LA IGLESIA VENEZOLANA EN LA DEMOCRACIA

Pedro Trigo

1
ANÁLISIS GENÉTICO ESTRUCTURAL

1.1 FASE PRIMERA: NORMALIZACIÓN DINÁMICA

1.1.1 Talante de la etapa

La institución eclesiástica anhelaba la normalización de sus relaciones con el Estado y con las élites intelectuales. La mezcla anómala de exclusión legal y supeditación patronal, de cuño típicamente decimonónico, se había prolongado anacrónicamente a lo largo de la primera mitad del siglo XX. Pero en los años 60 el Estado, deslastrado por fin del caudillismo y las oligarquías tradicionales y apoyado en los partidos de masas y en la burguesía modernizante, precisaba de la institución eclesiástica para consolidarse.

Por su parte la institución eclesiástica, conforme avanzaba el siglo, se había ido revelando e imponiendo como un factor relevante de modernización, sobre todo en el campo educativo, en el ámbito de la juventud y de élites profesionales y en el de la promoción popular. Este dinamismo creciente ocupaba cada vez más terreno público y a su vez empezaba a ser más y más reconocido por un sector de la opinión ilustrada y por la generalidad de las "fuerzas vivas".

Además a nivel de liderazgo mundial se abría una época no sólo de coexistencia pacífica entre los bloques sino de protagonismo creciente del tercer mundo y de propuestas de colaboración por parte de los países desarrollados tendentes al desarrollo integral en un horizonte en el que se pensaba que había sitio para todos y que el desarrollo del tercer mundo era técnicamente posible, humanamente deseable y económicamente ventajoso para el mundo desarrollado. Se abría, pues, una época dinámica en la que se requería la colaboración de todas las instituciones que compartieran este horizonte de desarrollo y justicia dentro de los cauces de la democracia representativa. Era el caso de la institución eclesiástica en Venezuela.

Por su parte la Iglesia católica estaba en Concilio. Este acontecimiento significó la superación de la antinomia Iglesia-mundo moderno e instauró un horizonte de inserción leal de la Iglesia en el mundo con vistas a su humanización integral desde al paradigma de Jesucristo y desde la religión de la caridad. A nivel teológico y disciplinar la Iglesia venezolana no estaba preparada para participar activamente en el Concilio y ni siquiera para asimilarlo. Pero sí lo estaba a nivel de talante difuso y de práctica pastoral no institucionalizada. Desde este punto de vista podemos hablar de una Iglesia liberal (a pesar de su doctrina y disciplina) que empató muy espontáneamente con el movimiento que suscitó el Concilio, aunque sin capacidad para teorizarlo ni institucionalizarlo.

1.1.2 Algunos hechos significativos

A nivel anecdótico la pastoral de Mons. Arias con motivo del día del trabajador (1/5/1957) colocó a la institución eclesiástica al lado de los triunfadores. La democracia social como alternativa al comunismo precisaba una bandera simbólica, y en esos años, aún, de guerra fría no había otro símbolo más que la cruz capaz de adversar a la hoz y el martillo. De ahí que en el pacto de Punto Fijo se reservó un sitio a la institución eclesiástica al lado de los partidos del status, Fedecámaras, la CTV, y las Fuerzas Armadas. La contribución de la Iglesia tenía que ver con la creación del consenso y con la promoción popular que traería la pacificación de los barrios y de los campesinos.

De ahí que AD acalló el anticlericalismo de sus cuadros medios, y sus líderes cambiaron en su actitud política, aunque lo hicieron indirectamente porque no podían desmovilizar a sus bases en el sector educativo y también en cierto modo sindical. Por su parte la institución eclesiástica moderó su antiadequismo y "bautizó" a AD a los ojos del pueblo.

Este era el momento propicio para la normalización de las relaciones con el Estado liquidando el patronato y estableciendo unas nuevas bases. El resultado de este mutuo interés y acercamiento fue el Modus vivendi (6/3/1964) celebrado entre un Estado adulto, democrático y de concentración y consenso (excluida la izquierda) y una Iglesia llegada a la mayoría de edad y reconocida como tal por el Vaticano mediante la concesión del cardenalato al arzobispo de Caracas (1961).

Así la década de los 60 va transcurriendo con dinamismo creciente, tanto a nivel institucional (creación de diócesis y parroquias y lanzamiento a los barrios) como a nivel de movimientos (cursillos de cristiandad, Mundo Mejor, Legión de María, cursos de capacitación social y multitud de grupos juveniles).

Este protagonismo religioso con impronta social (el desarrollo integral, la promoción popular) tiende a decantarse políticamente como tercera vía, como justicia

Pedro Trigo es doctor en Teología, miembro del Centro Gumilla

Podemos hablar de una Iglesia liberal que empató muy espontáneamente con el movimiento que suscitó el Concilio, aunque sin capacidad para teorizarlo ni institucionalizarlo.

social en libertad, como reforma de las estructuras para que se consoliden las instituciones. La Iglesia se siente representada por Rafael Caldera y así lo captan sus adversarios. Sin embargo la rigurosa distinción de planos a nivel formal salvaguarda el papel de la institución como representante de la globalidad. A esto ayuda la notoria pertenencia adeca de algunos miembros de la institución y el recato público de los jerarcas en sus expresiones oficiales. Ayudó la lealtad del Cardenal respecto de Betancourt, correspondida por él, así como el mutuo respeto de los líderes de ambos partidos. Y también la necesidad de Copei de demostrar que no eran cureros.

