

SOBRE EL DOCUMENTO DE CONSULTA PARA PUEBLA

GUSTAVO GUTIERREZ

Quando salga este número ya estarán codificados y procesados los aportes de las bases eclesiales al Documento Consulta para Puebla. Creemos que el mesurado y matizado análisis de Gustavo Gutiérrez expresa suficientemente este sentir general. Esperamos que el filtro episcopal acoja y no silencie estas expresiones tan significativas de la Iglesia latinoamericana. (N. de la R.)

INTRODUCCION

La publicación del documento de consulta a las conferencias episcopales (en adelante: DC), acelera la preparación de la Conferencia de Puebla.

El DC se orienta a preparar el documento de base que a su vez "será sólo un instrumento de trabajo para la Conferencia de Puebla", como lo señala el Cardenal Lorscheider en la Presentación (DC., 4). No hay que olvidar este carácter de "instrumento auxiliar" (DC., 2) del texto que nos ocupa. No estamos pues ante un acto del Magisterio Episcopal, sino frente a un texto preparatorio para ello. Pero no es un documento cualquiera, es un paso importante en el proceso que prepara Puebla, intenta por eso asumir la problemática presente de la Iglesia latinoamericana. De ahí el interés y la preocupación que despierta e incluso las emociones que provoca. Nadie está exento de ellas, si intenta vivir con seriedad su compromiso con los pobres del continente, y si sufre y se alegra con esta Iglesia latinoamericana que supo en Medellín escuchar la interpelación de esos pobres. Y en esa interpelación, la voz convocante del Cristo Liberador.

Imposible una imparcialidad aséptica ante el documento, pero necesaria una "serenidad apasionada". Tal vez sea el único modo de hacer, desde dentro, un análisis objetivo del texto y al mismo tiempo comprometido y atento al contexto, a la realidad latinoamericana en sus diferentes dimensiones. Es decir a aquello que la Presentación llama "la historia concreta de A.L." y que deberá ser "el horizonte en que se inscribirán las deliberaciones y orientaciones de la III Conferencia" (DC., 30). Ojalá podamos situarnos en esa perspectiva. Los momentos son tensos, pero lo que está en juego está más allá de emociones, impresiones a "prima facie", así como de actitudes protocolares. Está claro que las opiniones vertidas en estas páginas no entienden discernir y juzgar intenciones, pero sí tomar posiciones frente a un texto presentado precisamente para ser discutido con amplitud y libertad. Quisiéramos también desde ahora colocarnos en el clima y el mensaje de la III Conferencia que según el mismo Cardenal Lorscheider es "Anuncio gozoso, optimista y realista, como corresponde a pastores que fundan con humildad y sencillez su esperanza en la fuerza del Espíritu" (DC 27).

I. HACIA UNA NUEVA CIVILIZACION

El DC., toma aliento y se propone tratar sobre la tarea evangelizadora de la Iglesia en A.L., en el umbral del III milenio de la era cristiana (DC. 52). Esta orientación prospectiva marcará el texto. En función de ella se echará un vistazo a los 5 siglos de presencia del Evangelio en el continente. Y esa tarea evangelizadora consistirá en forjar una nueva civilización, una civilización cristiana; porque "si la evangelización de un pueblo, no germina en cultura cristiana propia, es porque ha sido superficial" (DC., 220) La creación de esta nueva civilización, significa generar "un nuevo tipo de sociedad urbano-industrial" (DC. 227).

Este es el gran reto a la Iglesia en estas décadas finales del siglo XX, y éste debe ser el tema de Puebla: "La evangelización presente habrá de insertarse, pues, en el movimiento que promueve esa propuesta que hace la Iglesia al finalizar el segundo milenio del cristianismo. Habrá de contribuir, con su aporte propio y específico, a la gestación de una nueva civilización" (DC., 379). Ahondemos esta idea central poniendo en

contexto y relacionando sus nociones claves: sociedad urbano-industrial, cultura, pueblo. Ellas dan un cierto orden y unidad a las pautas más importantes de un texto que como todo fruto del trabajo de varias manos, resulta a veces un poco incoherente. Más, si se tiene en cuenta la extensión de este DC.

1. De la Injusticia Social al Secularismo

El DC., afirma reiteradamente que estamos pasando de una sociedad agrario-urbana a otra urbano-industrial (DC., 221-237 y *passim*). En Europa ese proceso estuvo ligado al secularismo, "apartamiento de Dios" (DC., 227); por ello y por su arraigo en "antiguos mundos agrario-urbanos" la Iglesia se desorientó ante ese proceso. Sin embargo el secularismo "no es un rasgo inherente a la industrialización", se trató de algo coyuntural y no estructural como lo pretenden "tanto versiones marxistas como sociologías modernizadoras (DC., *ibid*).

Esto da una oportunidad al Tercer Mundo y a América Latina, en particular. Hoy estamos bajo el impacto de la "tercera revolución industrial" (DC., 225). La cuestión es saber cómo la Iglesia "podrá evangelizar la sociedad urbano-industrial para transfigurarla sin negarla", es decir cómo "generar un nuevo tipo de sociedad urbano-industrial", esa nueva civilización debe superar también la pobreza y lograr la participación y la justicia (DC., 244). La Iglesia está llamada a lograr "una superación de la modernidad que integre los valores que ella ha aportado pero en el cuadro de una nueva civilización" (DC., 378), esos valores serán rescatados si conseguimos separar industrialización y secularismo (DC., 660). Esa será la gran tarea de la Iglesia latinoamericana, y su gran posibilidad histórica (1).

Mientras el DC., corre por las cimas con destino impreciso, se acumulan los problemas en las faldas de los cerros y en los valles. Problemas que inciden directamente en la Pastoral de la Iglesia. Poco o nada se dice sobre los costos sociales en el Tercer Mundo, y en particular en América Latina., de ese proceso de industrialización centrado en los países opulentos. El DC., realiza la proeza de hablar de sociedad industrial sin mencionar a la clase obrera (2), y menos aún a aquella que concretamente se va formando en América Latina; así como poco se dice del mundo de los subocupados y desocupados, mano barata (cholo barato), de una industrialización que beneficia a las empresas multinacionales y a sus aliados locales (las alusiones en los nn. 152-153, son insuficientes). Poco o nada sobre el capitalismo dependiente que estructura la explotación de los pobres de América Latina. En efecto, la industrialización que está en curso ya en nuestros países desde hace varias décadas se realiza bajo condiciones concretas y precisas; es un proceso que nos destina a un lugar subordinado y limitado en la división internacional del trabajo dentro del sistema capitalista. Lo que ocurre es que el DC tiende a evitar los aspectos conflictivos de la realidad social (3).

La razón de fondo de esto es que el DC., ha tomado opción básica y decisiva para todo su enfoque. En desacuerdo con la insistencia, que considera excesiva, sobre el tema de la opresión y la injusticia social, el DC desplaza el eje de la problemática de la Iglesia latinoamericana hacia el que es visto como el cuestionamiento más radical a la fe: el proceso de secularización y sus consecuencias (4). Este desplazamiento es capital, a partir de él se tendrá una lectura diferente de la realidad de América Latina, y de los retos que ahí surgen (5). El tratamiento de los grandes temas presentes en el DC., estará marcado por esta perspectiva, de allí también su marcada diferen-

cia con la línea adoptada por la Iglesia latinoamericana en Medellín.

No compartimos este análisis sobre lo que desafía hoy principalmente a la Iglesia en América Latina. En este modo de plantear las cosas es discernible entre otras cosas, la influencia de cierta problemática europea. Esto nos saca gravemente de nuestra realidad, justamente lo propio de una perspectiva latinoamericana, y fue la de Medellín, es partir de los cuestionamientos del pobre, del oprimido, de aquél que no es considerado un ser humano con derecho a vivir, por un sistema que lo despoja y margina. Allí se hallan los grandes retos al anuncio del Evangelio, a la fe en un Dios amor y por consiguiente a la reflexión teológica. Sólo desde esa perspectiva sería posible comprender debidamente los desafíos del no creyente en el contexto de América Latina. Ese es el lugar, creemos también, de una crítica a la modernidad, gran preocupación del DC., que vaya a la raíz y que no se quede en el plano puramente ideológico. Proclamar una etapa postmoderna cuando están en pie los pilares económicos y la clase social, la burguesía, que sustenta la ideología moderna, es hacerse ilusiones, engañarse y, desgraciadamente, engañar también.

Una acción pastoral requiere análisis concretos y no discursos académicos generalizadores. Tipificar la actual situación latinoamericana como un paso de lo agrario a lo industrial no da cuenta de muchos otros hechos que importan a la tarea evangelizadora. Aspectos difíciles de comprender, por otro lado, para una mentalidad marcada por la modernidad; por ejemplo, la significación de los pobres del campo en el proceso de la liberación latinoamericana y el consiguiente redescubrimiento pastoral del mundo rural. Esto no es, no en este caso, retroceder hacia esquemas agrarios y patriarcales. Es más bien la consecuencia de un compromiso con los sectores más pobres de nuestros pueblos, de gente que viven al nivel de la subsistencia más elemental, de pobres entre los pobres y donde se espera contra toda esperanza. Desde allí han arrancado clamores de liberación que han estremecido a la Iglesia (6) y cuestionado desde la raíz un sistema de opresión y miseria. Allí han nacido numerosas comunidades cristianas de una riqueza espiritual y de una capacidad de entrega por los demás que nos han revelado lo que es vivir el Evangelio hoy. Además, al menos en los países latinoamericanos de viejas culturas, cómo emprender una pastoral de ciudad, de desocupados, de marginados, de trabajadores inestables, sin el telón de fondo del mundo rural, del lazo con la tierra madre?

