA ACONTEZCA EN VENEZUELA: LOS VEINTICINCO AÑOS DEL ITER, UNA MEMORIA PARA LA ESPERANZA.

Mikel de Viana, S. I.*

Abstract

Through out these lines, we pretend to review the past 25 years of life of our so called ITER, trying to obtain from that same history the keys of identity of the Institute and the opened challenges to which it must respond in our near future. We will be developing our institutional journey, our growth and expansion as an Institution conceived and dedicated for the theological and philosophical formation in Venezuela. We will reflect upon our keys of identity, such as service, inter-congregational sense, our option for the poor, the search or stability and the struggle for hope. We will have one last word over our challenges, based on our specific theological method

*El P. Mikel de Viana nació en Caracas en 1953. Es sacerdote jesuita, sociólogo, profesor e investigador. Se ha especializado en Sociología, licenciándose en la Universidad Católica Andrés Bello (UCAB) en los años 1969-75; y también en Ética, con un Magister en Filosofía por la Universidad Simón Bolívar de Caracas (1978-80). Tras sus estudios en el ITER obtuvo la Licenciatura en Teología en la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma (1984-86) y los cursos de Doctorado en Teología Moral en la misma universidad (1986-89) con la tesis aún pendiente.

Ha sido profesor e investigador en el área de Sociología de la Escuela de Ciencias Sociales de la Universidad Católica Andrés Bello (1978-2004). UCAB durante largos años, y en la Escuela de Ciencias Sociales (1978-2004); profesor Teología Moral Fundamental y Moral Social en el Instituto de Teología para Religiosos (ITER) por los años 1990-2004; y en el Postgrado en Teología de la Universidad Católica Andrés Bello. Autor de numerosos artículos en revistas especializadas en teología, ética y sociología. Coordinador del módulo de Aspectos Culturales del «Proyecto Pobreza» de la UCAB. Profesor invitado del IESA y la Universidad Metropolitana. Por ahora reside en Bilbao, la patria de sus ancestros.

and the new responsibilities assumed in our own growth as a recognized Institution.

Key words: *ITER, theological method, religious life, theological formation, philosophical formation, University, option for the poor.*

Lectio Brevis inaugural del Año Académico 2004-2005 del Instituto de Teología para Religiosos (ITER), pronunciada por el P. Mikel de Viana, S.I., el 4 de octubre de 2004.

«Se inicia con sencillez y casi en silencio, como suelen comenzar las cosas legítimas de Dios. Su proyección la dará el tiempo. Es una aventura hermosa que precisa tacto y equilibrio en sus autoridades para que nos brinde, entre otros frutos, sacerdotes de tacto y equilibrio, capaces de detectar la realidad venezolana y de meter en ella su sacerdocio como sal y luz de la mejor ley evangélica» (Informe global que presenta el secretario Ejecutivo del Secretariado Conjunto de Religiosos y Religiosas de Venezuela a la Asamblea, el 7 de mayo de 1978).

1. Como un grano de mostaza (Mt 13, 31-32)

Quien conserve memoria de los inicios del ITER, hace ahora veinticinco años, no puede menos de consolarse contemplando en nuestra pequeña historia cómo se cumple la figura de la parábola del grano de mostaza (Mt 13, 32): la modestia de los inicios nunca hubiera permitido imaginar la vitalidad y fecundidad de la madurez.

El puñado de aquellos diez alumnos, provenientes de cinco congregaciones, y los cuatro profesores, que se reunían en los locales cedidos por los Hermanos Capuchinos en La Chiquinquirá, en ningún ejercicio imaginativo podía haber soñado nuestro encuentro de esta tarde, veinticinco años después. El último año académico, el 2003-2004, el ITER matriculó 320 alumnos, 122 de los cuales cursaron los estudios propedéuticos o el ciclo filosófico; 110 cursaron el ciclo de teología; 52 siguieron el plan para el diplomado y 36 cursaron estudios con vistas a la Maestría. Entre ellos hubo 209 religiosos, 30 religiosas, 9 seminaristas diocesanos y 72 laicos.

Por el ITER han pasado casi mil quinientos estudiantes, 755 por el bienio filosófico, 630 por el cuatrienio teológico y 75 por el postgrado de Pastoral y

Espiritualidad. La lista de profesores del ITER hoy se extiende hasta 170 nombres, incluyendo 65 en el pregrado de filosofía, 72 en el pregrado de teología y 33 en el postgrado de Pastoral y Espiritualidad. En lugar de las cinco congregaciones pioneras, hoy, en el ITER se encuentran los religiosos y religiosas venezolanos de veinticuatro congregaciones masculinas y diez femeninas.

Los profesores de Pregrado actualmente son 52 de los cuales la cuarta parte han sido alumnos del ITER. Los profesores de Postgrado son 32, de los cuales también la cuarta parte han sido alumnos del ITER.

Si esta fecundidad no era imaginable al inicio, la modestísima semilla de los orígenes se ponía en manos del Sembrador para que en Venezuela aconteciera la Vida Religiosa. Con sus juveniles veinticinco años de vida, el ITER se ha comprendido a sí mismo, desde el inicio, precisamente, como un medio para que entre nosotros acontezca la Vida Religiosa; y si algo ha hecho posible el encuentro de hoy es, precisamente, que la Vida Religiosa ha ido aconteciendo en esta tierra.

2. Fruto de la fecundidad post-conciliar

La autoconciencia provocada después del Concilio Vaticano II por la II Conferencia del Episcopado Latinoamericano en Medellín (1968) puso en marcha un profundo proceso de revisión y renovación de la Iglesia en el continente. Se gestaba un consistente y original movimiento teológico que inspiraba la renovación de la Iglesia. Por primera vez en la historia americana se intentaba pensar la teología de modo original, creativo y autónomo. La brutal contundencia del más relevante dato de nuestra realidad, el carácter masivo, estructural e injusto de la pobreza de las mayorías, imponía una matriz reflexiva, una clave de lectura de la Escritura y un talante teológico, a un tiempo tradicional y novedoso: el clamor por la liberación.

Al tiempo que, desde Europa, debido al avance de la secularización y a la merma de las vocaciones a la vida religiosa, las congregaciones ya no podían asegurar el flujo de misioneros que por décadas había sostenido la presencia de la Comunidades Religiosas entre nosotros, la Conferencia Latinoamericana de Religiosos (CLAR), por su parte, se hacía voz de una creciente vitalidad de la Vida Religiosa en el continente. Se tenía conciencia de la necesidad de que la Vida Religiosa dejara de ser trasplantada de otros pueblos, culturas e iglesias, y germinara en esta tierra. Esa conciencia, que fue el aliento original que puso en marcha el sueño del ITER, fue recogida por José Cruz Ayestarán S.I., su primer Rector, en el discurso de apertura del primer Año Académico:

«Durante los últimos años se ha sentido cada vez más vivamente la necesidad de que la vida y actividad de las Congregaciones Religiosas echen raíces más profundas en la vida eclesial y civil de Venezuela. Esto naturalmente exige hoy una mayor inculturación de la Vida Religiosa en la idiosincrasia del país. En esta perspectiva, se ha visto cada vez más claramente que la formación básica de los jóvenes religiosos debía hacerse en casa... Por eso los Superiores Mayores Religiosos decidieron poner en marcha la creación de un nuevo Instituto de Teología para Religiosos» (Cf. José C. Ayestarán, S.J., Discurso de apertura, en Boletín SECORVE, IX, 10-12 (1979) 1-8.)

Lentamente fue madurando entre algunos teólogos y superiores provinciales el proyecto de crear un Instituto de formación para los religiosos. La más temprana formulación del propósito se produjo en la Asamblea Anual de la Conferencia de Religiosos de Venezuela (CONVER) reunida en Ocumare de la Costa, entre el 7 y el 12 marzo 1976. Allí se decidió “propiciar la creación en Venezuela de las estructuras necesarias tanto para la formación inicial de todos los candidatos a la Vida Religiosa, como para la formación permanente” y concretarlo mediante la “organización de un Centro Intercongregacional de estudios teológicos”. No debería pasar inadvertido que desde sus gérmenes, el ITER fue una iniciativa intercongregacional...

«fundado no por una Congregación Religiosa o un grupo de ellas, sino por la CONVER como tal. Por sí sola, ninguna Congregación estaba en grado de abrir un Instituto de este género. Pero, además, no era lo que se quería. Existía la voluntad compartida de crear algo intercongregacional» (Ayestarán, José Cruz, *ITER, Revista de Teología*, julio-diciembre 1999, nº 2, p. 15).

Seguramente los superiores mayores no tenían cabal noticia de la novedad del arreglo institucional que se prefijaban. Por extraño que nos parezca hoy, los arreglos intercongregacionales eran, entonces, inéditos cuando no insólitos. La iniciativa de los superiores mayores cobraba vuelo amparada en el reconocimiento que el esperado Código de Derecho Canónico—promulgado cuatro años más tarde—hacía del derecho de los Institutos Religiosos a crear sus propios centros de formación.

La Vida Religiosa tradicional desconocía la experiencia del encuentro con la rica diversidad carismática que estuvo siempre en su origen. Los religiosos y religiosas vivían adscritos a sus órdenes y congregaciones, que funcionaban como compartimientos estancos, y difícilmente se encontraban en la misión porque nunca se tropezaban unos con otros en la formación.

Además el novedoso proyecto despertaba desconfianza en el contexto de la Iglesia local. Eran años de convulsión teológica y de reacomodo eclesial después del vendaval del Concilio y la recién despertada autoconciencia de Medellín. Los religiosos eran fácilmente identificados con los sectores más innovadores en el terreno teológico y con posturas francamente comprometidas en el terreno social. Se temía la radicalización de los sectores provistos de más vitalidad en la Iglesia latinoamericana, la relegación y debilitamiento de los seminarios y centros de formación patrocinados por el episcopado y la ampliación de las tensiones intraeclesiales. Por otra parte, conviene recordar que la mentalidad aislacionista típica del pasado —y a veces presente entre los religiosos— dificultaba la confianza de algunos superiores mayores temerosos de la debilidad relativa de las propias congregaciones frente a otras, con más sólida implantación en el país y más holgura relativa de medios humanos y materiales.

En aquel complejo contexto, se confió a los PP. José Luis Echeverría, S. I., Ignacio Velasco, S. D. B. y Alfonso Ruiz, C. J. M., las consultas convenientes y la preparación del proyecto (Cf. *Boletín del Secretariado conjunto de Religiosos y Religiosas de Venezuela (SECORVE)*, Año VII, nº 3-4 (1976).).

El 14 de junio de 1977, algo más de un año después, se celebró la Asamblea Extraordinaria de la Conferencia de Religiosos, reunida en la Casa de Retiros de Tabor, que estudió un esquema orientativo del Proyecto, presentado por la Comisión de Superiores Mayores y la Comisión de Teólogos expertos nombrada *ad hoc*.

El proyecto tuvo que abrirse paso ganando la voluntad de los superiores mayores agrupados en la Conferencia de religiosos de Venezuela (CONVER), hasta que el 7 de noviembre de 1977, más de año y medio después de la Asamblea de Ocumare que había puesto en marcha el proceso de consultas, la CONVER decidió formalmente la fundación del Instituto. Meses después, el 7 de mayo de 1978, el Secretario Ejecutivo del Secretariado Conjunto de Religiosos y Religiosas, al rendir su informe a la Asamblea, reconocía que la creación del Instituto...

«ha sido la preocupación más fuerte. Una idea nacida hace mucho tiempo y madurada con cariño y paciencia, es ya una realidad... No es preciso señalar que este Instituto ha merecido por parte del Secretariado Conjunto sus mejores atenciones y muchas horas de trabajo. Se inicia con sencillez y casi en silencio, como suelen comenzar las cosas legítimas de Dios. Su proyección la dará el tiempo. Es una aventura hermosa que precisa tacto y equilibrio en sus autoridades para que nos brinde, entre otros frutos, sacerdotes de tacto y equilibrio, capaces de detectar la realidad venezolana y de meter en ella su sacerdocio como sal y luz de la mejor ley evangélica»

(“Informe global que presenta el secretario Ejecutivo del Secretariado Conjunto de Religiosos y Religiosas de Venezuela a la Asamblea, el 7 de mayo de 1978”; Cfr. *Boletín del Secretariado conjunto de Religiosos y Religiosas de Venezuela (SECORVE)*, Año IX, nº 9 (1979)).

No fue fácil vencer las resistencias y despejar las reservas que procedían fundamentalmente del episcopado. Se temía el establecimiento de lo que solía designarse como “un magisterio paralelo”, es decir, la creación de un espacio de legitimación para una teología heterodoxa, en competencia con el magisterio ordinario de la Iglesia local. Se temía el potencial conflictivo que supondría la formación teológica de laicos y religiosas que pudieran avanzar posiciones crecientemente autónomas. Se argumentaba además, que los teologos de los seminarios diocesanos se debilitarían por el éxodo de los profesores religiosos al Instituto proyectado.

El naciente proyecto encontró un defensor en el Card. Pironio, quien en comunicación fechada el 2 de enero de 1978 y dirigida al Presidente de la Conferencia Episcopal de Venezuela, Mons. Crispulo Benítez F., validaba las razones que asistían a la CONVER para crear el Instituto:

«- está en conformidad con el derecho que asiste a los religiosos de erigir sus propias casas de formación.

- esta Institución venezolana permitirá a los jóvenes estudiantes mantenerse en contacto con las realidades de su País, con los problemas y las necesidades de la Iglesia local, en lugar de verse obligados a expatriarse a otras naciones y aun a otros continentes para poder seguir sus estudios teológicos.

- queda asegurado, en fin, que esta nueva fundación no impedirá de ninguna manera que los Religiosos, que aportan su concurso a la formación teológica del clero diocesano venezolano, continúen haciéndolo y aun aumenten su ayuda.

La Sagrada Congregación para los Religiosos y los Institutos Seculares juzga positivas todas estas razones y supone por otra parte que no existen dificultades ni contraindicaciones a esta iniciativa». (Cf. *Boletín del Secretariado conjunto de Religiosos y Religiosas de Venezuela (SECORVE)*, Año IX, nº ¿? (1978).

El escollo más delicado quedó atrás cuando tres meses después la Comisión Central Permanente del Episcopado admitía:

«Sobre el deseo de la Conferencia Venezolana de Religiosos de abrir un Centro de Estudios Teológicos en Venezuela, la Comisión Central opina lo

siguiente: Si el referido Centro es un teologado exclusivo para los Religiosos, como aparece en la comunicación de Su Emma., no habría ninguna dificultad. En caso, sin embargo de que se tratase de no religiosos, entonces el Episcopado tendría que hacer ulteriores observaciones».

No era precisa perspicacia para comprender que el nuevo Instituto tenía que abrirse paso en medio de la desconfianza y, de llegar a ver luz, lo haría por el tesón de los superiores mayores que se empeñaban en que la Vida Religiosa llegara a ser auténticamente venezolana y se amparaban en el reconocimiento canónico de su derecho de los religiosos a establecer sus propios centros de formación.

3. Un servicio carismática inter-congregacional

El 1 de octubre de 1979, después de la celebración eucarística presidida por el Arzobispo de Caracas, Mons. José Alí Lebrún —que bien podría recordarse entre los padres y protectores del naciente Instituto, quien siempre con afectuosa cercanía ayudó a vencer la desconfianza—, en la Iglesia de la Chiquinquirá, se dio inicio a las actividades del Instituto de Teología para Religiosos. Ya me he referido a la modestia del grupo inicial de profesores y alumnos.

El discurso de apertura, pronunciado por el P. José Cruz Ayestarán, primer Rector del Instituto, contextualizaba detalladamente toda la iniciativa. Después de pasar revista a los desafíos de la teología posconciliar, particularmente la oferta de las claves para la lectura de los signos de los tiempos, la aparición de problemas y situaciones inéditos y el necesario diálogo interdisciplinario, el Rector resaltaba como signos vocacionales del nuevo Instituto,

- «la profunda intención del Instituto es la de ponerse al servicio del pueblo de Dios, en comunión con la Iglesia universal, la Iglesia Latinoamericana y la Iglesia venezolana»; y
- la opción preferencial por los pobres, tal como había sido formulada muy poco antes en la Conferencia de Puebla:

«Este Instituto de Teología para Religiosos, en consecuencia, espera de sus profesores y alumnos esta opción preferencial por los pobres como condición de su mismo quehacer teológico. Para el Instituto, esta opción que se irá traduciendo en praxis pastoral de auténtica liberación, es el lugar hermenéutico preferencial de la teología» (Cfr. Boletín del Secretariado conjunto de Religiosos y Religiosas de Venezuela (SECORVE), Año IX, nº 10-11-12 (1979).)

Puestas de este modo las coordenadas mayores, el discurso del Rector diseñaba el Programa de Actividades enucleadas en torno:

- a. El Curso Institucional de estudios teológicos para la formación de sacerdotes,
- b. La Formación permanente entendida como un servicio de nutrición espiritual e intelectual para las congregaciones religiosas y
- c. La investigación y publicaciones al servicio de la reflexión teológica propia.

Estos tres ejes de actividad se han mantenido y desarrollado a lo largo de veinticinco años y hoy dan fe del acierto de la concepción original.

El discurso del P. Luciano Odorico, S.D.B., en representación del Presidente de la Conferencia Venezolana de Religiosos, recogía otra de las claves de identidad del ITER: la experiencia de la rica diversidad carismática de la vida religiosa.

«Dentro del marco de la vida de la Iglesia existen muchos carismas, muchos servicios, todos necesarios para el crecimiento de todos los miembros en la unidad del único cuerpo de Cristo... En el marco de la pluralidad de los carismas, las diferentes expresiones de la vida religiosa quieren ser una acentuación, no un unilateralización, de la vida comunitaria de la Iglesia, de su faceta invisible, carismática, de acontecimiento. El Instituto desea favorecer el encuentro de las diferentes familias religiosas para que experimenten con ciertos ritmos de programas comunes, la aventura de la vida religiosa renovada en esta promisoriosa era post-conciliar» (Cfr. Boletín del Secretariado conjunto de Religiosos y Religiosas de Venezuela (SECORVE), Año IX, nº 10-11-12 (1979).)

El ITER desde el día de su nacimiento ha tenido viva conciencia de la necesidad de desmontar los compartimientos estancos que dificultaban la vivencia de la diversidad carismática de la Vida Religiosa. La experiencia del ITER afirma que la identidad específica de cada carisma religioso se despliega y se revela precisamente en el encuentro con los demás carismas; el descubrimiento de la diferencia define y confirma la propia identidad carismática. La convivencia de jóvenes religiosos y religiosas de distintas familias constituye “una experiencia de profunda comunión eclesial y de auténtica formación espiritual y apostólica, abierta a las necesidades de la evangelización”.

4. El arduo esfuerzo para el reconocimiento institucional

Desde el primer momento, comienza el Instituto un perseverante esfuerzo

de consolidación institucional. Esta es otra de las claves de la historia del ITER en estos veinticinco años. No deja de impresionar en una sociedad que se caracteriza por la precariedad de la implantación de todas sus instituciones, la férrea voluntad de pervivencia y de estabilidad que ha animado constantemente al ITER. Buena parte de su historia es precisamente la conquista de reconocimiento académico e institucional. Semejante perseverancia indica la voluntad convencida de roturar el terreno para que la Vida Religiosa eche raíces definitivamente en Venezuela.

La primera versión de los Estatutos del Instituto fue aprobada por la Congregación de los Religiosos el 5 de diciembre de 1979, para un quinquenio, después del cual, serían sometidos a revisión a la luz de la experiencia y se les incorporarían elementos que inicialmente no podían ser debidamente precisados porque el nuevo *Código de Derecho Canónico* estaba en plena elaboración y los Dicasterios romanos no habían dado forma definitiva a la normativa que había de regir los institutos de formación eclesiásticos.

Durante los primeros diez años de existencia del ITER, los estudios teológicos carecieron de reconocimiento y titulación académica. Aunque con frecuencia se solía oír que esa pretensión era prescindible, desde el inicio se abrigaba la esperanza de conferir titulación académica reconocida. En 1981 se iniciaron las gestiones para obtener la afiliación a una Facultad de Teología reconocida. El camino del reconocimiento académico, tampoco sería fácil: era precisa la autorización de la Conferencia Episcopal de Venezuela (CEV) y no se lograba un sereno clima de confianza. Recuerdo que se establecieron encuentros informales de los profesores teólogos del ITER con diversos obispos para despejar sospechas y desconfianzas, en los que se intentaba un diálogo abierto y honesto sobre tópicos dogmáticos y sobre cuestiones fronterizas de la teología. La autorización del episcopado se obtuvo finalmente el 10 de agosto de 1983, e inmediatamente se comenzaron los contactos con diversas facultades con vistas a la afiliación.

Entre tanto, la Santa Sede había promulgado la *Constitución Apostólica Sapientia Christiana* (1981), que reordenaba los estudios eclesiásticos, y algo más tarde, el *Nuevo Código de Derecho Canónico* (1983) y la Congregación para los Institutos de Vida Consagrada... publicó los *Requisitos fundamentales para la erección de un Instituto Intercongregacional*, que venía a regular concretamente los institutos intercongregacionales de formación, que constituían una novedad. Estos tres documentos precisaban aspectos que debieron ser incorporados en los Estatutos del ITER para obtener su aprobación por un decenio adicional el 29 de septiembre de 1986.

Tres años después, el 18 de septiembre de 1989 la Congregación para la Educación Católica concede la afiliación teológica del ITER a la Facultad de teología de la Universidad Pontificia Salesiana de Roma. La UPS requirió la incorporación de algunas materias en el curso institucional y permitió otorgar títulos de Bachillerato en Teología. Para el ITER, la Afiliación a la UPS implicaba, además, una conquista deseada vivamente por años: el reconocimiento de sus rasgos de identidad característicos por parte de la comunidad académica: su identidad, sus opciones teológica, metodológica, didáctica y pastoral. Al hacer memoria de estos veinticinco años de vida del ITER es obligado un recuerdo agradecido a la Universidad Pontificia Salesiana y a los teólogos salesianos, que, tal vez, como ninguna otra institución comprendieron desde la temprana hora las intuiciones que animaban al Instituto.

El siguiente paso en la dirección del desarrollo institucional fue la apertura de la Sección de Filosofía, el 3 de mayo de 1990. La Sección de Filosofía venía a satisfacer una petición de los superiores provinciales, deseosos de completar en el ITER el proceso de formación de los futuros sacerdotes muchos de ellos dispersos en diferentes seminarios y centros de estudio del país. Después de un bienio de experimentación, en 1993 la sección de filosofía, integrada por un año de estudios propedéuticos y un bienio de estudios filosóficos, fue incorporada definitivamente al Plan Institucional del Instituto. Más tarde, el 10 de mayo de 1996 se obtuvo la Afiliación del ITER a la Facultad de Filosofía de la UPS, lo que ha permitido conferir el Bachillerato en Filosofía.

«El año 1996 terminaba la validez de los Estatutos y Reglamentos, aprobados en 1986 por diez años por la CIVCSVA. La Agregación ha exigido la redacción de los nuevos Estatutos y Reglamentos, que han sido aprobados, por un quinquenio y ad modum experimenti, por la Congregación de la Educación Católica mediante un decreto del 16 de febrero de 1999»

La consolidación institucional continuó con la gestión de la Agregación de la Sección de Teología a la UPS. La Congregación de la Educación Católica ha establecido un conjunto de rigurosas exigencias académicas para conceder la Agregación, que tienen que ver con el número, rotulación, calidad y ortodoxia de los profesores de teología. La Congregación de la Educación Católica, junto a otros Dicasterios Romanos, acordó la aprobación de la Agregación académica del ITER ala Facultad de Teología de la UPS mediante un decreto del 16 de febrero de 1999. Con la Agregación académica, el ITER ha estado en capacidad de conferir títulos de Licenciatura en Teología Pastoral. De este modo, el curso institucional del ITER se había completado confiriendo los títulos de:

- a. Bachillerato eclesiástico en filosofía, después de un bienio filosófico que normalmente es precedido por un año propedéutico.
- b. Bachillerato eclesiástico en teología, después de un cuatrienio teológico.
- c. Licenciatura en Teología Pastoral.

5. La extensión de la institucionalización

Una vez obtenido el reconocimiento académico pleno en el ámbito eclesiástico, se iniciaron gestiones para obtener el reconocimiento académico civil de la titulación conferida por el Instituto. Al efecto, los directivos del ITER solicitaron a la Universidad Católica Andrés Bello su adopción como Escuela de Teología propia.

La relación formal del Instituto con la Universidad Católica es de larga data. Se había iniciado hace ahora veinte años, a mediados de 1984, con la organización conjunta de una semana de presentación y estudio del Nuevo Código de Derecho Canónico que había sido promulgado el año anterior. Aquel evento, que constituía la Primera Semana Teológica del ITER, al tiempo que para la UCAB era la segunda de las Jornadas de Reflexión que venía organizando su Departamento de Pastoral, revistió particular trascendencia, pues era el debut público del ITER en el ámbito académico. La relevancia y actualidad del tópico escogido, el reconocimiento de la calidad intelectual de los ponentes extranjeros, la asociación con la Facultad de Derecho de la UCAB y las Conferencias de Religiosos y Religiosas de Venezuela y el afectuoso patrocinio del Card. José Alí Lebrún, Arzobispo de Caracas, sirvieron entonces de carta de presentación pública del Instituto que dejaba constancia con el evento de su voluntad de alcanzar excelencia académica. (Las ponencias presentadas en el evento fueron recogidas en la Colección de Estudios Jurídicos del ITER (Cfr. Pastore, C. (coord.), Navarrete, U., Urrutia, F. J., *Nuevo Derecho Canónico*, Colección de Estudios Jurídicos, n° 1, ITER, Caracas 1987.)

La UCAB había iniciado gestiones para obtener el reconocimiento académico civil de los estudios de teología. Al efecto, una comisión de teólogos había trabajado en un Proyecto de creación de una Escuela de Teología adscrita a la Facultad de Humanidades. Este proyecto, después de ser sometido a consultas, evaluaciones y aprobaciones por los Consejos de Facultad y Universitario, fue presentado ante el Consejo Nacional de Universidades (CNU) para su aprobación a finales de 1997. En octubre del año siguiente, 1998, el CNU constituyó un jurado evaluador del proyecto, formado por tres teólogos, quienes junto a expertos

del mismo Consejo, verificaron el cumplimiento de los requisitos académico-administrativos para la creación de carreras universitarias y recomendaron su aprobación. Obtenida la aprobación del CNU, la UCAB suscribió con la Conferencia Venezolana de Religiosos (CONVER), el 6 de julio de 2000, el Convenio por el que le ITER se reconoce como Escuela de Teología adscrita a la Facultad de Humanidades. El 26 de junio de 2002, la Escuela de Teología es elevada a la condición de Facultad de Teología asociada a la UCAB. De este modo, el itinerario de la institucionalización del ITER culmina al quedar facultado para conferir títulos académicos de reconocimiento tanto eclesiástico como civil.

Por prolija que haya podido parecer la relación de los avances hechos en un cuarto de siglo para que la iniciativa carismática original quedara establecida firmemente, he dejado de lado numerosas incidencias, todas relevantes, pero que no eran necesarias para poner de manifiesto este otro eje de identidad del Instituto: su voluntad de perdurar, de asentarse establemente, de ofrecer un espacio seguro y permanente para la formación de los religiosos venezolanos. En un contexto tantas veces signado por la provisionalidad y la incertidumbre, el de los tiempos que corren en el mundo globalizado y en el país, el ITER ha intentado ser una referencia estable. No es poca cosa.

6. Haciendo teología situada

Una mención especial merece la labor de investigación y de publicaciones. Seguramente nunca haremos suficiente investigación ni publicaremos tanto cuanto debíamos. La vocación original del ITER quería que la acción pastoral tanto de los profesores como de los alumnos estuviera al inicio de la reflexión teológica, suscitándola, y al final, validándola. Para bien o para mal, en el ITER no se conoce la figura del “académico a tiempo completo”. Esto impone costos pesados, pero si somos honestos tenemos que decir que esos costos deben honrarse porque tal figura ni es posible prácticamente ni ha sido deseada subjetivamente. De este asunto podríamos hablar largamente, pero no es esa mi intención; me basta dejar nota del asunto para poner de relieve las dimensiones del esfuerzo investigativo y editorial de los profesores del ITER. Bajo el patrocinio del ITER ya para esta hora se puede exhibir una modesta biblioteca de estudios teológicos, todos ellos en diálogo vivo con los desafíos pastorales de la Iglesia venezolana y las exigencias del acontecimiento de la Vida Religiosa.

Los vehículos de este trabajo de estudio y publicación han estado, por un lado, en los recurrentes seminarios de profesores que año a año, y especialmente

en las primeras etapas del Instituto, han discutido problemáticas teológicas en las que nos jugábamos la identidad del ITER; y por otro lado, las veintiún Semanas Teológicas anuales organizadas conjuntamente con la UCAB. El P. Juan Pablo Perón, S.D.B. ha recordado acuciosamente cada una de esas semanas de reflexión teológica y su cosecha editorial en la presentación de la última de ellas, en mayo pasado. A su intervención me permito remitirles para dejarse impresionar por la perseverancia y la magnitud del trabajo de investigación y publicación.

7. Las líneas de identidad

Quisiera proponerles lo que me parece que son las líneas de identidad que estos veinticinco años de experiencia han decantado en el ITER al punto de poder considerarlas como los aportes específicos del Instituto al acontecimiento de la Vida Religiosa en Venezuela.