Queremos subrayar la existencia de un genuino dinamismo. Es verdad que a nivel mundial y a nivel nacional el horizonte estaba abierto y la situación era expansiva, pero también hay que reconocer que no se trató sólo de un contagio ambiental. Es cierto que como se respiraban a nivel cristiano aires sanos y renovadores hubo gente que se sintió tonificada por este clima, lo respiró con gusto y lo secundó. Pero no lo es menos que una parte significativa, aunque ciertamente minoritaria, de la Iglesia venezolana obraba por su propio impulso, sentía en lo más íntimo de sí soplar a ese "viento huracanado" (Hch 2,2) y contribuyó a configurar ese ambiente. Es decir que esta energía espiritual, creativa y constructiva, constituyó una verdadera hora de gracia para la Iglesia venezolana y para el país. Todo era sencillo y pobre, con una enorme escasez de recursos humanos y también en cierto modo materiales, con una grave penuria intelectual, de reflexión pastoral y particularmente teológica; pero con una gran confianza en la capacidad, el rumbo y la fecundidad histórica de lo que se emprendía. En verdad que fue un tiempo emprendedor, pujante, primaveral. Hubo, sin duda, espiritualidad como soporte de este movimiento; pero era la actividad, no proselitista sino abierta, la que marcaba la pauta. Aunque, no nos olvidemos, todo este florecer fue siempre minoritario.

1.2 FASE SEGUNDA: RUPTURAS

1.2.1 Opciones de fondo

Al final de los años 60 aparece evidente a nivel mundial que el orden establecido no es capaz de asimilar ni contener el dinamismo y las expectativas que él mismo había contribuido a incentivar y a canalizar. En el primer mundo el hecho más notorio es la contestación juvenil global: no se quería participar de una cultura que sólo proponía un bienestar meramente material, vacío de vida natural y verdadera. En el tercer mundo y particularmente en América Latina las dictaduras militares evidencian el fracaso de la década del desarrollo: lo absoluto era el orden establecido y para preservarlo los pueblos tenían que abdicar de sus expectativas y desmovilizarse, por las buenas o por las malas.

En Venezuela, sin embargo, Carlos Andrés Pérez lanza al país al espejismo del salto hacia la Gran Venezuela que desquicia las instituciones y la ética civil, y da paso bruscamente al amargo despertar del Viernes Negro (28/2/83).

A nivel eclesiástico al comienzo y al fin de este período tienen lugar dos acontecimientos realmente trascendentes: las Asambleas Generales del Episcopado Latinoamericano en Medellín (1968) y en Puebla (1979). Estas asambleas recogen desde dentro el espíritu y los núcleos estructuradores del concilio Vaticano II y los aplican creativamente desde la consideración de América Latina como lugar teológico y particularmente desde la perspectiva de las víctimas de esta situación. Así la situación es denunciada sin ambages como de pecado y el compromiso con su suerte es reinterpretado como compromiso por su transformación radical desde los pobres (en cuyos rostros se reconocen los rasgos del Mesías sufriente), desde sus organizaciones y sus culturas y particularmente desde el reconocimiento de su religión: el catolicismo popular. En estas asambleas el episcopado latinoamericano se desmarca en principio del orden establecido, optando por las víctimas como el único camino de universalidad concreta.

En este contexto mundial y latinoamericano, político y eclesial, se producen por estos años en la Iglesia Venezolana dos rupturas: una minoritaria y efervescente que va en la línea de Medellín y Puebla, y otra mayoritaria y tácita que, desde el acomodo inconsciente al orden establecido, lleva a la resistencia pasiva al dinamismo espiritual que está a la base de los acontecimientos del Vaticano II, Medellín y Puebla. Esta negativa a ponerse en movimiento y secundar la acción del Espíritu en la historia entraña una infidelidad radical que se hará sentir muy notoriamente en la fase siguiente. En esta fase se enmascara como resistencia a quienes en nuestro país trataban de llevar adelante las propuestas de Medellín y Puebla. Pero en realidad de verdad lo que estaba en juego era el Vaticano II, su letra, que no fue ni siquiera estudiada con mediana seriedad, pero sobre todo el espíritu que dinamizó su puesta en marcha (tan contrastada) y sus núcleos configuradores. En esta época se consumó, pues, un rechazo práctico de una parte de la Iglesia venezolana al concilio Vaticano II.

Por su parte quienes plantearon la ruptura instauradora, vivían tan obviamente en el ambiente del Vaticano II que tardaron en percatarse de que él no era el punto de partida real de cuanto aspirara a tener carta de ciudadanía en la Iglesia. Sólo muy lentamente llegaron a comprender que de hecho el Concilio había sido rechazado, un rechazo práctico, paliado al comienzo por la inclusión de citas meramente formales y expresado después por la prescindencia sistemática.

El hecho es que en esta fase resultó claro para unos que podrían seguir viviendo su cristianismo como si en los años 60 no hubiera pasado nada (fuera de algunos cambios litúrgicos, bastante

externos por cierto), en tanto otros sólo podían ser cristianos desde el Vaticano II, Medellín y Puebla. Así pues, no sólo unos rompieron con la institucionalización eclesiástica prevaticana y con el orden establecido desde los acontecimientos instauradores del Vaticano II, Medellín y Puebla, en tanto otros se afincaron en la institucionalización eclesiástica y sociopolítica, rompiendo con esas propuestas de Dios para su Iglesia, sino que por lo mismo también se dio una ruptura entre ambos sectores cristianos y eclesiásticos. Esta ruptura fue ante todo objetiva: unos y otros caminaron por direcciones opuestas. Pero este alejamiento real se convirtió en ruptura subjetiva, expresada en los de la ruptura instauradora como prescindencia mezclada con un dejo de desprecio y de agresividad ideológica, y por los del establecimiento como discriminación institucional sistemática con campañas de descrédito por parte de algunos. Sin embargo, a diferencia de otros países, en Venezuela esta ruptura no llegó a la falta de comunión, y por eso no dio lugar a bandos, es decir a sectas, sino a proyectos pastorales diversos, mantenidos como tendencias dentro de la única Iglesia en la que se reconocían todos, aunque fuera a regañadientes.

Sin embargo la negación práctica del Vaticano II y de su concreción latinoamericana entrañó de hecho un apagamiento espiritual, expresado en una actitud defensiva y una pérdida radical de dinamismo y entusiasmo. Y a su vez en los de Medellín y Puebla la necesidad de defenderse de las constantes acusaciones y de tener que demostrar la legitimidad cristiana de cuanto pensaban o hacían restó un tanto la frescura inicial de sus propuestas; y aunque el dinamismo continuó, el desgaste de la pugna intraeclesial, acabó por quebrar a algunos, aunque a la larga llevó a bastantes a una mayor madurez, pero a costa de una inflación de los aspectos entraeclesiásticos que contradecía el talante del Vaticano II y de su versión latinoamericana, volcados hacia la sociedad y hacia la historia y en definitiva hacia la vida de la gente.