Todo este universo resulta ajeno al DC., porque tiende a situarse más en el nivel de las ideologías que de los hechos.

2. Pueblo y Cultura

Pueblo y cultura son dos nociones que han ido condensando el redescubrimiento de aspectos importantes de la realidad latinoamericana. El DC., se hace eco de este proceso y esto es significativo.

a) ¿Una Cultura Latinoamericana?

Imposible captar un proceso histórico e incluso lograr un cambio radical en la sociedad sin tener presente los aspectos culturales del pueblo latinoamericano. Un análisis esquemático y mecanicista no ha sabido tener en cuenta esas culturas oprimidas en las que sin embargo los pobres del subcontinente resisten a la dominación y expresan sus tristezas y alegrías, sus temores y esperanzas más íntimas. Lamentablemente no es ese el ángulo en que se sitúa el DC., al tratar este rico tema (7). Para el DC., hay una cultura latinoamericana que se presenta como un todo homogéneo. Se reconoce las diferencias nacionales e incluso la presencia de "subsistemas culturales" (DC. 250) pero este reconocimiento no pesa en el desarrollo del tema. Lo importante está en la afirmación de la existencia de una cultura: "Si América Latina, es una cultura es porque sus pueblos tienen decisivas convergencias, tanto en sus raíces como en los retos que enfrentan", y esta cultura es "una cultura filial de la europea occidental" (DC. 249). Lo que ocurre es que para el DC los "grandes ámbitos culturales actuales están enlazados entre sí por su participación, en diversos grados y formas, con algunas otras características, de la llamada "cultura occidental" cuyo núcleo ha estado en la Europa Occidental", su historia, su cultura, su raza, su filosofía, su ciencia y su técnica son centrales para el DC porque según él "el mundo está unificado por la "occidentalización" y en ella o con ella existen las grandes diversidades culturales" (DC 248).

El interés primero que experimentábamos al ver abordarse el tema de la cultura de nuestros pueblos, se desvanece conforme se precisa el tipo de tratamiento que le es dado. La presencia de las viejas culturas del continente es saludada cortes-

mente, pero ellas no logran hacerse oír, los acordes de la marcha hacia la occidentalización acallan el sonido de sus instrumentos primitivos. Su música de pobres es sin embargo capital para expresar su aspiración a la liberación y cantar desde América Latina, al Dios de la Biblia. Y, qué decir de la cultura de la pobreza, de los desarraigos dolorosos, de las rupturas de formas de vida, de la explotación despiadada, de la inseguridad vital que viven los pobres de América Latina. Todo eso es costo y desperdicio del proceso de industrialización que desarrolla el sistema capitalista (el único concretamente existente en América Latina, fuera de Cuba).

En el contexto del DC, tenemos que hablar de una cultura latinoamericana sea, privilegiando la situación de ciertos países y clases sociales cultural y racialmente más cercanos a la Europa Occidental, una forma de imperialismo. De ese "colonialismo interno", esta vez en el plano cultural, que denunciaba Medellín.

Que este intento fallido de incorporar el tema de la cultura a nuestra reflexión no nos impida sin embargo volver a él. Indios y negros, mestizos y mulatos, cholos y zambos, no sólo están para dar color al análisis de los pueblos latinoamericanos; más que una pintoresca y apaciguadora policromía se trata de denunciar el desprecio y explotación de pueblos enteros, culturas y clases sociales, formas de la pobreza que sufren. Las lenguas diferentes que hablan los pueblos presentes desde siglos en el continente y que no se expresan primariamente en idiomas occidentales, son una exigente manifestación de la presencia de ese "otro" de América Latina, que hemos comenzado a descubrir. Esas "culturas del silencio", oprimidas por la versión latinoamericana de un "mundo occidental y cristiano" han empezado a hacer oír su inquietante voz; echando sus raíces en ellas a través de múltiples y ricas experiencias, la Iglesia ha renovado su fidelidad al Evangelio.

b) El Pueblo y lo Popular

El pueblo, los pueblos latinoamericanos se han ido haciendo cada vez más presentes y activos en la historia del subcontinente, buscando ser dueños de su destino y no espectadores pasivos o masa manipulada. En el seno de la Iglesia también, no sólo a través de la presencia cada vez más activa de los miembros del "laos", del laico; sino sobre todo (porque siempre hubo laicos tremendamente influyentes en la Iglesia latinoamericana, tal vez no en materia dogmática, pero sí en los modos concretos de vivir el Evangelio) por el papel que en los últimos años han comenzado a tener los pobres de los pueblos latinoamericanos.

Pero una vez más decepciona y preocupa la perspectiva que asume el DC en este importante punto. Pueblo, se nos dice, "no consiste simplemente en un número, una masa de hombres que habita un mismo territorio, sino en un conjunto agrupado en base a la común gestación y participación de una misma cultura" (DC 632), es decir en "un estilo de vida" en el "ser íntimo de un pueblo". No se ve bien entonces quién no estaría comprendido en esta amplia definición de pueblo, y el asunto es de envergadura porque estamos ante una noción clave del documento. Recurrir a la definición de cultura (DC 633) no nos ayuda mucho. Recordar que hay una cultura latinoamericana, filial de la occidental aumenta nuestra confusión, porque comenzamos a temer que las poblaciones indígenas, para dar un ejemplo de América Latina, al no participar en la gestación de una misma cultura, se hallen fuera de esta noción de pueblo. Y así nosotros, cuando en una primera impresión creíamos, que tal vez eran los sectores que se hallan al otro extremo de la escala social, los grupos dominantes y opresores de las mayorías los que no formaban parte del "pueblo" latinoamericano, nos encontramos con que la definición dada parecería más bien excluir a los miembros de esas culturas oprimidas cuya presencia en América Latina no es percibida por el DC.

La idea de pueblo ha sido muy trabajada en el contexto argentino marcado por la experiencia del peronismo. Pero esta referencia sólo nos es útil para establecer posibles lazos históricos del texto con dichas reflexiones, porque en verdad lo que tenemos aquí está en discontinuidad con ellas. En efecto en el contexto aludido, —una faceta del complejo mundo latinoamericano— pueblo son los desposeídos (los "descamisados") y constituyen una realidad ligada a la liberación, a la afirmación nacional, a la lucha contra la explotación y la voluntad de establecer una sociedad justa (8). Lo que sucede es que, aquí también, el deseo de evitar la conflictividad social, hecho masivo de la realidad del subcontinente sea cual fuere la interpretación que se dé de él, trastoca las intuiciones de origen y eleva los análisis a un nivel de abstracción en el que no pasa nada. Lo popular en A.L., es inseparable de la presente situación de

explotación y marginación que vive el pueblo profundo de estos países, inseparable sobre todo de su lucha y de su esperanza por sacudirse de esa situación (9). Medellín hablaba de la presencia de un biclasmismo en A.L., en ese contexto lo popular adquiere un sentido diferente al que tiene en el DC.

3. Evangelización y Cultura

Y cerramos el círculo. Evangelización y cultura aparecerá como un binomio central, una relación fecunda. El DC se apoya para esto en la *Evangelii Nuntiandi* (EN). Es verdad que la EN subraya la importancia de evangelizar las culturas, pero no es ajena a este texto el tema de la liberación y se recorta el documento pontificio si no se tiene eso en cuenta; además la fidelidad a la E. N., no supone sólo citarla (lo que es normal dado el tema de la Conferencia de Puebla) sino pensarla creativamente, latinoamericanizarla para usar una expresión común (10).

Algo curioso ocurre con el texto. Hay momentos en que uno espera que hable de la relación Evangelización-liberación y en lugar de ello encontramos más irónicamente el término cultura; por ejemplo cuando dice que la EN. "ahonda a Medellín en una dimensión básica: la íntima conexión entre 'Evangelización y Cultura'" (DC 217). Porque después de todo, es evidente que en Medellín el punto central es esa relación Evangelización-Liberación, que se halla presente también en la EN. (nn 29-35) y que constituyó un tema de resonancia universal en la Iglesia a partir de la experiencia latinoamericana (11). ¿Por qué no hablar entonces de ese aporte de la Iglesia de América latina a la pastoral y a la reflexión de la Iglesia universal? En general el documento tiende, como lo veremos, a marcar prioritariamente las influencias en el sentido contrario. Es una lástima, porque esa referencia al proceso de liberación habría dado a la tarea de evangelizar las culturas, punto importante sin duda, un sonido de campana diferente (12).