7.1. El servicio, para que el otro crezca

El primer rasgo es el descentramiento del ITER. El ITER nunca se ha pensado como una realidad en sí misma, al servicio de sí misma. Ha conservado históricamente la conciencia de ser medio al servicio de un proyecto mayor: el acontecimiento de la Vida Religiosa en Venezuela. En este sentido, no sólo el servicio rendido con las actividades académicas cotidianas, sino la intencionalidad entera del Instituto ha pretendido constantemente crear condiciones de posibilidad para que la Vida Religiosa surja, se desarrolle y madure connaturalmente entre nosotros. Ya se anunciaba en el discurso inaugural:

«Durante los últimos años se ha sentido cada vez más vivamente la necesidad de que la vida y actividad de las Congregaciones Religiosas echen raíces más profundas en la vida eclesial y civil de Venezuela. Esto naturalmente exige hoy una mayor inculturación de la Vida Religiosa en la idiosincrasia del país. En esta perspectiva, se ha visto cada vez más claramente que la formación básica de los jóvenes religiosos debía hacerse en casa... Por eso los Superiores Mayores Religiosos decidieron poner en marcha la creación de un nuevo Instituto de Teología para Religiosos»

El propósito de asegurar a todo religioso o religiosa venezolanos la posibilidad de adquirir en su propia tierra la formación pertinente para su misión pastoral, nunca obedeció a motivos administrativos u organizativos, sino a la convicción de que cada hombre ha de escuchar el mensaje evangélico en su

propia lengua, desde sus propios marcos de comprensión cultural.

Esa vocación de servicio que encuentra en otro mayor el centro de la propia preocupación, intención y misión, tiene otra faceta. Desde su origen y a lo largo de estos cinco lustros el ITER ha intentado pensar teológicamente al servicio de la Iglesia venezolana. No sólo los contenidos y las cuestiones planteadas día en las aulas, sino todo el trabajo de investigación y publicaciones lleva la señal distintiva de las urgencias pastorales de la Iglesia venezolana. Más aún, la dedicación preferencial a los religiosos y religiosas, alejada de todo particularismo lo que ha hecho es reconocer el enorme potencial evangelizador de religiosos y religiosas de Venezuela, que en los más apartados y adoloridos rincones del país suelen ser el rostro vivo de la institución eclesial.

7.2. La intercongregacionalidad

El segundo rasgo característico, que en su momento hizo del ITER una auténtica innovación institucional, es su carácter intercongregacional. Experiencias semejantes, en otros países de América Latina, han fracasado lamentablemente. Tal vez la clave del éxito del ITER reside en que su naturaleza intercongregacional no fue padecida sino elegida originalmente. Prácticamente en todos los países de América Latina se repite la situación de penuria de recursos humanos entre numerosos Institutos religiosos. Semejante situación determina que prácticamente ninguna congregación religiosa cuente con medios y formadores suficientes para aventurarse a crear institutos de formación propios. Esto ha impuesto a veces una necesaria concertación por la que la cooperación de muchos ha permitido crear centros intercongregacionales.

«Los centros intercongregacionales surgen en lugares donde las familias religiosas tienen un número limitado de candidatos, o han disminuido las vocaciones, o el escaso personal docente preparado, etc... también ha influido... la necesidad de que la formación inicial no se desarrollara en un ambiente extraño a la cultura de los candidatos o de las candidatas, favoreciendo así una integración positiva entre la vida de cada instituto y la cultura propia de los miembros que son acogidos en él. Los centros de formación intercongregacionales han contribuido a evitar el éxodo de los candidatos a otras culturas durante el proceso inicial de la vida religiosa. Estos centros se fundan, se abren también y sobre todo para ofrecer una formación más completa y actualizada.» (Ayestarán, J. C., Loc. Cit.)

Pero la situación es distinta cuando esa condición es deseada explícitamente gracias a la convicción de la riqueza que libera el encuentro multicongregacional. Para el ITER la intercongregacionalidad nunca fue un asunto administrativo, sino una riqueza deseada, como he intentado mostrar más arriba. Por esto, las relaciones entre las diversas familias religiosas se ha caracterizado por una enorme confianza y respeto recíproco y un clima de corresponsabilidad.

7.3. La opción preferencial por los pobres

El tercer rasgo de identidad del ITER es el intento de hacer suya la opción preferencial por los pobres acuñada por el movimiento de renovación teológica latinoamericana. El nacimiento del ITER coincide con el anuncio de la opción preferencial por los pobres de la Iglesia latinoamericana en la Conferencia de Puebla. Tengo para mí, que todo profesor del ITER hace el honesto esfuerzo de interrogarse acerca de la pertinencia y relevancia de los contenidos de su reflexión y enseñanza desde los más legítimos y radicales intereses de los pobres de nuestra sociedad. Acertaremos poco o mucho, pero los pobres y sus esperanzas de liberación ofrecen el telón de fondo desde donde se comprende y se despliega la relevancia de los contenidos teológicos.

El paso de los años ha permitido la depuración de muchos elementos ideológicos que encontraban espacio en algunos planteamientos teológicos latinoamericanos hace un par de décadas. El legado definitivo de la teología latinoamericana que alumbró el nacimiento del ITER es el pobre y su situación como primordial espacio hermenéutico recuperado para la teología. El ITER ha sido terreno en el que las intuiciones originales, apenas formuladas y nunca cabalmente comprendidas por los participantes de la primera hora, fueron trabajosamente desplegadas y contrastadas. Que nadie se lleve a engaños: la baja conflictividad teológica de nuestros días no es la sombra de la agitada y honestísima discusión interna de los teólogos del ITER, a quienes nadie les ahorró la depuración de desmedidos presupuestos e infundadas expectativas.

A veinticinco años del nacimiento del Instituto, la primera intuición, la que le asociaba a lo más vital de la Iglesia latinoamericana que se había expresado en Puebla, la de la opción preferencial por los pobres, sigue presente y podemos decir con serenidad que los religiosos de Venezuela se han formado y han crecido en el perseverante propósito de ver el mundo y escuchar el evangelio desde la perspectiva de los pobres.

7.4. La búsqueda de permanencia

El cuarto rasgo de identidad que me parece que puede definir los primeros veinticinco años del ITER es su conato de permanencia. El ITER conoce en carne propia la perenne tensión entre el rico e impetuoso carisma y la estable y cristalizada institución. Como recurso al servicio de la Vida Religiosa, no podía serle extraña la tensión que atraviesa la historia de cada una de nuestras familias religiosas. Hacer que la Vida Religiosa aconteciera en Venezuela implicaba la creación de referentes estables, dotados de permanencia. Quienes vivimos desde dentro del ITER el laborioso proceso de formulación de estatutos y reglamentos sabemos de la compleja labor de convertir intuiciones carismáticas en reglas de juego bendecidas por las autoridades. Muchas veces, desde dentro, todo el proceso de intitucionalización se vivía como una negociación en la que para obtener el reconocimiento formal y la durabilidad, había que renunciar a nuestros grados de libertad.

A veinticinco años de distancia, es verdad que somos más viejos y vemos en mundo casi en cámara lenta, pero debemos reconocer que todos hemos ganado con la persistente institucionalización del Instituto. Los sociólogos dicen que una de las funciones de las instituciones es la de establecer “reglas de juego” claras y universales de modo que nos ahorramos el sufrimiento de tener que elegir en cada momento lo qué debemos hacer... las instituciones crean espacios de serenidad protegida en medio de la intemperie de lo provisional. Bastante precaria es la implantación institucional de nuestra sociedad entera como para privar a los jóvenes religiosos y religiosas del sosiego que permite la sólida institucionalización del ITER.

7.5. La fortaleza esperanzada

Quiero recuperar para la memoria otro rasgo de identidad del ITER. Es un rasgo que seguramente nos será más necesario hoy que ayer, pero la madurez del ITER va a hacer más difícil reconocerlo. Me refiero a la fortaleza esperanzada. Impresiona recordar los obstáculos y dificultades que debió sortear, neutralizar y superar el naciente Instituto. Muchas veces el obstáculo y la dificultad eran dolorosos porque los encontrábamos en casa, entre los nuestros. Quiero reconocer públicamente la paciencia, la humildad y la honestidad de nuestros fundadores que mediante el diálogo franco con las autoridades construyeron la confianza que por años fue el ingrediente más necesario para llevar adelante el sueño.

8. Los desafíos abiertos

No quiero crear una impresión triunfalista de esta memoria, que tiene sin duda momentos brillantes. Quisiera terminar apuntando algunas tareas que a veces me parecen todavía pendientes.

8.1. *El método del ITER*

No me detengo en los vericuetos de la epistemología y el método teológico que ocuparon tantas horas nuestras en las primeras etapas del Instituto. En aquellos días, las discusiones epistemológicas y metodológicas eran todo menos bizantinismos: estaba en juego lo que íbamos siendo. El ITER siempre tuvo una pasión por la coherencia; por eso la opción teológica original se correspondía con una opción metodológica, que conducía a una opción pedagógica y, finalmente, todo era validado por la opción pastoral. El conjunto de estas opciones configura lo que se dio en llamar “el método del ITER”.

Hay que reconocer que las exigencias propias del proceso de institucionalización —que iban en la dirección de asegurar el cumplimiento de los requisitos del plan institucional para la formación de futuros sacerdotes— desdibujaron en parte la flexible dinámica de presentación de los contenidos teológicos en perspectiva histórica.

También es cierto que al hacerse eco del Concilio Vaticano II y de las Conferencias de Medellín y Puebla, el método del ITER presenta una concentración o sobrecarga pastoral, totalmente válida, pero que no agota la epistemología teológica.

Otro elemento característico del método del ITER es la dinámica participativa-creativa por la que el estudiante no se limita a “estudiar o aprender” teología, sino que, bajo la dirección del profesor, elabora teológicamente las preguntas y las experiencias que proceden de la praxis pastoral. Este aspecto está en la base de la proporción de tiempo de reflexión/estudio respecto al tiempo de escolaridad: otros institutos privilegian la escolaridad, mientras que el ITER reduce la escolaridad para privilegiar el tiempo de estudio/reflexión personal.

Los profesores del ITER tenemos evidencia de que nuestros estudiantes padecen todos los límites e inercias del sistema educativo nacional. Los cursos propedéuticos, lamentablemente, no reparan los déficit descubiertos. Además, tengo la impresión de que con el paso de los años las intuiciones primeras, que configuraron la originalidad metodológica del ITER, perdieron mucho de su

vigor y es difícil reconocerlas hoy.

A veces me pregunto si no será conveniente un momento de realismo y preguntarnos ¿Qué queda, verdaderamente, entre nosotros, del método original? ¿No es verdad que, para ser consecuentes con el método propuesto originalmente, requerimos de unos presupuestos que sólo pueden asegurar los métodos escolares más convencionales? En otras palabras, ¿será el ITER actual un modesto propedéutico para que sus estudiantes, más adelante, recojan la invitación metodológica primera?

8.2. El reconocimiento institucional impone costos

Ya he dicho lo meritorio que me parece el conato de permanencia desplegado en el proceso de institucionalización del ITER. Pero creo que los superiores religiosos deben tomar conciencia de las condiciones que impone el reconocimiento académico: de nuestros estudiantes se exigirá como mínimo la misma suficiencia académica e intelectual, la misma dedicación y disciplina, que se exigen de cualquier otro universitario venezolano. Y esto no me parece mal; al contrario: estoy persuadido de que los pastores de la Iglesia venezolana no deben ser menos hábiles y provistos de recursos intelectuales y culturales que el promedio de los fieles.

La modestia de nuestros orígenes y la debilidad relativa de algunas congregaciones pueden dificultar la adaptación a las exigentes pautas de una institución de nivel universitario. A veces parece que nos cuesta abandonar la lógica de la doméstica escuela conventual para ingresar en la disciplina de una universidad moderna. Probablemente las urgencias pastorales —compartidas por los jóvenes y los religiosos formados de las respectivas comunidades— o la precariedad de la implantación de algunas comunidades o la necesidad de “carismatizar” el período de estudios, dificultan el asumir abiertamente la prioridad de la actividad intelectual a no pocos estudiantes del ITER. No es extraño que ritmos, eventos y observancias de las comunidades religiosas interfieran en la dinámica institucional que debe ser asumida en iguales condiciones por cada estudiante. Evidentemente, no se trata de interferencias severas, pero revelan un estilo, o unas actitudes que si no impiden, tampoco estimulan la labor del Instituto. Los religiosos de Venezuela tienen que asumir, personal y comunitariamente, la responsabilidad de capacitarse suficientemente para ser interlocutores de una colectividad cada vez más compleja, más preparada intelectualmente y más exigente en sus demandas.

8.3. *El sostenimiento de la Conver*

Creo que he expresado claramente el admirado agradecimiento que no puede menos de despertarse en nosotros al contemplar el perseverante y paciente patrocinio de la Conferencia Venezolana de Religiosas y Religiosos. El ITER bien puede hablar de sus Padres y Madres fundadores, una generación larga de superiores mayores, que animados por el Espíritu se empeñaron en permitir que la Vida Religiosa aconteciera entre nosotros. El ITER se entendió –y hoy lo comprendemos más cabalmente- como condición de posibilidad de tal acontecimiento. A veinticinco años de distancia, nuestra primera palabra es la del reconocido agradecimiento.

Pero hay que seguir pronunciando la palabra de la memoria, de la solicitud y de la responsabilidad. A pesar de que el ITER ha alcanzado una fresca adultez, depende completamente de la generosidad y soporte de nuestros Superiores Mayores. La Iglesia de Venezuela y este Instituto requieren que el compromiso de los superiores religiosos con la formación teológica de profesores e investigadores en las disciplinas teológicas no tenga pausa. El ITER llega hasta dónde sus posibilidades le permiten, pero las Congregaciones religiosas no pueden darse por satisfechas y deben sostener el esfuerzo de formación de sus mejores hombres y mujeres, probablemente fuera del país, en contacto con culturas y sociedades diversas, palpando la universalidad de la Iglesia católica, respondiendo a los inquietantes preguntas que el mundo contemporáneo hace a la fe que se compromete con la justicia.

La salud y la calidad de una institución de formación, como el ITER, no se aprecian suficientemente en sus alumnos, sino en sus egresados y, especialmente, en aquellos que saben volver a sus antiguas aulas a fecundar nuevas generaciones. Para que eso acontezca es imprescindible un renovado compromiso de la Conferencia Venezolana de Religiosas y Religiosos.

El ITER no es obra exclusiva de sus profesores ni la academia se despliega por su cuenta. El personal administrativo hace posible el organizado y sereno desempeño del Instituto. Siempre hemos contado con la valiosa colaboración de laicos que han comprendido y acompañado este proyecto; pero no debe pasar inadvertido el discreto papel de nuestros administradores, designados sucesivamente de entre las distintas congregaciones religiosas, que no sólo han acompañado y protegido al ITER comprendiendo cabalmente la vocación del Instituto y su relevancia, sino que han constituido un puente orgánico con la CONVER, haciendo visible hasta dónde llega su soporte. También en este terreno confiamos contar con el apoyo permanente de la Conferencia.

8.4. La responsabilidad de cada congregación

Quiero llamar la atención acerca de otro aspecto potencialmente vulnerable, cuyo cuidado compete especialmente a las comunidades religiosas. Ya he mencionado antes algún motivo que reclama una estrecha vinculación y acuerdo entre el ITER y las comunidades religiosas a las que se adscriben los estudiantes. Ahora me refiero a una pieza irremplazable del proceso pedagógico del ITER: Los tutores académicos designados por las respectivas congregaciones. Me interesa recordar al menos dos de sus funciones: en primer lugar, toca a ellos hacer la articulación entre el ITER y los diseños de formación de las comunidades religiosas; la respectiva autonomía y la necesaria complementación entre las congregaciones y el Instituto son protegidas por los tutores académicos. La segunda función, la claramente manifiesta, es el apoyo y soporte de los procesos personales de formación de los estudiantes. La pretensión del ITER de ser una institución de nivel universitario implica un conjunto de exigencias formativas y de disciplina intelectual que, en muchos casos, no están garantizadas por los estudios previos cumplidos por nuestros alumnos. La aventura teológica puede resultar árida y ardua para no pocos. Una atención personalizada que salga al paso de las deficiencias y ayude al estudiante a contextualizar sus estudios en el conjunto de su vida religiosa y, no pocas veces, ofrezca estímulo y soporte emocional... escapa de las posibilidades del ITER y, sin embargo, parece más que necesaria. Esta tarea es propia de los tutores académicos designados por las respectivas congregaciones; y está revestida de importancia estratégica tanto para las comunidades religiosas como para el ITER. Desde esta sede quisiera invitar a los superiores mayores a una atención renovada hacia la figura de los tutores académicos... de ellos también depende que entre nosotros acontezca la vida religiosa.

8.5. El acompañamiento espiritual

Una última palabra. El acontecimiento de la Vida Religiosa entre nosotros no es obra nuestra sino de Dios. Es una gracia; es Dios quien suscita hombres y mujeres poseídos por el Carisma. Nosotros bastante haríamos si ponemos los medios para que la gracia no caiga en saco roto. Por eso, el sentimiento dominante hoy no es el de la satisfacción por la tarea cumplida, sino el del agradecimiento por un don inmerecido. Si hemos de empeñarnos en que la aventura iniciada hace veinticinco años se robustezca no es porque lo hayamos hecho bien, sino porque, a pesar del barro de nuestros vasos, se nos ha confiado el tesoro (II Cor 4, 7). No es ocioso insistir en que el fundamento de todo lo que podemos recordar

y celebrar hoy es la gracia del Espíritu Santo. Los alumnos del ITER lo han aprendido en el primer semestre: el punto de partida subjetivo de la aventura teológica es la experiencia misma de Dios en la vida del teólogo... sin esa experiencia, habrá logomaquia pero no teología. Y esto vale para el Instituto y para cada uno de nosotros. Evidentemente, no digo nada nuevo, pero creo que tampoco impertinente. Lo voy a decir provocativamente: la relevancia del ITER se pierde si no está al servicio de la experiencia de la gracia; o si la misma experiencia se opaca. Por eso, desde el ITER tenemos que examinarnos constantemente para poder estar seguros de nuestra motivación más profunda: buscar, favorecer, propiciar con cada una de nuestras actividades el encuentro personal de cada uno —estudiantes, profesores, colaboradores— con Dios.

Si esto es verdad para el ITER, es mucho más cierto y urgente para las comunidades religiosas de donde proceden nuestros estudiantes. La atención y acompañamiento espiritual de los jóvenes religiosos —tarea que incumbe a la comunidad religiosa y que implica la adquisición de una disciplina interior y el desarrollo de las riquezas humanas de cada individuo— es, sin duda, de importancia estratégica mayor aún que la de nuestro Instituto. Lo que el ITER puede dar a los religiosos y religiosas de Venezuela es de carácter instrumental y subordinado a la insustituible experiencia de la gracia, que todos debemos propiciar, pero que es tarea específica de la comunidad religiosa de formación a través de la atención y acompañamiento espiritual de los jóvenes religiosos.

Con modestia, la última palabra de esta memoria y reflexión se dirige nuevamente a los superiores mayores. A nombre del ITER les he invitado a la generosidad y a la perseverancia a la hora de proveernos de recursos humanos y materiales que nos permitan el trabajo sereno. Sostengan vigorosamente el conato de permanencia que ha permitido al ITER alcanzar incipiente madurez. Pero adviertan el acento singular al final de esta memoria: redoblen la atención al acompañamiento espiritual de los jóvenes religiosos y religiosas. Pongan a su servicio los hombres y mujeres de mayor maestría espiritual en sus respectivas comunidades. Todo lo que hagamos es esa dirección será poco; y, sin duda, allí está el fundamento del acontecimiento que nos convoca hace veinticinco años.

INFORMACIÓN SOBRE LOS CURSOS

1. Justificación

La formación de los laicos debe ser gradual, integral, continua y progresiva: desde la catequesis inicial hasta la profundización en los misterios de la fe y la iluminación, desde la Sabiduría, de todo el saber humano. La formación, tiene que adecuarse permanentemente a las exigencias de los tiempos y preparar a los creyentes para el testimonio de vida (CPV, El Laico católico, fermento del Reino de Dios en Venezuela, N° 72)

2. Objetivo del curso

El Centro de Estudios a Distancia del ITER, en asociación con el Instituto Internacional de Teología a Distancia (IITD) de Madrid, ofrece con el Plan de Formación Básica, a los laicos comprometidos, la oportunidad de profundizar en el conocimiento de la fe que les lleve a potenciar una acción pastoral cualificada en sus Iglesia locales y a una presencia testimonial en la sociedad en que viven.

3. Formación Básica: cuatro semestres.

Programa del curso

<p>1º Semestre: Revelación y Fe – 3 uc La personalidad – 3 uc Introducción a la Antropología Filosófica – 3 uc</p>	<p>3º Semestre: Iglesia y Sacramentos – 6 uc Experiencia Religiosa – 2 uc 4º Semestre: Moral Cristiana – 3 uc</p>
---	---

Seminarios opcionales (uno por semestre): 2 uc

1. *Introducción general a los estudios a distancia (obligatorio)*
2. *Concilio Plenario de Venezuela*
3. *El Directorio General para la Catequesis*
4. *La misión del laico en la Iglesia y en el mundo*
5. *La iniciación cristiana de adultos*

4. Especialización: dos semestres

- 4.1. *Doctrina Social de la Iglesia y testimonio: 2 semestres*
- 4.2. *Catequistas de adultos*

5. Titulación

Diploma en Formación básica pastoral.

6. Régimen académico

Estudios a distancia mediante un texto para el autoaprendizaje y prueba de evaluación a distancia.
 Asesoría personalizada por correo electrónico, por teléfono o en la oficina.
 Tutorías mensuales, día sábado de 8.30 am a 1.00 pm según calendario.

7. Información

En la oficina del CEDITER: teléfono 0212- 808 7526 (martes a viernes de 9 am a 1 pm)
 Correo electrónico: cediter@ucab.edu.ve
 Dirección: 3ª avenida con 6ª transversal – Altamira – Caracas

EL CATEQUISTA: MEDIADOR DE INTERACCIONES EN LA DINAMICA DEL REINO

Sociedad de Catequetas
Latinoamericanos*

Quienes formamos parte de la Sociedad de Catequetas Latinoamericanas (SCALA)¹ aportamos la presente reflexión para que la catequesis logre ser, cada vez más, una calificada mediación entre Dios y los hombres.

- ❑ Con *parresia*² nos animamos a proponer.
- ❑ Como *neumonautas*³ queremos dejarnos llevar por el Espíritu.
- ❑ Con nuestro trabajo soñamos acrecentar la *koinonia*⁴. Porque la Catequesis es comunicación y comunión.

*El actual Consejo Directivo de la Sociedad de Catequetas Latinoamericanas (SCALA), está integrado por: presidente, Francisco Van den Bosch, pbpro.(Argentina); vicepresidente, Israel Nery fsc, (Brasil); secretario, Marcelo Charles-Mengeon, (Argentina); tesorero, Alfredo Madrigal Salas, Pbro., (Costa Rica) y vocal, María Irene Nesi fma, (Venezuela). La sede de SCALA está en Buenos Aires.

¹ Sociedad fundada el 13 de julio de 1995 en San Antonio (Texas, EUA) por iniciativa de un grupo de catequetas que trabajan en América Latina. El presente documento es fruto de la 4ª Asamblea ordinaria de SCALA realizada en San José de Costa Rica desde el 14 a 18 de julio 2003.

² *Parresia* es un concepto del Nuevo Testamento: significa que la Palabra de Dios se manifiesta con la fuerza y la certeza del Espíritu, con libertad y *audacia*, acompañada de signos y dicha con autoridad. Fruto del Espíritu, la Palabra de Dios imprime en la Iglesia la señal de Cristo y es fuente de unidad y de comunión, de edificación y de paz (cf. E. N. 75)

³ *Pneumonauta* es un neologismo creado por el catequeta y escritor uruguayo, Roberto Viola S.J., y significa, a semejanza de otros términos con la misma etimología, aquellos que se dejan impulsar por el Espíritu de Dios, que navegan al soplo del Espíritu.

⁴ *Koinonia* es también un concepto central del Nuevo Testamento: es un don del Espíritu y reflejo de la vida Trinitaria que permite a los Cristianos vivir la experiencia de *comunidad, fraternidad, comunión, comunicación* intensa en todos los niveles de la Iglesia.

1. Por qué

La evangelización, anuncio del Reino, es comunicación⁵.

Como la comunicación se entiende de distintas maneras, buscamos clarificar su sentido antropológico y evangélico. Después tratamos algunas implicaciones para la catequesis y proponemos algunos criterios para la formación de catequistas.

2. Comunicación

En nuestra vida cotidiana tenemos experiencia de lo que es la comunicación.

Desde que nacemos estamos descubriendo nuestro propio yo, el cuerpo, los sentimientos, las angustias y las esperanzas.

Nuestra propia familia nos ayuda a descubrir quiénes somos, con nombre, identidad sexual, pertenencia familiar, de dónde venimos y a dónde vamos. Aprendemos a balbucear, a decir palabras para pedir el pan, para pedir perdón, para decir te quiero. Aprendemos a acariciar, tocar, escuchar, cantar, bailar, sentir.

En nuestras familias descubrimos también nuestros *tú*, el rostro de papá, de mamá, del presente y del ausente, del hermano, parientes y amigos. Y comenzamos a relacionarnos con nuestros juguetes, con nuestros animales domésticos, con flores y plantas, como si fueran un *tú*.

Desde nuestra misma familia descubrimos también un *nosotros* que llega a ser un *nosotros* más grande cuando vamos a la escuela, cuando jugamos con nuestros compañeros, cuando rezamos con los creyentes en el templo, cuando en la plaza levantamos como ciudadanos la bandera, cuando vemos televisión y cine, cuando navegamos por Internet.

Casi sin darnos cuenta nos descubrimos ciudadanos de una tierra, de un cielo, de un universo que es nuestra casa común, aunque no siempre la percibimos como un hogar.

Todo esto es comunicación. Todo esto nos identifica y nos revela que somos hijos de una familia, de un barrio, de una cultura. Es mucho más que un dato objetivo y racional: es una experiencia de comunión con uno mismo, con nuestros *tú*, con todos nosotros, con la naturaleza, con el cosmos.

⁵ Cf. Puebla n. 1063.

En esta experiencia sentimos el rostro más profundamente humano, que nos abre a las grandes preguntas existenciales: ¿Cuál es el sentido? ¿De dónde venimos y a dónde vamos? ¿Somos libres? ¿Por qué el dolor de los inocentes? ¿Por qué la muerte? ¿Existe Dios?

Y en el rostro humano intuimos algo más...

3. Jesús

Para nosotros, cristianos, esta misma experiencia la vive Jesús, el Dios que se hace humano, miembro de una familia, de un pueblo, de una cultura.

En su casa de Nazareth, en la carpintería de su papá, en la plaza con sus amigos, en la sinagoga con los creyentes, va descubriéndose a sí mismo, a su familia, a su pueblo, a su historia. Allí va construyendo su identidad, descubriendo su comunidad, participando en la fe de su pueblo y asumiendo el sentido de su historia. Su mamá juega un papel fundamental.⁶

De adulto asume su vocación y se juega la vida, hasta entregarla en la cruz.

En su misión, convoca a sus discípulos y a la gente a vivir en comunicación, en comunión. Y habla con el lenguaje de su pueblo: el pastor y su rebaño, el pescador y la buena o mala pesca, la semilla y la cosecha, la enfermedad y la salud, el hambre y el pan, la sed y el agua. Habla de la luz y del camino, de la casa y de la puerta (*lenguaje simbólico*).

Pero en el corazón de Jesús y en el de muchos de los que lo escuchan y con él conviven, el pan no es sólo pan, el agua no es sólo agua, el pastor no es sólo pastor. Le creen. Y así, en lo que ven y en lo que sienten, Él revela lo que no se ve y lo que no se siente. Y para quienes lo siguen, la semilla se hace Verbo, el pan se hace Cuerpo, el vino se hace Sangre, el agua se hace Vida.

Con el lenguaje de su pueblo, Él se revela a sí mismo, revela a su Padre y al Espíritu; y manifiesta su sueño de felicidad, y lo llama *Reino*.

⁶ Cf. CT 73 "Por una vocación singular, ella vio a su Hijo Jesús «crecer en sabiduría, edad y gracia». En su regazo y luego escuchándola, a lo largo de la vida oculta en Nazaret, este Hijo, que era el Unigénito del Padre, lleno de gracia y de verdad, ha sido formado por ella en el conocimiento humano de las Escrituras y de la historia del designio de Dios sobre su Pueblo, en la adoración al Padre. Por otra parte, ella ha sido la primera de sus discípulos..."(ibid).

Jesús hace gestos y acciones que crean contactos cara a cara y relaciones duraderas: visita a Zaqueo, abraza a los niños, participa de fiestas, come con sus amigos y disfruta sus amistades, cura enfermos, consuela a los tristes, da pan a los hambrientos, anuncia una Vida Nueva (*lenguaje ritual*).

Siente con su pueblo sus problemas y angustias: con parábolas y narraciones, con hechos y comparaciones ayuda a sus amigos y a su pueblo a descubrir un sentido más profundo de sus dolores y esperanzas (*lenguaje narrativo*).

En esta experiencia plenamente humana va madurando en Jesús el camino que propone a todos: amar como Él amó. Porque Jesús no sólo vive su historia sino que ayuda a sus amigos y a su pueblo a descubrir el rostro humano que busca la felicidad. Así muestra el rostro de Dios que le ofrece esta felicidad: esto es la Salvación.

Jesús es comunicador no sólo porque enseña sino sobre todo porque comparte la vida y convoca a vivirla en plenitud: que cada mujer y cada hombre pueda vivir en comunión consigo mismo, con sus hermanos, con la naturaleza y con Dios.

4. El catequista, mediador de interacciones.

El catequista vive en lo cotidiano la comunicación que vivió el mismo Jesús. Parté de la vida, propia y de su comunidad. Descubre en ella y ayuda a descubrir las huellas de Dios y cultiva los gérmenes de esperanza. Él sufre y denuncia los signos de muerte y ausencia de Dios.

Además de enseñar doctrina y proponer preceptos, el catequista convoca a los catequizandos a una experiencia personal y comunitaria de comunión.