1.2.2 Algunos hechos significativos.

El gobierno de Caldera lleva a militantes cristianos a tareas administrativas en las que no pocos claudican de su sentido ético trascendente para precipitarse en el puro pragmatismo y en la búsqueda de provecho privado. Sin embargo un grupo de profesionales jóvenes se empeñan con gran tesón en las tareas de la promoción popular desde un horizonte comunitarista. El acierto y la sinceridad de su gestión les lleva, sorpresivamente para ellos, más allá del límite de tolerancia del orden establecido, y el gobierno social cristiano los sacrifica en contra de las banderas que lo llevó al poder. Estos jóvenes profesionales sienten que la institución eclesiástica se cuadra con el orden establecido en contra de su prédica social.

En buena medida el dinamismo de la fase anterior había descansado en cuadros de clérigos y en jóvenes. Ambos protestan. Desde 1966 vienen realizándose reuniones más o menos informales de sacerdotes sobre pastoral popular. En ellas la crítica a la jerarquía por su inmovilismo e insensibilidad va subiendo cada vez más de tono. Sienten que la institución no ofrece cauce para canalizar sus inquietudes y dinamismo. La jerarquía se cuadra con el orden establecido porque lo califica de institucionalización cristiana. Se pasa a la contestación. El acto más público y llamativo fue la toma de Santa Teresa por un grupo de jóvenes católicos que irrumpieron en una misa pidiendo participación y criticando a la jerarquía por negarla sistemáticamente (15/6/1969). Se responde con represión. Lo que provoca el desplome de los movimientos y la retirada de sacerdotes y religiosos(as) a sus bases. Lo que en la movilización juvenil y de cuadros llegó a apuntar más allá del orden establecido no tenía cauces ni en el país ni en la Iglesia para prosperar y tuvo que resistir en la penumbra.

Un momento de confrontación institucional dentro de cauces validados por todos es el Primer Congreso Católico para el Desarrollo Integral del Hombre que tiene lugar en Barquisimeto del 17 al 23 de marzo de 1971. El congreso acaba en un impasse. El Primer Congreso Interamericano por el Desarrollo Integral del Hombre que se celebró en Caracas cinco meses después (22/8/1971), por lo que toca a la institución eclesiástica venezolana, será ya más bien expresión de la corriente institucionalista. El discurso de Caldera, que lo inauguró, sería significativo al respecto. En él se subraya el carácter cristiano de la institucionalización vigente y por eso se identifica al enemigo con un grupo de sacerdotes religiosos a los que se tilda de ideologizados porque consideran a la situación vigente como de pecado. Ellos habrían arrastrado hacia su posición extremista a grupos de jóvenes desprevenidos y generosos y a religiosas idealistas y poco formadas.

El caso Wuytack marcó la línea divisoria. La labor de este cura de barrio era representativa de aquella época. Su estilo no clerical, su cercanía y su participación en los problemas y las luchas de la gente le atrajeron la simpatía de los vecinos. Sus acciones, si a veces resultaron espectaculares, fue más por la chatura ambiental que por ellas mismas. Este sacerdote fue expulsado del país por el ministro del Interior, acusado de subversivo (20/6/1970). Un grupo de noventa sacerdotes efectuó una marcha silenciosa para protestar la medida y pedir al ministro que la revocara. También entregaron una carta al cardenal pidiéndole que se solidarizara con su sacerdote. La respuesta del cardenal fue sancionar a los curas seculares que participaron en ella. Fue la única manifestación clerical de esos años. Esta decisión tan pública de la más alta autoridad eclesiástica venezolana significó a nivel simbólico que la institución eclesiástica no podía aceptar la propuesta de Medellín.

En efecto, muchos obispos, párrocos y seglares significativos sentían que después de tantos esfuerzos y dolores había llegado por fin Venezuela a la neocristiandad. Ellos estaban ya dentro, entre las fuerzas vivas, entre los representan-

Todo era sencillo y con escasez de recursos humanos y una grave penuria intelectual; pero con una gran confianza en la capacidad, el rumbo y la fecundidad histórica de lo que se emprendía.

tes de la institucionalización vigente. En esas circunstancias ¿cómo iban a calificarla de pecado? ¿Cómo iban a apostar por las organizaciones de base cuando su propuesta pastoral incluía la promoción popular para integrar al sistema y a sus organizaciones, que para ellos eran cauces adecuados para lograr la justicia social? ¿Cómo iban a parcializarse por los pobres cuando ellos se entendían como de todos, desde la institucionalización vigente, que era según ellos marco y camino para que se fuera superando la pobreza?

El ambiente positivo, entusiasta, primaveral, la impresión de que en la Iglesia venezolana cabíamos todos y de que meramente se transitaba del pasado al futuro a más o menos velocidad, se quiebra. Se hace patente una fractura. Algunos hechos sintomáticos la expresarían: cierran la escuela de teología de la UCAB y expulsan a profesores y alumnos de la de sociología (fin del curso escolar de 1972). Por las mismas fechas expulsan del seminario a Bruno Renaud y Eloy Lengrand, traídos expresamente de Francia para contribuir a su aggiornamento. Dejan languidecer a la revista Iglesia Pascual (creada precisamente en enero de 1972). La Religión abre su campaña de denuncia inquisitorial contra las presuntas desviaciones en nuestra Iglesia y los que se calificaban de enemigos infiltrados.