Y así, por desgracia, el sonido que se escucha recuerda peligrosamente las melodías que oímos hace más de cuarenta años, con la "Hacia una nueva Edad Media" de Berdiaeff y el "Humanismo integral" de Maritain. La insistencia en que la Iglesia considerada "el factor más unificante del conjunto de los pueblos latinoamericanos" (DC 251) debe forjar una nueva civilización purificando a la sociedad urbano-industrial, reteniendo sus valores positivos y rechazando el secularismo, la necesidad y urgencia de construir una cultura cristiana y otras afirmaciones en la misma onda, hacen pensar que se nos está proponiendo, con sólo un cambio de palabras, el ideal de "una nueva cristiandad". Como se sabe ese proyecto histórico movilizó en el pasado energías de muchos cristianos que sentían que la Iglesia se batía a la defensiva ante los ataques del mundo moderno. En varios países de América Latina esta corriente tuvo una relevante vigencia (13). La comparación adquiere significación si pensamos que el proyecto de una nueva cristiandad, fue lanzado precisamente para hacer frente al mundo moderno, discernir sus valores y contravalores y unir a todos los cristianos en la tarea de construir una nueva sociedad inspirada en el cristianismo. Esta posición, mezcla de reacción tradicional ante el mundo moderno y de aceptación de ciertos de sus valores, como la ciencia y la democracia, tal vez no es tan distinta a la del documento que comentamos (14).

II LOS POBRES DE AMERICA LATINA

Este es, qué duda cabe, un punto difícil y controvertido. Porque los pobres son una realidad masiva y exigente en nuestros países y porque Medellín hizo de este un tema central de su posición pastoral y de su reflexión. Tal vez si por eso es que la cuestión despertó más polémicas y emociones.

1) La Espinosa Cuestión de los Pobres

El tratamiento que este asunto recibe en el DC no es ajeno a la opción fundamental asumida por él y a la que aludíamos en el párrafo anterior: el secularismo de la sociedad urbano industrial como el principal desafío a la fe. Desde el saque pues la cuestión de la pobreza aparece como menos importante.

a) Hacia un sentido "más amplio" de pobreza

El DC se refiere al tema en diferentes momentos, no hace de los pobres un tema central de sus preocupaciones, pero le dedica un párrafo significativo en un contexto prometedor: a propósito de la Evangelización (DC nn. 645-658). Aunque el título del párrafo yuxtapone, con riesgo de que se interprete como una latente oposición, el "Evangelizar a todos" con el "Evangelizar a los pobres", el DC plantea correctamente que la evangelización se dirige a todos (suponemos que la machacona insistencia en esto tiene una intención polémica), pero recono-

ce que ella cuestiona "las desigualdades hirientes e ilegítimas". No hay aquí mayores precisiones sobre ese tipo de desigualdades; y es una lástima porque en el número anterior se dice que la "Iglesia parte, en su misión evangelizadora, del presupuesto de la existencia legítima de diferencias antropológicas, sociales y económicas. Al ofrecer el Evangelio a todos y al incorporar en su seno a hombres extraídos de sectores diferentes, asume de algún modo esas diferencias" (DC 648). Estas afirmaciones exigen una aclaración para evitar los equívocos de los que está tan lleno desgraciadamente este párrafo. Siguen entonces los números ya evocados que provocarán, han provocado ya, reacciones variadas. Veámoslo sin dejar de tener en cuenta otros pasajes, no son muchos, sobre el mismo tema.

El DC comienza por comprobar que "en América Latina son muchísimos los pobres". La brevedad de la frase que desafortunadamente constituye ella sola todo el n. 650, no predispone favorablemente para abordar el texto. Pero es evidente que lo importante no está ahí. El problema está en el "sentido amplio" de pobre que el DC se propone formular. Pobres son en una primera aproximación "los débiles, los faltos de poder" y esto en todos los campos "económico, social, político o vital". La última expresión, poco frecuente al hablar de los pobres, busca incluir a los "nuevos pobres": los minusválidos, los inadaptados, los ancianos (DC 651). Aquí viene una segunda significación del término pobre que un poco abruptamente es llamada "más profunda", religiosa y específicamente cristiana", se trata de la actitud espiritual del hombre que se abre a Dios. Esto nos da "un concepto de pobre, fecundo y complejo" (DC 652).

En grueso tenemos acá la clásica distinción entre pobreza material y pobreza espiritual. Pero el DC, temeroso de las reducciones de las que la noción de pobre es susceptible, toma precauciones que hacen ambiguas muchas de sus afirmaciones y que muestran que su preocupación por la reducción a una "mera condición objetiva, económica y social, de privación" es mayor que aquella que la reduce a una "mera actitud interior" (15). Olvida por eso el texto el afirmar con claridad que la falta de poder que caracterizaba la primera significación señalada, es algo contrario a la voluntad de Dios y rechazado por la Biblia misma, que en efecto no habla sólo de la pobreza como actitud espiritual. Olvida, y es de lamentar, de decir, para expresarlo con los términos simples, netos y bíblicos de Medellín, que la pobreza material es un mal. Esta omisión se agrava porque al concluir el número sobre la pobreza como actitud espiritual dice: "el concepto de pobreza concentra así su significado en estos aspectos: la fe, la esperanza y la confianza en el Señor" (DC 652, énfasis nuestro). ¿Por qué hablar de "concentración" del significado del término pobreza?, la "incorporación" del primer significado en el segundo parece llevarlo a aquel a desvanecerse en el concepto "específicamente cristiano" (16) Pero justamente en la distinción y dialéctica entre esas dos acepciones está su fuerza como lo mostró Medellín. Al no tener esto en cuenta y expresarse con tantos equívocos, no es extraño que se piense que en el DC la noción de pobre se encuentra tan diluida que, pocos o nadie queden fuera de ella.

Entrando ya con más confianza en un terreno cargado de ambigüedades el DC quiere reiterar el tema frecuente de la disposición de los pobres, materialmente hablando, para acoger la Palabra de Dios. Desgraciadamente lo hace en forma tal que no muestra sensibilidad frente al escándalo de la existencia de la miseria y la pobreza que sufren las grandes mayorías. Buscando evitar un reduccionismo, va cayendo cada vez más profundamente en el otro, aquel que el mismo texto había señalado anteriormente. Elogiará por eso "la figura del pobre que simboliza en sí una condición social objetiva de privación con un elevado grado de riqueza espiritual" (DC 654), omitiendo una vez más el rechazar como no humano y no cristiano esa condición objetiva de privación. Por no hacerlo se comienza a dar la impresión que eso corresponde más a una inevitable condición y limitación humana que algo contra lo cual hay que protestar y luchar. El lenguaje aséptico empleado no tiene en cuenta la situación concreta de los pobres del subcontinente y abre las puertas a los equívocos en un terreno en el que Medellín había tenido el mérito de disiparlos.

Esta impresión se acrecienta leyendo el n. 657, "Al evangelizarlos y recibirlos en su seno, la Iglesia hace partícipe a los pobres de una suprema esperanza, fundada en las promesas del Señor. Aun cuando desprovistos de todo, trata de que posean la riqueza de tener un Dios, que siendo rico se hizo pobre (2 cor. 8,9) y que la fe, como palabra que alienta, les permita vivir con fortaleza y con aquella alegría del Reino ya en germen que ningún dolor humano puede quitar". Más allá de la intención de los redactores, dada la miseria y el despojo, la

opresión y la represión que sufren los pobres en América Latina, no debe sorprender que este texto suene a predicación de la resignación; el contraste resulta duro, en particular debido al contexto; "aunque desprovistos de todo" materialmente, la Iglesia procura su riqueza espiritual. El número que sigue, el último del párrafo, tiene un mejor tono, pero es muy tarde ya para cambiar la impresión que se tiene al leer todo el texto sobre los pobres. Además aunque el tono ha mejorado, tampoco se deja allí el lenguaje aséptico y en todo caso sigue vacío del dolor y la esperanza de los hombres y mujeres que viven y mueren en la pobreza hoy en América Latina.

Sorprende (¿o no debe sorprender?) que el texto de Medellín sobre la pobreza no sea citado aquí. Si se quería evitar reduccionismos las limpias afirmaciones de Medellín hubieran sido la mejor base.

b) El pobre protagonista de su historia u objeto de asistencialismo?

Destaquemos un breve párrafo pero interesante y más acorde con Medellín. Se trata de la introducción al marco de la doctrina social (17). Aquí encontramos expresiones de sabor medellinesco, "de todas partes del continente surge el clamor de los pobres" (DC, 709). Hacía un momento que esperábamos algo así, dado el carácter pastoral de la conferencia. Hay además una referencia al pasaje central de Lucas 4, 16-20, se afirma que la evangelización se dirige a todos, pero se insiste en que los pobres son los predilectos de Jesús y la Iglesia, objeto de un amor preferencial de Dios. Y finalmente un texto significativo: "El Evangelio nos urge a contribuir en la creación de un orden económico y político en que reine la justicia y la libertad y en el que los pobres sean auténticos protagonistas" (DC, 711). Este pequeño párrafo (nn 709-711, más el 847) pudo haber sido más largo y más neto, y haber ocupado un lugar más central; la inspiración es buena, pero hace un poco figura de caballero solo. Su cercanía a Medellín en el tema de la pobreza parece ponerlo en contradicción con otros pasajes del DC sobre el mismo tema, y en todo caso lo aísla de ellos.