Como Jesús, los ayuda a vivir las cosas cotidianas con ojos, oídos y corazón de asombro y a descubrir lo invisible en lo que se ve: en un nacimiento, el dedo de Dios que da vida;⁷ en el perdón de un amigo, el abrazo de Dios que reconcilia; en la lucha por un mundo mejor, la mano de Dios que quiere justicia y reconforta.

Como Jesús, el catequista usa el lenguaje de su gente porque él también es gente: habla su jerga, canta sus canciones, reza sus plegarias, celebra sus

⁷ Ver el sugestivo fresco de Miguel Ángel en la Capilla Sixtina: el ser humano que nace del dedo de Dios.

fiestas populares, lee sus diarios, ve televisión, chatea por Internet. Comparte las luchas del pueblo, participa del dolor de su gente.

Pero en todo eso, hace como Jesús: con sabiduría y arte ayuda al pueblo a percibir en la vida concreta, en sus lenguajes, luchas e historias, el rostro de Dios y su proyecto de felicidad.

El catequista es comunicador, no sólo porque transmite el contenido de lo que creen los cristianos, sino sobre todo porque, desde su testimonio de solidaridad con todo lo que hay de bueno y doloroso a su alrededor, ya muestra que algo está cambiando: el Reino llega⁸.

La comunicación, para el catequista, es una misión recibida en el Pueblo de Dios. Recibe un don que no le pertenece: la Palabra, Sagrada Tradición y Sagrada Escritura. El catequista es mediador del encuentro entre la vida y la Palabra. La Palabra ilumina la vida y le da nuevo sentido. Y la vida enriquece la Palabra al encarnarla en la historia y las culturas.⁹

Una de las tareas del catequista es mediar la mutua interpelación e interacción entre Palabra y vida, también en la cultura mediática y digital, que es uno de los nuevos areópagos de los tiempos contemporáneos.

El catequista es testigo: su vida y su rostro muestran un *rostro* que los catequizando a lo mejor intuyen pero no ven. Esto los lleva a interpelar al catequista: vigía, ¿que ves?¹⁰

El catequista y el catequizando, insertos en su pueblo, son intérpretes (*hermeneutas*)¹¹ de la Palabra que interpela la vida, y de la vida que busca un sentido nuevo en la Palabra.

El catequista ayuda al catequizando a construir su propia identidad, a compartir su vida en una comunidad y a buscar y vivir el sentido de la propia historia y la de su pueblo.

⁸ cfr. E.N 19.

⁹ La *traditio* enriquece la vida y la *reditio* enriquece la *traditio*. La *traditio* es el momento del catecumenado bautismal en el que el catecúmeno recibe de la Iglesia el depósito de la fe; Y la *reditio* es el momento en que el catecúmeno expresa, con su lenguaje, la fe recibida.

¹⁰ Cf. Is. 21, 6.8; Os. 9,8; Hab. 2, 1; Ap. 22, 1

¹¹ La *hermenéutica* es el proceso de interpretación y de confrontación de la vida personal y comunitaria con la Palabra de Dios; es un encuentro que lleva a la fe a interpretar la vida y a la vida a interpretar la fe, estableciendo así un círculo hermenéutico. Es un esfuerzo de reflexión nada fácil pero esencial en la comunicación y educación en la fe.

Por eso, como Jesús, comunica con símbolos que encarnan identidad, por medio de ritos que construyen comunidad y por medio de narraciones que revelan el sentido de la historia.

Tanto los viejos lenguajes cuanto los nuevos lenguajes audiovisuales, mediáticos y digitales son, para el catequista, preciosos medios que pueden llegar a ser *mediaciones* simbólicas, rituales y narrativas de la interacción entre Palabra y vida. El *kerygma*, la *didaché*, la liturgia, la *koinonía*, la *diakonía*, la *martyría*,¹² hoy, necesitan *mediaciones* nuevas.

Los símbolos, los ritos y las narraciones, que hablan más luminosamente al *homo sapiens* contemporáneo, son como espejos de la propia identidad, ventanas que abren al descubrimiento del otro, puentes que permiten el encuentro y el sentido.

El corazón del *homo sapiens* da calor a la sabiduría del *homo sapiens*; y la razón del *homo sapiens* da razón a las razones del corazón del *homo sapiens*.¹³

La identidad del rostro humano, la comunidad con el rostro del otro y el descubrimiento del sentido de la historia, son lugares de manifestación del rostro de Dios.

Todo eso crea la tierra fértil, capaz de recibir la Palabra para que dé fruto.

La capacidad de asombro del catequista y de los catequizandos des-oculta algo maravilloso: el Dios que se revela en Jesucristo es el mismo Dios, presente como de incógnito, en la vida, en la historia y en la cultura. También en la cultura digital. Por eso las situaciones históricas y las aspiraciones auténticamente humanas son contenido indispensable de la catequesis¹⁴. La humanidad de lo humano¹⁵ es el lugar por excelencia de la manifestación de Dios.

¹² *Kerygma* es el anuncio del mensaje central del Evangelio, el resumen esencial de la Buena Noticia; la *didaché* es la enseñanza, la profundización doctrinal del mensaje evangélico; la *liturgia* es la celebración, a través de signos y ritos, de los misterios de la fe. La *koinonía* es la experiencia de comunidad, fraternidad, comunión como don del Espíritu Santo: amor afectivo (cf. nota 4); La *diaconía* es el servicio fraterno a todos los que necesitan ayuda, es la vivencia del amor efectivo. La *martyría* es el testimonio concreto de la vida cristiana. Para profundizar estos conceptos fundamentales Cf. Alberich, Emilio, "Catequesis evangelizadora", Quito, Ed. Abya Yala, 2003, cap. 2.

¹³ El ser humano que se caracteriza por el sentimiento en contraposición al *homo sapiens* que se caracteriza por la razón.

¹⁴ Medellín 8.6

¹⁵ Alves de Lima, Luiz, Discurso de apertura de la 4ª Asamblea Ordinaria de SCALA, 14 de julio de 2003.

5. Criterios:

Como fruto de la reflexión anterior proponemos algunos criterios para la formación del catequista como mediador de interacciones:

1. La comunicación, entendida como relación intrapersonal¹⁶, interpersonal y social además de ser una disciplina, atraviesa todos los aspectos de la catequesis: la persona del catequista, los contenidos, la pedagogía, los métodos, el acto catequístico y la organización.

2. A partir de la convicción de que la catequesis es un acto de comunicación y el catequista un comunicador, la formación de los catequistas consiste en crear mediadores de interacciones humanas y religiosas según la dinámica del Reino de Dios y no solo en lograr transmisores de contenidos doctrinales.

3. La interactividad es una categoría central en todo acto de comunicación, en la cultura digital, en la pedagogía renovada y en los procesos catequísticos actuales.

4. La formación de los catequistas los capacita para profundizar en la propia cultura, para dejarse interpelar por la cultura de los catequizandos y para descubrir e interpretar la Palabra de Dios en las palabras y acontecimientos humanos.

5. La pedagogía de Jesús- que se encarna, se incultura, escucha, sale al encuentro, entra en diálogo, recurre al lenguaje simbólico- es fuente inspiradora de la catequesis.

6. En el itinerario formativo el catequista y el catequizando son interpretes del mensaje evangélico que les permite descubrir en las situaciones la presencia de Dios Creador, el misterio del pecado y la esperanza de la Resurrección.

7. Es parte integrante de la formación del catequista la iniciación en la lectura de los nuevos lenguajes comunicacionales y en su uso pedagógico en la catequesis.

8. El catequista procura que los interlocutores expresen sus situaciones, emitan sus propios juicios de valor y, a través de la mediación catequística, logren abrirse al mensaje de la Fe.

¹⁶ Es la autocomprensión, fruto del "diálogo" consigo mismo como sucede, por ejemplo, en el examen de conciencia.

9. Catequistas y catequizandos cultivan la esperanza, la confianza, la docilidad al Espíritu y la comunión, frente al miedo y al desaliento que los acecha.

10. El proceso formativo se propone que el catequista sea artesano de los lenguajes simbólicos, de los ritos cotidianos de su comunidad, de las narraciones que iluminan la vida y revelan el rostro de Dios presente en ella; un artista que comparte historias y parábolas evangélicas contemporáneas.

4ª Asamblea de SCALA
San José de Costa Rica, 13 al 18 de julio 2003

FAMILIA¹

P. Pedro Trigo, S.J.*

Abstract

The author agrees with the proposal of the recent Document over Families approved by the Venezuelan's Church Plenary Council. He accepts this Document as the adequate conceptual frame that can respond to our family realities from a pastoral point of view of the church. Assuming a scientific vision of our reality invites us to welcome the actual form of the families as a departure point of a pastoral attendance that is faithful to its christian responsibility. From the experience of acceptance, families are conceived in relation of God's desire. But walking incessantly towards this desire brings concrete pastoral challenges. As a significant example the author presents the problem of the stable popular concubines. A first step calls to an understanding of its proper sense in the own context of the Venezuelan popular culture. This reality is very different from the european way of understanding this social and cultural problem, and far from what it is established and recognized in the very own laws. After

*El P. Pedro Trigo Durá es jesuita venezolano de origen español riojano, nacido en 1942. Estudió Letras y Filosofía en las Universidades Católicas de Caracas y Quito, donde se licenció en Filosofía en 1966. Luego se doctoró en Teología en la Universidad de Comillas (Madrid) en 1980. De 1964 a 1966 tuvo contacto con Monseñor Proaño en Ecuador sintiéndose desde entonces comprometido con el tipo de Iglesia y de pastoral que él representó. En 1973 fue discípulo de Gustavo Gutiérrez en Lima. Desde 1972 ha participado regularmente en encuentros de teólogos latinoamericanos. Desde el año 1973 pertenece al Centro Gumilla (Centro de Investigación y Acción Social de la Compañía de Jesús en Venezuela), del que ha sido director. Es profesor de teología en el ITER de Caracas. Vive en una parroquia popular y acompaña a comunidades cristianas populares. Anima y asesora a la Vida Religiosa en Venezuela y América Latina, comprometido en un esfuerzo intercongregacional en orden a una Vida Religiosa inserta e incultrada en los medios populares. Escribe regularmente en varias revistas de pensamiento españolas y latinoamericanas, sobre todo en temas de teología. Además de ser profesor en los niveles de bachillerato y licenciatura en Teología Pastoral y Teología Espiritual, es Director del Departamento de Investigaciones del ITER desde 1996. Tiene numerosas publicaciones y escribe en varias revistas, entre ellas RLaT, Iter, Sic, Anthropos, Nuevo Mundo...

¹ En abril de 1998 publiqué un artículo en la revista SIC, titulado *Concubinatio estable y comunión* (603, abril, 129-132). Estábamos en la fase antepreparatoria del

distinguishing between an static concubine and a dynamic one, the author accepts that, although this reality is not outside of the plan of God, it has not arrived at the ideal and wanted point, that must set out siempre. The author sustains that this Document of the Venezuelan's Church Plenary Council (Iglesia y Familia: presente y futuro) approved in august 2002, is paradigmatic, as much by its content as by its method. Both intimately connected in order to conform a harmonic unit that pretends to illuminate us adequately in the theological and pastoral implications of this reality within popular families in Venezuela.

Key words: *popular families, concubine, Venezuelan's Church Plenary Council, pastoral, social and cultural reality of popular venezuelan families.*

Situación dramática de la familia en Venezuela

En este documento el método parte de «una atención observadora, reflexiva y creyente sobre la familia real, que constituye el origen y base del pueblo al que ella quiere servir» (nº5). Se propone describir a la familia venezolana «desde sus estructuras constitutivas» (7). Distingue tres tipos de familia: La tradicional «donde el padre es la cabeza de familia e impera una relación desigual» (15), la nuclear que está surgiendo (16) a la que aludiremos después, y la matricentrada, que es la más extendida, en la cual «la madre y no la pareja es el centro de todos los vínculos» (8). Después de referirse a las virtualidades y limitaciones de este tipo de familia, concluye: «Siendo así nuestra realidad, es débil aún la base humana y cultural para lograr que el ideal cristiano de familia pueda ser asumido como la forma mayoritaria de constitución de la familia (...). La prudencia, la caridad y el espíritu de servicio pastoral, piden una actitud de comprensión, pues la cultura condiciona severamente el ejercicio de la libertad personal y a

Concilio y el artículo formaba parte de una serie en la que trataba de levantar temas pertinentes para ser tratados en él. El tema de la familia se presentó en dos sesiones contiguas y en ambas se rechazó el documento de trabajo porque su estilo juricista era un obstáculo al tratamiento pastoral, que, como el Concilio Vaticano II, aspiraba a tener nuestro Concilio Plenario Venezolano. Por eso el propio concilio asumió el papel de elaborarlo y en efecto así lo hizo en un documento que despertó entusiasmo esperanzado. Por eso, con el documento en la mano, nos disponemos a completar en el presente artículo el tratamiento que hicimos entonces.

veces hace incomprensibles e imposibles de modificar determinadas formas de vida sin un largo proceso de ejercicio pedagógico, tanto en el aspecto social como en el personal» (12).

Si es difícil modificar concepciones y conductas dentro de una estructura cultural, ésta estructura como tal sí se modifica con la transformación histórica. Esto lo asienta el documento en principio: «ninguna estructura cultural es inmodificable» (13) y seguidamente lo aplica a la realidad de la familia venezolana que está siendo modificada. Asienta como modificaciones favorables «la difusión de una mentalidad menos proclive al machismo» (id) y sobre todo el surgimiento de «la familia nuclear de padres e hijos, donde se reconoce la igual dignidad en la relación de pareja. Este modelo tiende a expandirse (...) La promoción de la mujer en la educación y su participación en el mercado laboral, son los factores que más influyen en esta tendencia, sin descartar la influencia positiva de la labor de la Iglesia, sobre todo en los sectores populares. Esta tendencia debe ser estimulada por ser la más cercana a la propuesta cristiana» (16).

Después de referirse a los tipos de familia, el documento expone aquellos elementos ambientales que inciden negativamente sobre ella. En síntesis: «La creciente pobreza y el desempleo tienen graves consecuencias sobre las familias (...) son factores que producen una gran tensión y conspiran contra la armonía y la estabilidad familiar» (26). «La frustración de los padres por no poder atender las necesidades mínimas (...) es una de las causas importantes de la acentuación de conflictos y del fracaso de muchas familias» (24).

Seguidamente el documento expone lo que se viene haciendo, que no es poco, en pastoral familiar. Pero reconoce que «en relación a las familias en situaciones especiales, aun siendo las más numerosas, es muy poco lo que se ha hecho por organizar esta pastoral y es manifiesta la falta de unidad de criterios al respecto» (33).

Esta presentación de la realidad de la familia venezolana expresa una situación bastante grave: después de quinientos años de evangelización, la mayoría del pueblo sigue sin casarse por la Iglesia. Por otra parte la familia tradicional de los españoles americanos era estable porque estaba afincada en la desigualdad, que se correspondía con la estructuración de la sociedad patriarcal, que era machista y piramidal, y que por eso hoy no puede ni debe mantenerse. Sólo queda como esperanza la incipiente familia nuclear, de la que se dice que es la más cercana a la propuesta cristiana.

Por razones obvias, no se dice en el documento, pero se expresó repetidamente en el aula y en los grupos, que la gran mayoría de los matrimonios eclesiásticos (del 70 al 80 %) son inválidos porque los contrayentes no pueden o no quieren dar un sí incondicional para toda la vida. No pueden porque no tienen señorío de sí y no son capaces de disponer de su vida a largo plazo. Pero además la mayoría de los pocos que sí tienen ese dominio y la casi totalidad de los que no lo poseen no tiene intención de casarse para siempre sino sólo mientras les vaya bien.

Esto significa que, si como el documento reconoce, las familias en situaciones especiales son las más numerosas y además la mayoría de los que recibieron el sacramento no lo recibieron válidamente, la situación es verdaderamente crítica.

Como se puede constatar, este ejercicio concreto de ver nuestra realidad familiar responde no sólo a una fe solícita que busca entender lo más científica y estructuralmente posible sino a la caridad pastoral que ve desde dentro la realidad y se deja afectar por ella. Así pues, la calidad cristiana del documento se muestra ya en su punto de arranque, que no es la doctrina y menos aún la normativa sino la realidad en la que estamos inmersos, que hay que abrazar con amor cristiano y con ese amor ayudar a conducir a la plenitud que Dios soñó para ella.

Acoger a las personas en la situación en la que se encuentran, punto de partida de la pastoral familiar

Esto no quiere decir que en la familia venezolana no haya nada bueno. Sí lo hay y mucho, como lo subraya el documento y lo podemos constatar. Pero sí significa que éste es el punto de partida real y que en el ejercicio pastoral no podemos partir sino de él.

Aceptar la realidad de la familia venezolana como punto de partida no equivale a aprobarla. Significa que de entrada no se toma contacto con ella enjuiciándola, significa que se suspende el juicio y que se acepta sinceramente a las personas. Significa más positivamente que no se las rechaza sino que se las acoge como son. Es decir, significa que en el trabajo pastoral se renuncia a ir con la ley por delante sino que el agente pastoral toma contacto con las familias como portador de la misericordia de Dios. Esto es lo que hizo Jesús sistemáticamente, y lo que escandalizó a los fariseos, que eran los maestros espirituales del pueblo en tiempos de Jesús y que medían a la gente por su estado ante la ley y por eso condenaban a casi todos, de tal modo que muchos se tenían

por perdidos ante Dios. Esta actitud de Jesús fue tan característica suya que se lo tuvo por "amigo de publicanos y pecadores" (Mt 11,19). Y él se defendió diciendo que hacía lo mismo que su Padre (Lucas 15) y por eso nos propuso que fuéramos misericordiosos como él (Lc 6,36).

Esta actitud básica fue tan determinante en el Concilio Plenario Venezolano que por dos veces se rechazó el documento presentado a la asamblea porque tenía un tratamiento fundamentalmente jurídico y no daba ninguna posibilidad ni esperanza a la inmensa mayoría de la población. Se insistió que, si no teníamos nada más que decir, mejor era no decir nada. La razón es muy clara: lo cristiano no es intimar una ley sino proponer un evangelio y animar a recorrer un camino, acompañando fraternamente en el proceso.

Así pues, el CPV parte de la presentación estructural de la realidad de la familia en Venezuela y de su dinámica, y propone aceptar esta situación como punto de partida de la pastoral. Esto entraña que hasta que cada familia no sienta efectivamente que es aceptada por el agente pastoral y a través de él por Dios, no cabe iniciar ningún proceso. Una vez que sienta esta acogida fraterna, viene el segundo paso que es la presentación del diseño de Dios para la familia.

Segundo paso: Presentación del diseño de Dios como horizonte humanizador

Para el documento lo querido por Dios de modo definitivo (escatológico) no es la familia de carne y sangre sino la gran familia de las hijas e hijos de Dios. Ya que «Dios destinó a la comunidad humana a que formara parte de la comunidad divina, como hijos en el Hijo (Cf Ef 1,10; Col 1,19-20)» (37). Si el destino final es que todos seamos hermanas y hermanos en Cristo y por tanto hijas e hijos de Dios, ¿cuál es el papel de la familia en este diseño? Así responde el Concilio: «en el plan de Dios la familia tiene el papel, normalmente imprescindible, de educar a las personas para que lleguen a acceder a la gran familia de los hijos e hijas de Dios. La familia está para enseñar a los hijos a salir de sí y sacrificarse por los otros, y llevar a los padres a trascender su instalación en el presente por amor a quienes representan el futuro» (39).

Así pues, la familia tiene como diseño llegar a formar un **nosotros** no cerrado que sea el embrión para sus integrantes del **nosotros** global, que en el deseo de Dios comprende a toda la humanidad. Este amor que configura el **nosotros** es un verdadero misterio porque es trasunto del amor de Cristo a la Iglesia y a toda la humanidad. Lo es realmente porque el amor con que se aman

los esposos y los padres y los hijos no está basado únicamente en los lazos de carne y sangre sino también en el amor de Dios (el amor que es Dios) derramado en nuestros corazones: en el Espíritu Santo.

No se puede avanzar hasta que no sea captado el carácter de evangelio

Tras diseñar el contenido del misterio, el documento explora su carácter de evangelio. Este punto nos parece crucial, tanto que si no se propone así, falta algo medular, aunque no falte ningún contenido. Dice así: "Este es el misterio que proclama la Iglesia como un horizonte humanísimo y, por ende, muy deseable (...) tan estimable que justifica la creatividad, comprensión y tolerancia, que son necesarias para llegar a poseerlo y gustarlo. Este horizonte lo proponemos no como una ley para que se tropiece con ella, sino como un evangelio para que se descubra su valor y las personas se dirijan en esa dirección" (40).

No se puede negar que con frecuencia se ha propuesto y se propone el matrimonio cristiano como una exigencia de quien tiene poder para imponer, como una ley que se intima a la voluntad para que se cumpla so pena de quedar descalificado ante la Iglesia y ante Dios. A diferencia del Bautista que proclama el juicio inminente, Jesús anuncia el evangelio: la alianza incondicional que, en él mismo, Dios se dispone a entablar con la humanidad, una alianza como la había profetizado Oseas (2,16-25). En el marco de esta autodonación incondicional de Dios en su Hijo Jesús, propone la Iglesia la mutua entrega de los cónyuges y los padres e hijos. Esto puede ser difícil, pero no hay duda de que es sublime, hermosísimo y lo más humano. Es cierto que no estamos a la altura de ello y que la dirección dominante de esta figura histórica nos lleva en otra dirección. Pero no se puede negar que, si se presenta como Dios manda, el misterio cristiano del matrimonio es en extremo deseable.

Los profetas invitaron al pueblo a soñar los sueños de Dios para su pueblo y eso mismo hizo Jesús con sus parábolas. Eso es ante todo lo que debe hacer la Iglesia y por ende la pastoral: invitar a soñar otra realidad posible, mucho más humana que la que se vive, una realidad querida por Dios para nosotros, sus hijos, y hecha posible por su gracia. El primer paso es, pues, invitar a soñar: Dios quiere algo mejor para ti, varón o mujer, para ustedes, la pareja, para toda la familia.

Si no se cumple este paso, no puede avanzarse más. Porque hay que reconocer que no es fácil para muchos varones y mujeres llegar a verse en ese papel que Dios quiere para ellos. Tienen conciencia de que tienden a desmoronarse, a descaecer, a no mantenerse en los buenos propósitos, a no ser

fieles. Muchas experiencias han sido muy negativas y por eso mucha gente no se atreve a soñar. Se requiere tener mucha fe en Dios para tener fe en sus sueños para nosotros. Esto exige una pedagogía, que lleva tiempo. Un requisito imprescindible es que los integrantes de la familia vean que el agente pastoral cree en lo que dice, es decir que él sí cree en aquellos a los que les está haciendo la propuesta.

Propuesta pastoral: Caminar en esa dirección

Cuando esas personas se atrevan a soñar el sueño de Dios, viene el paso siguiente que consiste en que «las personas se dirijan en esa dirección. Caminar hacia ese horizonte» (40). La propuesta es que asuman esa dirección. En esto consiste literalmente la conversión: cambio de camino, del camino elegido por conveniencia propia al que Dios quiere para mí. Dirigir la vida en esa dirección, caminar hacia ese horizonte.

¿Cuál es exactamente ese horizonte? Ya lo hemos diseñado siguiendo el documento y vamos a continuar desglosándolo. Pero de entrada hay que insistir que el horizonte no es la ceremonia del matrimonio eclesialístico. En términos de sacramentología escolástica, la celebración de la boda es el *sacramentum*, es decir el signo, un signo denso, portador de gracia actual y habitual, pero un signo, no la *res*, la cosa en sí, la sustancia, que consiste en el amor esponsal, paternal y filial, en la fidelidad de los cónyuges y su responsabilidad en la educación de sus hijos, en suma en constituir «ese nosotros, base de todo amor y comunión (FC 17)».

Pero el documento no se queda en esta globalidad sino que la desentraña situadamente, es decir respecto de los problemas que había detectado. Como el punto de partida era o la familia matricentrada o la patriarcal y machista, el primer desafío, con las correspondientes líneas de acción, se encamina a “promover la figura integral del padre” (49-59). Me parece una tremenda audacia del documento que en estos tiempos de feminismo, capte que en Venezuela, a pesar de la discriminación inercial que queda, la dinámica la lleva más la mujer que el varón, más aún, que el varón yace con frecuencia postrado porque no ve posible cumplir lo que piensa que es su función, que consiste (recuérdese que todavía es minoritaria la familia nuclear igualitaria) en aportar los recursos necesarios para la familia y ser capaz de guiarla en las decisiones más gruesas. Por eso el varón debe ser ayudado, en el caso del matrimonio, ante todo por su pareja.

Como en la familia matricentrada la relación axial es la de madre-hijo, el segundo desafío es «construir parejas consistentes y estables que, unidas por el

amor y el compromiso, sean generadoras de familias» (60-67). Estimamos que en Venezuela éste es el punto nodal porque los esposos no son amigos, compañeros, confidentes, no llegan a formar un **nosotros** consistente, incluso en los casos en los que hay genuino amor, porque no hay vías culturales para alimentarlo, más allá de los deberes asignados a cada uno y la relación sexual.

El desafío tercero proviene tanto de las tensiones aludidas por la falta de trabajo y de medios para sacar adelante la familia, como de la debilidad cultural de los espacios para procesar el amor de la pareja y más aún sus conflictos. El resultado es que los esposos se van cargando hasta que explotan, echando todo a rodar. Por eso, el desafío de «ayudar a afrontar y resolver los conflictos provenientes tanto del interior de la familia cuanto de los ámbitos sociales, políticos y económicos que inciden en ella» (68-73).

De todo lo dicho surge el desafío específico de acompañamiento a la vida familiar en sus diversas situaciones “en el fortalecimiento de los vínculos afectivos, del respeto mutuo, de la comunicación, la solidaridad y la responsabilidad” (86). «Estimular iniciativas orientadas a promover la familia como una auténtica y madura comunión de personas con programas de capacitación social, política y educativa que requiere la sociedad» (87). Y sobre todo la atención específica a las familias en situaciones especiales, que, como reconoce el documento, son la abrumadora mayoría.

La voluntad absoluta de dios es vivir en ese horizonte y caminar hacia él

¿Hasta dónde se llegará? Lo importante es no cambiar de dirección y dar siempre pasos hacia ella. Quiero insistir en este punto. Lo que nos hace humanos es la acción humanizadora, que, desde nuestra fe, la sabemos animada por el impulso del Espíritu, y que desde este punto de vista la podemos llamar acción espiritual. En efecto, así como nuestra relación con Dios consiste en apoyarnos en él, es decir en la fe, y la relación con Jesús se lleva a cabo en el seguimiento, la relación con el Espíritu consiste en la co-incidencia en la acción. Esta coincidencia exige la atención habitual para percatarnos por dónde nos mueve el Espíritu, que mueve a cada uno desde más adentro que lo íntimo suyo, y sobre todo disposición a la obediencia a su impulso. Así pues, lo decisivo es decidírnos cada vez más resueltamente a perseverar en esta dirección de la acción humanizadora.

Hasta dónde se llegue depende no sólo de nosotros sino también de las posibilidades del entorno. Empecemos por uno mismo. Aunque uno obedezca perfectamente al Espíritu, la acción es siempre limitada, ya que el Espíritu obra

desde nosotros, a partir de nuestras posibilidades, no, nunca, al lado de nosotros ni por encima o en contra de nosotros. El Espíritu inculca actitudes, que generen capacidades, que den lugar a posibilidades nuevas. Pero nunca obra por arte de magia, saltándose las posibilidades de la realidad, aunque sí apurándolas, haciendo ver que éstas son mucho mayores de lo que se creía. Así pues, el varón o la mujer parten desde donde están. La acción no sólo cambia la situación sino que también los cambia a ellos mismos. Pero procesualmente, como se hace todo lo humano, que necesita un tiempo de estabilización de lo logrado antes de emprender un nuevo avance.

Pero además en la familia la decisión de uno no basta. Si yo avanzo a un ritmo y el otro va a otro mucho más lento, yo no puedo saltar por encima de él y menos aún abandonarlo. Esto es así también en el caso de que el otro no quiera avanzar o camine en la dirección contraria. Un cónyuge puede obedecer completamente al Espíritu, y encontrarse con una barrera insuperable.

También puede darse el caso de que ambos avancen, pero desde su propia estructura relacional, la de la cultura en la que tratan de hacerse humanos, la única que ellos tienen a mano.

Tengo la impresión de que todo esto muchas veces no se toma suficientemente en cuenta en la comprensión y el acompañamiento de las familias, y sin embargo me parece decisivo, si la pastoral debe acompañarse al paso del Espíritu. En definitiva, lo humanizador es seguir caminando en lo que depende de uno. Por tanto, lo deshumanizador es cambiar de horizonte, por ejemplo derivar hacia un contrato en el que ya no hay una relación abierta sino que se han repartido las tareas y zonas de influencia y cada uno se atiene a lo establecido. Esto independientemente de si se ha recibido o no el sacramento.

Un caso sintomático: El concubinato estable popular

Como no podemos referirnos a cada una de las situaciones, vamos a referirnos al concubinato estable popular, ya que es la situación mayoritaria y además la menos compleja. ¿Qué es en sustancia lo que queremos decir al respecto? Que lo que significa el concubinato, es decir la unión consensual no formalizada por la Iglesia (y muchas veces tampoco civilmente) en la gente popular de Venezuela, a nivel antropológico, es decir en el modo como ellos lo viven, no tiene nada que ver con lo que este modo de vivir significaba en Europa cuando se constituyó esta figura jurídica en el derecho eclesial. Si esta apreciación es correcta, esto significa que el concubinato estable tal como es practicado por

el pueblo venezolano no cae bajo la ley que lo califica de torpe contubernio. La ley canónica no lo considera, no lo tiene en cuenta, no dice específicamente nada sobre él.