El paso de los 60 a los 70 es de ruptura instauradora. Se quebró la impresión de un bloque diferenciado. No es época de excomuniones, pero el rechazo se lleva a cabo mediante la prescindencia metódica y la denuncia. Los miembros de la institución eclesiástica que resistieron se refugian en sus bases y rehuyen reuniones y contactos; la reacción contra la institución se convierte en susceptibilidad respecto de otros grupos. Los que están en la onda de Medellín comienzan la época en estado de diáspora, de resistencia. Pero también de intemperie y de transformación personal. A veces había predominado lo ideológico, lo institucional y el tiente secular y politizado. En esta etapa de resistencia personal se necesita del pueblo, y el pueblo responde acompañándolo a uno. Ya uno no es el promotor, el concientizador, el agente pastoral. Es antes que eso un cristiano necesitado y en búsqueda: un paciente pastoral. Al ser puesto personalmente a prueba, se revela la insuficiencia de la ideología. Es hora de vivir de fe y la fe se transforma en espiritualidad. Ya se desvaneció también la actividad desbordante de la fase pasada. Ahora se están buscando nuevos cauces y todo va naciendo lentamente y en estado embrionario. Sin embargo con los años poco a poco se van alumbrando grupos de base, grupos cristianos populares. Y se va captando la densidad de las propuestas y el sentido de la ruptura.

Desde el año 72, SIC propone de un modo sistemático la Teología de la Liberación. Por el impulso de la CLAR desde el año 1974 hay un intento de reconducir la formación religiosa por derroteros abiertos, en ruptura un tanto inasimilable con lo anterior. Algunos agentes pastorales, tanto por conclusión cristiana como por necesidad de sobrevivir en un espacio libre, derivan hacia propuestas populares en las que lo cristiano funge sólo como inspiración de fondo y como motivación subjetiva; así, por ejemplo el paso de Jóvenes de Acción a Cesap (1974).

En este ambiente se plantea, tanto por el lado cristiano como por el de partidos de izquierda renovada, la posibilidad de una mutua fecundación (desde la diferencia aceptada y su libertad consiguiente), también a nivel sindical y de organización popular, como desde luego a nivel ideológico.

La jerarquía y una parte de la institución eclesiástica resiste este nuevo movimiento. No tiene proyecto alternativo, pero sí sabe que éste no será el suyo. El hecho más sintomático de este viraje sería el cambio de dirección del seminario interdiocesano a instancias sobre todo de mons. Henríquez.

Hay algunos intentos mediadores, tanto a nivel de imagen pública como de contactos personales. Ovidio Pérez Morales, secretario de la CEV (desde setiembre de 1972), sería la figura más representativa. El logra llevar los documentos conjuntos a niveles desconocidos hasta entonces, tanto por el tono y el lenguaje, mucho menos clericales, como por planteamientos abiertos y por la actitud autocrítica. También a nivel de práctica pastoral habrá figuras señeras que rehuyendo lo ideológico desbordarán netamente la figura de representante establecido y lograrán un contacto con el pueblo directo, austero y netamente religioso. Es el caso, por ejemplo, de Mons. Salas. Esta práctica logra institucionalizarse (con grandes dificultades por la pobreza de recursos humanos, pero con gran tenacidad) en un verdadero proyecto pastoral alternativo. Así Parra León en su diócesis de Cumaná. El proyecto está plasmado en el Directorio de la Diócesis publicado en 1980.

La preparación de Puebla origina una movilización en diversos sectores, casi todos en la línea de Medellín. Para bastantes personas Medellín es conocido a través de la preparación de Puebla. Puebla relanza a Medellín. La situación en el país, a pesar del auge inicial de los precios petroleros, es ya de deterioro inocultable. La fecha emblemática de este punto de inflexión será el Viernes Negro (28/2/1983) cuando empezó a flotar, es decir a caer el bolívar. Aunque está, como en el postmedellín, un democristiano en el poder, no puede rechazarse la presentación de la realidad y su juicio, como tampoco pueden desautorizarse las CEBs. La jerarquía prescinde de Puebla y se aferra a uno de los aspectos del Papa, su conservatismo institucional, que les da seguridad. Pero no puede desautorizar la catequesis sobre Puebla y la consolidación del proyecto pastoral de liberación apoyado en los "históricos" y en la Vida Religiosa. Pero desconoce la Laborem Exercens y la prédica social del

Papa, impide las publicaciones teológicas y prescinde de un sector cada vez mayor de la institución refugiándose en los incondicionales, con los que no puede edificar una alternativa. Se tiene pánico al surgimiento de laicos adultos. Una muestra bien representativa de esta situación de una dirigencia que se siente desbordada y reacciona a la defensiva es la actitud hacia las religiosas. Un grupo de obispos y sacerdotes (incluidos religiosos), desde una postura de patriarcalismo autoritario, bastante contaminada por el machismo ambiental, concebía a las monjas como un sector aquiescente y meramente ejecutor, y trató de mantenerlas en el aislamiento y bajo su férula. Sin embargo la dinamicidad de la vida religiosa femenina fue superando esas tutelas infantilizadoras hacia una relación horizontal y fraterna desde su legítima autonomía. A ello colaboró la actitud abierta de algunos jerarcas.

Ante la crisis creciente, el Gobierno, sobre todo desde CAP, se vuelve a la jerarquía llenándola de honras, dándole dinero para obras materiales o asistenciales y solicitando de hecho su contribución a la estabilidad social evitando críticas demasiado concretas o fuertes o continuas. No pocos miembros de la institución, conformados por este sistema, tienden espontáneamente a aceptar esta propuesta y se ven como representantes de todos los venezolanos sin distinción, pero dentro de la configuración vigente y por tanto representantes del orden establecido. Esta propensión sin embargo nada ha tenido que ver con la participación en riqueza ni menos en hechos de corrupción.

De todos modos conforme va avanzando la década una parte de la institución que había estado a la defensiva va articulando un proyecto de movimientos organizados apoyados por un clero que empieza a crecer y más todavía por inspiraciones, símbolos y materiales en buena parte foráneos. Por su parte el proyecto de liberación ya tiene existencia social, apoyado sobre todo de un modo cada vez más articulado por la Vida Religiosa. La puesta en marcha efectiva de Secorve y la creación del ITER, ambos en 1979 y el lanzamiento del proyecto de educación católica en 1986 serían algunos acontecimientos significativos. También algunos obispos, además de Parra León, le prestan un discreto apoyo que se traduce en legitimidad. Subsisten ambos sin conflicto por la división de terrenos y destinatarios y por la común voluntad de mantenerse en la institución reconociéndose mutuamente y más aún de colaborar en la práctica. A pesar de todo va empezando a nacer un cierto pluralismo dentro de la institución eclesiástica.