Esta impresión se confirma al ver que en otras partes del documento, la opción de Medellín por los pobres es presentada sin el mordiente profético que tuvo en sus textos. El DC escribe en el párrafo en el que dibuja el período que va de Medellín a Puebla: "Medellín procura una renovada acción de la Iglesia en favor de los pobres" (DC 109). Se tenía la impresión que había sido mucho más que eso, la versión resulta minimizante del papel que los pobres de América Latina, tuvieron en Medellín. La confusión aumenta debido a que a renglón seguido viene una larga disquisición, que parece una extrapolación, sobre el "papel de asistencia" que ha cumplido la Iglesia y cuya relación con la renovada acción en favor de los pobres que habría renovado Medellín no aparece clara. Más abajo se alude con mejor inspiración a "las estructuras injustas generadoras de pobreza". Pero enseguida se habla de las tensiones eclesiales y las que se producen entre Iglesia y Estado debido a la accentuación del compromiso social en la Iglesia (DC 110) ¿Dificultades que habrían sido provocadas por Medellín mismo?

Inútil seguir en detalle este agotador juego de abrir y cerrar puertas.

c) Persecución por causa de los pobres

Dios ama con amor de preferencia a los pobres por pobres y no necesariamente por buenos. Las bienaventuranzas nos hablan más de la bondad de Dios que de la bondad de los pobres. Ellas nos revelan un Dios "Go'el", defensor y protector de los pobres concretos, de los carentes de lo necesario para vivir como seres humanos (18). Es esa condición la que los hace los preferidos de Dios. Medellín dió un gran impulso al compromiso con los pobres y ese compromiso es la forma más auténtica de anunciar al Dios de la Biblia. Esa fue la gran fuerza de Medellín y la razón de su permanente vigencia.

Ese compromiso y ese anuncio de Dios ha costado prisión, torturas y muerte a muchos cristianos: campesinos, obispos, sacerdotes, obreros, religiosos, estudiantes. Resulta chocante que el DC no haga la menor referencia a la persecución que ha sufrido la Iglesia en estos años. La sangre de estos hermanos nuestros, muertos por dar testimonio de su fe en Dios y por haber amado sin cortapisas a los que El ama de preferencia son una de las riquezas más grandes de la Iglesia latinoamericana. La sangre de estos mártires, prueba de que Medellín no fue palabra vana y prueba también de que no será fácil borrar su memoria del corazón de los pobres del continente (19). Esta lamentable omisión es una expresión más de la negativa del DC a ver cara a cara, más allá de concesiones verbales de paso, la

proporción que va tomando la conflictividad social en América Latina. Lo más lacerante y ofensivo en ese silencio es que esa persecución es hecha a menudo en nombre de los principios cristianos y en defensa de la "civilización occidental y cristiana" (20).

El DC, titula uno de sus párrafos "Evangelizar desde la cultura de nuestros pueblos cristianos". Alegra ver en primer lugar que este "desde" una situación humana no aparezca como desconocimiento de que Evangelizar es anunciar la Buena Nueva desde Dios. Esa objeción ha sido aducida en estos años cuando otros habían empleado fórmulas semejantes, a propósito de las cuales se hablaba de inmanentismo histórico y de falta de sentido de la trascendencia. Nos referimos a la expresión tan frecuente de "Evangelizar desde los pobres". Como lo dice con acierto el documento: "La Iglesia evangeliza, evidentemente, desde su propia fe en la revelación de Cristo. Se puede también decir, en otro sentido, que evangeliza "desde el hombre", esto es, teniendo en cuenta, ya en el punto de partida de su evangelización, el dinamismo de la naturaleza humana que se manifiesta particularmente en sus aspiraciones" (DC, 641), y añade "los pueblos y culturas no se presentan como meros recipientes vacíos, que la Iglesia llena de valores" (DC 642). Nos alegramos pues de este enfoque. Pero nos asalta el temor que las reacciones hostiles provocadas por el "desde los pobres" se deba a que anunciar la Buena Nueva desde ahí signifique inevitablemente, como en todo anuncio profético, cuestionar el orden social que fabrica pobres. Si así fuese "evangelizar desde las culturas" parecería como más inocente, menos cuestionante. El binomio Evangelización-Liberación resulta siempre más exigente. De todos modos hay aquí algo que merece ser profundizado.

2) La realidad de los Pobres en América Latina

Sólo algunas observaciones sobre los "Elementos para un diagnóstico", el título mismo indica ya la modestia del propósito (21). No serán por eso los puntos que faltan sino algunos de los que están presentes en el texto lo que constituirá la materia de nuestras observaciones.

Se trata más bien de una descripción fría y sin aliento comprometido, por ello poco relevante para una perspectiva pastoral. Se cae aquí, y pesadamente, en el "presentismo sociológico" que el propio DC critica en otra parte (DC 91). Los datos se amontonan y lo que es peor las causas de la situación se superponen sin jerarquía. Es una lástima porque un buen análisis de las causas de la "extrema pobreza" por ejemplo, podría llevar a actitudes pastorales concretas. La simple enumeración sin cohesión interna es insuficiente y da lugar a respuestas dispersas (22).

Llama la atención el privilegiado lugar que ocupa el problema demográfico (DC, 132-134). La extrañeza se convierte en preocupación cuando el eje del diagnóstico coloca el crecimiento demográfico en primerísimo plano, ya que después de elogiar de muy diversos tonos los beneficios habidos en el desarrollo económico latinoamericano (DC 135-139, por ejemplo); se señala que el problema proviene no del "innegable ritmo acelerado de crecimiento económico" producto del "esfuerzo constante de muchos responsables" sino del hecho de "que la población económicamente activa ha venido CRECIENDO MAS RAPIDAMENTE que la capacidad de los países de brindar ocupación" (DC. 150-151) (Mayúsculas del texto original). Este diagnóstico recuerda inevitablemente al del Banco Mundial y en los informes de esta institución, antecede a las recomendaciones de control masivo de la población.

Los elogios a la acelerada producción observada en América Latina son complementados con el señalamiento de que "por desgracia no se ha llegado a una distribución más equitativa del ingreso. El acento se ha puesto en el aumento de la producción descuidando su adecuada distribución" (DC. 140). Cuando en realidad todos sabemos que no es "por desgracia" sino por el sistema imperante, y no debido a "descuido" sino por la lógica de ese sistema. La impresión de justificación del sistema capitalista es inevitable, ya que al parecer bastaría con cambiar el acento y con no descuidar la distribución del ingreso, pero no de vincular la pobreza al tipo de sociedad que genere ese crecimiento económico. Además, la posibilidad de mejorar significativamente la distribución del ingreso corrigiendo aspectos del funcionamiento del sistema sin alterarlo suponen algo inviable después de las experiencias de muchos procesos de reforma latinoamericanos. Justamente esas experiencias muestran que los grandes capitales no están dispuestos a aceptar redistribuciones; y que los más leves intentos de mejorar la situación de las mayorías son respondidos con fuga de capitales, sin faltar en la mayor parte de los países,

boicotts empresariales, desinversión, etc, a lo que se añade la consabida alimentación de los mercados negros sin mencionar el sabotaje político. Es obvio que el capital financiero internacional busca entre los países aquellos que le ofrecen mayor sumisión y más mano de obra barata, y que cuando no lo encuentra en un país emigra en busca de mejores condiciones de explotación al mismo tiempo que desestabiliza los regímenes que intentaron las reformas.

En esta parte del DC insinúa una explicación de los regímenes que se inspiran en la doctrina de la Seguridad Nacional que es altamente peligrosa. "Estos regímenes han surgido en muchas partes como reacción frente al caos económico y social que amenazaba la convivencia ciudadana allí donde el tejido social estaba seriamente estropeado. Ninguna sociedad resiste el vacío de poder. Frente a la tensión y al desorden se considera inevitable el recurso de la fuerza" (DC 174) "Vacío de poder" "inevitable el recurso de la fuerza". Graves afirmaciones, más graves todavía si se propone que las suscriban obispos de una Iglesia que busca echar raíces en los pobres y oprimidos de América Latina. Más abajo se dirá con mejor inspiración que esos regímenes han provocado "una ola de violencias de los derechos humanos" (DC 175), pero el equívoco en cuanto a su origen permanece. El párrafo más extenso que el DC dedica a este mismo tema en la parte correspondiente a la doctrina social es algo mejor, introduce algunos matices y hace más complejo el enfoque, pero el tono objetivo que adopta le impide tomar claramente la contrapartida de lo que se dice en "Elementos para un diagnóstico" sobre la Seguridad Nacional. Ahora bien, inspirados o no en esta doctrina, tenemos hoy regímenes represivos, violadores de los más elementales derechos humanos, como el texto lo reconoce que surgieron para contrarrestar todo intento de reforma social. Contra ellos los episcopados latinoamericanos han llevado un combate con firmeza y energías que no encontramos en el DC.

Finalmente subrayemos un punto interesante que hubiese merecido un mayor desarrollo: es aquel que señala el escándalo de que esta situación de "extrema pobreza" de casi 100 millones de personas en A. L., se dé "dentro de una población cristiana" (DC 146). Esta situación tiene, en efecto, raíces históricas y señala con el dedo la responsabilidad pasada y presente de los cristianos. Responsabilidad no sólo a nivel latinoamericano, sino a nivel nacional, local y barrial. Diariamente se convive con esos hermanos que carecen de los bienes más elementales para vivir como seres humanos. Todo esto constituye una exigencia y una dura advertencia para la tarea evangelizadora de una Iglesia presente masivamente en el continente desde hace casi cinco siglos. Por eso lamentamos que este acertado apunte sea dicho sólo al pasar y en una sola frase.

