



"El justo como la palma florecerá"

Departamento
Eumérico de
Investigaciones

PASOS

Tercera Época

San José, Costa Rica Julio / Setiembre 2012

156

**Cincuenta años después del concilio Vaticano II,
la reforma de la Iglesia Católica no se detiene.....2**

Pablo Richard

**Economía de guerra versus economía especulativa
A once años de la caída de las Torres Gemelas.....26**

Wim Dierckxsens

**La lucha por América Latina y el Caribe
en un cambio de época.....36**

Manuel Hidalgo

**¿Cuándo la nueva evangelización
es realmente nueva?48**

Agenor Brighenti

**Santidad e identidad
Desafíos desde la causa indígena al ideal de santidad
en la Iglesia latinoamericana.....60**

José Fernando Díaz



Una publicación del
Departamento Ecuménico de Investigaciones
(DEI)

ISSN 1659-2735

CONSEJO EDITORIAL

Pablo Richard
Silvia Regina de Lima Silva
Marysse Brisson
Wim Dierckxsens

Colaboradores

- Leonardo Boff • Frei Betto • Elina Vuola
- François Houtart • Raúl Fornet-Betancourt
- Lilia Solano • Juan José Tamayo • Elsa Tamez
- Arnoldo Mora • José Duque • Roxana Hidalgo
- Germán Gutiérrez • Jung Mo Sung • Enrique Dussel
- Rita Ceballos • Franz Hinkelammert • Jorge Pixley
- Roy May • Klaudio Duarte • Alejandro Dausá

Corrección: Guillermo Meléndez
Diagramación: Lucía M. Picado Gamboa
Portada: Olman Bolaños

Cincuenta años después del concilio Vaticano II, la reforma de la Iglesia Católica no se detiene

Pablo Richard

*Memoria necesaria
para nosotros que vivimos estos cincuenta años,
y para las nuevas generaciones que no los vivieron.*

I. Primera parte: 1962–2012: cincuenta años. Un tiempo de gracia que no podemos olvidar

Un fundamento ya construido:

Concilio Vaticano II (1962–1965).

Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y Caribeño, Medellín (1968): “La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del concilio”.

Tercera Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y Caribeño, Puebla (1979): “La evangelización en el presente y en el futuro de América Latina”.

Cuarta Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y Caribeño, Santo Domingo (1992): “Nueva evangelización, promoción humana, cultura cristiana”.

Quinta Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y Caribeño, Aparecida (2007): “Discípulos y misioneros de Jesucristo para que nuestros pueblos en Él tengan vida: ‘Yo soy el camino, la verdad y la vida’ (Jn 14, 6)”.

1. Concilio Vaticano II (1962–1965)

Introducción

Cuando el papa Juan XXIII anunció el 25 de enero de 1959 su propósito de convocar un concilio, *se inauguró un tiempo de gracia, un tiempo oportuno (un ‘kairós’) para la Iglesia Católica universal*. Es un tiempo de gracia que irrumpe después de cuatrocientos años del concilio de Trento (1545–1563) y de cien años del concilio Vaticano I (1869-1870). Celebramos *este tiempo de gracia*, que si no obtiene respuesta, podría agotarse y terminar.

Se ha cumplido el tiempo (‘kairós’) y se ha acercado el Reino de Dios. Cambien su manera de pensar y crean en el Evangelio (Mc 1, 15).

1.1. Espíritu que anima todo el concilio

Los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres de nuestro tiempo, sobre todo de los pobres y de cuantos sufren, son a la vez gozos y esperanzas, tristezas y angustias de los discípulos de Cristo. Nada hay verdaderamente humano que no encuentre eco en su corazón... La Iglesia por ello se siente íntima y realmente solidaria del género humano y de su historia (*Constitución gaudium et spes*. Proemio).