Como las demás organizaciones del Estado, la eclesiástica tiende a definirse como institución que se legitima por el otorgamiento de servicios. Aunque admite en su seno las corrientes que propugnan la organización popular y la constitución interna como cuerpo articulado. La compatibilidad de ambas direcciones, aunque fuera como mera coexistencia, es una característica del momento.

1.3 TERCERA FASE: IMPLANTACIÓN DIFERENCIADA

1.3.1 El contexto como signo de los tiempos

Esta fase está muy condicionada por el marco económico, político y cultural, y por la depauperación de las masas y proletarización de la clase media.

A nivel mundial la globalización significa la prevalencia mundial del capital sobre el trabajo convalidada por la ley y respaldada por la ideología, y la indefensión absoluta del tercer mundo respecto de las compañías transnacionales impuesta por los organismos multinacionales a gobiernos débiles. Esta globalización económica provoca en todos los países, incluso en los desarrollados, una polarización creciente entre ricos y pobres y un aumento impresionante de pobreza.

Esta globalización va acompañada de la ruptura de pactos sociales y solidaridades institucionales, de una fragmentación del espacio público y del sujeto. Con la volatilización del socialismo real se declara el fin de las utopías y de las grandes entidades colectivas. Desaparece del horizonte la justicia y cualquier otra normatividad trascendente. Sólo existe la competencia y el perdedor sólo a sí mismo puede culpabilizarse, si es que para él tiene sentido ese sentimiento.

Al desaparecer del horizonte público cualquier tipo de trascendencia, el vacío de sentido es colmado por un bazar cultural que ofrece de todo, pero como consumo privado. La secularización de los años 60 da paso a una verdadera fiebre de lo religioso que responde a expectativas muy diversas y que busca satisfacerse por todos los canales posibles.

En nuestro país en el gobierno de Lusinchi se da una resistencia suicida a aplicar cambios en la política económica y luego en el de Carlos Andrés, una aplicación tan unidimensional y drástica que resultó igualmente suicida. A nivel ideológico la prédica neoliberal es realmente aplastante: una verdadera cruzada que descalifica a cualquiera que piense distinto. Pero conforme se la pone en práctica aparece lo mismo que en los demás países: el éxito en unos pocos parámetros y el deterioro espeluznante en los demás. Actualmente hay un cierto consenso en los males que hay que superar. Pero todavía no se alumbran caminos para enfrentarlos de un modo orgánico.

El primer paquete neoliberal provocó el caracazo (27/2/89) y dos intentos de golpe militar (4/2/1992 y 27/11/1992). De esta manera quedó patente, tanto la situación insostenible del pueblo (que desde 1979 veía deteriorarse violentamente su poder adquisitivo), como el problema de la gobernabilidad del país en estas condiciones. Las instituciones republicanas no sólo se muestran incapaces de enfrentar esta situación superadoramente sino que la gente tiene la impresión de que ellas forman parte del problema porque usufructúan la crisis.

A diferencia de otros países, en Venezuela esta ruptura no llegó a la falta de comunión, sino a proyectos pastorales diversos, dentro de la única Iglesia en la que se reconocían todos, aunque fuera a regañadientes.

De ahí el inmenso desprestigio de las instituciones y singularmente del Estado, un desprestigio orquestado también por grupos económicos privados, transnacionales y nacionales, que buscan de este modo ocupar su lugar y sus recursos y tener las manos libres para imponer su propio juego.

Es obvio que la institución eclesiástica ni ha provocado esta crisis ni la ha manejado ni se ha aprovechado de ella. De ahí, su prestigio y confiabilidad. Esta autoridad se ha incrementado por dos circunstancias: En primer lugar el acompañamiento de una parte minoritaria pero significativa de la institución eclesiástica al pueblo empobrecido en su caminar. La presencia silenciosa de estos agentes pastorales en el mundo popular se hizo notoria en los momentos de crisis. Y el cardenal Lebrún y sus obispos auxiliares y particularmente Mons. Moronta, que fungía como secretario de la Conferencia Episcopal, catalizaron para la opinión pública el proceso de este sector de la Iglesia que verdaderamente vivía en la casa del pueblo y era tenido por él como realmente suyo. Realmente que en esas horas tan dolorosas el pueblo sí se sintió acompañado por la Iglesia. Y es cierto que esta Iglesia mantuvo este liderazgo de un modo muy horizontal, sin pedir peaje por ello sino instando a los demás sectores a reconocer la subjetualidad del pueblo y a contar con él como agente de su propia vida y no sólo como seres de necesidades.

La segunda circunstancia que robusteció la confiabilidad de la institución eclesiástica tiene que ver con su aparato institucional en el área de la educación y en general de la promoción humana y defensa de los derechos humanos. Ante el desplome institucional muchos empezaron a mirar a la Iglesia como la panacea, como el modelo alternativo para la organización eficiente de los servicios básicos y como el canal privilegiado para el otorgamiento de las ayudas de emergencia a los más depauperados como paliativo a los efectos de las medidas de ajuste.

Por otra parte la inseguridad de la adolescencia, inseguridad material y también carencia de horizontes motivadores, unida al prestigio de la institución eclesiástica, a su respetabilidad y a su dinámica expansiva, y al sentido difusamente religioso tanto ambiental como de la generación que se levanta, coadyuvó a un crecimiento espectacular en las vocaciones sacerdotales y religiosas, y por primera vez en este siglo más masculinas que femeninas (aunque las más tradicionalistas aún mantienen una demanda alta) y más hacia el clero secular que a la vida religiosa. La razón de este cambio de preferencias estriba en que algunas congregaciones masculinas significativas y bastantes femeninas hicieron la ruptura instauradora que señalamos en la fase anterior, y lleva bastante tiempo la reestructuración de la nueva oferta y la propuesta del nuevo perfil vocacional. Las congregaciones que hicieron antes la ruptura ya han experimentado un repunte estructural de vocaciones. Pero es que hay que reconocer además que en la coyuntura actual esta propuesta es muy ardua en sí y completamente a contracorriente. En cambio la oferta de los seminarios y las casas religiosas tradicionalistas es fundamentalmente conductual: se trata de introyectar una serie de pautas que tienen que ver con señas de identidad, con el ámbito ceremonial religioso y el desempeño institucional, aspectos que no suponen una verdadera conversión y transformación interior sino la adquisición de una serie de hábitos, de saberes y de funciones que dan seguridad sicológica y económica y son fuente de prestigio social.