Para comprender la realidad antropológica, es decir humana, del concubinato estable popular tenemos que tener en cuenta la matriz relacional en la que se inscribe esta relación específica, una matriz que nos parece mayoritaria en la Venezuela de hoy y de ayer y creo que de mañana y de bastante tiempo más. Nos referimos a ella extensamente en el artículo al que hicimos referencia al inicio (pgs. 130-132). En esta matriz cultural lo que existen son individuos, no (como sucede en las altiplanicies desde México a Bolivia) miembros de comunidades ancestrales. Estos individuos se relacionan ajustándose, es decir estableciendo acuerdos de modo libre y a conveniencia de las partes. La relación se establece en base a objetivos, que pueden ser muy puntuales o más difusos e implícitos, pero no menos reales y actuantes.

De este modo se juntan las parejas. Aceptan las respectivas responsabilidades y compromisos y se juntan deseando que su amor, su lazo de unión, dure. El compromiso es abierto, no tiene plazo; el anhelo es que se vaya fortaleciendo y proporcionando a cada uno la plenitud que buscaba en su entrega al otro, de tal modo que tendencialmente dure toda la vida. Pero también es abierto en el sentido de que tiene que validarse día a día. Cada uno sigue siendo cada uno y, desde su existencia de individuo, renueva ese convenio, lo da por renovado, mientras no se vea nada en contra. Lo que rompe el convenio debe ser cada vez más grave a medida que pasa el tiempo. A veces el protocolo se limita a esferas concretas: por parte del varón, compartir la casa y el lecho, aportar los recursos y decidir en las alternativas que se vayan presentando, y por parte de la mujer, encargarse de la marcha diaria de la casa y los hijos. A veces es mucho más que eso; es tendencialmente vivir realmente juntos, pero con este límite implícito: mientras nos vaya bien, mientras siga habiendo acuerdo, mientras la convivencia no nos resulte una piedra continua en el zapato.

Ellos saben que este modo de vivir juntos no es lo mismo que el matrimonio cristiano. No lo es porque no constituye un **nosotros** como una realidad nueva en la que ambos se conservan y realizan. Ahora bien, de todos modos en él caben dos modos de vivir cualitativamente distintos: si se vive estáticamente, es decir limitándose cada uno a cumplir lo que le toca y no poniendo en la relación esa carga vital cualitativa y progresiva, en la que consiste la acción humanizadora, en esa relación no hay obediencia al Espíritu. Pero si en esa matriz relacional, que es la única de la que disponen, la única que conciben para lo que ellos son,

van avanzando cada día, van afinando la relación, la compenetración, la responsabilidad con los hijos, el respeto y colaboración mutuos, si se van cualificando, si van superando crisis, si han aprendido a procesar conflictos... si cabe en este modo de vivir en pareja la fidelidad cristiana. No hay duda de que no son pocos los matrimonios que van en esa dirección. Ellos saben que lo que viven no es lo mismo que la constitución de ese **nosotros** como novedad antropológica. Ese **nosotros**, deseable en sí, sienten que no está a su alcance. Y por eso no se casan por la Iglesia. Pero lo que están viviendo ¿es lo que la juridicidad de la institución eclesiástica califica de torpe contubernio? Para los obispos de Venezuela y para cualquier persona sensata estas personas populares no viven en pecado mortal por el mero hecho de vivir en este modo de concubinato dinámico. No han llegado al ideal cristiano. Pero van en la dirección querida por Dios.

Llegados a este punto se imponen dos consideraciones pastorales: La primera es persistir de la manera más concreta y personalizada en la propuesta del matrimonio cristiano. Como dice el Concilio Plenario Venezolano, «la Iglesia impulsa el matrimonio sacramento y defiende el protagonismo irremplazable de la familia que, por derecho natural, tiene la función de procreadora, educadora y formadora de comunidad de amor y de vida»(31). No podemos dejar de proponer lo que es nuestro tesoro. Aunque con el concilio reconozcamos que «la cultura condiciona severamente el ejercicio de la libertad personal y a veces hace incomprensibles e imposibles de modificar determinadas formas de vida» (12), de todos modos la cultura, ninguna cultura, es para el cristiano la medida de la humanidad. Más aún, tal vez el mayor aporte del cristianismo en la situación cultural actual sea contribuir a la constitución del sujeto humano, es decir a que cada persona sea fuente de su propia vida, autónomo, y dirija esa autonomía, no a su propio provecho sino a causas trascendentes: a la promoción concreta de la dignidad y la fraternidad humana. Una de las claudicaciones más graves de no pocos cristianos y teólogos progresistas consiste en proponer la adaptación del cristianismo a la decadencia ambiental, incluso la reinterpretación del misterio cristiano de manera que sea aceptable a la persona adaptada a esa cultura, obviando el escándalo de la cruz, en este caso la insensibilidad pavorosa de esta cultura respecto de la exclusión de la mayoría de la humanidad.

Pero la otra dirección complementaria es la de impulsar a que las personas avancen desde la cultura que tienen a mano. Mientras avancen, en el caso del concubinato, mientras su relación se mantenga abierta y progresiva y se aboque a los retos concretos que traza el concilio, teniendo en cuenta los vectores de nuestra realidad, ese modo de relación ¿puede decirse que es incompatible con

la propuesta cristiana, si ellos no han llegado todavía a ver la posibilidad de otro tipo de relación, es decir a la constitución del nosotros esponsal y parental? Si su único problema es que no ven posible dejar su matriz relacional, pero en ella avanzan humanizadamente, cumpliendo de hecho los fines del matrimonio ¿podrá decirse de ellos que están fuera del designio de Dios, el designio de Dios concreto para con ellos, aunque no hayan llegado, tal vez, a todo lo que Dios soñó para ellos?

Como se ve, el tema da para mucho más, pero nosotros preferimos dejarlo por ahora. Con lo dicho creo que damos cuenta de cómo el Concilio Plenario Venezolano ha tratado el tema de la familia, que creo que es el modo como deben afrontarse este tipo de grandes temas. Como Iglesia venezolana estamos aún muy lejos de ponernos a su altura, o sea que tenemos tarea para muchos años.

EL SABER INDÍGENA SOPESA LA MODERNIDAD

Diego Irrazaval*

Abstrat:

Native people's in Latin America participate—in a critical way—in the modern world. Their ethics and theology has a relational character. Because of this, they confront modern idols, and in a positive

*Diego Irrazaval, nace en 1942 en Santiago de Chile. Es Presbítero católico. Miembro de la Congregación de Santa Cruz. Licenciatura en Teología (Universidad Católica de Chile, 1969). Maestría en Ciencias Religiosas (Divinity School, University of Chicago, 1975). Estudio bíblico (un semestre en Tantar Ecumenical Institute, Jerusalén, 2002). Ha sido Profesor y Director del Departamento de Estudios Teológicos para Laicos, Universidad Católica de Chile. Colaborador en el Comité por la Paz (Derechos Humanos), Santiago. Miembro del Instituto Bartolomé de las Casas, Lima, Perú (1975-1981). Vicepresidente de la Asociación Ecueménica de Teólogos del Tercer Mundo (1996-2001). Párroco en la Parroquia NS de la Asunción, Chucuito, Perú: y Director del Instituto de Estudios Aymaras, Perú y editor de su Boletín.

Ha enseñado en la Facultad de Teología de Arquidiócesis de Sao Paulo (1992): «Catolicismo e religioes populares». Cursos en Instituto Ecueménico de Estudios Teológicos Andinos (ISEAT), La Paz, Bolivia: Vida aymara y teología cristiana (1996). Curso en Maryknoll Mission Institute, New York (2000): Global change and Inculturation. Cursos en Universidad Bíblica Latinoamericana (UBL), Costa Rica: Teología en clave de género (2001), Teología en diálogo con las religiones (UBL-recinto Lima, 2004). Cursos en Seminario Inter-diocesano N. S. de Guadalupe, Perú (1981-2003) Actualmente es Profesor en el Instituto Superior de Teología y Pastoral Alfonsiano, y en el Centro de Estudios CONFERRE. Colaborador en el Centro Manuel Larrain («La metamorfosis de la religiosidad»). Director de la Casa de Formación de la Congregación de Santa Cruz; miembro del directorio del Instituto Cultura y Tecnología Andina, IECTA (Iquique). Y es Presidente de la Asociación Ecueménica de Teólogos del Tercer Mundo (2001-2006). Entre sus libros publicados están: Religión del pobre y liberación (Lima: Cep, 1978); Inculturación (Lima: Cep, 1998), Inculturation (New York: Orbis, 2000) Teología en la fe del pueblo (San José: Dei, 1999); Un cristianismo andino (Quito: Abya Yala, 1999); Un Jesús Jovial (Lima: Paulinas, 2003; Sao Paulo: Paulinas, 2003); Gozar la espiritualidad; Gozar la ética (San Pablo: Buenos Aires, 2004)

way, their actions and thinking enrich non indigenous persons. This essay explains contents and bearers of indigenous wisdom. Moreover, it underlines a theology that is being developed by native communities. Such a theology is different from concepts being produced by our churches.

Key words: *Indigenous wisdom, native communities, modern globalization, ethics, theology, relation.*

«Tunka payan wiskhampiw p'iqix ch'uqt'asiña», es decir, con doce sogas hay que amarrarse la cabeza. Este proverbio aymara tiene que ver con asuntos pesados, cuando hay que aguantar, ser lúcido y precavido. Me parece que con esta cautela la gente andina encara la modernidad. Ella no es repudiada ni es adorada.

¿Qué esta pasando con las personas y poblaciones originarias de las Américas? Es notorio que son entidades frágiles y asediadas. ¿Continuarán cautivadas e incorporadas en el torbellino del progreso? En comparación con su lenta y parcial asimilación en los siglos 16 a 19, el proceso actual es acelerado y totalitario. Uno se pregunta, si dentro del intolerante imperio romano perseveraron unos vulnerables grupos de creyentes, ¿cómo persisten las asediadas comunidades indígenas de hoy? Hagamos memoria de los principios del cristianismo; las pequeñas agrupaciones en la región mediterranea tuvieron la inmensa fuerza de la koinonia entre quienes acogieron y practicaron la fe. Considero que con la koinonia de su fe los pueblos indígenas tienen un porvenir digno, en medio del torbellino de la modernidad globalizada. En cuanto se fragmentan y devaluán su propia fe, son atrapados por redes homogeneizadoras.

Veamos pues como las sabidurías indígenas confrontan ésta época apasionante. Mis puntos de vista toman en cuenta unos grandes factores. Son los siguientes.

1) Con respecto a las disciplinas humanas, desde el siglo pasado el cientifismo nos ha ocultado una realidad que es holística. Esta realidad - atestiguada por milenarios modos de ser autóctono y hoy también por una renovación científica llamada holística- enmarca todo el conocimiento humano.

2) En cuanto a los espacios eclesiales, el entusiasmo por lo moderno ha sido parte del proceso del Vaticano II; ésto es hoy un tema en debate (tanto en ambientes integristas, sectores renovados, o entre quienes optamos por alternativas desde los postergados del mundo). Ello también preocupa al Consejo

Mundial de Iglesias. Desde su Asamblea en Vancouver en 1983 trabaja «la justicia, la paz y la salvaguardia de la creación», dados los poderes de muerte en la explotación, el militarismo, el mal uso de la ciencia y la técnica.

3) En el terreno teológico, lentamente crecen las propuestas inculturadas -que conlleva el paso del modelo monocultural primermundista al policentrismo teológico-; y vamos forjando una corresponsabilidad macroecuménica e interreligiosa a favor de la sobrevivencia en el cosmos.

4) Las poblaciones indígenas interactúan con la modernidad; lo hacen de modo intenso, con ambivalencias, con actitud crítica. La crítica sistemática -inventada por la modernidad- es uno de los buenos criterios modernos asumidos por la población amerindia. En ésta hay varias posturas. Por un lado, el esencialismo, es decir lo indio-en-sí y contrapuesto a todo, que es postulado por una minoría ilustrada. Por otro lado, ser «integrados» a la sociedad envolvente, negándose a sí mismos; esta postura tiene bastante peso. También hay una gama de formas condicionales de participar en la modernidad; algunos replantean lo moderno según pautas indígenas y mestizas; algunos van caminando con un pie en el ámbito indígena y con el otro pie en el mundo globalizado; algunos, para unos asuntos (como lo económico) siguen reglas mundiales, y para otros asuntos (como los familiares y festivos) actúan según sus propios principios.

Voy a desarrollar dos puntos: lectura ética de la modernidad globalizada, y, la sabiduría indígena caracterizada por lo «relacional».

1. Un universo acelerado

Lo indígena suele ser descrito mediante la segregación étnica, cultural, psicológica, espacial. Estas son abstracciones. Lo autóctono (andino, mesoamericano, amazónico, etc.) siempre ha interactuado con su entorno, y hoy lo hace de modo rápido y pluridimensional. Existen excepciones. Pero, en general, lo indígena no se entiende si es segregado de la globalización. Con respecto al campo teológico, también constatamos que la reflexión india esta inserta en procesos mundiales. Ahora bien, ¿qué lectura ética hacemos de la modernidad?

1.1 Controversias

Hay un buen debate pluridisciplinario sobre macro-procesos, especificidades latinoamericanas y caribeñas, qué es y qué no es globalizado.

En estos debates difíciles caben unos discernimientos éticos.

Los macro-procesos humanos son aprehendidos de varias maneras. Un punto de vista: estamos en plena e irreversible modernidad (desarrollo, hegemonía de un orden científico y tecnológico); y los pueblos indígenas deben asumir todo este proceso (y no sólo partes de él) a fin de lograr el bienestar. Otro punto de vista: nos envuelve una crisis radical, parece que ingresamos a un cambio de época y de civilización; sectores indígenas miran todo con ojo crítico y elaboran propuestas para sí mismos y para los demás. Así también la ven muchos científicos sociales¹. Otra postura: ha comenzado la post-modernidad (que critica internamente la razón occidental, y apuesta por la diferenciación y el placer); la considero una postura de sectores acomodados con su moral de «sentirse bien». En esta controversia, comunidades indígenas enfrentan disyuntivas básicas: la moral de una irrestricta aculturación en lo moderno, o bien, continuar generando (en medio de la crisis general) formas materiales y espirituales de solidaridad en las que son incluidos elementos modernos. Estos sólo son acentos básicos del comportamiento ético; las opciones concretas son complejas y polisémicas.

También son materia de discusión las especificidades latinoamericanas en la modernidad. A ella somos incorporados, involuntariamente, a partir de la conquista europea; pero ella fue asumida por las élites desde el siglo 19, y por la población en general durante el siglo 20. Cada región, generación, etc., ha tenido sus rasgos propios. Un hecho fundamental es la pluralidad de «modernidades», en nuestros países y en nuestros estratos sociales. También se constata que sectores indígenas participan de varias maneras, con diversos ritmos y metas, y que vuelcan hacia lo moderno la actitud crítica que caracteriza a la modernidad. En estos mundos indígenas, dos factores debatidos son el comportamiento de las juventudes, y de mayorías migrantes. Opino que la modernidad indígena es definida por la trayectoria de la juventud, y por la creatividad de los migrantes y sus descendientes.

¹ Varios estudiosos distinguen dos dimensiones. Por un lado un progreso material, por otro lado la libertad que supera la autoridad y opresión pre-moderna (I. Wallerstein, «El fin de qué modernidad?», *Pasos* 64 (1996), 10-17); la razón instrumental que conlleva dominación, y la histórica cuyo fin es la libertad (A. Quijano, *Modernidad, identidad y utopía en América Latina*, Lima: Socialismo y Participación, 1988, 49ss); o bien, un desarrollo racional y universal, y, una visión histórica de las diferencias y las identidades (J. Larraín, *Modernidad, razón e identidad en América Latina*, Santiago: A. Bello, 1996, 55-59). Cuidado pues con las opiniones simplistas y unilaterales sobre lo moderno.

El mayor logro, a mi entender, es el progreso de sectores indígenas con sus rasgos propios: la «relacionalidad». Se trata de nuevos vínculos y organismos generados en la ciudad, de asumir la ciencia y el trabajo moderno, pero orientándolos a beneficios y festejos propios, y tantos otros rasgos cotidianos. Así la gente no se deja subordinar a los absolutos de la propaganda y la publicidad. Más bien, como anota H.C.F. Mansilla: «lo bello y razonable puede estar en lo pequeño, lo heterogéneo, lo tradicional... el adelantamiento técnico y la preservación de viejos valores culturales»; Domingo Llanque ha detallado la combinación de lo tradicional y lo nuevo, la serie de cambios modernos en el mundo indígena peruano². Subrayo la perspectiva ética andina de valorar lo pequeño -a pesar de estar rodeado de tantas realidades calificadas como «super»; la ética de progresar pero para un bienestar común y confiando en capacidades propias.

También es tema de debate la cuestión de la globalización. Es un modo de hablar de la modernidad que se hace planetaria. Estructuralmente tiene un carácter desigual³. Como anotan X. Gorostiaga y otros: el actual patrón de desarrollo produce una creciente desigualdad; en el mundo de hoy un 20% de la población tiene 83% de los ingresos, otro 20% tiene 12% de los ingresos, y un 60% de los seres humanos sólo obtienen el 5% de los ingresos. También es alarmante la expropiación ecológica. Con respecto al conflicto entre progreso e identidades, existen dos tendencias: al acentuarse la modernidad globalizada también se fortalecen identidades particulares (resistencia, y alternativa a la uniformidad); la otra tendencia es ser absorbidos por la globalización y asumir un etno-suicidio. Estas cuestiones éticas agobian a personas y comunidades indígenas.

1.2 Indígenas de cara a la globalización

La gente siente que el progreso es alucinante, rápido, y con varias facetas. Un aspecto es catastrófico: el maltrato a nuestro medio ambiente y la pauperización humana apuntan hacia un eco-humano-cidio; aunque hay cierta auto-corrección del sistema (p. ej. limitaciones al armamentismo atómico). Otra faceta es la admirable capacidad tecnológica, productiva, comunicacional, que

² H.C.F. Mansilla, *Los tortuosos caminos de la modernidad*, La Paz: CEBEM, 1992, 96; y Domingo Llanque, «Modernidad y cambio cultural», *Inculturación*, celebrar la fe en América Latina, 1/1 (1995), 24-44.

³ X. Gorostiaga comenta el esclarecedor informe de las Naciones Unidas: «Desarrollo humano 1992» (PNUD, 1992) en su «La mediación de las ciencias sociales y los cambios internacionales», VV.AA., *Neoliberales y pobres*, Bogotá: CINEP, 1993, 567.

han sido globalizadas; casi todos los habitantes del planeta anhelan y exigen el uso de estos logros modernos. Pero, estos logros positivos van de la mano con la auto-victimización de multitudes excluidas; como explica E. Dussel: en el «mito de la modernidad» la víctima es culpable y el victimario de pueblos expoliados es inocente⁴. Es lamentable como tanta gente marginada se atribuye la culpa de esa condición. Por otra parte, existen vías contestatarias y alternativas. Muchas sociedades -y aquí resaltan las indígenas y mestizas- no aceptan ser regidas por la totalitaria razón del mercado ni por la privatización de la existencia. No tenemos alternativas gigantescas; sólo hay pequeños espacios de trabajo digno, conocimientos útiles para vivir, felicidad y alegría compartida.

Pues bien, la gente va evaluando estas facetas de la globalización. Lo hace intuitivamente, con su ética de relacionarse y vivir bien con los demás. Sin embargo, también se interioriza el «éxito» rápido y sin solidaridad. Lamentablemente la gente común tiene pocas oportunidades para examinar el conjunto de los fenómenos modernos y sus connotaciones éticas.

Junto con encarar y sopesar estas realidades, ellas son modificadas y a veces reconstruidas por las poblaciones indígenas.

Sobresalen varias líneas de acción. 1- La estructuración indígena de su espacio y tiempo vital: casa, actividades económicas complementarias, ciclo de celebraciones propias, etc.; y a la vez participación en la cotidianidad moderna. 2- Cultivo de su sensibilidad, saber, simbología; donde resaltan relaciones familiares, con difuntos, con espíritus protectores, modos indígenas de visualizar a Cristo, María, Santos/as; y, desde estos sólidos conocimientos, asumen aspectos de la razón instrumental y comunicacional moderna. 3- La comunidad indígena, al no ser dualista ni excluyente, se desenvuelve bien en medio de tantas (y positivas) «diferencias» modernas; busca consensos y líneas de mejoramiento en común; así puede -por ejemplo- conjugar algo tan tradicional como sus oraciones de sanación con la medicina moderna. 4- Otra importante línea de acción es asimilar tecnología, ciencia, desarrollo, pero generalmente con cautela y combinando lo propio con lo nuevo, para que el progreso sea sustentable y seguro.

Estas cuatro líneas de acción conllevan principios éticos: 1- responsabilidad cotidiana, a fin de convivir bien con los demás, 2- valorar la propia producción simbólica y sapiencial, dando primacía al vínculo, a las relaciones fecundas (retomo esto en la sección siguiente), y dando este sentido al progreso moderno, 3- interactuar entre seres diferentes y complementarios, establecer consensos, y

⁴ Ver E. Dussel, *El encubrimiento del otro*, Quito: Abya Yala, 1994, 91.

líneas de bien común, y 4- no absolutizar lo moderno, sino que sopesar sus aciertos y confrontar sus fallas. En resumen, como anota el filósofo D. Sobrevilla, «es a partir de una afirmación de nuestras propias tradiciones como hay que asumir lo nuevo»⁵.

En estos contextos hay trabas y oportunidades para la teología india. Ella tiene que encarar la divinización de asuntos de este mundo, en especial la idolatría del mercado total⁶. Para ello cuenta con buenos recursos; por ejemplo, la milenaria lectura indígena de los seres vivientes como benévolos y malévolos (lo cual previene contra absolutizaciones). Al respecto, el sistema imperante ve como idiota a quien no practica dicha idolatría. El caricaturesco «Manual del Perfecto Idiota Latinoamericano» descalifica a quien no acepta el modelo liberal contemporáneo. La verdad es otra. Tener una mirada crítica y buscar alternativas son señales de usar la cabeza.

Otra trampa es emplear categorías dicotómicas: bueno o malo, verdadero o falso; por ejemplo, postular que lo indígena es humanizador y que la globalización moderna sólo destruye. Tampoco da cuenta de la realidad plantear que el pecado abunda en lo moderno, y que la salvación reside en lo autóctono. Más bien se trata de sopesar cada acontecimiento, reconociendo sus ambivalencias y sus líneas de fuerza. Esto lo hacemos tanto con criterios humanos como con la sabiduría de la fe que responde a la revelación del Dios vivo.

Para terminar, considero que la teología india tiene calidad holística (así como otras maneras de pensar hoy la fe); esto difiere de la globalización moderna que se propone ser universal y definitiva. La ética y teología india tienen calidad holística, dada su comprensión del cuerpo y de la humanidad en el cosmos; por reconocer lo «relacional» como fundamento de todo; por poner la alegría festiva como meta de la peregrinación humana; por responder a la gracia divina. Esto se contrapone a «pilares espirituales» de la modernidad: la economía determina la política y la religión, el éxito en el obrar humano es absolutizado, se pone como meta humana la satisfacción instantánea de deseos de poder, el yo-ismo es la vara con que se mide a Dios. Vemos pues que la reflexión indígena tiene la capacidad ética de sopesar la modernidad globalizada, y ofrece excelentes orientaciones básicas.

⁵ D. Sobrevilla, *¿Qué modernidad deseamos?*, Lima: Epigrafe, 1994, 48. No se trata de elegir el pasado como futuro, ni de hacer en nuestro país una mala copia de la modernidad (pg. 66).

⁶ Ver F. Hinkelammert, *Teología del mercado total*, La Paz: HISBOL, 1989, 23-30.

En nuestro universo acelerado, esta reflexión creyente tiene que sumarse a diversos esfuerzos que corrigen y reorientan el curso de la humanidad. Es una apremiante responsabilidad. Los esfuerzos aparentemente pequeños se agrandan al sumar energías, al fortalecer juntos el corazón y la inteligencia de la humanidad que tiene una causa común.

2. Sabiduría relacional

En la teología moderna, se trabaja preferentemente con conceptos; y es una labor hecha por individuos. Se trata de personas expertas, especializadas dentro de la Iglesia, con un amplio bagaje de conocimientos transmitidos de modo conceptual. Algo muy distinto encontramos en las reflexiones hechas desde los márgenes, en diálogo con sabidurías de las personas preferidas de Dios⁷. También es el caso de la teología de pueblos indígenas. Ella tiene portavoces y temáticas acordes con el clamor de la creación y la humanidad. Sus medios de reflexión y comunicación son un lenguaje holístico (festejo ritual, pensamiento, afectividad, oración, responsabilidad histórica, etc.). No es un ejercicio mental, ni es antropocéntrica. Se trata de comunidades sabias cuya fe es un vínculo - mediante símbolos- con el Misterio. La sabiduría proviene de toda la tierra donde los seres humanos explicitan relaciones y sus conocimientos.

Vale hacer memoria de nuestros contextos amerindios y mundiales. Una primera fase colonizadora (que en América Latina y el Caribe tuvo rasgos de cristiandad) ha acentuado el orden socio-religioso; lo importante ha sido el destino de los distintos grupos sociales (un destino que hace pobre al pobre...). La fase moderna ha puesto su acento en el pensar y progreso de la persona; al cual la cultura llamada post-moderna le añade el sentir. Estos son nuestros mega-contextos. Con respecto a la tradición autóctona -vigente hoy a través de muchas modalidades mestizas- lo principal ha sido y es forjar relaciones. Pues bien, opino que la teología india incluye dimensiones de orden, saber, progresar, sensibilidad; sin absolutizar cada una, ni las segrega; más bien las articula debido al ser indígena que siempre pone en relación elementos diferentes. Por eso, la vida es ordenada y progresada con, pensada y sentida con; a fin de cuentas, se reflexiona el estar en relación, que es el corazón de toda la realidad.

⁷ El modo latinoamericano de reflexionar la fe puede resumirse como una praxis de relaciones; ver mi artículo «Nuestro paradigma: inteligencia del amor», 1996. Jon Sobrino ha definido la teología como «intellectus amoris» (*El principio misericordia*, Santander: Sal Terrae, 1992, 49-50. 70-71).

2.1 Portavoces indígenas

¿Quiénes y cómo generan el saber, y qué es esta sabiduría?

1. Un primer punto. En las sabidurías milenarias, y en los actuales procesos de teología india, quién cree, festeja, trabaja, habla, ama, piensa, es una realidad humana, cósmica, espiritual; se trata de componentes distintos y complementarios, enraizados en la tierra y admiradores del cielo. Se invoca -como lo hacen los mayas- a Dios como «Corazón de la tierra, Corazón del cielo». Por consiguiente, no hay «un sujeto» teológico, en el sentido de un individuo definido como autónomo y racional. En cuanto a Dios, no es tratado como «objeto de conocimiento». Por lo tanto, la perspectiva autóctona tiene su propio sentir y lógica. ¿Cómo explicarla, si se emplean lenguajes dominantes? Al usar estos lenguajes, para poder comunicarnos, lo hacemos con precauciones, matices, precisiones, a fin de no desfigurar el ser y pensar indígena.

Una serie de eventos continentales van explicando estos asuntos ⁸. El primer Encuentro de Teología India ha dicho: «el sujeto...es la comunidad indígena, enraizada en la tierra donde surgen y crecen sus ritos y mitos»; el segundo Encuentro decía: «los pueblos indios comunicamos nuestra fe con flores y cantos...; como lo hace Dios Creador que está presente en el caminar de la comunidad, luchando y sudando en el campo y sembrando vida para todos. Para nosotros hacer teología es un trabajo comunitario que nos llena de alegría y nos abre horizontes».

2. Un segundo punto. Las personas portavoces se co-relacionan como varón y mujer, en base a su acercamiento y adoración de lo sagrado, donde siempre están entretejidos lo femenino y lo masculino. En otras palabras, el sujeto es relacional porque son mujeres y varones quienes piensan la fe. Este punto también ha sido recalcado por la teología feminista; como anota Luzmila Quezada: unidad «entre el intelegir y el sentir en el mismo acto de teologizar», retomando la «categoría de lo relacional, dual y complementario, entre los géneros» ⁹. Es uno de muchos puntos en común entre la sabiduría originaria y la reflexión hecha por la mujer.

3. En tercer lugar, son sujetos inmersos en rituales donde predomina lo circular, en realidades económicas y grupales con intensas prácticas de reciprocidad, en modos de comunicación y pautas lingüísticas que son reiterativas

⁸ Conclusiones del primer Encuentro de *Teología India* (México: CENAMI, 1991, 315), y del segundo Encuentro de *Teología India* (Mexico: CENAMI, 1994, 184).

y progresivas, en roles sociales asumidos de modo rotatorio, y en una rica simbología religiosa con imágenes duales, diferentes y complementarias. Todo esto fundamenta un pensar circular, relacional, dinámico.

4. Un cuarto aspecto es la calidad mestiza de sujetos y pensamientos indígenas. Muchos insisten que el tema mestizo es problemático. Así es. A menudo los estados y las iglesias usan emblemas mestizos para negar lo indio (todo es absorbido y resignificado en lo mestizo). Por otra parte tenemos hechos macizos: poblaciones y elaboraciones mestizas que son portadoras de lo indígena (p. ej. procesos de migración y reconstrucción urbana de la existencia indígena). En el Perú, J. M. Arguedas vivió en dos mundos y le atribuyó al mestizaje unas notas bien positivas¹⁰. Muchas vivencias mestizas aportan un sentido relacional; esto es un aporte al sujeto teológico indio.

5. Un quinto punto es la trayectoria oprimida, fragmentada, dañada, presentes en la subjetividad india. Estos pueblos originarios son víctimas de exclusión y más sutilmente de «integración» en sociedades discriminatorias. Esto implica -entre otras cosas- deficiente auto-estima, procesos de autonegación, hacerse cliente e imitar al que «vale más». Por otro lado, algunos (imitando al occidental que niega al «otro») afirman lo indio rechazando todo lo no-indio; esta propuesta maniquea da la espalda a la realidad. Otro hecho dramático es la fragmentación: adultos con mayor identidad, juventudes que deambulan por varios universos mentales, personas amarradas al mercado y sus fantasías (y con débiles vínculos con su comunidad indígena). Estos fenómenos afectan el comportamiento de los sujetos y sus reflexiones.