III. LA HISTORIA DEL PUEBLO DE DIOS

Una característica importante e interesante del DC es la adopción de una perspectiva histórica para situar la tarea evangelizadora de la Iglesia en América Latina. En verdad a ello era conducido desde el momento en que se trataba de hacer una evaluación de la evangelización del continente en los casi cinco siglos transcurridos desde lo que el DC llama el "encuentro constituyente" (23).

1. ¿Cuántas historias?

Presentar al Pueblo de Dios en una perspectiva histórica implica preguntarse por el sentido salvífico de la historia. De hecho la cuestión está presente en la teología contemporánea y, con una incidencia particular en la teología latinoamericana. El texto que comentamos, dada la perspectiva asumida, no podía dejar de tocar el punto. En el DC al lado de afirmaciones que parecen reconocer que en última instancia toda historia es salvífica se señala un dualismo marcado entre la historia del Pueblo de Dios y la de los pueblos de la tierra. En un texto que llama poderosamente la atención se afirma: "Las naciones son pueblos en cuyo quehacer histórico-cultural se manifiesta el "espíritu" del hombre. La Iglesia es el Pueblo de Dios en cuya vida peregrina se manifiesta la presencia dinámica del "Espíritu" de Dios, el Absoluto" (DC 511). Y aunque a continuación se habla de una convergencia que haría de la historia universal una "historia" de salvación, el paralelismo señalado entre el espíritu humano y el Espíritu creador ha sido demasiado subrayado para poder comprender bien en qué consiste esta convergencia (24).

Es necesario recordar, sin embargo, que el Espíritu no está reservado exclusivamente a la Iglesia, su presencia activa y creadora, más allá de las fronteras visibles de la Iglesia, en el corazón mismo de la historia humana hace de ésta, en última instancia, una historia salvífica. Tal vez a eso quería apuntar la

"convergencia" mencionada, pero está precedida de una afirmación poco afortunada y que nos hace retroceder a teologías anteriores al Concilio. Eso no significa, por otra parte, caer en una identificación simplona; pero creemos que, al revés de lo que hace el DC, es necesario marcar primero la unidad salvífica de la historia bajo el señorío de Cristo, para comprender mejor que se trata de una unidad compleja, no monolítica, en la que se distinguen funciones y dimensiones, y que no acepta confusiones.

Tememos que en esto el DC se haya dejado llevar por el tipo de entusiasmo que le provoca la rica noción de Pueblo de Dios para hablar de la Iglesia. Se trata sin duda de algo fundamental, de una noción de una fecundidad y creatividad que tal vez no ha dado todavía todo lo que encierra para una eclesiológia. Dicho esto, y más escuetamente de lo que quisiéramos, es útil recordar, sin embargo, que el Vaticano II se negó ya a dar una definición del misterio de la Iglesia y pensó que eran necesarias diferentes aproximaciones. El DC descuida otra noción central de la eclesiológia del Vat. II, la de la Iglesia como sacramento de salvación universal. En un viejo y clásico artículo el P. Congar había mostrado la fecundidad de la relación entre esas dos imágenes de la Iglesia (25). El entusiasmo, algo simplificador, del DC lo traiciona y jugando con los idas y venidas del Pueblo de Dios, con sus relaciones y sus oposiciones históricas, se enreda un poco, y nociones capitales y complejas se le escapan de las manos y se petrifican (26).

De otro lado la visión histórica de la evangelización con la que se abre el DC, se centra por confesión propia "en los grandes momentos del ejercicio colegial del Episcopado" (DC 53), y por ello afirma que el anuncio del Evangelio "ha pasado por tres momentos episcopales" (DC 55, y muchos otros textos que van en el mismo sentido). Lo que parecería dar pie a esta estrecha mira es que se trata de un documento que prepara una conferencia episcopal. Pero esta razón es insuficiente. Una historia episcopal de la Iglesia es antihistórica (el propio documento lo prueba porque no puede evitar salirse del cauce que se propuso), y antiepiscopal (¿cómo, después de Vaticano II no colocar la función episcopal en el contexto del Pueblo de Dios?) No hay Obispo fiel a Vaticano II que pueda aceptar este inútil e infecundo reduccionismo, que poco favor le hace a la responsabilidad y al carisma episcopales en la Iglesia.

Algo más sobre la visión histórica (27). En esta historia episcopal de A.L. poca iniciativa tienen los Obispos del continente. A cada paso se señala que el movimiento va de Roma hacia A.L. las iniciativas de los Obispos latinoamericanos son subsumidas como realizadas bajo el "pontificado de..." o bajo la autoridad del "Papa..." o simplemente son silenciadas. Romanismo deformado que, aquí también, poco favor le hace a la función del Papa en la Iglesia, y poco dice de la comunión de la Iglesia universal (28).

Finalmente, y tal vez como consecuencia de los dos puntos anteriores, la visión histórica es de un triunfalismo ante el cual es imposible no experimentar un cierto malestar. Hay preocupación en algunos por lo que se considera una sistemática denigración de la presencia de la Iglesia en A.L. (29). Pero el remedio puede resultar peor que el mal que se pretende curar. La historia de la Iglesia, como toda historia es ambigua. Resaltar los valores de generosidad, fidelidad al evangelio y compromiso con los pobres de los que han dado testimonio grandes cristianos en estos siglos es legítimo. Pero el DC que se ha permitido olvidar una página dolorosa y hermosa de la historia reciente del Pueblo de Dios no mencionando a los campesinos, a los sacerdotes, al obispo que han entregado sus vidas por dar testimonio del amor de Dios por los pobres agrava este silencio al no decir nada sobre las penosas alianzas de la Iglesia con un orden social injusto. También eso forma parte de nuestra historia y nadie que se reconozca hijo de esta Iglesia puede recordarlo sin dolor y sin reconocerse, él también, culpable. Medellín supo encontrar el lenguaje para expresar esta compleja situación y para hacerlo sin temor y sin amargura, pero sí con sentido de responsabilidad y sobre todo con esperanza (30).

2. De la Pequeña Comunidad al Pueblo

En la visión histórica hay un importante trozo que presenta un esquema de interpretación que de un modo u otro será retomado muchas veces a lo largo de todo el texto. Se trata de las dos etapas que el DC cree discernir en la etapa postconciliar y con las que intenta comprender los diferentes aspectos de este complejo momento de la vida de la Iglesia (31).

La distinción gira alrededor del paso de los pequeños grupos y las élites al pueblo. Esquema arbitrario pero no inocente, por el contrario está cargado de consecuencias. Lo primero que puede decirse es que es muy difícil hacer pasar la complejidad

de lo sucedido en la Iglesia latinoamericana en estos años por las horcas caudinas de este angosto esquema. Sería engorroso enumerar esos acontecimientos que además están en la memoria de todos, recordemos sólo dos: ¿dónde colocar la represión a la libertad de acción de la Iglesia y los grupos cristianos, su defensa de los derechos de los pobres y la persecución de que han sido objeto? y ¿dónde situar las comunidades de base que se multiplican en A. L. especialmente a nivel popular?

En realidad esta distinción le permite al DC descalificar la acción de lo que él considera pequeños grupos de clérigos y estudiantes, muchos de ellos ligados a movimientos apostólicos, que entraron en crisis después del Concilio, atrapados como estaban por las teologías de la secularización. Le permite al mismo tiempo calmar inquietudes; los aguafiestas se han ido (32), todo vuelve al orden, el pueblo pretendidamente despreciado en la primera fase se afianza y los auténticos valores cristianos, católicos habría que decir que en esta ocasión se reafirman.

Repetidas veces el DC opondrá élites a pueblo. Pero no se trata de los grupos minoritarios que detentan el poder económico y político y se benefician de un orden social injusto. Esta perspectiva ha sido trabajada, como ya lo hemos recordado, en algunos ambientes latinoamericanos. Aquí la distinción es sobre todo intraeclesial y eso cambia la óptima. Esto tiene relación con un tema que con justa razón el DC considera de capital importancia: la religiosidad popular. De él hablaremos más abajo, pero antes intentemos ver cómo percibe el DC la significación de Medellín, en el proceso indicado.

3. La Sombra de Medellín

La referencia a Medellín, conferencia episcopal que precede a la de Puebla, es obligada y aunque la mención a textos de Medellín no es demasiado numerosa, su presencia es importante, decisiva y polémica también.

Al hablar de los diferentes puntos tratados anteriormente en estas páginas, la alusión a Medellín ha sido frecuente y espontánea. Digamos al comenzar este párrafo que no se trata de mitificar Medellín ni de defender febrilmente sus documentos (no somos tampoco los depositarios de su recta interpretación). Es más creemos, como muchos, que la mayor fidelidad a Medellín no consiste en citar sus textos, sino en colocarse en su espíritu y en ir, como lo dice por momentos, pero tal vez no en el mismo sentido el DC, más allá de Medellín siguiendo precisamente su impulso.

En la visión histórica un largo párrafo está dedicado al período que va de Medellín a Puebla. La distinción en dos etapas que citábamos más arriba se halla en esa sección. Y no sólo eso, esa distinción sirve para ubicar históricamente la Conferencia de Medellín. Debemos confesar que al leer esas páginas recibimos un doloroso choque. Creemos que se trata, en la forma en que esto se presenta en el texto, de un verdadero y grave paso en falso. Medellín se situaría según el DC en la primera etapa, aquella de las élites, de los pequeños grupos; dicha Conferencia "fruto temprano de la renovación conciliar" (DC 84), "encarnó la mejor expresión" de la primera etapa (DC 90). Lo que se dice de ella y de sus actores principales se aplica pues a Medellín. Sólo esta ubicación sin ningún otro comentario indica ya un juicio, que consideramos inaceptable, sobre la significación de Medellín.