1.3.2 Los dos proyectos de implantación

En los años 50 la Iglesia venezolana no se estaba sembrando en el país. Como otras instituciones cayó en la tentación de importar agentes pastorales como solución más barata y menos conflictiva que producirlos en el país. Esta importación masiva de sacerdotes y religiosos contribuyó a que la institución eclesiástica se encubriera a sí misma. Sin embargo, en parte por dinámica interna y en parte por agotamiento de las fuentes y encarecimiento de los recursos, estamos llegando a un consenso real en cuanto a la necesidad de la implantación.

Aunque en la implantación se notan dos direcciones: una institucionalista y otra que privilegia al pueblo de Dios. La primera trata de implantar la institución eclesiástica en el país; es decir, busca que también en Venezuela nazcan y se formen sacerdotes y religiosas y que sean el mayor número posible. La segunda se preocupa de cómo tiene que ser el sacerdote o religiosa(o) venezolano. En la primera propuesta se radica en el país una Iglesia uniforme, Iglesia identificada en la práctica con la institución eclesiástica. En la segunda propuesta nace en el país una Iglesia local.

La implantación institucionalista al asumirse como parte de la institucionalización vigente tiende a adaptarse inconscientemente a ese modelo: Su objetivo fundamental es llenar todas las plazas, preferiblemente con personal adecuado, pero si no, como se pueda. Lo mismo podemos decir de las comisiones nacionales o diocesanas o parroquiales, o de las programaciones estatuidas. De este modo lo formal priva sobre lo real y en buena medida impide su funcionamiento. Las razones de esta situación son dos: una eclesiológica y otra soteriológica. Eclesiológicamente se establece la equivalencia funcional entre Iglesia e institución eclesiástica. Esta sacralización del elemento eclesiástico (que equivale a una presencia cuasisacramental de Dios) explica el empeño por extender la institución eclesiástica y sus personeros por toda la geografía humana del país. Esta razón se refuerza por la soteriología de esta corriente institucionalista: la salvación se obra fundamentalmente por los cauces cultuales y sacramentales; y los clérigos son los ministros de ambos. Cla-

ro está que la catequesis, las obras de caridad y tantas otras cosas son convenientísimas. Pero ante todo hay que asegurar lo mínimo de lo mínimo. Que sería el culto y los sacramentos. Ese es el modo de justificar la presencia de un sacerdote no virtuoso e incluso escandaloso: al menos atiende a la iglesia, da la misa y los sacramentos.

La corriente que busca la implantación desde el modelo del pueblo de Dios impulsa ante todo la subjetualidad de todos los cristianos. Desde esta perspectiva el cristianismo nace en Venezuela cuando lo vivimos a fondo desde nuestro ser concreto y desde nuestra situación. Y en Venezuela nace Iglesia cuando estos cristianos en marcha se llevan mutuamente en su fe, en el amor fraterno y en la vida cristiana. Así pues la implantación se concibe como creación de núcleos vivos e irradiadores de cristianos en comunidad. En ella tiene lugar la institución eclesiástica, pero no es ella el centro ni el sujeto sino una de sus dimensiones. Esta dirección, respondiendo a la opción de Dios y al carácter kenótico de la encarnación de Jesús, ve la globalidad desde la perspectiva de los pobres y les anuncia a ellos la Buena Nueva y desde ellos a cada uno de los demás. Esta implantación niega la lógica del orden establecido y de la institucionalización vigente y cree que el genuino cristianismo se implantará en todos los sectores del país desde la casa de los pobres, que ése es el verdadero lugar de la universalidad real y de la salvación.

Cada una de estas corrientes concibe y realiza la misión cristiana de modo diferente. Ambas sienten el estado creciente de miseria y postración popular como un reto insoslayable a su conciencia cristiana. Ambas piensan que el reto las desborda absolutamente. Y ambas sienten la tentación de confinarse en lo intraeclesiástico o en lo comunitario para ahorrarse el tremendo dolor, el altísimo precio que lleva consigo el acompañar y ayudar eficazmente a estas mayorías depauperadas. La corriente institucionalista siente que lo suyo es denunciar la corrupción y los abusos de todo tipo, y prestar a la gente todos los servicios que pueda, supliendo, si es preciso y en cuanto se pueda, a los organismos que colapsaron.

La corriente que asume la implantación desde el pueblo de Dios siente, incluso mucho más que la otra por su mayor cercanía respecto de los pobres, la presión de las necesidades impostergables de la gente y la del orden establecido que busca convertirla en su agente para con los más aplastados. Pero antepone a cualquier otra consideración la cuestión del sujeto. La vida no les puede llegar a los pobres como limosna. Eso los humilla y degrada, y aliena a los que dan de ese modo. Ellos tienen que ir tomando su vida entre sus manos. Y para eso tienen que verse a sí mismos como dignos y valiosos y entablar desde ahí relaciones simbióticas con los suyos y con otras personas y grupos no populares. Para eso hay que mirarlos como Dios los mira, tener la fe en ellos que tiene Dios y relacionarse con ellos de un modo horizontal. Si los agentes pastorales han sido capaces de llegar hasta ahí, pueden hacer de mediadores para introducir a profesionales, a voluntarios, a gente no popular a este tipo de relación con los pobres que supera el clientelismo habitual.

1.3.3 La trascendencia, camino de comunión eclesial

Todavía subsiste el pluralismo de hecho y la comunión de fondo que indicábamos en la fase anterior. Más aún, en algunas instancias y representantes cualificados se ha avanzado sinceramente en esta dirección. Pero en los centros de formación de la línea institucionalista se incuban otros aires y las promociones que van saliendo de ellos están imponiendo otro estilo verticalista, antiparticipativo, apegado sin discernimiento a legalidades vacías, un estilo en suma autoritario que exige que todo nazca de sí y se cuadre con sus directrices, sopena de ser desautorizado. Las religiosas se están empezando a ver bastante afectadas en su práctica pastoral por este nuevo estado de cosas.