En términos generales, el sujeto no está aislado; por el contrario todo es relacional. Vivimos y pensamos como parte del cosmos, como varón y mujer, en comunidad. El pensamiento es circular, mestizo y pluricultural, histórico; pero también ha sido y continúa siendo agredido y tergiversado. Pues bien, ¿en qué manera esta reflexión creyente transforma y redirecciona la modernidad?

2.2 Relacionalidad teológica

⁹ L. Quezada, *Hacia una teología desde la perspectiva de género*, (manusc.), 1995, págs. 7, 11. Esto también fue dicho por mujeres indígenas y mestizas en el *Diálogo sobre metodología teológica latinoamericana*, México: CENAMI, 1993, acta, «el modo de conocer de las mujeres es relacional, no solamente racional...» (pág. 17).

¹⁰ Al respecto, F. Mires, *El discurso de la indianidad*, San José: DEI, 1991, 142-146.

Tanto personas y comunidades que son portavoces (=sujetos), como las construcciones simbólicas y conceptuales (=temas), son de carácter relacional. Lo primero (sujeto) ya lo anotamos; pasamos a lo segundo (temáticas). Las reflexiones indígenas son relacionales; así lo muestran la espiritualidad, la eco-visión-acción, el trabajo de género, la interacción indígena con la herencia cristiana, y el modo de ser eclesial. Al pensar así, la población indígena y sus portavoces teológicos no son asimilados en un parámetro uniforme/globalizador; por el contrario, van configurando (con modestia y sin intención hegemónica) su propio paradigma teológico al interior de la civilización moderna.

¿Cómo es este paradigma relacional? El hermoso tejido de pensamientos indígenas puede ser descrito como: «una lógica simbólica, ritual, concreta, vital», que contrasta con la «monocultura que pretende ser mundial»¹¹. La sabiduría simbólica, en torno a lo ritual, ofrece un intenso sentido de relación (muy distinta a una verdad-objeto). Esto es explicitado en cada veta teológica. Voy a mencionar seis temáticas.

1. Lo que conocemos no son cosas sagradas; son relaciones con lo que da vida. Nos ubicamos en lo sagrado -en términos de las tradiciones autóctonas-. En el lenguaje cristiano: lo que conocemos es la relación, el amor con Dios que nos manifiesta Jesucristo. No es un «entender la realidad divina». Además, nada es excluido de dicho conocimiento relacional: al caminar en esta tierra y en medio de un pueblo, esta teología espiritual no tiene límites. Insisto: es vivencia-sabiduría con Dios. En el mundo quechua, como acota Carlos Flores, existen «formas tradicionales de comunicarse con Dios y...nuevas como el baile para Dios...flores, velas, caminatas»; añade: la vida cristiana se está expresando en «la preocupación por los más pobres entre ellos»¹². De acuerdo con esta espiritualidad de carácter relacional, así también es la reflexión.

2. Otra veta temática es la eco-visión-acción. Cada ser viviente está conectado y en comunicación con la profundidad de sí mismo y con su entorno (por ello en la ritualidad indígena el Misterio es palpado en seres vegetales, minerales, humanos, espíritus y lugares sagrados, invocaciones de Dios). Estos intercambios tienen como fuente y sustentación a la Tierra Madre. Entonces,

¹¹ Aportes indígenas, en *Diálogo sobre metodología teológica latinoamericana*, México: CENAMI, 1993, acta, pág. 12. Este encuentro, con ricos debates, ha perfilado las líneas principales del paradigma teológico indio, en el marco de la reflexión latinoamericana que opta por la liberación.

¹² C. Flores, *El Taytacha Qoyllur Rit'i*, Cusco: IPA, 1997, 164-165.

además de cosmovisión, es una afectividad y praxis ecológica. Como explica José Esterman (refiriéndose al mundo andino), las múltiples relaciones hacen posible la vida, la ética, el conocimiento ¹³. Sin relaciones no existiría ni la persona, ni el saber, ni el hacer.

3. El pensamiento de género -que da sus primeros pasos en la teología india- ha desarrollado un modelo relacional. Así lo indican mujeres andinas: «estoy muy alegre de sentirme como mujer dentro de mi pueblo...es el Espíritu Santo quien me da ánimo; a pesar de todas las dificultades sigo adelante y voy a seguir adelante»; el Espíritu está donde compartimos «con los pobres o entre nosotras lo que sabemos, no en las cosas grandes sino en las pequeñas» ¹⁴. Llama la atención que al Espíritu le atribuyen la «relacionalidad», una capacidad que -como escribe María José Caram- está presente en mujeres y varones. Este es un campo de trabajo casi inexplorado. Hasta ahora la teología india poco capta la fuerza de esta visión y generación de relaciones liberadoras en términos de género; pero es una temática emergente.

4. La veta inter-religiosa constituye un caudal de fecundas relaciones. Aquí el hecho mayor es el contacto y aporte mutuo entre cada tradición autóctona y el mensaje cristiano. Esto ocurre no en encuentros formales, sino en la espiritualidad cotidiana, la ética, lo ritual, y también en las imágenes y conceptos de Dios. La calidad de estos contactos es descrita en la Teología Maya como «síntesis vital hecha por nuestros pueblos» y «procesos largos de inculturación» ¹⁵. Abundan estas sabias síntesis; también veo un trenzado de formas religiosas distintas y complementarias. Todo esto impugna un parámetro moderno que es monocultural y además mono-religioso (la religión indígena es relegada al pasado ya superado por «la civilización»!). Más bien, lo que tenemos aquí son vínculos entre religiones que aprecian varios modos de invocar y entender a Dios.

5. En el terreno eclesial hay asimetría y posibilidades. Existe mucha asimetría entre grandes organismos de Iglesia y las comunidades creyentes indígenas. Estas a menudo expresan hondas quejas y heridas dado el trato discriminatorio (les tachan de estar insuficientemente evangelizadas, contaminadas

¹³ Ver J. Estermann, *Filosofía sistemática*, Lima: Salesiana, 1996, la excelente sección «relacionalidad de todo ser», 223-224.

¹⁴ Fórmulas teológicas recopiladas por M.J. Caram, «El Pentecostés de cada día», *Pastoral Andina*, 95 (1994), 17.

¹⁵ Prólogo, *Tercer Encuentro de Teología India Mayense*, Guatemala, 1996, pg.9. Cfr. mi «Trenzado de religiones», *Allpanchis*, 48 (1996), 81-106.

con «culturas animistas y paganas»). Por otra parte, existen posibilidades de forjar iglesias en el seno de los pueblos amerindios. Por ejemplo ¹⁶: en 1985 los encargados de la pastoral católica han propuesto una «Iglesia latinoamericana pluricultural» e «Iglesias particulares indígenas con jerarquía y organización autóctonas, teología, liturgia...en comunión con otras Iglesias particulares y con Pedro»; en sectores evangélicos hay voces como ésta: «a las iglesias autóctonas que son parte del reino de Dios y miembros de la Iglesia de Cristo, Dios ha dado su gracia para conducir su desarrollo espiritual, sin tutelaje teológico y litúrgico». Ojalá así sea. Son voces que responden a impulsos silenciosos desde hace quinientos años! La comunión eclesial entre comunidades distintas se ha dado desde los comienzos del cristianismo; hoy es una tarea urgente. La Iglesia tiene que ser signo sacramental de la salvación de todos y todas en esta tierra.

6. Otra temática principal es la militancia histórica, cuyo sentido también es relacional. Esto replantea la llamada dimensión social. No es un asunto coyuntural, supeditado a tal o cual tendencia ideológica. Más bien, al estar cimentados en la Tierra, que nos entreteje a todos los seres vivientes, la veneramos y luchamos con y por ella, y por cada derecho humano. Como lo han manifestado en Panamá: los pueblos tienen «el derecho histórico a la tierra...realidad globalizante que afecta al conjunto de las relaciones de hombres y mujeres y a su espiritualidad...; y las organizaciones de economía solidaria... (contra) el neo-liberalismo» ¹⁷. Vale decir, el mundo puede ser cambiado según principios holísticos.

Por lo tanto, nos ubicamos en una teología relacional. Esta reflexión no cosifica la fe; tampoco trata la fe como mercancía (ni para personas indígenas ni para acompañantes externos). Hay que estar alertas. Nos envuelve un desigual mercado de bienes religiosos; en este mercado lo indígena es objeto exótico y desfigurado. También la Teología India es maltratada como objeto de consumo, y desfiguran su contenido creador. Sin embargo, en las temáticas reseñadas (espiritualidad, eco-visión-acción, género, lo inter-religioso, lo eclesial, la militancia) y en otros terrenos, ella esta recreando algo maravilloso en medio de la modernidad. El ethos moderno es autónomo, y piensa contraponiendo sujeto

¹⁶ Dpto. de Misiones del CELAM, *Hacia una evangelización desde los pueblos indígenas*, Bogotá, 1985, parte II, 7 y 8; y, Fernando Quicaña, «El desafío de hacer teología en el contexto andino», VV.AA., *Hacia una teología evangélica indígena*, Lima: CEMAA, 1995, 90.

¹⁷ IV Encuentro, *Por una evangelización inculturada. Hacia una Iglesia autóctona*, Panamá, 1992, 62-64.

y objeto; la teología india es relacional, creativamente entreteje todo, y, a la vez, asume líneas positivas de la mentalidad moderna.

Doy dos ejemplos. La pregunta moderna: ¿cómo creer a pesar de estar en un mundo secularista?, es replanteada en la reflexión autóctona: la fe cristiana esta preocupada por la expoliación de la Tierra, y por estructuras humanas que no excluyen la fe. Así, según la sensibilidad de hoy, la fe es una propuesta (ya no es una tradición incuestionable). Pero la tarea moderna es reorientada por la relación humanidad-tierra (y se reinterpreta la autonomía secular). Otra gran preocupación es cómo pensar las manifestaciones de Dios en dialogo con las ciencias de hoy. Al respecto, la teología indígena dialoga con sabidurías milenarias y con ciencias contemporáneas; y además plantea reconocer a Dios en contraposición a los ídolos de hoy. De esta manera la atención a los signos de los tiempos incluye los aportes científicos, pero la problemática mayor son los absolutos e ídolos.

2.3 Caminar en la verdad

Algunos católicos ingresamos a la teología antes de la llamada renovación conciliar. Esa época subrayó el asentimiento a la verdad que vale en sí misma y que proviene de Dios ¹⁸. El esfuerzo teológico era captar la verdad revelada; más adelante me di cuenta que la verdad es comprendida de varias maneras y verificada en las obras. Lo fundamental es vivir el amor de Dios y allí reflexionar. Durante estas dos últimas décadas llevo a cabo unos servicios en el mundo indígena. Descubro su sentido de caminar en la verdad. Quien vive, camina; para explicar que alguien no esta enfermo o que esta libre, se dice «anda caminando». Por otro lado, las formas más significativas de contacto con Dios son dinámicas: procesión, peregrinación a un santuario, rezar en el cerro, etc. Por eso: se caminar en la verdad de Dios. Este es el meollo de la práctica creyente dentro de la cual se piensa la fe.

1. Es una labor de la gente común, con notable humildad intelectual. Puede ser comparada con un estilo teológico argumentativo, apabullante, lleno de definiciones de lo divino y lo humano. Esto es enseñado y escrito en espacios pudientes. Por contraste, la comunicación de la sabiduría indígena es parca y

¹⁸ Según la escolástica, Dios es la verdad y «la fe viene a ser el asentimiento a la verdad suprema por razón de ella misma», W. Beinert, «Verdad de Fe» en su *Diccionario de teología dogmática*, Barcelona: Herder, 1990, 744.

reverencial. Abunda la comunicación con Dios. Poco y cuidadosamente se dice sobre Dios. Lo principal es la admiración del Misterio, a partir de la contemplación indígena de la vida y la muerte. Uno ve aquí una fina sensibilidad intelectual.

Esto también ha caracterizado la gran ortodoxia oriental. Allí, la teología apofática no es simple negación; más bien afirma a Dios, pero sin soberbia humana. Al reconocernos ignorantes comenzamos a conocer a Dios. Como lo explica el gran teólogo del siglo 7, Máximo el Confesor: «Dios es conocible a través de la ignorancia»¹⁹. Esta sabia ignorancia es una nota de cualquiera teología humilde y veraz. La sabiduría india más habla a y más camina con Dios. No pretende explicar a Dios; eso sería aprisionarlo.

2. Al caminar en la verdad, lo hacemos por muchas rutas. La heterogeneidad de pueblos -con sus respectivas sabidurías- muestra varios tipos de encuentro con la verdad. Se habla de Dios con diversos lenguajes y símbolos. En estos campos teológicos, como en otros terrenos humanos, los pueblos indígenas no tienen conceptos totalitarios que excluyan otras maneras de sentir y captar la realidad. Una vez más, se ve que existe modestia intelectual, y profundidad espiritual.

Lamentablemente hay pocas ocasiones en que estos modos de conocer a Dios pueden comunicarse unos con otros. Los pueblos indígenas carecen de encuentros y foros propios, salvo esporádicas reuniones de algunos representantes. Ese vacío no favorece el encuentro con la verdad. Es necesario admirar diversos lenguajes que se refieren a la misma Vida Plena, al mismo misterio de Dios, sentido y apreciado cada día por diferentes comunidades autóctonas.

3. Además, conocer a Dios es un don dado a todos. Al respecto, nos impacta la perspectiva paulina sobre la verdad apropiada por pueblos gentiles. No estoy diciendo que los indígenas serían los paganos de hoy. Más bien la cuestión es que Dios siempre se manifiesta mediante sus obras, y nos llama a vivir en su justicia. El apóstol Pablo miraba a pueblos con y sin la revelación; ambos son pecadores, y son salvados por la fuerza del Evangelio. Esto es relevante para pueblos indígenas de hoy que conocen al Salvador y Creador al interior de sus propias trayectorias histórico-culturales.

Detengámonos en el mensaje de Pablo hacia gentiles de su época (Romanos 1:18-32). Este trozo forma parte de la enseñanza sobre la justificación, en los

¹⁹ Máximo el Confesor, *Scholia sobre Los Nombres Divinos de Dionisio Aeropaguita*, PG 4:216-217.

cuatro primeros capítulos de Romanos. La línea de fondo es la salvación/justicia por la fe, tanto para judíos como para griegos (1:16-17). Una sección (1:18-3:20) se refiere a la cólera de Dios, dado que unos y otros son indóciles a la verdad y dóciles a la maldad; y la sección siguiente (3:21-4:25) expone la justicia de Dios y la fe de Abraham. Tenemos pues como escenario la historia de la salvación universal. En este gran escenario se plantea la verdad.

Concretamente aquí interesa el acceso a la verdad de Dios, y el consecuente comportamiento humano. Pablo es tajante: los gentiles han conocido a Dios (1:19,21) a través de las obras de Dios (1:20). Sin embargo, han aprisionado la verdad en la injusticia, y han cambiado la verdad de Dios por la adoración de elementos no divinos (1:18,23,25). De ésto proviene la maldad (1:23-32). Hay pues dos polos: conocer a Dios, y, la injusticia e idolatría. La tensión no es entre un saber-ignorar; sino entre la verdad-injusticia. Por eso, caminar en la verdad conlleva vivir en la justicia de Dios y no hacer maldades.

Esto interpela nuestra reflexión. Las poblaciones indígenas, en el marco de su cosmovisión y contacto con las obras de Dios, conocen y son salvadas por Dios. Sin embargo, también aprisionan la verdad en la injusticia y hacen diversas clases de maldades. Aquí, como en toda la historia de salvación, caminar en la verdad va de la mano con vivir con rectitud y bondad. Por eso no puede preocuparnos la ignorancia de gente indígena (ya que conocen a Dios); lo que preocupa es que su conocimiento sea cancelado por maldades hechas por personas.

4. También hay que encarar la maldad estructural. Ella atraviesa la modernidad. No es que ésta sea negativa, y lo indígena sea positivo. Más bien el problema es que pueblos indígenas están envueltos por factores deshumanizantes e idolátricos que afectan el proceso de la modernidad. Duele ver y palpar -y ser parte de- todo esto. En especial me da cólera como bastante gente amerindia es condenada a la frustración y es conducida a la violencia. Esto no es un simple asunto subjetivo. Todos estamos inmersos en un sistema de infelicidad. Así lo explica Joao B. Libanio: la modernidad hace un juego perverso, es una «vitrina de provocaciones al placer...a la posesión de bienes; pero ella niega a la mayoría de nuestro pueblo la posibilidad de adquirir tales ofertas y concretar tales deseos...y, se inyecta en las personas una peligrosa imaginería de la violencia»²⁰.

Pues bien, ¿cómo caminar en la verdad si estamos transitando por un

²⁰ J.B. Libanio, «Modernidad y desafíos evangelizadores», en VV.AA., *Vida, clamor y esperanza*, aportes desde América Latina, Bogotá: Paulinas, 1992, 99.

territorio sembrado de minas que nos aniquilan? Estos artefactos letales son disfrazados como objetos adorables, como valores (mentirosos) de la modernidad. Por eso se requiere inteligencia y coraje para enfrentar estos poderes contrapuestos a la verdad. Se contraponen a la naturaleza (ella es instrumentalizada y expoliada), al ser humano (engañado, incitado a la violencia), y a nuestra vivencia y conocimiento de Dios («desplazado» por dioses falsos). Ante todo esto, valen más que nunca los caudales de sabiduría indígena: armonía con la naturaleza y co-responsabilidad con ella, primacía de las relaciones entre seres humanos y con todo ser viviente, acoger la obra salvífica de Dios. Así se camina en la verdad, a pesar de que andamos por un territorio minado.

Termino esta sección. Gracias a la sabiduría relacional es posible respirar hondo, festejar la vida, conocer el camino de la genuina verdad. Sus portavoces, las comunidades indígenas, están desarrollando una teología relacional, con la cual conocemos a Dios en el aquí y ahora. El aquí y ahora de la modernidad es asumido, confrontado, re-orientado, transfigurado.

Puntos finales

La teología, hecha por personas que representan directamente a los pueblos indígenas, a menudo es malinterpretada. Se dice que es un pensamiento particular y cósmico (lo que presupone seres indígenas segregados y en ámbitos no modernos), en comparación con una reflexión histórica hecha por teólogos con significación universal. Así, lo indígena no sería significativo para todos, ni interpelaría lo moderno. También se dice que es un pensamiento concreto y cotidiano, a diferencia de la teología «oficial» que es especializada, crítica, abstracta, atenta a estructuras y a procesos. Una vez más: una bofetada a lo indígena; éste sólo sería un pensar subdesarrollado, más espontáneo, sin visión del conjunto de las realidades humanas. Otro malentendido: lo indígena es vivencial y simbólico, y lo «occidental» es racional y sistemático. Así lo indígena carece de elaboración (=es primitivo); además es irracional o bien pre-razional. Una postura benevolente dice que esta producción indígena es una sabia espiritualidad (al no cumplir los requisitos básicos de una teología), con valor testimonial, pero que debe ser evangelizada y corregida por la Iglesia. Por contraste, las auténticas teologías tendrían consistencia racional, difusión en todo el mundo, reconocimiento y valor eclesial. Obviamente aquí hay buenos temas de debate.

En este trabajo he subrayado el carácter relacional de la teología hecha

por comunidades indígenas, y lo que ella significa para nuestra realidad moderna. Lo hago desde mi condición de colaborador; es evidente que no soy portavoz ni gestor. Dichas comunidades relativizan y critican el modelo hegemónico de modernidad. Este modelo sin duda incluye positivas creaciones humanas. Una es la crítica; es genial como sectores indígenas con esta actitud moderna-crítica confrontan la modernidad. Pero no es un modelo uniforme y total (totalitario). De hecho contamos con una gama de construcciones modernas (entre las que destacan las modalidades indígenas).

Sobretudo me interesa que sectores no indígenas escuchemos e interactuemos con las teologías amerindias. Ellas aportan -junto a otras nuevas reflexiones de fe- a la pluriforme peregrinación humana; sus aportes son como agua en el desierto, para esta época de crisis global y de búsqueda de senderos de felicidad.

¿Por qué subrayo lo relacional? Es el corazón de la espiritualidad que sustenta la reflexión; también constituye un modo de entender, una metodología teológica; y ofrece contenidos temáticos. Resumo aquí mis puntos principales.

El ser, creer y pensar indígena esta en contacto con todo y no es excluyente; desde la semilla pequeña se hace universal; desde sus identidades interactúa tanto con los valores humanos como con absolutos cuestionables de la modernidad; desde la fiesta, centro del presente indígena, se refiere al pasado y al futuro; entra en relación con el Misterio que envuelve y transforma cada entidad viviente. Es pues un saber holístico.

También es un saber multicolor, polifacético, que confronta la uniformidad y el totalitarismo que corroe lo moderno; positivamente hace ver que existen diversas vías en la modernidad, y ayuda a discernir cuáles tienen más calidad humana y espiritual, y cuáles traban el caminar histórico. Además, la sabiduría indígena es simbólica, polisémica; y por ello va más allá de lo unívoco y lo dicotómico (verdadero-falso, correcto-incorreto, nuevo-atrasado, material-espiritual, etc.). Podemos decir, en términos teológicos, que es un conocimiento sacramental, sensible al Misterio presente en acontecimientos que sufrimos y celebramos, presente en el cosmos-hogar para todo ser viviente.

He recalcado seis temáticas, en las que hay «relacionalidad»:

1- la teología india es alimentada por su espiritualidad: estar con el fundamento de toda entidad viviente; en términos bíblicos decimos: vivir en el amor de Dios, manifestado en Jesucristo,

2- la eco-visión-acción, gracias a la relacionalidad; con ella trabajamos, sentimos, pensamos, cuidamos la vida; ella es como el aire que penetra todo, como la música que enciende los corazones,

3- la capacidad relacional presente en mujeres y varones, diferentes y corresponsales; esta perspectiva de género esta muy atenta a la obra creadora del Espíritu de Dios,

4- la sensibilidad y colaboración inter-religiosa, con varias y mutuamente enriquecedoras invocaciones y concepciones de Dios; esto conlleva una teología no mono-cultural ni mono-religiosa.

5- eclesialidad, que es comunidad de responsabilidades -según la práctica indígena- y que acoge a todos los pueblos; ella es pluriculturalmente un sacramento de salvación de la humanidad,

6- la militancia histórica que va transformando relaciones y sistemas; estas tareas tienen que corresponder a la promesa divina de una tierra y un cielo nuevos.

Esta labor teológica es in-culturada: en cada comunidad y modo indígena de cuidar la vida y de ser corresponsables en la historia. A la vez es trans-cultural: la teología tiene relevancia e interpela un complejo proceso globalizador. Aquí ofrece su paradigma de relacionalidad; la inequidad y violencia global son reemplazadas por pautas de colaboración global entre diferentes. Tanto la inculturación como la transculturación obedecen, de acuerdo a los ojos de la fe, a la liberadora presencia del Espíritu de Cristo, quien anima cada faceta salvífica dentro de la ambivalente historia humana.

Otra conclusión es que la teología surge dentro de las sabidurías (en este caso reseñamos las indígenas; algo similar ocurre con saberes afro-americanos, hermenéuticas de la mujer, saberes de la juventud). En la reflexión latinoamericana hemos logrado un provechoso dialogo con las ciencias humanas; esto nos permite precisar dimensiones de los signos de los tiempos, que luego evaluamos a la luz de la fe. Es imprescindible esta rica lectura, tanto desde las ciencias como desde la revelación cristiana. A todo esto va sumándose un tercer factor: las sabidurías. En el caso de la indígena, con su especificidad relacional, ella ofrece un modo de vida y fe holística, articulada con (pero distinta a) la modernidad globalizada. Un trabajo pendiente es introducir estas sabidurías en la rigurosa producción científica.

Un punto final. Las comunidades indígenas comprenden y celebran la fe,

no en un recinto discriminatorio, sino en la cálida Madre Tierra que infunde vida a toda entidad. Su teología es pues para sí mismas y para los demás, sin descalificaciones ni etnocentrismos. Asimismo, por creer y reflexionar en el Cristo Pascual, es una teología sin barreras ni fronteras. La salvación realizada por Cristo transformó el mundo de judíos y gentiles; ayer, hoy y mañana, la salvación cristiana es para toda la humanidad y el cosmos, es ecuménica. Por eso la Iglesia tiene que continuar reformándose para ser signo de la salvación universal. La verdad de Dios no debe ser aprisionada por nuestras divisiones y exclusiones. Al hacer teología estamos llamados a ser fieles a la verdad, que a todos y todas nos reconcilia, haciéndonos libres y solidarios. Formamos parte de una creación que gime dando a luz la vida.

ESPIRITUALIDAD DEL PLURALISMO RELIGIOSO UNA EXPERIENCIA ESPIRITUAL EMERGENTE

José María Vigil*

Abstract

All new theology is born, not of the head of a brilliant theologian, but of a new spiritual experience that is born and it extends throughout God's people or the society in general. The theology of a religious pluralism has arisen and is growing because a new spiritual experience is expanding, that entails very different appreciations from those accepted for more than a millenium (the exclusive or self-centered vision), and even different to those conceived over the last fifty years (the inclusive vision). Many of them are still recognize by the official vision and throughout christians. The author reviews the main characteristics of this new spiritual experience, which he presents

*José María Vigil nació en Managua, Nicaragua... la segunda vez. La primera lo trajeron al mundo en Zaragoza, España. Estudió teología en Salamanca y Roma, y psicología en Salamanca, Madrid y Managua. Escribió su primer libro en 1975: «La política de la Iglesia apolítica». Fue profesor de teología de la Universidad Pontificia de Salamanca en su sección del CRETA, y en la UCA de Managua. Acompañó durante trece años Nicaragua y actualmente trabaja en Panamá. Ha publicado más de 200 artículos en revistas teológicas y pastorales, y más de 100 en periódicos.

Entre sus últimos libros están «Espiritualidad de la liberación», con Pedro Casaldáliga (19 ediciones en 17 países en 4 idiomas), y «Aunque es de noche: hipótesis psicoteológicas sobre la hora espiritual de América Latina en los 90». Publica anualmente, desde hace 14 años la «Agenda Latinoamericana» (también con Pedro Casaldáliga, en 7 idiomas en 18 países, <http://latinoamericana.org>). Ha sido Secretario Ejecutivo de la Confederación Claretiana Latinoamericana (CICLA), de cuyo «Diario Bíblico» (<http://diariobiblico.org>, distribuido en 15 países) ha sido el creador y el impulsor inicial. Trabaja teológicamente en internet desde los «Servicios Koinonía» (<http://servicioskoinonia.org>) y pertenece a la Comisión Teológica Latinoamericana de la ASETT, Asociación de Teólogos del Tercer Mundo, con la que dirige una serie de cinco libros colectivos bajo el título general de «Por los muchos caminos de Dios» (Abya Yala, Quito, Ecuador). En esta misma editorial dirige la colección teológica «Tiempo Axial» (<http://latinoamericana.org/tiempoaxial>).

under the perspective and categories of a new spirituality. A pluralism "of principles", as opposed to a pluralism moved by privilege or exclusive feature. A pluralism of interreligious complementariness that permits us to review the way we understand mission and conceive Christology. In this pluralism, spirituality presents itself as a new horizon that comes to remain within us.

Key words: *Spirituality, Pluralism, pluralism of principle, exclusive, inclusive, election, chosen people, option for the poor, complementariness, theology of religions, theology of religious pluralism.*

Pluralismo religioso, diálogo inter-religioso, teología pluralista de las religiones... son ya «temas de moda». De un tiempo a esta parte es incontable el número de publicaciones y actividades de diálogo que se realizan en torno a estos temas. Ya no se puede dar cuenta de la actual situación religiosa de la humanidad sin destacar esta «nueva conciencia» que se ha difundido rápidamente por todo el globo. Y como dice John Hick, es una conciencia muy reciente, que ha emergido completamente en el tiempo de la generación que vive actualmente¹. Viene de ayer mismo, pero ya llena el mundo. Y todo parece indicar que «vino para quedarse.»

«¿Y qué es lo que produce estos nuevos «estados de conciencia» que surgen y se difunden inesperadamente por la humanidad? Se trata, sin duda, de una «nueva experiencia espiritual». Las grandes corrientes teológicas, los grandes movimientos o transformaciones culturales no se producen normalmente en respuesta a una idea ocurrente de algún pensador genial, sino que obedecen a nuevas vivencias espirituales a las que la Humanidad -o algún sector significativo de ella- se ve abocada. El Espíritu está detrás de esos fenómenos, alentando, conduciendo, impulsando. Y los espíritus más despiertos de la Humanidad captan esa presencia del Viento y despliegan sus velas dejándose llevar.

Hoy estamos viviendo esta nueva experiencia espiritual. Hay un Espíritu nuevo, rondándonos, desafiándonos, casi cada día, en multitud de gestos, de reflexiones, de nuevas prácticas... Estamos en un momento de transformación.

¹ In Western Christianity this pluralistic consciousness has only emerged during the lifetime of people now living... *God has Many Names*, Westminster Press, Philadelphia 1980, p. 7.

Históricamente, estamos pasando del cristocentrismo al pluralismo. Hay miedo, hay resistencia... y a la vez hay atracción, y claridad, y hasta una evidencia que se va imponiendo lenta pero irresistiblemente... Es un «*kairós*», un punto de inflexión importante, que va a introducir cambios muy profundos: una nueva época que sucederá a 19 siglos de exclusivismo y apenas uno de cristocentrismo.

Importa mucho, pues, estar atentos a este *kairós*. Hay que rastrear el espíritu que lo anima, para discernirlo y para secundarlo. Y eso es lo que pretende este breve texto. Quiere ser un simple intento de captar y sistematizar ese Espíritu o «*espiritualidad del Pluralismo Religioso*» que va creciendo entre nosotros. ¿Cuáles serían pues sus rasgos más importantes? Describimos los principales.