Medellín supo recoger el clamor de los pobres de A.L., de allí sus opciones, sus temas y ese tono profético que ha marcado tan hondamente la historia de nuestros pueblos. Resulta paradójico pensar que Medellín situado en esa etapa de empobrecimiento eclesial, obra de pequeños grupos, que fue asaltada por las corrientes elitistas y secularistas (aunque logró no ser "arrastrada" por tal oleada", DC, 100 énfasis nuestro) haya sabido encontrar un lenguaje incisivo para hablar del dolor y las esperanzas de nuestros pueblos, haya señalado la dependencia en que se encuentran los países latinoamericanos, haya optado por la liberación de los pobres y por un testimonio de pobreza evangélica. En cambio el DC respondiendo a la etapa llamada del pueblo, asume un lenguaje académico y distante, habla del proceso industrial sin mencionar la clase obrera, centra su visión histórica sobre el Pueblo de Dios en la historia episcopal, olvida a los hombres y mujeres de ese pueblo de Dios (miembros de las élites, tal vez?) que han dado su vida por escuchar el clamor de los pobres.

Pero lo hemos dicho ya, el esquema de las dos etapas es estrecho y desafortunado; en lugar de ayudar a situar las limitaciones de Medellín provoca, por contraste, una reacción que impide analizarlas con verdad y serenidad. Consideramos gratuita e inconducente, además de injusta esta crítica a Medellín.

En ese contexto nos volvemos más atentos a otras alusiones a Medellín que revelan la misma actitud. El párrafo "de Medellín a Puebla" comienza con esta frase: "Hoy a una década de Medellín, incluso por su propio impulso, han surgido nuevos problemas y nuevas perspectivas. Se registran nuevas claridades y confusiones, nuevos bienes y nuevos males" (DC, 87). Tal cual este texto nos señala las dos vías que se han presentado después de Medellín y bajo su impulso: "perspectivas, claridades, bienes" de un lado, y problemas confusiones y males del otro" ¿Todo eso bajo el impulso de Medellín? Nadie pone en cuestión la ambigüedad de la historia, pero tampoco se puede dejar de tener presente su complejidad y las múltiples causas que en ella actúan. Ponerlo todo bajo la cuenta de Medellín ("incluso por su propio impulso") es buscar inquietantemente un chivo expiatorio. Más ajustado a la verdad hubiese sido comenzar por señalar (algo dice el texto más abajo) la riqueza de la experiencia de la Iglesia latinoamericana. Esto es en efecto una de las cosas que más se lamentan el DC: no situarse desde lo que existe hoy de más rico y promisor en la Iglesia de A. L.

No es muy feliz tampoco el documento cuando ubica a Medellín en relación con grandes hechos de la Iglesia Latinoamericana. Insiste en presentar las reuniones del episcopado latinoamericano como aplicaciones de acontecimientos de la Iglesia Universal (DC, 86). Ya antes, pero sobre todo en Medellín hay más que eso. Nadie duda de que sin Vaticano II no habríamos tenido Medellín, pero éste intenta pensar a partir de nuestros pueblos, busca latinoamericanizar el Concilio; y ello es lo que lo hace profundamente fiel a su inspiración. Incomprensible resulta en este contexto proclamar que por su relación con Vaticano II Medellín "No se puso explícitamente en continuidad con la historia episcopal de A. L." (DC, 86). En verdad Medellín encuentra el lenguaje de los grandes misioneros del S. XVI y de los obispos empeñados en "la lucha por la justicia" que el mismo DC menciona en otro lugar. Medellín se halla por el contrario en una profunda continuidad con el mejor del Pueblo de Dios y del episcopado en A. L. El tono de Medellín difiere del empleado en el Concilio Plenario de 1899 y del de la Conferencia de Río de Janeiro en 1955 eso es claro, pero ni éstos constituyen toda la historia episcopal de A.L., ni es seguro que estén más en continuidad con ella que Medellín mismo.

En el DC el paso de Medellín a Puebla aparece tormentoso y difícil. Hay algo que no funciona. Es legítimo y urgente para la vida de la Iglesia ir más allá de Medellín pero para eso es necesario asimilar su espíritu, tener su sensibilidad, poseer su audacia profética; escuchar al pueblo sí, pero entendido como los pobres y despojados del continente. Sin embargo, lo hemos dicho ya, la opción fundamental de Medellín (y sin duda la de la misma Conferencia de Puebla) no es aquella en que se coloca el DC.

IV. DIOS Y LA CULTURA OCCIDENTAL

El DC es un texto largo, toca muchos temas y los trata con variados enfoques. Imposible ser exhaustivo en su análisis e innecesario tal vez también porque, como siempre, hay algunos temas centrales que deciden su orientación básica. Uno de ellos es el referente a la noción de Dios Providente y su relación con la religiosidad popular. Esta cuestión cobra especial significación en la perspectiva de lo que el DC considera el gran desafío a la fe: el secularismo. Nuestro texto es claro al respecto.

El DC intenta en su segunda parte, "Marco doctrinal", explicitar la conciencia del sentido y la naturaleza de la misión evangelizadora de la Iglesia" (DC, 324), y desde esta perspectiva será necesario recoger "los principios doctrinales básicos y comunes, acerca de la acción evangelizadora de la Iglesia" para "confrontarlos con el movimiento cultural de la época tal como incide en América Latina en sus diversos aspectos religioso, económico, social y político" (DC, 336-337). En esta confrontación se juega la segunda parte del documento. Para ello, lo dicho anteriormente sobre el "movimiento cultural de la época" y la presencia en él de las ideologías de la secularización será de importancia capital (véase nuestra primera parte). Además lo esencial de ese proceso será nuevamente presentado.

Recordemos una intuición interesante, aunque después la echemos de menos al ver como se concreta, el documento se propone evangelizar al hablar de la evangelización (DC, 325).

1. Un Dios Providente

Desde un comienzo la evangelización es ligada con acierto a la revelación de Dios (DC, 342), y a la transmisión del mensaje por el hombre: "La evangelización es el anuncio público de lo revelado por Dios hecho de hombre a hombre" (DC, 347).

El DC escoge aquí una perspectiva para hablar del Dios que se revela, que no dejará de producir polémicas. Se trata del "Dios Providente" (33); creer en él es tener fe en que "el Señor no es un Dios inoperante, sino activo y sobrenaturalmente presente en el mundo y que éste no es impermeable a la acción divina" (DC, 353). Por la abundancia de negativos este texto resulta casi minimizante de la acción de Dios en la historia para la experiencia y la reflexión cristianas hoy en A. L. En ellas hay una conciencia viva de la acción y presencia del Señor en la historia; decir por eso que el mundo "no es impermeable" a la acción de Dios parece dirigirse a esa mentalidad moderna que tanto preocupa al DC, más que a los pobres del continente. Minimizante resulta también aquello de "sobrenaturalmente presente"; se quiere al parecer subrayar que Dios es "una persona real, definitivamente distinta del mundo al cual trasciende" (DC, 352); lo que se desea expresar es obvio, pero la forma de hacerlo resulta fría y distante, apelando a términos de una teología poco vital y finalmente poco bíblica. Esto le ocurre con frecuencia al DC, la preocupación polémica y la búsqueda un poco obsesiva de la expresión ortodoxa, lo saca de la experiencia concreta de las comunidades cristianas de A. L., que tienen un instinto (¿el Espíritu?) más seguro de una ortodoxia no sólo verbal.

La noción de Dios Providente, que sin duda expresa algunos de los aspectos de la fe popular en el amor de Dios, está encerrada rígidamente por el DC en el marco de la civilización Occidental. Esto endurece y a la larga desvirtúa dicha noción, porque ponerla en ese cuadro significa en concreto relacionarla con la que, según el DC, sería la crisis de Occidente. Esta crisis, nos dice el documento, con esa preferencia marcada por discutir con las ideologías que ya hemos observado, "se instaura en su raíz, en el plano ideológico. En la base de numerosas corrientes occidentales —llámense racionalismo, liberalismo, agnosticismo, o Ilustración en alguna de sus formas— se encuentra el secularismo como común denominador y como espíritu que va impregnando la cultura moderna. Punto capital que en un proceso de industrialización y urbanización como el descrito atrás, merece nuestra atención" (DC, 361). Ese secularismo "equivale al proyecto de organizar la convivencia y la historia humana en base al principio de la pura inmanencia" (DC, 362), la fe en el Dios Providente queda así excluida. Pero al hacerlo Occidente se niega a sí mismo como cultura y en eso está la profundidad de la crisis, que tiene su raíz en lo ideológico, provocada por el secularismo; y en eso reside también la insatisfacción y la nostalgia de los orígenes que experimenta hoy la cultura occidental. En coherencia con las ideas centrales del DC, entre los grandes problemas que "tocan la misma médula de una civilización cristiana" no están los de la pobreza, la explotación y la injusticia social, ni siquiera el hecho de que en concreto esto se dé al interior de países "que se dicen cristianos" para expresarlo con términos de Bartolomé de las Casas. Se hallan en cambio cuestiones que, aunque verdaderas, se discuten más en ámbitos académicos. Esto es una constante en el documento que comentamos.