Parece que para contrarrestar esta tendencia sectaria bastaría con apelar a la sensatez cristiana. Pero de hecho este camino es insuficiente porque este estilo nace de la incapacidad no reconocida del agente pastoral de hacerse cargo de su misión. Como está despavorido y no se atreve a medirse por las tareas reales de su misión, se refugia en lo institucional y lo legal que sumariamente consiste en asentar que quien manda es él, lo que en la práctica significa que prohibe iniciativas y actividades y desautoriza a personas, y al cabo provoca el marasmo porque no deja hacer y es muy poco lo que hace.

Estamos en grave peligro de perder lo que había sido un gran tesoro en la institución eclesiástica venezolana sanamente tradicional: su sentido liberal (a pesar de su doctrinarismo), que no era un mero contagio ambiental sino una expresión sobresaliente de que en definitiva lo que tenía la última palabra en los casos concretos era el sentido pastoral, el deseo de salvar y ayudar al prójimo, fuera cual fuera su estado y condición. Este sentido liberal dio la medida de la trascendencia de la institución eclesiástica venezolana: ella no era absoluta, ni para sí; todo en la Iglesia estaba al servicio de los seres humanos.

Esta es la trascendencia que tenemos que cultivar y que recobrar donde se haya perdido. De hecho resulta claro que en esta fase los momentos de mayor encuentro entre las distintas corrientes han tenido lugar cuando la institución eclesiástica ha salido de sí, ha ido más allá de sí misma. Dos momentos, de muy diverso carácter, me parecen especialmente paradigmáticos: el de la Misión Nacional preparatoria de la primera visita del Papa (1984) y el que se gestó en torno al acompañamiento y apoyo al pueblo a raíz de los sucesos del 27 de febrero de 1989.

La Misión Nacional tuvo una tremenda virtud: la convocatoria al laicado, la confianza en su respuesta multitudinaria y entusiasta y en su disponibilidad al compromiso. Es verdad que los cauces

Los momentos de mayor encuentro entre las distintas corrientes han tenido lugar cuando la institución eclesiástica ha salido de sí, ha ido más allá de sí misma.

eran demasiado estrechos: en el esquema aparecían como mera correa de transmisión de mensajes codificados, no como testigos de una experiencia personal de salvación. Pero de todos modos mucha gente tuvo experiencia de que la fe se fortalece cuando se comunica y que la Iglesia se construye al evangelizar. En ese proceso muchos cristianos se sintieron por primera vez Iglesia y en el movimiento la Iglesia desbordó a la institución eclesiástica y muchos eclesiásticos se sintieron contentos de verse acompañados por hermanos en la fe y de comprobar que al ir más allá de lo establecido, al convocar, el cristianismo interesaba y era cauce de vida renovada.

En la semana del 27 de febrero de 1989 todas la instituciones se vieron desbordadas y se quedaron al margen, perplejas. Sólo las Fuerzas Armadas fueron obligadas a intervenir, y lo hicieron de un modo absolutamente desproporcionado, sanguinario. En esos momentos en que era salvajemente agredido, el pueblo se encontró solo, abandonado, sacrificado. Unicamente la Iglesia lo acompañó y salió en su defensa. La gente sintió inequívocamente que las monjas y los curas que vivían en su ámbito eran de ellos. Y lo mismo sintieron ellos respecto del pueblo. No fue algo premeditado; fue un acontecimiento. Pero venía siendo preparado desde muchos años antes: desde esa ruptura constituyente que señalábamos en la fase anterior. Había sin duda muchas incoherencias y ambivalencias: muchos no acababan de dejar ese papel de promotores con su estilo de relaciones pautadas y verticales, a pesar del cariño y de la sencillez. Pero a la hora de la verdad la abrumadora mayoría de los agentes pastorales que vivían en barrios se decantó por la gente.

Un hecho anterior muy significativo había contribuido a definir simbólicamente los campos y las pertenencias. El ministro del Interior, interpelado en el senado, había calificado de subversivos a los agentes pastorales de Petare por un comunicado de prensa que habían sacado, titulado significativamente "¡No podemos callar más!" (16/5/1987). La prensa y la televisión emplazaron al Cardenal para que se definiera al respecto y mons. Lebrún los respaldó de un modo tan enfático que toda Venezuela percibió que se había cuadrado con ellos. El cardenal estaba con esta Iglesia que había hecho la ruptura constituyente con las instituciones del establecimiento y que se quería colocar evangélicamente al lado de los que no tenían lugar en él.

En ambas ocasiones una parte mayoritaria de la opinión pública se sintió representada por esta Iglesia y quienes estaban en desacuerdo la respetaron y no se atrevieron a adversarla públicamente. Lo mismo sucedió en el interior de la Iglesia: la mayoría de los cristianos, incluso de los pertenecientes a la institución eclesiástica, aplaudieron esta solidaridad, se sintieron motivados por ella, y aun los que no quisieron dejarse afectar por ella no pudieron negar la calidad evangélica de este testimonio. Esta solidaridad fue, no cabe duda, un acto de evangelización con los hechos y también con las palabras que daban cuenta de ellos. Aquí el salir de sí de la institución eclesiástica, el arriesgar la respetabilidad y la seguridad por el Reino de Dios y su justicia provocó el consuelo de los pobres y tonificó el espíritu de los cristianos: edificó la Iglesia.

2
LA IGLESIA QUE DESEAMOS

De esta historia surgen tanto aspectos positivos que hay que desarrollar con fidelidad creativa como problemas que hay que enfrentar y superar, y vacíos que hay que atender. Combinando todo ello nos atrevemos a proponer, aunque sea tan sólo enumerándolas, algunas líneas que esbozarían la Iglesia que deseamos a partir de la que somos.

2.1 En primer lugar tenemos que transitar de una Iglesia de dadores y receptores de servicios religiosos y sociales, de una Iglesia, pues, de funcionarios y de individuos sueltos, a una Iglesia de convertidos, es decir de pecadores que no se resignan a su pecado sino que buscan una existencia auténtica, que quieren definirse como discípulos y que desde esa relación vivificadora con la comunidad divina viven como testigos.