Pluralismo de principio frente al viejo pluralismo de hecho

Desde siempre, en la vivencia del creyente sencillo, las otras religiones no existían. En primer lugar porque quedaban fuera del alcance de su percepción. Y en segundo lugar porque, si llegaban a ser percibidas, eran consideradas como una realidad negativa. Dios nos había manifestado a los seres humanos su propia voluntad, su oferta de salvación, tendiéndonos el camino hacia Él, que era «*nuestra*» religión, pero ocurría que otros pueblos andaban confundidos con supersticiones religiosas que suplantaban para ellos el lugar de la verdadera y única religión, la nuestra.

Esta visión se daba en todas las religiones. Todas ellas se consideraban «*la religión*», la única, la verdadera, frente a las demás, las «*religiones falsas*», que eran creaciones humanas, «*creencias*», supersticiones, o incluso tal vez cultos diabólicos. La pluralidad de religiones era pues un hecho lamentable, un hecho negativo; era un pluralismo que se daba «*de hecho*», pero que no era voluntad de Dios, que no era un «*pluralismo de derecho*».

Pues bien, esto es lo que ha cambiado. Un nuevo espíritu se difunde por la Humanidad. Los seres humanos tienen ahora otra percepción. Perciben las religiones con otra sensibilidad. Como las culturas, las religiones forman parte del capital máspreciado de los pueblos. Constituyen en cierto modo su identidad, por lo que no puede ser malo que haya muchas religiones. Ya no parece aceptable pensar que haya una religión buena y verdadera, y que todas las demás sean malas y falsas. No: «*todas las religiones son verdaderas*». Porque Dios ama a todos los pueblos. Dios los ha creado, y cada uno, con su identidad, su religión y su cultura, es obra de sus manos, destello irreplicable de su luz multicolor.

Los creyentes perciben ahora el pluralismo religioso no como un hecho lamentable, sino como una voluntad positiva de Dios. No ya como un pluralismo «de hecho», como un hecho lamentable, sino como un pluralismo querido por Dios, de derecho, «de derecho divino». «Pluralismo de principio» se suele decir en teología.

Esto significa un cambio radical de actitud frente a la pluralidad de las religiones: ahora es una actitud positiva, de reverencia y respeto, que ve en ellas una obra de Dios. Y significa también un cambio de imagen de Dios mismo: antes creíamos en un Dios que había escogido a un pueblo y se había desentendido de los demás...; ahora percibimos la imagen de un Dios más universal, menos particular, que no se reduce ni se ata a un pueblo, sino que está en relación con todos los pueblos.

Una gran desconfianza hacia las actitudes de privilegio o exclusividad

Hay una percepción creciente en la conciencia actual de la Humanidad, de que las actitudes de «exclusivismo» religioso son inviables e injustificadas. Cada vez más, más fieles religiosos modernos, de cualquier religión, perciben, como por un sexto sentido, aun sin saber explicar razonadamente el por qué, que la propia religión no puede ser «la única verdadera». O sea: ya no se acepta el viejo exclusivismo que decía que «fuera de nuestra religión no hay salvación».

Este cambio significa también una transformación tanto de la imagen que tenemos de nuestra propia religión, cuanto de la imagen misma de Dios. De nuestra religión ya no pensamos que sea la única verdadera, y a Dios ya no lo percibimos como «nuestro», sino de todos los pueblos y de todas las religiones.

El rechazo que a mediados del siglo pasado se hizo común contra el exclusivismo, hoy se está extendiendo en el campo teológico también hacia el inclusivismo. Cada vez más creyentes perciben que el inclusivismo no deja de ser una forma de exclusivismo, una forma atemperada y de formas menos prepotentes, pero exclusivismo al fin y al cabo. Como decía Hans Küng sobre la teoría inclusivista de Rahner de los «cristianos anónimos», es una forma muy educada de conquistar y someter al otro con un abrazo. El inclusivismo, que es todavía la posición oficial en el catolicismo por ejemplo, tiene los días contados ante la irrupción de esta espiritualidad del pluralismo religioso.

En este mismo sentido, otra categoría que comienza a ser rechazada es la de la «elección». Se trata de una categoría que es incluso bíblica, arraigada en el

Primer (Antiguo) Testamento, y hecha propia también por el Nuevo Testamento. La «elección» de Abraham, el Pueblo «elegido»... Todavía hace sólo unos años, el conocido biblista Gerhard Lohfink hacía una brillante justificación de las razones de «por qué Dios necesita un pueblo propio», y razonaba teológicamente cómo «este pueblo concreto es Israel»². Toda una «constelación de magnitudes: lugar conveniente, momento propicio y personas adecuadas» mostraban la profunda conveniencia de la elección de Israel por parte de Dios, elección que «es como un anticipo del misterio de la encarnación del hijo de Dios en ese pueblo»³.

En Torres Queiruga, uno de los teólogos que más se ha significado en su dedicación al tema del pluralismo religioso, nos parece observar una evolución significativa: hace diez años todavía hacía intentos por justificar teológicamente el concepto de elección; en el último texto suyo que conocemos propone el abandono simple y llano de la categoría de elección⁴. Pero no son los teólogos los que nos van a descubrir la inadecuación de este concepto; es más bien la nueva espiritualidad emergente del pluralismo religioso la que hace que percibamos esa inadecuación, y los teólogos son los que expresan adecuadamente lo que todos de alguna manera percibimos en nuestro espíritu.

Una gran apertura a la complementariedad e inter-religiosidad

Todavía están vigentes legalmente muchas prohibiciones respecto a la participación de los cristianos por ejemplo en las celebraciones de otras confesiones cristianas, y mucho más respecto a religiones no cristianas. Las normas oficiales de la iglesia católica todavía prohíben «comulgar» en cultos ajenos o dar escucha en los propios a «libros sagrados» que no sean la Biblia. Pero eso queda en el mundo de las relaciones institucionales; el mundo de las mutuas influencias religiosas es mucho más variado e incontrolable; no es posible poner puertas al campo. *«¿Quién -cristiano o no- seriamente preocupado por lo religioso y por su repercusión en la Humanidad no ha sentido alguna vez la urgencia de enriquecer la vivencia de su tradición con las aportaciones de las demás? Más*

² *¿Necesita Dios la Iglesia?*, San Pablo, Madrid 1999, pág. 48ss; el original es de 1998: *Braucht Gott die Kirche?*

³ *Ibidem*, pág. 56. Para John HICK es la encarnación, precisamente, la pieza clave que explica la conciencia de superioridad que el cristianismo tiene: *A metáfora do Deus Encarnado*, Vozes, Petrópolis 2000.

⁴ *El diálogo de las religiones*, en *Vaticano III. Cómo lo imaginan 17 cristianos y cristiana*, Herder, Barcelona 2001.

aún, ¿no somos muchos los que experimentamos que nuestra vivencia actual está ya, de hecho, mucho más enriquecida de lo que ordinariamente se piensa por el contacto con otras tradiciones? Piénsese, simplemente, en el influjo creciente de la espiritualidad oriental sobre nuestro modo de orar o de acoger la presencia de Dios en la vida. Personalmente nunca agradeceré bastante el contacto con el jesuita indio -¿jesuita hindú?- Antonio de Melo. Y la acogida de sus obras -y de toda la literatura espiritual parecida- muestra que se trata de un fenómeno que va más allá de lo individual»⁵.

Las religiones se encuentran unas con otras no ya sólo en los libros religiosos que atraviesan las fronteras, sino en la calle, en los medios de comunicación, en las escaleras de los bloques de viviendas, en los enlaces matrimoniales, en las migraciones, en todas partes. Hoy día, en la sociedad actual, plural e interreligiosa como nunca, «*la religión auténtica implica necesariamente una relación con las otras religiones, y para la persona concreta, ser religioso es ser interreligioso*»⁶.

Ya todos percibimos que la luz de Dios no se encierra en ninguna religión. Cualquier religión, por ser también humana y cultural, es incapaz de encerrar en sí toda la riqueza de Dios, pudiendo encontrar fuera de sí, en otras religiones, otros destellos de la luz de Dios que en sí misma no ha captado en la misma forma o con la misma intensidad. Así, desde una perspectiva más especializada teológicamente, se puede decir que la doctrina cristiana de la Trinidad necesita un poco de la insistencia islámica en la unicidad de Dios; que el vacío impersonal del budismo necesita de la experiencia cristiana del Tú divino; que los contenidos profético-prácticos del judeocristianismo se verían sanamente complementados con la acentuación oriental de la contemplación y la gratuidad de la acción.⁷

No se trata de abogar por un eclecticismo confuso o por la pérdida de las identidades. Se trata, eso sí, de no sentirse aprisionado por aquellas fronteras rígidas de desconocimiento y de mutuas excomuniones. Hoy las personas religiosas van a serlo, cada vez más, inter-religiosamente⁸.

⁵ TORRES QUEIRUGA, A., *El diálogo de las religiones*, Sal Terrae 1992, pág. 30.

⁶ J. DUPUIS, *Verso una teología cristiana del Pluralismo Religioso*, Queriniana, Brescia 1997, pág. 19-20.

⁷ KNITTER, P., *No Other Name?*, Orbis Books, Maryknoll 2000 pp. 221.

⁸ KINTTER, P., *Introducing Theologies of Religions*, Orbis Books, Maryknoll 2002, pág. xi.

Un nuevo espíritu misionero

Uno de los puntos más sensibles del cristianismo que resulta conmovido por la irrupción de este nuevo espíritu pluralista es el de la misión. Es lógico. En el cristianismo por ejemplo, durante 19 siglos la misión ha estado fundamentada en el planteamiento exclusivista: «fuera de la Iglesia no hay salvación». Durante largos períodos de la historia de la Iglesia se ha pensado que «ninguno de aquellos que se encuentran fuera de la Iglesia católica, no sólo los paganos, sino también los judíos, los herejes y los cismáticos, podrán participar en la vida eterna. Irán al fuego eterno que ha sido preparado para el diablo y sus ángeles»⁹. San Francisco Javier fue a las Indias Orientales embargado por un celo misionero fundamentado en la convicción de que todos los que morían sin conocer a Jesucristo no alcanzaban la salvación... Todavía hace sólo 50 años que Pío XII hablaba de los mil millones de seres humanos que «yacen en las tinieblas y sombras de muerte», como dice el salmo 107, salmo que las encíclicas misioneras¹⁰ aplicaban clásicamente a los «paganos»¹¹. Todavía hay autores que siguen hablando con toda naturalidad de los «paganos» de la actualidad, sin ninguna clase de recurso a la metáfora¹².

Cuando una religión supera el exclusivismo -como es el caso del cristianismo actualmente-, todas aquellas motivaciones de la misión que estaban fundadas en el exclusivismo caen con él. Y cuando también el inclusivismo entra en crisis, entra en crisis la misión renovada que se fundamentaba en él. Hoy sigue teniendo sentido la misión, pero sólo una misión basada en una perspectiva pluralista.

La misión no va a llevar la salvación a un lugar que fuese una especie de «vacío soteriológico», ayuno de salvación, porque tal lugar no existe. Como ha dicho con frase célebre la teología de la liberación, «el primer misionero siempre llega tarde: el Dios Trinidad llegó siempre antes». El misionero no va a llevar la salvación como si sin su presencia la salvación no pudiera llegar o no estuviera

⁹ DS 870 (Unam Sanctam). DS 1351 (Concilio de Florencia). Pío IX lo tiene claramente como dogma, afirmado y reafirmado: SULLIVAN, F.A., *¿Hay salvación fuera de la Iglesia?*, Desclée, Bilbao 1999, págs. 136ss.

¹⁰ *Evangelii Praecones* 227; treinta años antes, Benedicto XV, en su *Maximum Illud* 7.

¹¹ En el mundo protestante, todavía hace 40 años el *Congress on World Mision* de Chicago declaraba: «Desde la última guerra, más de mil millones de personas han pasado a la eternidad y más de la mitad han ido al infierno sin conocer a Jesucristo». Cfr. las actas publicadas por J.O.Percy, Eerdmans Publishing Co., 1961, pág. 9.

¹² J.A. SAYÉS por ejemplo, en *Cristianismo y religiones*, San Pablo, Madrid 2001.

ya allí desde siempre. La misión hoy no puede estar orientada -como lo ha estado prácticamente siempre- a implantar la Iglesia como su principal objetivo... Por lo demás, Jesús mismo no tuvo como objetivo fundar una Iglesia, ni difundirla misioneramente¹³. La Causa de Jesús fue otra.

La Misión tiene sentido, sí, pero otro sentido. En un contexto de teología y de espiritualidad pluralista, la misión está centrada en Dios (teocentrismo), en el Dios del Reino, y en el Reino de Dios. La misión es un impulso hacia los demás pueblos y religiones, para compartir con ellos -en ambas direcciones- la búsqueda religiosa. Para enseñar y para aprender. Para anunciar nuestra buena noticia y para escuchar las buenas noticias que es seguro que los otros también tienen para ofrecernos. Sin ir pensando *a priori*, que los otros deberán abandonar su religión y adoptar la nuestra para poder profundizar su encuentro con Dios.

Hoy sentimos más bien que la conversión -como cambio de religión- no es necesaria: los otros tienen que encontrarse con Dios en principio en el camino en el que Dios los ha puesto. La conversión que se tiene que dar es otra: la conversión a Dios, al Dios del Reino y al Reino de Dios, esa misma conversión que es imperativo también para nosotros. Nosotros no queremos que el otro deje de ser budista, musulmán o hindú, sino que sea mejor budista, mejor musulmán o mejor hindú. No se descarta, desde luego, la conversión de cambio de religión, siempre que, cualquiera de las dos partes sienta que por el otro camino puede avanzar más hacia su plenitud religiosa, pero no será ése el camino normal ni lo normativo de la misión. Es cierto que la misión -como diálogo que es- no estará completa hasta que de nuestra parte anunciemos a Jesucristo, como no estará completa tampoco hasta que nos sean anunciadas las buenas noticias religiosas que la otra parte tiene para darnos.

Requiere muchos más matices esta nueva vivencia de la misión, pero lo dicho es suficiente para comprender que este nuevo espíritu del pluralismo religioso comporta, efectivamente, para la misión, una auténtica sacudida, una transformación de la que resultará fortalecida y renovada.

¹³ Hoy, por ejemplo, hay acuerdo general entre los exégetas en que la conclusión canónica de Marcos (16, 9-20) no formaba parte del evangelio escrito por el evangelista. Cfr BARBALIO, Giuseppe & FABRIS, Rinaldo, *Os Evangelhos* (I), Loyola, São Paulo 1990, p. 620-621.

Relectura de la cristología

Hace ya años que la problemática fundamental de la soteriología no es la eclesiología sino la cristología. ¿Cuál es el papel de Cristo en la salvación? Evidentemente se trata de un punto supersensible, debido al papel absolutamente central y «absolutamente absolutizado» que ha caracterizado la construcción teológico-dogmática en torno a la figura de Cristo.

El nuevo espíritu del pluralismo religioso está produciendo, en varios frentes, un deshielo en las posturas rígidas y absolutizadas a que estábamos acostumbrados. En primer lugar se está sometiendo a un nuevo estudio los textos mismos que en el Segundo (Nuevo) Testamento constituyen la base exegética de la dogmática cristológica. Se trata -dicho muy brevemente- de textos que están en un lenguaje doxológico, confesional, y hasta litúrgico y devocional, con el que los autores no querían hacer teología ni filosofía ni -mucho menos- dogmas. Hick lo dice con frase simbólica: «la poesía se tomó como prosa, y la metáfora como metafísica»¹⁴.

Por otra parte está el tema de la historia: ¿qué papel han jugado en la historia del cristianismo estos dogmas, qué actitudes han legitimado?¹⁵ El juicio actual hacia la historia del cristianismo es bastante severo: sus invasiones, sus guerras, cruzadas, conquistas, colonizaciones, neocolonizaciones, imperialismos... casi siempre acompañadas de una presencia de Iglesia que globalmente las legitimó, y de una evangelización y acción misionera que complementó en el campo espiritual lo que se hacía en el campo político y económico... son examinadas hoy con nueva perspectiva crítica histórico-ideológica. Por referirnos a un solo caso emblemático: en la letra misma del «Requerimiento», aquel alegato que los conquistadores españoles leían y proclamaban a los indígenas al llegar a América, para advertirles que todas aquellas tierras eran suyas porque así se las había donado el Papa a su rey católico, incluía como pieza clave del argumento teológico la mediación de Cristo, Dios Encarnado, dueño de toda la tierra, de quien era lugarteniente el Papa.

Otros abordajes de esta problemática son la génesis misma de la elaboración dogmática durante los primeros siglos hasta los decisivos concilios

¹⁴ L.c., especialmente el capítulo 10, págs.136ss.

¹⁵ Ibid., capítulo 8, pág. 111ss. «Las doctrinas ortodoxas que dan frutos no éticos son, por decir lo menos, muy sospechosas»: P. KNITTER, *Toward a Liberation Theology of Religions*, in HICK-KNITTER, *The Myth of Christian Uniqueness. Toward a Pluralistic Theology of Religions*, Orbis Books, Maryknoll 1998, pág. 182.

de Nicea y Calcedonia; o el estudio de la plausibilidad de las categorías ontológicas mismas implicadas en la dogmática (naturaleza, persona, hipóstasis...); sin desestimar enfoques más recientes como los de las teologías políticas europeas del siglo XX, que acusan el papel sexista y racista que puede desempeñar y que de hecho ha desempeñado una cristología en la que se predica que la perfección de la humanidad ha sido alcanzada en un ser humano varón y blanco.¹⁶

Todo hace pensar que la cristología tiene ante sí unos nuevos retos que afrontar, y que son de tal envergadura, que hoy día no podemos prever el desarrollo que esta evolución va a tomar. Tal vez será un trabajo para varias generaciones¹⁷. En todo caso en este momento no tiene fundamento hacer afirmaciones gratuitas en un sentido o en otro, sino, simplemente, estar abiertos a la reflexión y al discernimiento y saber tener paciencia histórica. Todos afirmamos el carácter único y universal de Cristo; lo que está en discernimiento es el carácter rígido que tomaron las afirmaciones clásicas que se han hecho a propósito de su absolutividad.

Un nuevo espíritu crítico y penitencial

El cristianismo ha sido la primera gran religión que ha hecho una relectura de su patrimonio simbólico confrontándolo con la ciencia. En nuestros días se ha generalizado en la mayor parte del pueblo cristiano medianamente culto una actitud de la crítica histórica sobre la propia tradición cristiana, tanto institucional como popular.

Los «maestros de la sospecha» y su sentido crítico forman parte ya, se quiera o no, de la cultura moderna occidental, y el cristianismo no se puede hurtar a ello. Hoy ningún creyente se escandaliza por escuchar que la religión con frecuencia es algo diferente de lo que dice ser. Un nuevo espíritu ronda en el ambiente, y nos hace a todos propensos a sospechar ante lo fácil que es que una doctrina se vuelva «ideología», es decir, una justificación los propios intereses en contra de intereses ajenos. O lo frecuente que puede resultar que una doctrina que proponemos como «voluntad de Dios», o como «revelada», sea en realidad una forma inconsciente de conseguir o de mantener un estatuto de privilegio, un control de la situación o una superioridad cultural o económica. Hoy vemos con claridad que la historia está plagada de ejemplos semejantes.

¹⁶ Tom Driver, *Christ in a Changing World. Toward an Ethical Christology*. Crossroad, New York 1981, p. 22; Rosemary Ruether, *To Change the World and Cultural Criticism*, Crossroad, New York 1981, p. 4. P. KNITTER, *No Other Name?*, p. 163.

¹⁷ John, HICK, *God Has Many Names*, pág. 125.

Esta «hermenéutica de la sospecha» nos lleva a cuestionar las afirmaciones teológicas y doctrinales que están detrás de esas actitudes históricamente ideológicas. Ya lo dice el Evangelio: «Por sus frutos los conoceréis». Las doctrinas «ortodoxas» que dan frutos malos son -por decir lo menos- muy sospechosas¹⁸.

Todo esto se aplica también, concretamente, a nuestra teología de las religiones, al «mapa» que nos hacemos de la posición de nuestra religión en el conjunto de las religiones. ¿Será posible que Dios haya hecho las cosas precisamente poniéndonos a nosotros en el centro de todo y en una posición tan privilegiada? ¿No habrán influido en el trazo de ese «mapa» nuestros propios intereses y nuestra ideología? «¿Puede ser teológicamente verdadera la autocomprensión de las Iglesias que han legitimado la opresión sexista, racista, clasista y religiosa?», preguntan desde Asia¹⁹. Algo profundo no anda bien en el exclusivismo y en el inclusivismo, cuando les vemos engendrar esas actitudes históricas de prepotencia y de falta de respeto hacia las demás religiones y culturas, cuando nos inviabilizan dialogar como hermanos, «en paridad» (*par cum pari*).

Es un espíritu de honradez, que no acepta «ocultar la verdad con la injusticia». Es un espíritu de humildad, que no puede aceptar las propias actitudes de prepotencia habidas en el pasado y que aún somos empujados a mantener en virtud de estas «teologías sospechosas». Es un espíritu penitencial, que pide perdón por nuestra historia de cruzada, de conquista, de colonización cultural y religiosa. Es el nuevo talante que imprime en los cristianos y en los teólogos este nuevo espíritu de pluralismo religioso.

Un nuevo tipo de verdad

«La Verdad nos hará libres», dijo Jesús. Pilatos le preguntó: «¿Y qué es la Verdad?». La pregunta hoy se vuelve a plantear. El modelo de Verdad que el cristianismo ha cultivado desde muy al principio de su historia ha sido el modelo griego. Los cimientos de ese modelo están en los principios lógicos y metafísicos aristotélicos: el principio de identidad y el principio de no contradicción. Una cosa es lo que es, y no puede ser otra cosa. Algo no puede ser y no ser a la vez

¹⁸ KNITTER, *Toward a Liberation Theology of Religions*, in HICK-KNITTER, *The Myth of Christian Uniqueness. Toward a Pluralistic Theology of Religions*, Orbis Books, Maryknoll 1998, cap. 11, p. 178.

¹⁹ Tissa BALASURIYA, *A Third World Perspective*, en *Doing Theology in a Divided World*, Virginia Fabella and Sergio Torres (eds), Orbis, New York 1985, p.202.

bajo el mismo respecto. O es una cosa o es otra, no puede ser las dos a la vez. Es el modelo de verdad por exclusión: yo soy yo porque no soy tú. El modelo occidental de verdad, con el tremendo desarrollo que adquirió la lógica aristotélico-escolástica, fue muy útil para la construcción de sistemas teóricos impecables en cuanto a la precisión de sus enunciados, la corrección de sus argumentaciones y la legitimidad de sus conclusiones, basándose en ese modelo de verdad de exclusión, único que produce la seguridad de las afirmaciones absolutas. Occidente, y dentro de él el cristianismo, han hecho gala de la seguridad de sus conclusiones, de sus afirmaciones absolutas, de su seguridad y convicción frente a los sistemas de verdad -científica, cultural o religiosa- no occidentales.

Este modelo de verdad occidental griego aristotélico hace tiempo que entró en crisis. Y el nuevo espíritu de pluralismo religioso tiene relación precisamente con la emergencia de un modelo distinto de verdad. Hoy corren tiempos de «deshelenización», de «desoccidentalización», de apertura a otras aproximaciones a la verdad. *«Los católicos, como los cristianos en general, están dándose cuenta de que para que algo sea verdadero no necesita ser absoluto»*²⁰.

Hoy se reconoce crecientemente que la verdad tiene un carácter más inclusivo que excluyente, más práctico que teórico, más evolutivo que fixista, histórico más que físico o natural. La Verdad es como la Vida: está en crecimiento, en desarrollo, en evolución. Nunca la tenemos acabadamente, sino que la vamos percibiendo progresivamente. El avance de la historia permite acceder a nuevos puntos de observación que dan nuevas perspectivas, nuevas visiones, una nueva configuración de la verdad, siempre en movimiento. Hoy reconocemos el carácter multi-relacional que todo tiene: todo está relacionado con todo, todo lo que existe, co-existe y está imbricado mutuamente con todo lo que lo rodea.

En el nivel de las verdades absolutas no se puede jugar a la exclusión como con «verdades claras y distintas». En la profundidad de aquel misterio para el que creemos necesitar expresiones absolutas, nuestras afirmaciones no pueden encajonar el misterio en afirmaciones matemáticas manejables, perfectamente delimitadas, mutuamente excluyentes. Las verdades profundas no pueden ser manejadas como objetos controlables: «una verdad profunda se expresa en un enunciado cuyo opuesto también es una verdad profunda; una verdad superficial se expresa en un enunciado cuyo opuesto es falso», dice Niels Bohr²¹.

²⁰ KNITTER, *No Other Name?*, 219.

²¹ *Atomtheorie und Naturbeschreibung*, Berlin 1931, 143.

En este nuevo modelo de verdad, muchas de las construcciones teológico-dogmáticas, que han pretendido destilar en el laboratorio una verdad perfectamente delimitada en fórmulas controladamente definidas, caen ante la evidencia que se impone de que la Verdad que nos hace libres es, ella misma, libre e inaprensible. Las afirmaciones exclusivistas e inclusivistas, que tienen la pretensión de absolutividad excluyente frente a la búsqueda religiosa ancestral de sectores inmensos de la Humanidad, suscitan hoy simplemente una benevolente sonrisa más que un rechazo airado. El espíritu del pluralismo religioso opta por otro modelo de verdad y por otras actitudes ante la Verdad: actitudes de escucha incansable, de holismo integral, de tolerancia, de complejificación e interrelacionalidad... de humildad en fin. Por eso es difícil el diálogo con los que están atrapados en el viejo modelo de verdad.

La liberación de los pobres como criterio hermenéutico

En varios de los rasgos de este espíritu que ya hemos señalado está implicado éste que queremos reflejar ahora: la dimensión liberadora. La buena noticia para los pobres, continúa siendo para los cristianos que se sienten atraídos por este espíritu de pluralismo religioso, como lo fue para Jesús, la piedra de toque: un criterio central que reajusta todo lo anterior y lo sujeta al realismo de la verdad del amor.

Lo que hemos dicho de la «hermenéutica ética» y de la actitud crítica tiene que ver con esta dimensión liberadora: no es posible que una verdad religiosa sea realmente verdad, si no es liberadora, o -menos aún- si entra en connivencia con un sistema de opresión, de cualquier tipo que sea. La Verdad les hará libres, y les hará libres para liberar. Si la verdad de la religión no libera, si no es buena noticia para los pobres, no es religión verdadera.

Nos podemos plantear un criterio general: «Una religión es verdadera y buena en la medida en que no oprime ni destruye a la Humanidad, sino que la protege y fomenta»²². Estamos aquí en un primer nivel en que el pobre a liberar es la Humanidad misma. En un segundo nivel de mayor concreción, el pobre a liberar es el prójimo en general, respecto al cual la «ética mínima» está recogida en la «regla de oro»: no hagas a los demás lo que no quieres que te hagan a ti.

²² H. KÜNG, *Teología para la posmodernidad. Fundamentación ecuménica*, Alianza, Madrid 1989, p. 187. Cfr también Leonard SWINDLER, *The Dialogue Decalogue*, en «Journal of Ecumenical Studies» 20/1(1983)10.

Hoy sabemos que esta regla de oro está, con muy parecidas palabras, en casi todas las religiones. En un tercer nivel, esta regla de oro se concretiza en y es el fundamento de la opción por los pobres.

Todo esto no está apoyado en nuevas teorías, sino en ese espíritu al que venimos refiriéndonos, que crea una sensibilidad y una predisposición de conciencia que se imponen al sujeto previamente, aun sin que conozca las argumentaciones teológicas que las justificarían. Es una intuición más que una teología, un espíritu más que una norma moral.

Al socaire de este aspecto de la liberación de los pobres como criterio hermenéutico, podríamos engarzar aquí una profundización mayor. ¿Qué es en definitiva la religión? ¿Cómo, dónde, realiza el ser humano lo más profundo del encuentro con Dios, que la religión dice viabilizar? Los orígenes del judeo-cristianismo son claros en este punto. Una frase de Van der Meersch que marcó a Alfonso Carlos Comín podría expresar plásticamente este espíritu que une la Verdad religiosa y la liberación: «*La Verdad, Pilatos, es ésta: ponerse del lado de los humildes y de los que sufren*». Sentencia que podemos poner en paralelo con la palabra de Santiago (1, 27): «*La verdadera religión es visitar a los huérfanos y a las viudas y mantenerse incontaminado de la corrupción*». Podrían citarse aquí innumerables pasajes bíblicos que apuntan lo mismo²³. Para el judeo-cristianismo la verdadera religión es el amor y la justicia, el compromiso por la construcción de un Reinado de Dios que sea «vida, verdad, justicia, paz, gracia y amor», para todos, pero en primer lugar para los pobres, que son los injusticiados y los privados de sus derechos.

Otras religiones han encontrado el acceso a Dios a través de la naturaleza; otras lo han encontrado en la experiencia interior subjetiva o intersubjetiva. El judeo-cristianismo lo ha encontrado privilegiadamente en encuentro liberador con el pobre (Mt 25, 31ss). Pensamos que en el diálogo interreligioso mundial que hoy día se está expandiendo, ésta puede ser su principal aportación.

Éstos son sólo unos pocos rasgos, de entre los muchos que se podrían señalar, para la caracterización de esta nueva espiritualidad del pluralismo religioso que está invadiendo el mundo. Con ello, el diálogo entre las religiones entra sin duda en una nueva etapa.

²³ Permitásenos citar sólo éste: «Se te ha explicado, oh hombre, lo que el Señor desea de ti: que defiendas el derecho y ames la lealtad, y que seas humilde con tu Dios»: Mq 6, 8.