1.2. Documentos conciliares que han tenido mayor resonancia

1.2.1. *Lumen gentium* (Constitución dogmática sobre la Iglesia)

En esta constitución se elaboró una *nueva eclesiología*, que superó las eclesiologías constantinianas y doctrinarias elaboradas en los concilios de Trento y Vaticano I. “La Iglesia constituye en la tierra el germen y el principio del *Reino de Dios*” (5) y su definición básica es “*Pueblo de Dios*” (capítulo II).

1.2.2. *Dei Verbum* (Constitución dogmática sobre la Divina Revelación)

Algunas citas:

La Palabra de Dios la escucha con devoción y la proclama con valentía el Santo Concilio... (n. 1).

La Sagrada Escritura *es la palabra de Dios*, en cuanto escrita por inspiración del Espíritu Santo. *La Tradición recibe la palabra de Dios*... (n. 9).

El oficio de interpretar auténticamente la Palabra de Dios, oral o escrita, ha sido encomendado solo al Magisterio vivo de la Iglesia... *Pero este Magisterio no está por encima de la Palabra de Dios, sino a su servicio* (n. 10).

La Iglesia ha considerado siempre como *suprema norma de su fe* la Escritura unida a la Tradición... Y es tan grande el poder y la fuerza de la Palabra de Dios, que constituye *sustento y vigor de la Iglesia*... (n. 21).

Los exégetas católicos y los demás teólogos han de trabajar en común esfuerzo y bajo la vigilancia del Magisterio para investigar con medios oportunos la Escritura y para explicarla, *de modo que se multipliquen los ministros de la Palabra capaces de ofrecer al pueblo de Dios el alimento de la Escritura* (n. 23).

Los fieles han de tener fácil acceso a la Sagrada Escritura... La Iglesia procura con cuidado materno que se hagan traducciones exactas y adaptadas en diversas lenguas, sobre todo partiendo de los textos originales" (n. 22).

Por eso, todos los clérigos, especialmente *los sacerdotes, diáconos y catequistas dedicados por oficio al ministerio de la palabra*, han de leer y estudiar asiduamente la Escritura... El santo Sínodo recomienda insistentemente a todos los fieles, especialmente a los religiosos, la lectura constante de la Escritura para que adquieran "la ciencia suprema de Jesucristo" (Fil 3, 8), "pues desconocer la Escritura es desconocer a Cristo" (San Jerónimo)... [y] "a Dios hablamos cuando oramos, a Dios escuchamos cuando leemos sus palabras" (San Ambrosio) (n. 25).

1.2.3. *Ad gentes (Decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia)*

...de la semilla de la palabra de Dios deben crecer en todo el mundo *iglesias particulares autóctonas* suficientemente fundadas y dotadas de *propias energías*, que, provistas suficientemente de *jerarquía propia*, unida al pueblo fiel, contribuyan al bien de toda la Iglesia... (n. 6).

...*los misioneros* conozcan más ampliamente la historia, las estructuras sociales y las costumbres de los pueblos, y se interesen también del orden moral y de los preceptos religiosos, así como de la mentalidad íntima que dichos pueblos han ido formándose, de acuerdo con sus tradiciones sagradas, acerca de Dios, del mundo y del hombre... (n. 26).