2.2 En esta Iglesia todos somos pacientes pastorales: todos necesitamos ser ayudados. En esta relación básica permanente de llevarnos mutuamente en la vida cristiana se fundamenta la fraternidad cristiana. En este modelo eclesial la comunión de unos con otros se establece por la participación de los dones, carismas y servicios que el Espíritu pone en cada uno. El los distribuye para el enriquecimiento del cuerpo social que resulta al ponerlos en común. Ese cuerpo es la Iglesia.

2.3 Esta comunidad de Jesús, vivificada por el Espíritu, es signo y embrión del Reino de Dios en cuanto vive alternativamente ya. Si vivimos como hijos de Dios y como hermanos de los condiscípulos, de los otros hijos de Dios que se encuentran dispersos y sobre todo de los pobres, no podemos aceptar como absolutas las reglas de juego vigentes ya que la autonomización de la maximización de la ganancia, que nos convierte en competidores, relativiza y aun vacía los lazos de fraternidad. Sólo una sobriedad estructural (si no queremos hablar de civilización de la pobreza) nos libera de ataduras para dedicarnos a una existencia realmente cualitativa, creativa, biófila, en la que quepa el trabajo constructivo, el silencio, los encuentros y la fiesta. Sin esta vida alternativa el cristianismo es vacío.

2.4 Un contenido especialmente relevante de esta vida alternativa es la solidaridad con los pobres. Ella incluye ser amigo de personas pobres, introducirse al mundo de los pobres y asumir la perspectiva de los pobres para enfocar desde ella cuestiones globales. La comunidad eclesial no es cristiana, si su comunión no se establece alrededor de la comunión con los pobres. Ellos son los herederos

del Reino (1Pe 2,5). En ellos tenemos que servir al Señor Jesús (Mt 25,40). Y el Espíritu lleva a su liberación (Lc 4,18). La solidaridad cristiana con los pobres tiene como primera expresión evangelizarlos (Lc 4,18;7,22). Los pobres que dan crédito a este evangelio son felices (Lc 6,20). Estos pobres con espíritu están llamado a ser el corazón de la Iglesia, que debe tomar la figura de Iglesia de los pobres. Desde esta actitud los cristianos estamos capacitados para colaborar a que ellos se constituyan en sujetos en la sociedad y en la política.

2.5 Un cuerpo social dinámico es imposible que no tenga conflictos. Esta Iglesia que queremos cuenta con ellos y se empeña en aprender a procesarlos dinámicamente. La actitud de discernimiento para que tanto las personas como las instituciones se adecuen a lo que Dios quiere de ellas es la actitud básica para procesarlos. El derecho es un ingrediente a tomar en cuenta, pero no el decisivo. El talante no puede ser disciplinar sino pastoral. La intención que preside el debate es buscar lo constructivo (1Cor 8-10). Y para ello el tono tiene que ser sapiencial: el arte que da el Espíritu lleva a estimular lo más dinámico de lo que está en juego en cada parte para que el conflicto lleve a cada quien más allá de la situación inicial superadoramente.

2.6 En este cuerpo social el liderazgo se define por la capacidad de animación: Animar es lo propio del Espíritu. Y como el Espíritu es el de Jesús, los que dirigen en la Iglesia dirigen desde la encarnación kenótica y desde la trascendencia del Reino. Por la primera animan, no como señores (1Pe 5,3), desde arriba, sino como servidores, más aún como sirvientes (Lc 22,27). En la Iglesia de Jesús no hay padres (Mc 10,28-30; Mt 23,9). Nadie representa a Dios en la Iglesia. En ella cada quien somos en algún aspecto Jesús para los hermanos y quien tiene el encargo de servir, doblemente. Pero animan, no para complacer al orden establecido ni para ganarse el aplauso de la comunidad sino para espolearla en el camino de Jesús, para que trascienda en el servicio del Reino. Esto incluye incomprensiones y tragos amargos. Deben pasarse por amor a la comunidad. Por supuesto que desde lo dicho el ambiente del liderazgo es en todo caso el diálogo.

Lo que proponemos en suma es la realización del concilio Vaticano II y de su concreción latinoamericana.

2.7 Un cuerpo social que trata de vivir en estos términos es una luz sobre un monte Mt 5,14) y una bandera discutida (cf Lc 2,34). Es decir que en su misma existencia es una profecía viviente para la sociedad. Desde ese talante las palabras que le dirija serán palabras de peso. Pero este cuerpo social actúa sobre todo como levadura en el seno de la masa (Mt 13,33). Es por esencia misionero. Su vivencia filial y fraterna son transitivas. Sólo difundiéndolo humilde, alegre y servicialmente, se mantiene la Iglesia en el amor de Dios.

Muchas más cosas tendríamos que decir. Estas bastan, pensamos, para comprender que lo que estamos proponiendo es el paso de la identificación práctica de nuestra Iglesia con la institución eclesiástica a su constitución efectiva en pueblo de Dios, un pueblo fraterno que trasciende tanto en la comunidad divina como en la sociedad humana a la que pertenece y sirve. Lo que proponemos en suma es la realización del concilio Vaticano II y de su concreción latinoamericana. ■

C2M PRODUCCIONES
ESTRATEGAS DE LA COMUNICACIÓN

C2M Producciones es una empresa de jóvenes profesionales que tiene como misión asesorar en metodologías que permitan la articulación y promoción de visiones de futuro. También creamos espacios para la realización de eventos especiales

C2M Producciones es un equipo integrado por comunicadores sociales, artistas, planificadores para el desarrollo y expertos en negociación y ventas.

¿POR QUÉ SOMOS ESTRATEGAS DE LA COMUNICACIÓN?

Porque

- Hacemos investigaciones de impacto comunicacional.
- Trabajamos en el diseño de proyectos comunicacionales de apoyo a propuestas de cambio en nuestra vida nacional.
- Brindamos asesoría de imagen y lo enseñamos a promocionar sus servicios.
- Somos especialistas en la producción y venta de eventos especiales.

Información Telf./Fax 577.55.85