GLOBALIZACIÓN Y MARGINALIDAD EN AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE BREVE INFORME SOBRE SUS ASPECTOS CLAVES

Arturo Sosa A., S.I.*

Abstract:

We intend to expose an essay about the key aspects of globalization and marginality in Latin America and the Caribbean

*El P. Arturo Sosa nació en Caracas en 1948. Ingresó a la Compañía de Jesús en 1966 y fue ordenado Sacerdote en 1977. Licenciatura en Filosofía en la Universidad Católica "Andrés Bello", Bachillerato en Teología en la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma. Estudios especiales de Teología en Caracas. Doctorado en Ciencias Políticas en la Universidad Central de Venezuela, Miembro del Equipo del Centro Gumilla. Ha sido Director de la Revista SIC desde mayo de 1979 hasta septiembre de 1996. Director del Centro Gumilla de Caracas desde septiembre de 1985 a mayo de 1994. Coordinador del Apostolado Social de la Compañía de Jesús en Venezuela entre 1979 y 1985. Superior Provincial de la Compañía de Jesús en Venezuela desde 1998 hasta hoy. Ha sido varios años consejero, profesor ordinario y catedrático en diversas Universidades, como la Universidad Católica Andrés Bello, la Universidad Central de Venezuela, la Escuela Superior de la Fuerza Aérea Venezolana, el Instituto de Filosofía Juan Germán Roscio. Coordinador de Investigaciones de la Fundación Rómulo Betancourt. Actualmente es Rector de la UCAT de San Cristóbal en el Táchira.

Entre sus múltiples publicaciones señalamos las siguientes: *La filosofía política del gomecismo*. Estudio del pensamiento de Laureano Vallenilla Lanz (1974). "El pensamiento Positivista y el Gomecismo", en: *Pensamiento Político Venezolano del siglo XX*. Tomo 6 (1983). *Ensayos sobre el Pensamiento Político Positivista Venezolano* (1985). *El programa nacionalista. Izquierda y modernización (1937-1939)*. Fundación Rómulo Betancourt (1994). *Rómulo Betancourt y el partido mínimo* (1995). *Rómulo Betancourt y el partido del Pueblo (1937-1941)*. F. R. Betancourt (1995). *Papeles clandestinos del Partido Democrático Nacional*. Ediciones de la Presidencia de la República (1995). También los folletos del Centro Gumilla. Colabora en obras colectivas y en revistas como en: ITER, *Evangelizar hoy a Venezuela* (1985); "Rómulo Betancourt, la formación de un liderazgo de izquierda nacionalista", en: CARRERA DAMAS, Germán, *Emergencia de un líder. Rómulo Betancourt y el Plan de Barranquilla*. Fundación R. Betancourt (1994). Es colaborador habitual de la página editorial del diario *El Nacional*, entre 1975 y 1983, y del Suplemento Cultural del diario *Ultimas Noticias*.

(ALC), written by the Jesuits, from a regional perspective and inspired by the dynamics of the incarnation. Before the complexity and gravity of the phenomenon there are many and different movements, organizations, institutions and people who try to give answers to the problems generated by globalization and take advantage of the opportunities it brings to impel a worthy life. Gaining such an objective depends on many dimensions. In its political aspects, it is necessary to recognize the absence of an alternative way. It is required an intellectual and practical effort to propose concrete forms of leading the process towards the systematic improvement of the quality of life. In the economic aspects, it is necessary the development for a worthy human life without risking the harmony with nature, as a source of vital resources. In the cultural dimension the challenge is focused in managing tensions between the cultural diversity and the participation in the global culture. The education has an historical opportunity at this moment. This it is an aspect in which the Jesuits must make a serious reflection and a special effort in order to gain a clear commitment of its apostolic action.

Key words: *Latinamerica and the Caribbean, globalization, marginality, poverty, neoliberalism, modern process, Jesuist in ALC, political challenges of globalization, economic challenges of globalization, cultural challenge of globalization.*

La región conocida como América Latina y el Caribe (ALC) esta compuesta por treinta y tres (33) países de una enorme diversidad que van desde el inmenso territorio de la República Federativa de Brasil o México hasta las pequeñas naciones insulares del Caribe como Haití o Saint Vincent. Al mismo tiempo comprende una gran diversidad étnica y cultural que va desde la permanencia en el tiempo de grupos indígenas originarios¹ hasta grupos urbanos asimilados a las formas culturales posmodernas, pasando por todos los grados imaginables de mestizaje cultural compuestos por ingredientes europeos, árabes, africanos e indígenas. Es un lugar común afirmar la unidad de lengua y religión de ALC, sin embargo, la realidad no confirma esta visión. Son muy numerosas

¹ La proporción de población indígena es muy variada entre los países de AL. Bolivia tiene el 71% indígena en su población, Guatemala el 66, Ecuador el 38, México el 14, Chile el 8, Argentina el 1 y Brasil apenas el 0,4% como Uruguay.

las lenguas indígenas vivas a lo largo de toda América Latina. Al español que se habla en muchos países hay que añadir el portugués de Brasil, el inglés, francés y creole esparcido por las islas caribeñas y algunas zonas continentales como Belice, Guyana y Surinam. Si bien la religión católica es confesada por la mayoría de la población y las sociedades latinoamericanas se sienten sociológicamente católicas, abundan las iglesias o sectas cristianas; perviven algunas de las religiones ancestrales y no pocos de sus elementos existen fundidos con ritos católicos.

Siguiendo el índice de desarrollo humano (IDH) del Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo (UNDP) que abarca 177 países de todo el mundo, de los 33 países de ALC sólo uno, Haití, se encuentra entre los de desarrollo humano bajo, la mayoría (21 países) se ubica entre los de desarrollo humano medio (por ejemplo, Panamá, Surinam, Venezuela, Brasil, Colombia, Ecuador) y 11 países entre los desarrollo humano alto (Por ejemplo, Barbados, Argentina, Chile, Costa Rica, Uruguay, Cuba).

La Compañía de Jesús atiende esta vasta región a través de 17 Provincias y 4 regiones, coordinadas a través de dos Asistencias (septentrional y meridional) y la colaboración de las provincias de Canadá y Gran Bretaña en algunos países de habla francesa e inglesa. Desde 1999 existe la Conferencia de Provinciales Jesuitas de América Latina (CPAL) que busca coordinar la acción de la Compañía de Jesús y promover obras interprovinciales. Este informe le debe mucho al trabajo del Grupo Asesor de la Comisión de Pensamiento Alternativo al Neoliberalismo de la CPAL que ha venido trabajando el tema en los últimos dos años.

Una visión regional desde la perspectiva de los marginados e inspirada en el Evangelio

Este informe se ubica en una perspectiva regional. Por tanto se obliga a no entrar en los matices característicos de cada una de las diversas situaciones de los países que componen ALC, al mismo tiempo que tiene presente la diversidad de situaciones locales que le dan los colores de fondo al cuadro general.

Al mismo tiempo, la perspectiva de este informe está inspirada en la dinámica de la encarnación que cruza el Evangelio de Jesucristo que nació y vivió pobre entre los pobres. Los pobres siguen siendo la mayoría de los pobladores de ALC. Adoptar su mirada como perspectiva es el desafío de la tarea intelectual en este continente. La encarnación de la mirada en el mundo de los pobres es la que permite mantener la riqueza de la diversidad local en tensión con las tendencias globalizadoras entre las cuales se vislumbra la oportunidad

de un futuro más humano así como la amenaza de nuevas formas de empobrecimiento.

Tanto la experiencia de la globalización como la reflexión sobre ella en ALC están muy vinculadas a las corrientes de pensamiento conocidas como “neoliberales” y a las políticas públicas inspiradas en ellas que prácticamente todos los gobiernos del continente han intentado imponer en los últimos veinticinco años. Por consiguiente, la discusión sobre el neoliberalismo y la búsqueda de alternativas teóricas y prácticas a sus propuestas están íntimamente relacionadas con el modo de entender la globalización y la marginalidad en ALC, así como con la formulación de alternativas de una globalización que supere la marginalidad y propicie un mundo más justo y humano.

ALC, globalización y marginalidad

Conocemos muy poco de la historia de los pueblos originales de lo que hoy es América Latina y el Caribe antes de la llegada de los europeos a sus costas. Sabemos de la existencia de grandes “civilizaciones” como la Maya, la Azteca o la Inca; también de la existencia de numerosas etnias indígenas dispersas a lo largo y ancho del continente, pero casi nada de sus orígenes o de las relaciones que se establecieron entre ellos a lo largo de la historia. Una comprensión más profunda de las causas de la marginalidad en ALC y de las oportunidades que brinda la globalización para superarla necesita una mejor comprensión de estas raíces.

La conquista europea de América, en los siglos XVI al XVIII, no fue una experiencia humanizadora de globalización aunque supuso establecer las relaciones entre el continente americano, Europa y Asia. No lo fue porque se dio como confrontación entre las culturas indígenas y las europeas con el resultado de la desaparición de formas civilizatorias precolombinas, que apenas subsistieron en los espacios que no pudo ocupar la dominación española-portuguesa o a través del mestizaje entre las diferentes razas y culturas que se hicieron presentes en este tiempo. El fenómeno del mestizaje ha sido especialmente significativo en aquellas zonas latinoamericanas en la que se produjo la inmigración obligada de población africana, como mano de obra esclava. El mestizaje podría considerarse una forma más humanizadora de globalización, puesto que al mezclarse razas y culturas diferentes surgieron formas nuevas de convivencia entre grupos humanos muy diversos, que se enriquecieron mutuamente y dieron lugar a novedosas expresiones culturales, al punto que es imposible comprender la América Latina del presente sin tener en cuenta este fenómeno.

Las luchas por la emancipación y la organización de las naciones independientes ocuparon la mayor parte del siglo XIX. Las guerras diezmaron la población y afectaron la capacidad productiva de todos los países latinoamericanos. La emancipación de los centros coloniales abrió las puertas a unas nuevas relaciones con el resto del mundo así como a nuevas ideas y modelos sociales alternativos a los conocidos hasta el momento. El paso de sociedades campesinas "atrasadas" a sociedades desarrolladas según el modelo liberal-capitalista dominante en occidente, se convirtió en el norte del esfuerzo de las élites latinoamericanas de transformar sus países y relacionarse con el mundo.

A lo largo del siglo XX todas las élites latinoamericanas trataron de convertir sus naciones en "industrializadas y modernas". Alrededor del programa modernizador se concentraron las ilusiones de pueblos cuya base de sustentación era la explotación minera y la agricultura premoderna. Incluso las corrientes socialistas y comunistas aceptaban este paso como necesario para avanzar hacia una propuesta revolucionaria. De esta manera, durante la primera mitad del siglo XX existió en América Latina un amplio consenso alrededor del tipo de sociedad que se quería construir. La confrontación política se entendía, entonces, entre las fuerzas que representaban el "atraso" y las que propugnaban el progreso, aunque hubiese distintas, hasta contradictorias, sus maneras de entender el progreso.

El positivismo, en sus variantes latinoamericanas², se convirtió en la inspiración ideológica más extendida entre las élites modernizadoras de América Latina, dando paso más tarde a las corrientes, socialistas, comunistas, socialdemócratas y socialcristianas. La democracia como régimen de gobierno formaba parte de las aspiraciones modernas, aunque algunas de las teorías modernizadoras justificaran gobiernos dictatoriales como instrumentos necesarios y temporales para obtener las condiciones mínimas que permitieran iniciar el proceso de modernización³. La presencia frecuente de militares en los gobiernos latinoamericanos e incluso de "gobiernos de las Fuerzas Armadas" se explica por esta necesidad de asegurar el orden necesario para el progreso, a lo que se

² Como positivismo se conoce la corriente sociológica iniciada por Auguste Comte. Bajo este nombre se generó en América Latina una extensa corriente de pensamiento y acción, vinculada a diversos campos del saber con un enorme impacto en sus sociedades.

³ El positivismo es claro en este punto al afirmar el "orden" como la condición primera del "progreso", por lo cuál justifica aquellos gobiernos que imponen el orden por la fuerza, restringiendo, incluso, las libertades públicas, para neutralizar las fuerzas disgregadoras de ese orden.

suma que en numerosos países las Fuerzas Armadas fueron de las primeras instituciones públicas modernas que vieron la luz.

En el último cuarto del siglo XX se pueden encontrar signos evidentes de la modernidad en todos los países de América Latina y en todas las esferas de la sociedad, especialmente en la infraestructura material, políticas de desarrollo económico y diseño de las instituciones públicas. La cultura campesina, en grados diversos, ha dado paso a la cultura urbana-moderna, incluso en zonas alejadas de las ciudades, sin ocultar la permanencia de condiciones de vida muy atrasadas en vastas zonas campesinas del subcontinente y en las periferias de las ciudades modernas.

Sin embargo la pobreza y la marginalidad siguen siendo la condición de vida de la mayoría de la población latinoamericana. La modernidad ha aumentado escandalosamente la brecha entre ricos y pobres, con escaso éxito en la consolidación de una "clase media" numerosa y consistente. La existencia de estructuras sociales injustas es el mejor indicador de las deficiencias del proceso de modernización adelantado por las élites latinoamericanas. A la permanencia de las antiguas formas de violencia se le suma la aparición de las formas de violencia características de la modernidad y la posmodernidad. La modernización como esfuerzo de globalización en América Latina si bien logró el acceso de los diversos estratos sociales a los bienes civilizatorios propios del desarrollo del siglo XX no logró encontrar el camino para la superación de la marginalidad.

Los pueblos latinoamericanos han demostrado a lo largo de esta historia estar llenos de vida. En medio de estructuras injustas, una inmensa brecha social, condiciones inhumanas de pobreza y constantemente amenazados por las distintas formas de violencia, se vive a plenitud. La gente de América Latina vive a plenitud porque ama la vida. Ese amor por la vida en todas sus formas se convierte en la gran fuerza motorizadora de la búsqueda interminable de muchos y creativos modos de producir vida y de poder vivirla plenamente. Por eso, no deja de percibirse la globalización como una nueva oportunidad para encontrar relaciones sociales que aseguren una calidad de vida digna a los pueblos de ALC.

El amor por la vida, característico de los pueblos latinoamericanos, está estrechamente vinculado a su experiencia de Dios. Tanto la mayor parte de las religiones prehispánicas como la religión católica, extendida por los misioneros que acompañaron la conquista española y portuguesa, han sido vehículo de una experiencia del Dios creador de la Vida y comunicador de fuerza a quienes quieren vivir y comunicar vida. Al sintonizar con la fe de la gente se hace más fácil comprender las aparentes contradicciones que surgen a una mirada que

prescinde de esta dimensión de las culturas y la vida de los pueblos latinoamericanos.

La pobreza y la marginalidad existen en América Latina mucho antes de la globalización y el neoliberalismo, vinculadas a los procesos históricos y culturales de estos pueblos. Sin embargo, la globalización como se ha vivido en esta región hace aún más compleja la situación de pobreza y marginalidad. La tensión entre los valores y modos de vida de las variadas culturas locales y la ilusión de tener acceso a los bienes civilizatorios propios de la modernidad se hace cada vez más extendida y difícil de conciliar.

Aspectos de la evolución de América Latina y el Caribe en el siglo XXI

La Compañía de Jesús en América Latina no aceptó tranquilamente la aparente hegemonía de las políticas neoliberales como la solución a los problemas de los pueblos del continente. Se propuso seguir indagando en la comprensión de las causas estructurales de la injusticia y en la búsqueda de salidas humanas a esa situación consciente de las implicaciones y complejidad del fenómeno de la globalización. Desde 1996, fecha de la carta de los Provinciales Jesuitas de A.L. sobre el neoliberalismo, hasta hoy ha habido cambios importantes en la situación mundial que es necesario tener en cuenta.

En los últimos cinco años voces del mundo académico han venido haciendo una crítica teórica a la aplicación de los principios neoliberales. Por ejemplo, el premio Nobel J. Stiglitz ha formulado críticas de fondo a las principales ideas que han guiado la aplicación de estas políticas económicas en las naciones en vías de desarrollo. En la misma línea, Ricardo Hausman, ex Ministro de Planificación en Venezuela y ex Economista Jefe del Banco Interamericano de Desarrollo (BID) ha reconocido las limitaciones de las políticas de corte neoliberal aplicadas en América Latina al no tomar en cuenta las dimensiones sociales y culturales de los lugares donde se aplican.

Instituciones multilaterales como el Banco Mundial y el Banco Interamericano de Desarrollo, a través de sus Presidentes, J. Wolfensson y Enrique Iglesias, así como de las publicaciones de sus investigadores han reconocido igualmente la insuficiencia de las políticas neoliberales para dar respuesta a las necesidades de mejorar sustantivamente la calidad de vida de los pueblos del continente.

En numerosos países de América Latina la sociedad ha reaccionado a la aplicación de estas políticas eligiendo a los líderes o partidos con propuestas sociales reformistas sustituyendo a los gobernantes que las aplicaron al pie de la letra. Venezuela, Chile, Brasil, Ecuador, Argentina, Panamá, Bolivia, República Dominicana y Uruguay han elegido gobernantes con discursos electorales críticos de algunas políticas neoliberales; sin embargo, muchos de estos mismos gobiernos terminan atrapados por las dinámicas propias de las políticas neoliberales.

Tanto en la reflexión académica internacional como en la percepción de los pueblos latinoamericanos parece haber quedado atrás la convicción de que el crecimiento económico produce automáticamente el desarrollo social y el aumento de la calidad de vida de las mayorías. Se sabe que la privatización de las empresas no garantiza el aumento de la productividad ni más puestos de trabajos o mejores salarios. El "libre comercio" no significa necesariamente el mejoramiento de la calidad de vida de los países que entran en relación. Ya no se acepta con tranquilidad la capacidad autorreguladora del mercado sino que se reconoce la importancia del papel del Estado en la regulación de las relaciones económicas y el papel de la ciudadanía en la formulación de los objetivos de la sociedad.

Desde otra perspectiva más de fondo, la economía mundial se sigue inspirando en el paradigma neoclásico desde el cual se privilegia la visión individualista del ser humano y el utilitarismo como guía de su acción, desconociendo la importancia de valores éticos fundamentales como la necesidad de convivencia entre los seres humanos para alcanzar la vida plena o la solidaridad como una manera de concebir el ejercicio de la libertad. Profundizar en esta reflexión sobre los fundamentos éticos de la acción humana es una necesidad cada vez más sentida por un mayor número de personas, organizaciones y pueblos.

Una mirada a la situación actual del mundo y América Latina nos indica que a pesar de las críticas teóricas, los ajustes realizados por algunos gobiernos y los esfuerzos por justificar su validez, la realidad social nos está mostrando la voracidad de los efectos devastadores de las políticas neoliberales en la calidad de vida de la mayoría de la población mundial.

Por otra parte es también conveniente decir que el "modelo socialista" en sus diversas aplicaciones históricas ha mostrado enormes insuficiencias en garantizar una vida digna y justa a todos los pobladores de las naciones que han intentado esta opción.

Al mismo tiempo es importante reconocer que buena parte de la búsqueda de alternativas a las políticas neoliberales proviene de las intuiciones del

pensamiento socialista. El pensamiento socialista mantiene teóricamente una visión del ser humano alternativo al individualismo utilitarista característico del neoliberalismo. La primacía del interés general sobre el individual, el estímulo a la solidaridad entre las personas y los pueblos, la búsqueda explícita de la equidad y la justicia social son algunos de estos elementos alternativos.

Más aún, el pensamiento socialista evolucionado acepta la importancia y omnipresencia del mercado como elemento dinamizador de la economía, siempre y cuando el accionar de la sociedad y del Estado evite los efectos perversos de inequidad y explotación. Igualmente, este pensamiento no considera que la propiedad de los medios de producción tenga que estar en manos del Estado. La propiedad privada tampoco es incompatible con una visión socialista de las relaciones económicas, siempre que se eviten los monopolios y los enclaves.

Aspectos a tomar en cuenta en una reflexión sobre la globalización

Ante la complejidad y gravedad del fenómeno son muchas y muy diversas los movimientos, las organizaciones, instituciones y personas, de alcance nacional o internacional, que intentan dar respuesta a los problemas que genera la globalización y aprovechar sus oportunidades de impulsar una vida digna. Por consiguiente, la acción de la Compañía de Jesús es apenas una, aunque sea también variada, de esas contribuciones a la búsqueda de una globalización humanizadora. Esto nos obliga a pensar y actuar desde una posición modesta, con una actitud humilde, proporcional a lo que podemos realmente ofrecer en sinergia con los demás esfuerzos en la misma dirección. La viabilidad de los esfuerzos de la Compañía de Jesús está cada vez más ligado al trabajo codo a codo entre jesuitas y laicos, tema que se hace necesario enfrentar con la libertad propia del espíritu.

No hay duda de la importancia de los aspectos económicos de la globalización y de la necesidad de encontrar formas eficientes de frenar sus efectos perversos y aprovechar las oportunidades de superar la pobreza y la marginalidad. No parece posible lograrlo desde la propia lógica y dinámica económica, a menos que el pensamiento económico sufra una profunda transformación y sus bases teóricas consigan superar la visión individualista del ser humano hacia una visión relacional, de comunidad humana y los valores éticos consiguientes.

Convertir la globalización en un paso ascendente de la humanidad depende mucho de las dimensiones políticas y culturales de la misma. En lo político hay

que empezar por reconocer la ausencia de una clara alternativa a la globalización inspirada en las ideas neoliberales y la insuficiencia de los modelos sociales nacidos a en los siglos XIX y XX. El dilema entre capitalismo y socialismo ya no da cuenta de la complejidad de las relaciones mundiales. Se requiere un enorme esfuerzo intelectual y práctico para proponer las formas concretas de conducir el proceso globalizador hacia la mejoría sistemática de la calidad de vida de toda la humanidad.

Ha venido creciendo la conciencia de los límites ecológicos del planeta tierra para soportar un crecimiento económico del tipo que impulsa la actual manera de entender la globalización. La armonía con la naturaleza que haga posible el desarrollo necesario para una vida humana digna sin arriesgarla como fuente necesaria de esos recursos vitales es una premisa para convertir la globalización en proceso de humanización. Premisa que debe ser incorporada en las culturas, muchas de ellas bien alejadas de tal convicción, y convertirse en acuerdos básicos del conjunto de la humanidad para regular políticamente, es decir desde el poder político, el proceso.

Políticamente hablando la clave está en la constitución del “sujeto” de un proceso de globalización humanizadora. A la vista del desarrollo, al menos teórico, de los Derechos Humanos, la participación ciudadana en las decisiones de todos los niveles y la propuesta de organizaciones populares independientes y no manipuladas, se presenta el enorme desafío de un gobierno democrático de la globalización. Es decir, una conducción política del proceso globalizador que sea el fruto de la consulta a las bases afectadas, positiva o negativamente, por él. Dicho así de golpe suena a vana ilusión pero, insisto, este es el desafío a enfrentar, si se quiere de veras la humanización del proceso globalizador o, lo que es lo mismo, aprovechar sus oportunidades y minimizar sus amenazas.

La humanidad como sujeto político de un mundo globalizado nos remite a las bases teóricas de lo que concebimos como ser humano y como comunidad humana. Si el ser humano busca su felicidad a través del ejercicio responsable de su libertad y, necesariamente, en relación con otros seres humanos quiere decir que la felicidad de cada persona depende, al menos para su plenitud, de un grado básico de felicidad de la comunidad humana en su conjunto. La constitución de esta comunidad humana es, por tanto, el mayor desafío de la globalización humanizadora, solamente posible de enfrentar si se mantienen las tensiones y la complementariedad entre los niveles locales, nacionales, regionales y mundiales, así como la diversidad cultural.

El más importante instrumento de poder creado hasta ahora por la humanidad es el Estado. Imaginar qué significa un "Estado" instrumento para hacer posible la humanización de la globalización forma parte del esfuerzo teórico y práctico al que nos estamos refiriendo. Los llamados Estados nacionales cumplieron una importante tarea en la transición contemporánea. Han quedado ahora desbordados por el proceso globalizador. Los acuerdos de integración económica regionales (MERCOSUR, Pacto Andino, Comunidad Andina de Naciones, Mercado Común Centroamericano, etc.), los Tratados de Libre Comercio (TLC) entre las naciones y el intento de un Acuerdo Libre Comercio de las Américas (ALCA) exigen reglas de juego más allá de las comerciales y el ejercicio de una autoridad transnacional que ni siquiera ha sido planteado en el continente americano. Igualmente, la polémica entre el "unilateralismo" y multilateralismo" se queda corta frente a la necesidad de imaginar una nueva forma de concebir y regular las relaciones internacionales en un mundo globalizado que tenga como principal objetivo la vida digna de los habitantes de la tierra.

Un sujeto político global y un Estado global exigen también una revisión del papel de los gobiernos y encontrar las formas de gobierno más efectivas del mundo globalizado sin eliminar la tensión con las situaciones políticas locales. Requiere igualmente examinar en profundidad el papel de las fuerzas armadas, los partidos políticos, organizaciones civiles, etc., así como alimentar un estilo de ciudadanía que haga de la participación en la definición de las políticas públicas globales una dimensión enriquecedora de la vida de las personas y los pueblos.

En el ámbito cultural el desafío se focaliza en lograr mantener la tensión entre la diversidad cultural y la participación en la cultural global. Para ello es importante que la defensa de la variedad de culturas no se convierta en un freno a las oportunidades que brinda la participación global. Tanto las personas, como las comunidades y sus culturas pueden vivir su identidad de una forma múltiple y complementaria entre lo local, lo regional y la humanidad en su conjunto. En América Latina la lucha por mantener las identidades culturales tiene larga historia llena también de fracasos. Por eso la importancia de trabajar este aspecto más como oportunidad que como amenaza, a conciencia de los riesgos y de poner los medios para ir más allá de una lucha por preservar las culturas como "conservas enlatadas" a sentirse aportando esa riqueza al conjunto de la humanidad.

La educación tiene una oportunidad histórica en este momento del camino de la humanidad hacia la globalidad. Es uno de los instrumentos más eficaces para mantener las tensiones señaladas a lo largo del informe y ayudar a cerrar

las brechas económicas, sociales, informáticas, políticas y culturales que caracterizan la situación actual del continente y del mundo.

Desde ALC somos también conscientes del papel que puede jugar la fe católica y las organizaciones inspiradas en ella para contribuir a aprovechar las oportunidades y minimizar las amenazas de la globalización. Sin duda este es un aspecto en el que la reflexión de la Compañía de Jesús tiene que hacer un examen y esfuerzo especial que derive en un compromiso claro de su acción apostólica.

San Cristóbal, Venezuela
Pascua de 2005

RECENSIONES Y RESEÑAS

ASI, Emmanuel, *«El Rostro Humano de Dios. La espiritualidad de Nazaret»*. Narcea, Madrid, 2004.

El autor nos presenta una hermosa reflexión para intentar penetrar en la experiencia de la vida escondida de Jesús de Nazaret. Nazaret significó para Jesús años de silencio (30), más que toda su vida pública. La reflexión nos invita a pasar del lugar a la actitud, a un modo de vivir. Es experimentar la bondad y ternura de Dios en la sencillez y cotidianidad, en el ir construyendo las bases de la vida que quiere hacerse donación en servicio del Reino de Dios.

Todos sabemos lo que significa una familia y la importancia que tiene para todo ser humano. En la familia se viven los valores humanos y los valores trascendentales. Es el ambiente (mas que un mero lugar), donde se aprende a amar y dejarse amar. Allí también Jesús se sentía amado y amaba. En la familia vivía la experiencia filial, se sentía amado como Hijo. Vivía la experiencia fraterna, aprendía a ser hermano, allí compartía, jugaba, vivía la amistad, se recreaba, descansaba, soñaba, etc.

Emmanuel Asi, nos presenta esta faceta del Rostro Humano de Dios, ya que reflexiona sobre hechos ocurridos allí para crecer como todo seguidor de Jesús. Nos presenta a Jesús en la monotonía familiar, entre necesidades, logros y esperanzas como toda familia humana.

Desde la experiencia de la espiritualidad de Nazaret se aprende a purificar el corazón y se crece en la experiencia filial con Dios Padre. Con un estilo de vida según el Espíritu de Nazaret se podrán cultivar los ideales trascendentales, los sueños y esperanzas, que impulsan a encontrarle sentido a la lucha constante que lleva a la fidelidad y perseverancia como Jesús. Es crear un ambiente donde se valore a la persona, sus relaciones, su cotidianidad. Es un vivir floreciendo o dando frutos en la presencia de Dios.

Los treinta años de la vida de Jesús en Nazaret y los momentos especiales e importantes que vivió entre su gente y familia nos muestran al Dios humano, el cual no invita a redescubrirlo en los «Nazaret», actuales: en el corazón de nuestras grandes metrópolis y sobre todo entre los más abandonados.

Fr. Ramón Morillo. O. F. M. Cap.

BOSCIONE, Franco, *«Los Gestos de Jesús. La Comunicación no verbal en los Evangelios»*. Narcea, Madrid, 2004.

Los gestos de Jesús es una bella obra, con expresión genial del autor, que de una manera concisa y breve nos lo quiere comunicar. El autor un laico casado que ejerce la profesión pedagógica dando clases en institutos superiores y en el seminario diocesano de Biella (Italia).

Franco Boscione nos presenta los principales gestos y actitudes no verbales que aparecen en los evangelios: desde el abrazar, besar, acariciar, saludar, tocar, sentarse a la mesa, etc. Los gestos son muchas veces más elocuentes que las palabras por eso, los seguimos en la vida de Jesús, ya que no sólo debemos dejarnos cuestionar por su palabra, sino también por la riqueza de sus hechos. A través de la expresión y explicación de dichos gestos el autor nos lleva a resultados sorprendentes. Por ejemplo, según el autor, el hecho de que los discípulos se sorprendan en la escena de la transfiguración daría a entender que Jesús no llevaba habitualmente vestiduras de color blanco.