1.2.4. *Otros dos documentos importantes*

Constitución sobre la sagrada liturgia
Decreto sobre el ecumenismo

2. Conferencias generales del episcopado latinoamericano

Introducción: los "Santos Padres" de la Iglesia latinoamericana y caribeña

Recordamos, en primer lugar, a aquellos que hicieron posible Medellín: don *Manuel Larrain*, obispo de Talca (Chile), junto con don *Hélder Câmara* (Brasil), ambos fundadores, en 1955, del Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM). Recordamos asimismo a don *Leonidas Proaño*, Riobamba, (Ecuador), obispo de los indios; don *Samuel Ruiz*, San Cristóbal de Las Casas (México), igualmente constructor de una iglesia con raíces indígenas; don *José Dammert*, Cajamarca (Perú); don *Ramón Bogarín*, Misiones (Paraguay); don *Sergio Méndez Arceo*, Cuernavaca (México); don *Cándido Padin*, Bauru (Brasil); don *Eduardo Pironio*, La Plata (Argentina); don *Antonio Fragoso*, Crateús (Brasil). Dos cardenales brasileños franciscanos: *Aloísio Lorscheider*, presidente del CELAM, quien presidió la asamblea de Puebla y fue arzobispo de Fortaleza; y *Paulo Evaristo Arns*, São Paulo. Recordamos también a nuestros *tres obispos mártires*: don *Oscar Romero*, San Salvador (El Salvador), quizá la figura más representativa de la nueva Iglesia latinoamericana y caribeña; don *Juan Gerardi*, El Quiché y Ciudad de Guatemala; don *Enrique Angelelli*, La Rioja (Argentina). Recordemos, además, algunos obispos que marcaron esta Iglesia: don *Enrique Alvear* y don *Fernando Ariztia* (Chile); don *José de Nevaes* (Argentina); De Brasil, don *Pedro Casaldáliga* y don *José Maria Pires* (ambos todavía con vida), don *Luciano Mendes de Almeida*, don *Erwin Kräutler*, don *Tomás Balduino*, don *Moacyr Grechi* y don *Valdir Calheiros* (Brasil); y don *Carlos Parteli* (Uruguay). Ellos representan a decenas de otros obispos, a miles de presbíteros, religiosas y religiosos y millones de laicas y laicos, que fueron constructores de la Iglesia en América Latina y el Caribe. Su testimonio y su sangre son la roca sobre la cual ella está construida.

...*teniendo en torno nuestro tan gran nube de testigos*, sacudamos todo lastre y el pecado que nos asedia, y corramos con fortaleza la carrera que se nos propone, fijos los ojos en Jesús, el que inicia y consume la fe... (Hb 12, 1-2).

2.1. Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, Medellín Colombia (1968): "La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del concilio"

...estamos en el umbral de una nueva época histórica de nuestro continente, llena de un anhelo de emancipación total, de liberación de toda servidumbre, de maduración personal y de integración colectiva. Percibimos aquí los preanuncios en la dolorosa gestación de una nueva civilización. No podemos dejar de interpretar este gigantesco esfuerzo

por una rápida transformación y desarrollo como un evidente signo del Espíritu que conduce la historia de los hombres y de los pueblos hacia su vocación (Introducción, n. 4).

Tomamos los *textos fundantes* que expresan el “*espíritu de Medellín*” y que son *vigentes hasta hoy*.

2.1.1. Documento “Paz”

Si “*el desarrollo es el nuevo nombre de la paz*” (Encíclica *Populorum progressio*, n. 87), el subdesarrollo latinoamericano, con características propias en los diversos países, es una *injusta situación promotora de tensiones que conspiran contra la paz* (n. 1)

Desigualdades excesivas entre las clases sociales, especialmente, aunque no en forma exclusiva, en aquellos países que se caracterizan por un marcado biclasismo: *pocos tienen mucho (cultura, riqueza, poder, prestigio), mientras muchos tienen poco...* (n. 3).

Queremos subrayar que los principales culpables de la dependencia económica de nuestros países son aquellas fuerzas que, inspiradas en el lucro sin freno, conducen a la *dictadura económica y al “imperialismo internacional del dinero”* condenado por Pío XI en la *Cuadragésimo anno* y por Pablo VI en la *Populorum progressio* (n. 9,e).

La paz es, ante todo, obra de justicia...

La paz en América Latina no es, por lo tanto, la simple ausencia de violencias y derramamientos de sangre. La opresión ejercida por los grupos de poder puede dar la impresión de mantener la paz y el orden, pero en realidad no es sino “*el germen continuo e inevitable de rebeliones y guerras*”.