Las consecuencias de este enfoque se agravan cuando se pasa a su aplicación a A. L. "La misma fe en Dios que se revela providente, Señor de la vida y de la historia, ha sido transmitida por la evangelización de los pueblos de A. L. que la han acogido con sus propias modalidades" (DC, 358). Pero en nuestro continente encontraríamos la misma crisis que en Europa, que, como ya sabemos, es producida por la cultura moderna. Pero ¿cómo no aludir acá si no a la injusticia social, a la explotación de las mayorías por los grupos dominantes, por lo menos a sus consecuencias? El texto lo hace, pero carente de posiciones firmes, y en los momentos oportunos, sobre la situación de miseria y despojo en que viven los pobres del campo y la ciudad; vuelven a expresarse en términos que —más allá de todo juicio de intención— suenan ambiguos: "La fe en la presencia paternal y amorosa de Dios en los acontecimientos de la vida humana está profundamente arraigada en el alma de nuestros pueblos. En los momentos de aflicción y angustia, encuentra consuelo y fortaleza con la certeza de que también su sufrimiento encontrará un lugar en los designios de la Providencia" (DC, 371). En rigor de términos esto es sostenible, pero más en una perspectiva individual e incluso con peligro de caer en algo intimista y recoleto. No obstante si se tiene en cuenta las causas sociales, la "situación de pecado", del sufrimiento de nuestros pueblos, una vez más el texto suena a predicación de la resignación.

Ahora bien la fe popular en el Dios que ama es mucho más que eso. Y en la experiencia latinoamericana esa Providencia, ese amor, ha sido cada vez más vivido como expresión de un Dios liberador, de un Dios de los pobres. Esta perspectiva, sin

duda por la obnubilación que le produce el secularismo, no es vista en el documento. Y sin embargo ella corresponde a lo que hay de más rico en la experiencia del pueblo pobre de A. L.

En esto, como todos lo sabemos, la voz profética de Medellín anunciando al Dios de la Biblia ha jugado un papel de primera importancia. El DC nos dice con lucidez que en su enfoque "La base de toda propuesta de la Iglesia está en la convicción de que no puede haber una civilización realmente humana, si está disociada de Dios" (DC, 381). La cuestión es saber en qué consiste esa disociación, cuándo puede decirse que el Señor no está presente. Medellín por eso, desde otra perspectiva, afirmaba incisivamente, y partiendo de la dura experiencia del pueblo latinoamericano: "allí donde se encuentran injustas desigualdades sociales, políticas, económicas y culturales, hay un rechazo del don de la paz, más aún, un rechazo del Señor mismo" (Documento de "Paz"). En esta óptica otro es el análisis, distinto el concepto de "civilización cristiana", otra la tarea primera de la Iglesia.

CONCLUSION

El DC es extenso y toca muchos temas, pero tiene ciertas nociones centrales que están fuertemente ligadas entre ellas.

Si el gran desafío a la fe en A. L. es la ideología secularista y no el hecho brutal de la explotación de los pobres del continente, el Dios providente ocupará el lugar que el Dios que libera, que es el Dios de los pobres tenía en Medellín: la religiosidad popular (tal como la entiende el documento) cumplirá el papel que tenía la pobreza; la cultura tendrá el sitio de la liberación; el pueblo (formado por todos aquellos que gestan una misma cultura) se hallará en el lugar que ocupaban las clases populares explotadas; el pueblo considerado en su pobreza material, será reemplazado por el pueblo rico espiritualmente. En esas condiciones la tarea evangelizadora será discernir los valores del mundo moderno para forjar una nueva civilización, y no denunciar la escandalosa situación de injusticia social que se vive en A. L. y anunciar el amor del Padre que alza su mano contra el opresor y libera al oprimido.

Esos desplazamientos explican la ausencia de profecía y de perspectiva pastoral del documento. Sería absurdo negar las cuestiones que vienen de lo que el texto llama el secularismo, pero ellas en A. L. deben ser vistas desde otra óptica, desde la injusticia social creada por el sistema opresor que asesina pobres. Por eso todos aquellos que están insertos en el pueblo pobre de A. L., se sienten tan lejos de este texto. Lo que más extraña (y duele) en el documento es su desconocimiento de lo que hay de más vivo y creativo en la experiencia de la Iglesia latinoamericana de estos últimos años, de todo aquello que nace desde los sectores pobres y oprimidos. De allí su falta de alegría, su dificultad para comunicar, lo escuálido de su esperanza.

Tratándose, como ya lo hemos recordado sólo de un documento provisional, algunos pueden pensar que no habría que darle demasiada importancia. Depende de lo que se entienda por esto. Ha sido muy interesante y rico que el DC haya podido ser discutido ampliamente en A. L., esto es algo que debe ser notado, pese a la profunda insatisfacción que el texto nos produce, y que influirá en la Conferencia de Puebla. El documento toma posiciones claras sobre puntos que han estado presentes en la polémica de la Iglesia latinoamericana en este tiempo. Comentarlos puede ser, por eso, algo más que situarse coyunturalmente en esta etapa de la preparación a Puebla, es deslindar posturas más profundas y a más largo plazo.

La Conferencia de Puebla será un momento en la marcha del Pueblo de Dios en A. L., el texto que hemos comentado no es obviamente, ni pretende serlo, el documento de Puebla. Pero se toman en él posiciones que nos invitan a asumir las nuestras con no menos nitidez. Esperamos que estas confrontaciones nos ayuden en alguna medida a ver por dónde va el camino de la fidelidad a los pobres y oprimidos de A. L. que luchan por su liberación y su derecho a la vida; nos ayudan igualmente a ver las exigencias del Espíritu para una Iglesia que busca nacer desde el pueblo y ser solidaria con los pobres del continente en quienes reconoce con angustia y esperanza la presencia de su Señor.

10 de Abril de 1978

NOTAS

- 1) Analizando, meses antes de Medellín, el apartado sobre "Realidad latinoamericana" del documento preliminar para preparar dicha Conferencia, Methol Ferré había ya expresado esta idea. Después de haber perdido dos ocasiones anteriores "¿Podrá la Iglesia —se preguntaba—, ante la tercera onda necesaria de aceleración evolutiva hacia la Sociedad Industrial, estar en forma, a la cabeza de la tarea? Es la

pregunta que debemos responder a fondo los cristianos: ¿seremos capaces de no dejar pasar el tercer reto para la construcción de la Sociedad Industrial? ("Epocas, La Iglesia en la historia latinoamericana", en *Víspera*, julio 1968, p. 83).

2) Decimos proeza porque más coherente resultaría finalmente el documento preliminar de Medellín que a juicio —y sospecha— de Methol Ferré, en la parte dedicada a la "Realidad Latinoamericana", "Tanto temor tiene el DBP de mentar con todo su peso la tarea primordial de levantar la Sociedad Industrial latinoamericana que, por ejemplo, nos cuenta de las poblaciones marginales urbanas y rurales, de los indígenas, pero jamás de las clases obreras proletarias" (art. cit., p. 82). El DC consigue tratar de lo primero sin mencionar lo segundo.

3) A veces los resúmenes de las diferentes partes del DC resaltan aspectos más concretos de la realidad. Se tiene por momentos la impresión que se resume estados anteriores del texto, lo que es normal en todo proceso de elaboración de un texto.

4) Es lo que algunos piensan. Mons. A. López Trujillo, después de insinuar que el proceso de secularización en América Latina no es tan diferente al europeo, concluye un párrafo dedicado a "El desafío de la secularización", afirmando: "Es posible que la necesidad de presencia de la Iglesia en el mundo de las injusticias, y el sincero deseo de servicio en este campo, haya colmado tanto nuestras preocupaciones que no hayamos dado toda la importancia a este fenómeno. El principal problema pastoral me parece que está aquí: es la misma posibilidad de la existencia de la fe la que se pone en juego" (cf. "Conclusión del párrafo dedicado a 'El desafío de la secularización'", en Alfonso López Trujillo, *Teología liberadora en América Latina*, Bogotá, Ed. Paulinas, 1974, p. 156).

5) Es significativo por ejemplo, que al presentar el DC "los dos grandes problemas de nuestro tiempo" que sitúan el lugar de la acción de la Iglesia, el primero será "la crisis de la modernidad"; y el segundo lo que el texto llama "las brechas" donde recién y sin insistir demasiado se plantea la cuestión de la "pobreza entre las naciones y dentro de las naciones" (DC, 238-243).

6) Pensamos entre otros, en textos de los obispos del Nordeste brasileño, del sur andino peruano, salvadoreños, la comisión episcopal de acción social del episcopado peruano y otros. Pero como se sabe, la ausencia de referencias a documentos de los episcopados latinoamericanos en DC es total. Sería interesante conocer las razones.

7) El DC da una definición de cultura que puede leerse (n. 633, ver también el n. 636), pero que en su generalidad no tiene mordiente para lo que realmente le interesa resaltar. La cultura es "un estilo de vida", "el ser íntimo de un pueblo". Sólo una observación, lo religioso, lo económico, lo político, lo artístico no son sólo expresiones de "un ser íntimo" que permanecería igual a sí mismo sino que a su vez influyen y cambian ese ser íntimo.