Un librito muy útil que al final nos presenta un catálogo de gestos y acciones que el autor nos ofrece para ver su valor significativo para hacernos tomar consciencia de la importancia de ese universo de comunicación no verbal. Sin duda una preciosa reflexión que ayuda a adentrarse en profundidad en el evangelio y la figura de Jesús para percibirlo con una mirada nueva y diferente a la acostumbrada.

Fr. Ramón Morillo O. F. M. Cap.

CIRUJANO, M.C. *Convivencia con Mujeres. Experiencia con grupos de Catequesis de adultas*. Recursos de pastoral, CCS, Madrid 2003.

La autora del libro, casada, animadora de grupos de catequistas y catequista de grupos de adultas en la parroquia de Santa María de Majadahonda (Madrid), nos narra las experiencias realizadas en las convivencias.

Los encuentros aquí descritos, fueron dirigidos por Rosa Porta, de la Compañía Misionera del Sagrado Corazón. Esta religiosa, con 30 años de

experiencia en la India, como médica de una leprosería, estuvo muy en contacto con la espiritualidad de Tony de Mello a través del Instituto Sadhana. En los encuentros se puede percibir esta influencia.

Llama la atención que el título del libro, y la experiencia que relata, se dirija exclusivamente al mundo de la mujer adulta. La autora señala que quiere mostrar una realidad eclesial en la que es notoria el predominio de la presencia femenina en las comunidades cristianas.

El libro describe las experiencias realizadas en tres grupos de mujeres que se reúnen semanalmente, por la mañana, para encontrar espacios de profundización en su fe. Las convivencias descritas son de una jornada. A través de la metodología de los encuentros, el objetivo es llegar al encuentro consigo mismo y con la persona de Cristo, Señor Resucitado. El método es sólo camino, importa la persona del acompañante y la dirección en los momentos difíciles.

Las convivencias surgen por la estrecha colaboración entre Mari Carmen y Rosa. La primera aporta el conocimiento de la realidad personal del grupo, la segunda su experiencia en la metodología vivida junto a Tony de Mello y su propia experiencia catequística con mujeres de la India.

El texto relata los ocho encuentros realizados. Los temas no son un conjunto sistemático sino más bien temas vitales, ocasionales, respuestas a problemáticas precisas. Por eso no forman en sí un itinerario sino más bien un mostrario, del que los o las lectoras podrán escoger, unir, reagrupar, reinventar.

Los temas escogidos explican de que se trata: la vida. He aquí los títulos: El viaje de tu vida; Viaje al interior de tu vida; Siente tu vida; Estar en la vida; El amor de tu vida; Escucha tu vida, Encontrar tu vida; Mi presencia en la vida.

Cada convivencia se articula en tres sesiones y la celebración de la eucaristía para concluir. En cada sesión de trabajo lo importante no es la "charla" sino la meditación. De ahí el tiempo dedicado a la relajación y la meditación profunda, apoyada en narraciones vívidas que ayudan a la imaginación. Las preguntas llevan a interiorizar en la propia vida y a encontrar en el fondo de la misma la presencia de Dios.

En cada sesión se tiene un espacio para la comunicación a veces grupal, a veces en pareja, con la persona a la que se le tiene más confianza, o en pequeños grupos que favorecen la intimidad y la posibilidad de abrirse a nuevas oportunidades de conocimiento.

La Eucaristía concluye cada convivencia. Es el momento en que todo lo vivido a lo largo de la jornada adquiere su sentido más pleno. Los textos bíblicos, las moniciones y oraciones están orientadas en este sentido. La Biblia, que ocupa un lugar central en el espacio donde se realiza la convivencia, se hace ahora palabra viva que da sentido. Y la vivencia de encuentro personal se hace ofrenda y acción de gracias al Padre en Jesucristo por el Espíritu Santo.

La descripción de cada convivencia es muy completa, con ejemplos y comentarios complementarios sobre lo ocurrido durante las mismas, de tal manera que puede ser una ayuda válida para quien quiera hacer este camino de encuentro con la persona, su entorno y con Jesucristo vivo. A la vez no es sólo una metodología, requiere de los y las animadoras una profunda espiritualidad para realizarlo.

María Irene Nesi FMA

GRÜN, Anselm. *Nuestro Dios cercano. Imágenes bíblicas de la Redención.* Madrid, Narcea S.A. de Ediciones, 2005, pp. 108, 21 x 13 cms.

El tema de la Redención es central en la Biblia. ¿Cómo se hace realidad en mí la Redención? La palabra al hombre de hoy le puede resultar extraña, sin relieve. Históricamente se comprendía la redención como el acto de liberar de la cárcel a un preso. ¿Es así como la tenemos que entender?

El autor, un benedictino alemán, autor de varias obras de espiritualidad, intenta un acercamiento de esa palabra bíblica a nuestro horizonte. Para ello hace un recorrido histórico partiendo del A.T. pero centrándose sobre todo en la figura de Jesús y en los escritos neotestamentarios. Hay dos peligros que acechan el concepto: verla únicamente en el pasado, y limitar la redención a la cruz de Cristo como hecho aislado. La Redención es una realidad de cada día. El Dios que perdona a diario nuestros pecados, nos hizo ver en Jesús la máxima expresión de su amor compasivo. Dios nos salvó en Jesús de un a vez para siempre, pero la salvación se hace presente continuamente en cada uno de nosotros.

Hay en este libro un material interesante sobre la redención. El autor destaca la Redención como perdón de los pecados en el evangelio de Mateo; como rescate en el evangelio de Marcos; en el evangelio de Lucas como un camino nuevo que seguir; y para Juan la Redención se ve en la perspectiva de

divinización. Pablo la presente como liberación y justificación, y en la carta a los hebreos como acceso a Dios.

Alude a las experiencias actuales que podemos tener de redención: a través del dolor personal y ajeno, y en el descubrimiento de la bondad en lo que nos rodea.

El libro es iluminador y su lectura resulta clara y estimulante.

Carlos Bazarra, OFM. Cap.

LUTHE, Hubert y HICKEY, Máire. *Dios nos quiere alegres.* Madrid, Narcea S.A. de Ediciones, 2005, pp. 108, 21 x 13 cms.

El año 2002 en la catedral de Essen se conmemoró el aniversario de la fundación de la ciudad con la predicación, durante los viernes de cuaresma, de seis abadesas benedictinas y cistercienses. La asistencia del público fue sorprendente y mucha gente tenía que seguir la predicación desde la plaza, por no tener cabida en la catedral. El tema fue el de las bienaventuranzas, cada una de ellas explicada por una abadesa, si bien la Hna. Ancilla Betting desarrolló la de los mansos y la de los pacificadores, y Máire Hickey la del hambre de justicia y la de los perseguidos. El libro recoge la reflexión sobre las bienaventuranzas, con el hilo conductor que da título a la presente obra: "Dios nos quiere alegres".

El volumen presenta la novedad del pensamiento de seis mujeres que son, cuatro de ellas, religiosas benedictinas, y dos, religiosas cistercienses. La dimensión femenina unida a la condición de religiosas de clausura ofrece una nueva perspectiva que no nos imaginábamos.

La teología femenina está adquiriendo en nuestro tiempo una fuerza innegable que hay que tener en cuenta, y en esta corriente hay que situar este libro de ediciones de Narcea. Ellas nos dicen que las bienaventuranzas no pertenecen a un mundo irreal, ni son una meta inasequible, sino una gozosa experiencia al alcance de cualquier persona de buena voluntad. En los conventos de clausura religiosa se esconden convicciones profundas de fe que es bueno que se difundan entre los cristianos de a pie, e incluso entre sacerdotes y religiosos varones de vida activa.

Agradecemos a Narcea de Ediciones esta publicación que, tanto por su contenido como por las autoras, está llamada a iluminar la penumbra de un mundo materialista y secularizado que necesita abrirse a una realidad trascendente para encontrar el sentido a nuestra vida.

Carlos Bazarra, OFM. Cap.

MARTÍNEZ, A. – GARCÍA, C. – *Jugando en paz. Propuestas para jugar en paz y sin violencia.* Narcea, Madrid 2005, 95 páginas, 23 X 15 cm.

Ubicado dentro de la colección “Guías para la formación”, nos acerca este pequeño libro a las propuestas de juego en la paz y sin violencia. Estamos acostumbrados a colecciones de libros referidos al juego que hacen hincapié en selecciones de posibles recursos a utilizar: dinámicas, juegos variados. Sin embargo, la presente obra se centra, no en presentar recursos, sino en dar las pistas para orientar las actividades lúdicas hacia la no violencia y la paz. Para ello, las autoras, se centran en el juego como actividad primordial en la infancia. Encontramos, por tanto, en esta obra, la referencia inevitable a la psicología del niño en lo referente al juego; el modo como juega y las etapas del juego.

Para lograr ese gerundio “jugando” en el ámbito de la paz, hábilmente se comenta en la obra temas como la violencia, la competitividad, los juegos modernos. Estos temas son abordados con sencillez y, a la vez están acompañados de fichas de reflexión, relatos breves o ejemplos de la vida que nos acercan a las consideraciones teóricas que se van sumando en el libro.

La claridad en las expresiones, la facilidad de lectura y los resúmenes o fichas de apoyo que se resaltan en el libro mediante cuadros o figuras, ayudan al lector en la comprensión del juego pacífico.

Las autoras, profesionales de educación, especializadas en ocio infantil, realizan un trabajo que se encuentra asentado en la investigación de campo, en el diseño de proyectos y en la tarea que realizan como educadoras. Los ejemplos que acompañan la obra y los comentarios en torno a la actividad lúdica de los niños son aportes extraídos de la vida.

Como recurso pedagógico dividido en cuatro pequeños capítulos, el esquema se sigue fácilmente desde las definiciones de juego, pasando por el

tema de la violencia en el segundo capítulo, acompañado por las consideraciones sobre las condiciones para que el juego se realice en paz en el tercero, para cerrar, en el cuarto, con el tema de los conflictos, cómo enfrentarlos y resolverlos sin violencia.

Por otra parte, aunque las referencias bibliográficas no apuntan autores ejemplares de la psicología infantil (se entiende que por no ser tema central de esta obra), si se citan referencias importantes como las ediciones en colaboración de la UNESCO donde son tratados, de forma muy amplia, los aspectos relacionados con el juego y las distintas culturas.

La presente obra está dirigida a cualquier persona que tenga relación con niños y niñas, especialmente a aquellos que realizan tareas educativas. Igualmente, puede servir de apoyo a personas que se desempeñan en el ámbito de la catequesis o la pastoral de adolescentes ya que las edades referidas en la obra, en torno al tema del juego, quedan comprendidas desde los 0 a los 15 años de edad.

P. Javier Tello, OAR.

MOSETTO, Francesco. *Lettura del Vangelo secondo Luca.* LAS (Librería Ateneo Salesiano). Roma 2003. 420 pgs.

Desde la primera página, Mosetto deja clara la tensión que hay en el Evangelio entre la historia y la teología, entre lo que pasó y lo que puede seguir pasando. Por ejemplo cuando estudia los Evangelios de la Infancia nos recomienda cautela y equilibrio al valorar la consistencia histórica de los episodios referidos. Hay que evitar tanto el escepticismo radical de quien considera todo una piadosa leyenda, como el defender como histórico cada detalle, sin tener en cuenta los modelos literarios y los medios expresivos propios de la tradición bíblica y judía, de los entendimientos doctrinales y del aporte redaccional del autor.

Mosetto trata de poner en evidencia aquellos elementos que permiten recoger el significado genuino, el pretendido por el autor. No ciertamente como un sentido definitivo e irreformable, cerrado en una época lejana e irrelevante para el hombre del siglo veintiuno. Mosetto está convencido de que el descubrimiento, a veces fatigoso, del sentido originario ofrece la mejor garantía para una comprensión nueva y más profunda, para una «actualización» que no

sea fruto de la fantasía, que muestre la fecundidad de una palabra que resonó entonces, pero que está dirigida a las mujeres y hombres de todos los tiempos.

Mosetto domina la materia, como se ve, por ejemplo, cuando recoge todos los testimonios antiguos sobre la autoría del Evangelio según Lucas. Pero tiene el acierto de no abrumarnos con conocimientos de tipo técnico que cansan y distraen el sentido fundamental.

Mosetto logra integrar en una forma tan cercana al texto griego, que lo hace inmediatamente comprensible. Su interpretación es siempre espiritual, en el mejor de los sentidos.

Me alegro de que los salesianos le hayan permitido disfrutar del tiempo necesario en Cremisan, cerca de Jerusalén, para ofrecernos este comentario tan útil para profundizar en el interesantísimo Evangelio según Lucas.

Jean Pierre Wyssenbach

STELLA, Pietro.- Don Bosco. Società editrice il Mulino. Bologna, 2001, 153 páginas.

La colección *L'identità italiana* de la editorial Il Mulino de Bolonia, dedica el número «27» a Don Bosco. El autor de este número es Pietro Stella, eminente historiador de la Universidad Pontificia Salesiana de Roma.

Esta colección busca resaltar los valores que constituyen la identidad de la idiosincrasia italiana, encarnados en personajes concretos de esa historia. En el caso del presente libro, esta finalidad es ampliamente superada ya que el autor nos hará ver cómo Don Bosco trasciende los límites de esa territorialidad y de esa mentalidad, universalizando un carisma llamado a renacer con rostro propio en cada tierra donde será sembrado.

Pietro Stella ubica el aporte principal de Don Bosco en que supo descubrir la *cuestión juvenil*: «el santo que descubrió la cuestión juvenil». Toda una novedad para la época contemporánea de aquel entonces.

Él en su tiempo, mediados del siglo XIX, época pre-industrial, supo percibir el surgimiento de todo un mundo adolescencial y juvenil que exigía la imperiosa necesidad de un nuevo rol educativo y la necesidad de un nuevo espacio atractivo de libre adhesión.

Y todo esto acontece en el marco del movimiento de la «unidad nacional italiana». Atrás estaba quedando un antiguo régimen, una antigua visión y ordenamiento de las cosas. Se adentraba decididamente en un nuevo mundo, una nueva visión, una nueva organización de la sociedad tradicional de entonces.

Pero ¿cómo evitar caer en los extremos? ¿cómo evitar polarizarse radicalmente? ¿cómo convivir en este estado nuevo de cosas, sin excluir a nadie? He aquí, vuelve a reiterarlo el autor, la gran intuición de Don Bosco que logró ver lo que no vieron los otros. *El reto estaba en formar, mediante una pedagogía práctica, la pedagogía del corazón, al honrado ciudadano y al buen cristiano.* Hacer síntesis armónica de los nuevos valores de la ciudadanía y los valores permanentes del evangelio de Jesucristo. Para abrirse paso en la nueva sociedad emergente no había necesidad de renunciar a los valores de la fe cristiana. Para continuar siendo creyentes, miembros activos de la Iglesia, no había necesidad de renunciar a los valores de la laicidad y la nueva ciudadanía.

Así, pues, para su tiempo Don Bosco constituyó una *epifanía de gracia* concedida por Dios a la Iglesia en los tiempos modernos. Don Bosco tenía la mirada fija en la meta de formar en los jóvenes al ciudadano y al cristiano que requería el momento presente. Esto no es otra cosa que *educación integral*.

¿Cómo lo logró? El secreto estuvo en la propuesta que les hizo a los jóvenes: brindarles un espacio y un tiempo atractivos – educativos de libre adhesión. Esto es el Oratorio salesiano. El Oratorio es la gran revolución de Don Bosco. Era el lugar de encuentro más frecuentado por los jóvenes marginados. Allí los jóvenes encontraban sano esparcimiento, juegos, alegría, catequesis, celebraciones religiosas, oportunidad de confesión sacramental, aprendizaje de lectura y escritura, música, canto, paseos, aprendizaje de un oficio, ayuda para buscar un empleo, pan y posibilidad de remendar la ropa. Y todo en clima, en atmósfera de familia, todo el ambiente estaba impregnado de amistad y confianza.

La clave de todo este ambiente tan atractivo estaba en Don Bosco y en sus colaboradores. Ellos eran el alma del Oratorio. Aquí en esta praxis educativa Don Bosco fue acendrando su arte pedagógico, fue comprendiendo muchas cosas que luego legará a sus hijos e hijas como su patrimonio educativo. Entre varios aspectos de este rico patrimonio, el autor destaca uno, al que le dedica un capítulo completo del libro: *guadagnare i cuori. Ganarse el corazón de los jóvenes*: he aquí el secreto. En efecto, Don Bosco comenzará a repetir con insistencia a sus colaboradores: es necesario ganarse el corazón de los jóvenes. Esta es su clave hermenéutica educativa.

Con la expresión *ganarse el corazón de los jóvenes*, Don Bosco entendía lograr esa sintonía de vida y afectos entre el educador y el joven, se trataba de esa máxima simbiosis, máxima compenetración interpersonal entre el educador y la persona del joven. Don Bosco también lo solía decir de otras maneras: *si quieres hacerte temer (respetar), hazte amar; si desean que los jóvenes amen lo que Ustedes aman, amen lo que ellos aman*. En el sentido de estar permanentemente abiertos a la novedad de la persona del joven para acompañarlo.

En esta frase que condensa, pues, su intuición y su praxis educativa, ganarse el corazón de los jóvenes, Don Bosco nos ofrece el presupuesto para realizar la empresa – aventura educativa en su integralidad.

Más allá de la polémica sobre la italianidad en el marco de la memoria política del «risorgimento», Don Bosco trasciende los confines nacionales y de toda civilización, como **educador de gran estatura y fundador carismático** de institutos que mantienen viva la misión con las fuerzas y los límites inherentes al mundo juvenil; mostrando, entre otras cosas, impulso organizativo y gran capacidad propositiva.

La obra consta de siete capítulos. Su lenguaje es sugestivo, atrayente, sencillo y profundo a la vez. Se nota que habla un hijo que conoce y ha aprendido muy bien de su padre. Sin desmeritar en lo más mínimo su seria competencia científica de historiador.

Altamente recomendado para grupos y personas que aman profundizar en la pedagogía de Don Bosco, la pedagogía del Oratorio ubicada en su contexto político, religioso, cultural. Excelente subsidio bibliográfico para cursos de Historia de la Iglesia en el período moderno.

Francisco Javier González C. sdb

RUBENS, Pedro.sj: *Discerner la foi dans des contextes religieux ambigus. Enjeux d'une théologie du croire.* Les Éditions du Cerf, Paris, 2004,548 páginas

El jesuita Pedro Rubens, profesor de Teología Fundamental en *Belo Horizonte*, Brasil, no presenta el tema de una teología de la credibilidad que asume como horizonte los diversos contextos religiosos que existen en Brasil y

brotan de la realidad de los pobres que claman ante una opción preferencial. Sin embargo, esta misma ambigüedad religiosa existente en la realidad latinoamericana exige un acto de discernimiento permanente ante el riesgo de apelar a un inmediatez pastoral. En este sentido, la fe tiene que ser pensada desde las situaciones complejas y conflictivas de la propia realidad donde se vive. Según el autor, debemos discernir la autenticidad y la veracidad del acto de fe cristiano desde la situación ambigua y conflictiva que emerge del pluralismo religioso en Latinoamérica. Tal es el caso de la existencia de movimientos religiosos de origen pentecostal, muy presentes en Brasil, que el autor analiza. Rubens hace uso de la teología de Paul Tillich, para lograr establecer una adecuada relación entre la fe y la experiencia religiosa, la teología y la filosofía, y de este modo, articular algunos elementos que le permitan fundamentar una epistemología teológica, en la que asume como nuevas mediaciones, dos realidades que comprende en un acto de continua reciprocidad: la *interpretación* y el *discernimiento*. Esto le permite desarrollar una hermenéutica específica, propia del acto de fe cristiano, que oscila entre la palabra y la escritura, el texto y la acción, la tradición y la utopía, y la referencia y la significación. De este modo, la forma propia de todo acto de fe cristiano, sólo se entiende dentro de lo que implica el discernimiento. En este acto recíproco que acontece entre la fe y el discernimiento, el autor destaca tres ejes fundamentales que sostienen y posibilitan la propia credibilidad de la fe, tal y como él lo desarrolla en su libro: la autenticidad interna de la vida de fe, la adecuación al contexto normativo de la sociedad brasileña, y la verdad discernida en el contexto de una filosofía hermenéutica. Su conclusión será obvia, pero relevante: el acto de fe no se da sin discernimiento, así como la religión no existe sin ambigüedades, la fe sin riesgos, o la teología sin contextos. En fin, un acto de fe cristiano se funda sobre una importante novedad, según Rubens: la novedad del acontecimiento histórico de la autocomunicación de Dios en Jesucristo, que se realiza como hombre en toda su humanidad, y conlleva a un discernimiento continuo que no puede ser planteado como una mera búsqueda de conflictos que brotan de una simple actividad hermenéutica, sino de la exigencia intrínseca propia de un acto de fe cristiano que no se entiende fuera de su propio discernimiento continuo.

Félix Palazzi

THIEL, M.-J. (ed.), *Europe, spiritualités et culture face au racisme. Colloque international tenu au Parlement européen de Strasbourg les 28, 29 et 30 août 2003*, Cerf – Lit Verlag, Paris-Berlin 2004, 490 págs.

La Constitución Bolivariana de Venezuela prohíbe explícitamente cualquier discriminación «fundada en raza, sexo, credo, condición social», u otro motivo (Art. 21). La Ley de Protección al Consumidor y el Usuario (Art. 6) castiga debidamente esta práctica. Y sin embargo, ¿quién se atrevería a afirmar que, pese a la buena voluntad oficial, la cultura discriminatoria sea excepcional en nuestra vida diaria? «Racismo y xenofobia van frecuentemente a la par» (p. 187). No hace muchos años, los Colombianos «indocumentados» e «ilegales» eran considerados los grandes «culpables» de nuestra situación económica difícil... Sociológicamente, cuando una sociedad nacional encuentra un ocho por ciento de no nacionales sobre su territorio, se siente amenazada por una presencia foránea.

Racismo, xenofobia, odio a la diferencia, son, pues mecanismos de exclusión más o menos universales, pero mucho más arraigados en los países de larga tradición colonialista e imperialista. Como los países de Europa. Sin embargo, más vale encarar valientemente este grave error, en sus dimensiones históricas, ontológicas, éticas y religiosas, que negar oficialmente su existencia. Como lo reconoce la editora, «a defecto de ganar la guerra contra el racismo, ganémosle por lo menos en numerosas batallas». Es el primer valor del libro que reseñamos, el cual publica las actas de un importante coloquio universitario realizado en el Parlamento Europeo de Estrasburgo, exactamente cuarenta años después de la marcha famosa encabezada por el inolvidable Martín Luther King en las gradas del «Lincoln Memorial» en Washington: «I 've a dream»... El sueño, ahora, es el de una Europa libre de todo racismo e intolerancia, territorio de ciudadanía para todos.

A defecto de poder nombrar, y menos aún comentar las treinta y tres intervenciones de esta gran obra, presentemos el trabajo en su interesante conjunto. **Cuatro partes**, en este encuentro y en el libro correspondiente.

La primera se enfrenta con el difícil problema de las definiciones del racismo, y de sus manifestaciones históricas. Para todos, la experiencia formidable de la «Shoah» y sus lecciones históricas siguen pesando como sombría referencia histórica, como posibilidad de la existencia del «mal absoluto», como amenaza permanente de querer eliminar («liquidar») al otro. Expresión de la

intolerancia total. El racismo, «virus que muta permanentemente»: sus manifestaciones son un abanico abierto en múltiples direcciones, y siempre «contra»: contra los extranjeros, contra las personas de color, contra los enfermos, los mendigos, los ancianos, los enfermos, los niños nacidos deformes, ... La ideología tiene, en sus inicios, un pretexto biológico, pero encuentra después cualquier motivo económico, político, estético..., para eliminar al otro. Diethmar Dieth, entre otros, persigue las malas razones socio-psicológicas que pretenden disimular la hostilidad y el prejuicio «contra» el otro; pues el racismo está presente en los sentimientos espontáneos de la gente y en las explicaciones pseudo-científicas, menos como prejuicio biológico que como prejuicio sociocultural.

La segunda parte es especialmente «europea»: ¿cuáles son las particularidades del racismo en Europa? Mal nos vendría, desde territorio latinoamericano, dirigirnos a los antiguos colonizadores para decirles «Su examen de conciencia no viene demasiado temprano»... Admiramos, más bien, la honradez de la reflexión, en especial bajo la pluma de Hajo Funke, quien inicia su análisis reseñando una opinión joven frecuentemente compartida por otros jóvenes en Alemania: «Quiero defender a mi patria contra todos los que solicitan asilo, los extranjeros, los Judíos, los izquierdistas y los 'dealer' (drogadictos)». Sin consideración de clases sociales, existe una fuerte resonancia en todo el pueblo de tres países examinados (Alemania, Austria, Francia) - a favor de la misma idea, lo que hace posible una difundida complicidad contra los cambios sociales y culturales implicados por la modernización de las sociedades democráticas occidentales. Desde los años '90, esta tendencia va tomando cada vez más auge, y representa un serio desafío a una globalización abierta y «compartida». Pero, ¿será posible «reprimir» el racismo, sin interferir en la «democracia»? ¿o por lo contrario «tolerar la intolerancia»? S. Marcus-Helmons, desde su experiencia universitaria docente en un Centro de Defensa de los Derechos Humanos, examina los varios intentos nacionales e internacionales al respecto.

La tercera parte («Espiritualidades, religiones y racismo») ataca de frente el difícil problema religioso y práctico, más europeo que latino (pero, ¿por cuánto tiempo aún?), del encuentro histórica y potencialmente explosivo entre judaísmo, cristianismo e Islam: «Del antisemitismo al antijudaísmo», «Los Judíos y la herencia espiritual de Europa», las «tradiciones religiosas y las ideologías políticas en el seno del movimiento islámico», «Espiritualidades, religión y racismo»(del card. K. Lehmann), «Racismo y cristianismo»: estos capítulos apasionantes y descarnados hacen alarde de una singular capacidad para tutearse, sin tapujos, con los antiguos y siempre nuevos demonios de la

extrema violencia practicada «en nombre de Dios». La fascinante contribución de Th. Sternberg es, en ese sentido, ejemplar: se abre con la profecía asombrosa del poeta Heinrich Heine anunciando con un siglo de anticipación el exterminio de las dos grandes guerras mundiales, y estudia la relación dialéctica entre civilización («Kultur») y religión en la filosofía alemana de los siglos recientes.

Una cuarta y última parte («La ética social frente al racismo») prolonga, sin prácticamente cambiar de tema fundamental, la parte anterior; efectivamente, la «ética» a la cual se alude es predominantemente de origen cristiano. Se extiende a las consecuencias de «política» social (así la contribución de K. Gabriel: «Derechos humanos, participación [democrática] y seguridad social, 'armas' de Europa en su lucha contra el racismo») y propiamente religiosas («¿Tienen los cristianos una responsabilidad especial frente al racismo?»). Finalmente, un capítulo conclusivo, de tendencia más filosófica, reflexiona sobre el carácter paradójico de la moral, después de la objeción central de Nietzsche: el racismo es una forma de discriminación; pero, ¿qué pasa si la misma moral se vuelve discriminatoria: tensión entre ser y deber, entre caso general y caso particular, etc.? Contribución excelente de G. Pfeleiderer, el cual asume *in cola*, — y él solo — la tarea de la reflexión filosófica. Tal vez sea un punto débil de este volumen excepcional. Habríamos encontrado justificados, por ej., algunos análisis sobre el tema, marcados por pensadores de la escuela de los filósofos E. Levinas o P. Ricoeur. - «Diez tesis franco-germánicas» sobre los nuevos nacionalismos, racimos, xenofobias y violencias, concluyen este libro de pocos equivalentes.

No queremos concluir esta reseña demasiado apretada sin subrayar su interés especial para nuestra sociedad. Ya lo dijimos en introducción: los racimos y las exclusiones no son un patrimonio exclusivo de la vieja Europa. El odio al «otro» tiene representación en todas las culturas y, lamentablemente, dentro de una espontaneidad no domesticada, en cada ser humano. Pero lo que más impresiona en la obra presentada puede sintetizarse subjetivamente en dos notas: honradez y hondura.

Honradez, primero. La organizadora principal del evento recuerda que «el objetivo no consistía en juzgarse mutuamente, so pena de extender la espiral infernal» de la violencia y la exclusión; se trataba, más bien, de «escucharse con mutuo respeto, y hablarse aún dentro de la divergencia de claves hermenéuticas»: «La pluralidad de colores y tonalidades del arco iris es portadora de paz, tolerancia y fraternidad». Abundan los puntos de vista desde horizontes culturales e intelectuales muy diversos, los puntos de partida diferentes, las voces distintas (condición para reunir en una misma jornada a víctimas y victimarios de conflictos

todavía candentes), las reflexiones amplias... y divergentes, pero unidas todas en un mismo espíritu inicial de rechazo a la intolerancia y la violencia.

Hondura del trabajo intelectual y del compromiso existencial. Ética y bioética, psicología y ciencias sociales, historia y teología, espiritualidad, invitación a la modificación de criterios y juicios, a la conversión de los espíritus, orientados por fin los unos hacia los otros... «El racismo es una vergüenza», concluye el arzobispo de Estrasburgo, teólogo patentado del episcopado francés. Pero antes de llegar a tal conclusión, cuántos análisis de tipo cultural, y cuántos tecnicismos. Hay algo aleccionador en tal jornada, donde la metodología y organización son esmeradas; los participantes, múltiples; la buena voluntad, general; pero donde las conclusiones no son dadas, por lo menos antes de un perseverante trabajo mancomunado de la inteligencia y el corazón. Uno sueña con jornadas de trabajo de parecida clase para situaciones de exclusión y violencia genuinamente nuestras.

Un libro excepcionalmente interesante e importante, que viene a su hora en Europa. Casi quinientas páginas, más o menos sesenta por ciento en francés, y el resto en alemán. Para quienes desean reflexionar sobre nuestra cultura y la inculturación del evangelio a partir de otros parámetros; para organizadores de la acción y la reflexión.

Bruno Renaud