La paz sólo se obtiene creando un orden nuevo que “*comporta una justicia más perfecta entre los hombres*”. En este sentido, el desarrollo integral del hombre, el paso de condiciones menos humanas a condiciones más humanas, es el *nombre nuevo de la paz* (n. 14).

No deja de ver que América Latina se encuentra, en muchas partes, en una situación de injusticia que puede llamarse de *violencia institucionalizada...* No debe, pues, extrañarnos que nazca en América Latina “*la tentación de la violencia*”. *No hay que abusar de la paciencia de un pueblo que soporta durante años una condición que difícilmente aceptarían quienes tienen una mayor conciencia de los derechos humanos* (n. 16).

...“*las revoluciones explosivas de la desesperación*” (Pablo VI, *Populorum progressio*)... (n. 17).

Urgir para que en muchos de nuestros países se detenga y revise *el actual proceso armamentista*, que constituye a veces una carga excesivamente

desproporcionada con las legítimas exigencias del bien común en detrimento de imperiosas necesidades sociales. *La lucha contra la miseria es la verdadera guerra que deben afrontar nuestras naciones* (n. 29).

2.1.2. Documento “Pobreza de la Iglesia”

El Episcopado Latinoamericano no puede quedar indiferente ante las tremendas injusticias sociales existentes en América Latina, que mantienen a la mayoría de nuestros pueblos en una *dolorosa pobreza cercana en muchísimos casos a la inhumana miseria* (n. 1).

Un sordo clamor brota de millones de hombres, pidiendo a sus pastores una liberación que no les llega de ninguna parte. “Nos estáis ahora escuchando en silencio, pero oímos el grito que sube de vuestro sufrimiento”, ha dicho el Papa a los campesinos en Colombia.

Y llegan también hasta nosotros las quejas de que la Jerarquía, el clero, los religiosos, *son ricos y aliados de los ricos...* (n. 2).

2.1.3. Documento “Pastoral de conjunto”

La comunidad cristiana de base es así el primero y fundamental núcleo eclesial... Ella es, pues, célula inicial de estructuración eclesial, y foco de la evangelización, y actualmente factor primordial de promoción humana y desarrollo (n. 10).

2.2. Tercera Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, Puebla, México (1979): “La evangelización en el presente y en el futuro de América Latina”

Citamos un texto que ha tenido mucho peso en la historia de nuestra Iglesia:

La situación de extrema pobreza generalizada, adquiere en la vida real rostros muy concretos en los que deberíamos reconocer los rasgos sufrientes de Cristo, el Señor, que nos cuestiona e interpela: *rostros de niños*, golpeados por la pobreza desde antes de nacer, por obstaculizar sus posibilidades de realizarse a causa de deficiencias mentales y corporales irreparables; los niños vagos y muchas veces explotados de nuestras ciudades, fruto de la pobreza y desorganización moral y familiar; *rostros de jóvenes*, desorientados por no encontrar su lugar en la sociedad; frustrados, sobre todo en zonas rurales y urbanas marginales, por falta de oportunidades de capacitación y ocupación; *rostros de indígenas y con frecuencia de afroamericanos*, que, viviendo marginados y en situaciones inhumanas, pueden ser considerados los más pobres entre los pobres; *rostros de campesinos*, que como grupo social viven relegados en casi todo nuestro continente, a veces, privados de tierra, en situación de dependencia interna y externa, sometidos a sistemas de comercialización

que los explotan; *rostros de obreros* frecuentemente mal retribuidos y con dificultades para organizarse y defender sus derechos; *rostros de subempleados y desempleados*, despedidos por las duras exigencias de crisis económicas y muchas veces de modelos de desarrollo que someten a los trabajadores y a sus familias a fríos cálculos económicos; *rostros de marginados y hacinados urbanos*, con el doble impacto de la carencia de bienes materiales, frente a la ostentación de la riqueza de otros sectores sociales; *rostros de ancianos*, cada día más numerosos, frecuentemente marginados de la sociedad del progreso que prescinde de las personas que no producen (Conclusiones, ns. 31-38).