8) Se subraya en ese contexto la complejidad de la noción de "pueblo". Lucio Gera, por ejemplo, escribirá: "además de la tendencia a definir al 'pueblo' como pueblo-nación-cultura, existe otra que lo entiende como sector o sectores de la nación. Tenemos que tratar de discernir y recoger lo válido de esta tendencia" ("Pueblo, Religión del pueblo e Iglesia", en *Iglesia y Religiosidad popular en América Latina*, Bogotá, CELAM, 1977, pp. 258-283; el texto citado en la página 268), y más adelante: "Quien, en el seno de un pueblo, excluye y oprime a otros, se excluye de él en la medida que excluye y oprime; y, en la medida que no excluye, sino que deja participar a otros, pertenece a él. Hay pues que tener en cuenta que la pertenencia a un pueblo tiene múltiples grados" (art. cit., pp. 269-270). Lo que lo lleva a concluir "Por esto, de un modo sin duda preferente, llamamos 'pueblo' a la multitud de los pobres" (art. cit., p. 271).

9) Desde hace un buen número de años ya, se insiste en América Latina en el hecho de que desde ese pueblo que se halla tierra adentro geográfica, histórica, social y culturalmente, y se halla en lucha por sus más elementales derechos está naciendo una relectura del Evangelio y una nueva reflexión teológica también.

10) La liberación no es un tema importante en el DC; es más, está ausente allí donde la lógica del texto parecería exigir su presencia. El párrafo más largo se halla sorprendentemente en la parte correspondiente a la doctrina social de la Iglesia (n. 729-742); deseoso de evitar el reduccionismo a lo político, el DC toma aquí precauciones, pero se sitúa a un nivel muy general y por ello no dice nada nuevo, en cuanto a lo esencial, respecto de lo que la Teología de la Liberación había afirmado desde hacía tiempo sobre la relación entre las diferentes dimensiones de la liberación.

11) Ver los documentos sobre "Justicia en el mundo" (1971) y sobre "Evangelización" del episcopado peruano. Cf. también los estudios de Ronaldo Muñoz, "La Teología de la Liberación en el último Sínodo romano", en *Mensaje*, No. 215, Dic. 1972, 735-746; y de Ricardo Antoncich, "El Tema de la liberación en Medellín y en el Sínodo del 74", en *Cuadernos de Documentación CEAS*, No. 8.

12) En un grupo de base, trabajando el DC, alguno comentaba que al leer el texto tenía la impresión de que cuando alguien quería abrir una puerta, aparecía una mano que la cerraba.

13) En su bosquejo histórico el DC no la menciona. Pensamos que, tal vez, ello se deba a que intuye que dentro de la opción asumida el proyecto de la que esa corriente social cristiana fue portadora, es más una tarea futura que un hecho del pasado.

14) Como alguna vez se dijo Maritain era tradicional en filosofía y moderno, en esos años, en materia política (recuérdese su posición frente a la guerra civil española). Juicio demasiado esquemático quizá, pero en el que había un fondo de verdad: dualidad insostenible, que puede explicar las posiciones que tomó en sus últimos días. Y si no las de él, que fue alguien que estimuló creativamente la reflexión en ambientes eclesiales, explica bien la de sus epígonos.

15) Esta preocupación por la reducción de la noción de pobre en términos exclusivamente económicos y políticos ha sido expresada recientemente, por ejemplo, por A. López Trujillo. "Tendencias eclesiológicas en América Latina", en *Documentación CELAM*, No. 1), Julio - Agosto, 1977, pp. 950-952; y B. Kloppenburg, "Iglesia Popular", Bogotá, Ed. Paulinas, 1977, pp. 97-103.

16) Tampoco se entiende bien esta expresión. En efecto, ¿caso, por ejemplo, señalar y denunciar el pecado es menos específicamente cristiano que predicar la virtud?

17) Esta parte del documento mantiene, diríamos que casi con un cierto orgullo, una gran autonomía frente a las tesis centrales del DC. Pese a su propuesta de revivir las viejas formas de la doctrina social de la Iglesia, en estas páginas encontramos más que en ninguna otra parte del DC alusiones a temas de Medellín. En ellas hallamos también la única referencia (aunque de importancia menor) al Sínodo de 1971 sobre "Justicia en el Mundo".

18) Sobre esto y contra todo intento de espiritualizar antes de tiempo la noción de pobre, ver la obra clásica de un autor insospechable de reduccionismos a lo económico y político., Jacques Dupont, *Les Béatitudes*, París, Gabalda, 1969.

19) Sobre esos mártires, ver los testimonios recogidos en *Praxis del martirio. Ayer y hoy*, Bogotá, CEPLA, 1977.

20) Cf. la intervención de Mons. Germán Schmitz en el último Sínodo romano.

21) Para mayores detalles en la misma perspectiva y otras cifras sobre los puntos que plantea el DC puede consultarse: Renato Poblete, "Problemas del desarrollo de América Latina", en *Documentación CELAM*, No. 2, Marzo-Abril 1975, pp. 67-76.

22) Se puede aplicar a esta parte del texto lo que Methol Ferré decía, con términos algo duros, pero con una intuición fundamentalmente correcta, del documento preliminar de Medellín: "El conjunto del D.B.P., relativo a la 'realidad latinoamericana' es francamente desalentador. De lectura gris, insípida, compendio mal hilvanado de lugares comunes. Una descripción exige un movimiento coherente que, a través de los datos de la realidad, vaya descubriendo el movimiento de ésta, sus tradiciones y funcionalidades. Una descripción implica poner a la luz un orden como diría Tomás, o el sistema de las estructuras, como repiten hoy, y su sentido más dinámico. Nada de eso hay aquí", y más adelante: "En este aspecto, la filiación del DBP parece ser la tendencia que en América Latina, se difunde bajo la influencia de la sociología norteamericana (art. cit., p. 82).

23) Encuentro sobre el cual Bartolomé de las Casas y muchos otros misioneros dejaron un testimonio que se compagina mal con la imagen idílica de padre europeo y madre india.

24) Tal vez no sea un azar que en la primera sección de la primera parte se hable sólo de la historia de la Iglesia y que en la tercera sección de la misma parte sólo se haga un bosquejo histórico de los pueblos latinoamericanos. No hay una sección en la que converjan estos dos espíritus.

25) Cf. "La Iglesia como pueblo de Dios", en *Concilium*, No. 1, enero 1965, pp. 9-33.

26) El malestar interno del DC sobre este punto se manifiesta en afirmaciones como las que se encuentran en los Nos. 611-612 y que son resumidos en el No. 892.

27) Entre paréntesis, ¿qué viene hacer aquí Motolinía (DC No. 57)?

El inquieto franciscano (que además de Obispo sólo tuvo al parecer aspiraciones frustradas) es el autor de una terrible requisitoria contra Bartolomé de las Casas, en la que justifica ante Carlos V el uso de la guerra como medio de evangelización. "Y los que no quisieran, escribía en 1555, oír de grado el santo Evangelio de Jesucristo, sean obligados por fuerza, que aquí tiene lugar aquel proverbio, más vale bueno por fuerza que malo por grado", lo que no es precisamente un consejo a seguir tratando en Puebla de Evangelización o preparando esta Conferencia.

28) Y ya que de hacer historia se trata y que el CELAM ocupa un lugar importante en el esbozo que se hace, ¿por qué no mencionar a don Manuel Larrain? personaje contemporáneo es verdad, pero es un ex-presidente del CELAM fallecido y al que debe mucho la Iglesia latinoamericana. Muerto dos años antes de Medellín su influencia fue decisiva en sus trabajos.

29) Cf. A. López Trujillo, art. cit., pp. 931-933.

30) Ver por ejemplo, la "Introducción" a los documentos de Medellín.

31) Para mayores detalles sobre estas dos etapas y las nociones de pueblo y comunidad que está implicadas en ellas puede consultarse a Methol Ferré "Análisis de las raíces de la Evangelización latinoamericana", en *Stromata*, Enero-Julio 1977, pp. 93-111; y del mismo autor, "Marco histórico de la religiosidad popular" en *Iglesia y Religiosidad Popular en América Latina*, Bogotá, Secretariado General del CELAM, 1977, pp. 45-68.

32) ¿Por qué la poca caritativa alusión a los hermanos que dejaron el sacerdocio? se olvidan acaso las múltiples razones de este hecho y nuestra propia responsabilidad en lo que DC llama las "deserciones"? Parece insinuarse también contra toda evidencia que esto ocurrió debido a las reformas del Vaticano II y entre los sectores llamados avanzados; cuando todos sabemos de las viejas raíces de esta situación así como de la diversidad ideológica de aquellos que dejaron el ministerio (cf. DC 94-95).

33) Algunos números antes, al hablar de la revelación de Dios se alude al Exodo de Egipto, desgraciadamente la perspectiva se aleja rápidamente de la situación histórica concreta del pueblo de Israel, y de sus alcances en relación con nuestros pueblos. La nota 30 dice cosas ciertas y obvias sobre el sentido de la liberación de Egipto, cosas que sólo una lectura intencionadamente parcial ha podido distorsionar en lo que hay de más serio en la perspectiva de la teología de la liberación.