2.3. Cuarta Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, Santo Domingo, República Dominicana (1992): “Nueva evangelización, promoción humana y cultura cristiana”

Refiriéndose al “inhumano tráfico esclavista”, el texto dice: “Queremos con Juan Pablo II pedir perdón a Dios por este *holocausto desconocido*” (n. 20).

Solo una *Iglesia evangelizada* es capaz de evangelizar (n. 23).

...una línea prioritaria de nuestra pastoral, fruto de esta IV Conferencia, ha de ser la de una *Iglesia en la que los fieles cristianos laicos sean protagonistas* (n. 103).

El texto se refiere a “la metodología del ver, juzgar, actuar, revisar y celebrar” (n. 119).

“La promoción humana, una dimensión privilegiada de la Nueva Evangelización” (subtítulo, capítulo II).

...una opción evangélica y preferencial por los pobres, firme e irrevocable, pero no exclusiva ni excluyente, tan solemnemente afirmada en las Conferencias de Medellín y Puebla ...como el “potencial evangelizador de los pobres” (Puebla 1147), la Iglesia pobre quiere impulsar la evangelización de nuestras comunidades.

Descubrir en los *rostros sufrientes* de los pobres el rostro del Señor (Mt 25, 31-46).

La esclavitud de los negros y las matanzas de los indios fueron el mayor pecado de la *expansión colonial de occidente* (n. 246).

Hacemos nuestro el clamor de los pobres. Asumimos con renovado ardor la opción evangélica preferencial por los pobres, en continuidad con Medellín y Puebla. Esta opción, no exclusiva ni excluyente, iluminará, a imitación de Jesucristo, toda nuestra acción evangelizadora (n. 296).

2.4. Quinta Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, Aparecida, Brasil (2007): “Discípulos y misioneros de Jesucristo para que nuestros pueblos en Él tengan vida: ‘Yo soy el camino, la verdad y la vida’ (Jn 14, 6)”

Una *evaluación mínima* de sus diez capítulos:

La *introducción* sitúa la conferencia de Aparecida en la tradición del concilio Vaticano II y las conferencias de Medellín y Puebla.

Muy positivo: capítulo 2 (análisis de la realidad), *capítulo 5* (Comunidades Eclesiales de Base), *capítulo 7* (la vida en Cristo y opción por la vida de todos) y *capítulo 8* (opción preferencial por los pobres).

El *capítulo 10* refleja más bien otro modelo de Iglesia definido por la opción preferencial por las élites (“élites” no son necesariamente “ricos”).

Los *capítulos 3, 4, 6 y 9* son más *doctrinarios y conservadores*.

La *conclusión* urge a un gran impulso misionero y a recomenzar desde Cristo.

II. Segunda parte: 1962-2012

¿Dónde estamos ahora?

¿Perdimos la memoria?

¿Caminamos hacia atrás?

¿Dónde está el pueblo? ¿Dónde está Dios?

¿Dónde estamos nosotros? ¿Dónde deberíamos estar como Iglesia?

Los cincuenta años posteriores al concilio Vaticano II (1962–2012) han sido *años de reforma* en la Iglesia Católica, pero igualmente han sido *años de retroceso*. Los dos procesos los hemos vivido *dentro de la misma Iglesia y en un mismo tiempo: cincuenta años*.

Desde el fin del concilio de Trento (1563) hasta la apertura del Vaticano II (1962), la Iglesia vivió cuatrocientos años de contrarreforma. El Vaticano II rompió con ellos, no obstante el cambio fue más teológico que institucional. Esos cuatrocientos años de contrarreforma sobrevivieron “bajo las cenizas” y en el “subconsciente” colectivo de la Cristiandad. El retroceso de la Iglesia, principalmente de su jerarquía, los han hecho visibles, y existe incluso el riesgo de caer otra vez en esa contrarreforma.

Esta segunda parte de nuestro trabajo tendrá *dos puntos*:

Primero: el caminar de la Iglesia hacia atrás en los cincuenta años posteriores al concilio Vaticano II.

Segundo: el caminar de la Iglesia hacia atrás en los cuatrocientos años de contrarreforma anteriores al Vaticano II.

(En la tercera parte de este trabajo haremos una propuesta positiva para el futuro de la Iglesia: caminos posibles y llenos de esperanza).

Recordemos lo que Pablo de Tarso dice a la iglesia de Galacia:

Me maravillo de que abandonen al que los llamó por la gracia de Cristo, y se pasen tan pronto a otro evangelio; no es que haya otro, sino que hay algunos que los confunden y quieren deformar el Evangelio de Cristo (Gal 1, 6-7).

1. Primero: una Iglesia que camina peligrosamente hacia atrás

Algunos signos del retroceso de la Iglesia:

1.1. Ofensiva contra la conferencia de Medellín

La conferencia de Medellín constituye el evento más importante de la Iglesia latinoamericana y caribeña en los cincuenta años después del concilio Vaticano II. Por eso, Medellín suscitó muchas críticas. El gran argumento, repetido incesantemente, fue que *Medellín había sido malinterpretado*. Este argumento tuvo larga vida en los ambientes conservadores.

1.2. Sospechas y críticas negativas a las Comunidades Eclesiales de Base

En algunos textos sobre las Comunidades Eclesiales de Base (CEB) hay críticas que transmiten un clima de miedo y sospecha. El documento más negativo en este punto fue el de Puebla debido a la orientación conservadora del CELAM, que en ese momento estaba en manos del cardenal Alfonso López Trujillo.

Textos negativos en Puebla (1979)

Es lamentable que en algunos lugares intereses claramente políticos pretendan *manipularlas y apartarlas* de la auténtica comunión con sus Obispos (n. 98).

La Iglesia, como pueblo histórico e institucional, representa la estructura más amplia, universal y definida dentro de la cual deben inscribirse vitalmente las Comunidades Eclesiales de Base para no correr el riesgo de *degenerar hacia la anarquía organizativa por un lado y hacia el elitismo cerrado o sectario por otro* (n. 261).

Tendencia en las CEB de llegar a ser una *'Iglesia popular'* con *'magisterios paralelos'*. También como *'secta'* que tiende siempre al autoabastecimiento, tanto jurídico como doctrinal (n. 262).

La *'Iglesia popular'* aparece como distinta de *'otra'*, identificada con la Iglesia *'oficial'* o *'institucional'*, a la que se acusa de *'alienante'*. Esto

implicaría una división en el seno de la Iglesia y una inaceptable negación de la función de la jerarquía. Dichas posiciones, según Juan Pablo II, podrían estar inspiradas por *conocidos condicionamientos ideológicos* (n. 263).

No han faltado miembros de comunidad o comunidades enteras que, *atraídos por instituciones puramente laicas o radicalizadas ideológicamente, van perdiendo el sentido auténtico eclesial* (n. 630).

Texto negativo en Santo Domingo (1992)

...estas comunidades dejan de ser eclesiales y *pueden ser víctimas de manipulación ideológica o política* (n. 62).

Texto negativo en Aparecida (2007)

...se constató que no han faltado miembros de comunidad o comunidades enteras que, atraídas por *instituciones puramente laicas o radicalizadas ideológicamente, fueron perdiendo el sentido eclesial* (n. 178).

Exhortación apostólica postsinodal *Ecclesia in América* (1999)

Este documento postsinodal no mencionó las CEB, aprobadas anteriormente por la asamblea del sínodo *"Iglesia en América"*, realizado a finales de 1997.

En esta asamblea, los obispos votaron positivamente sobre CEB. La *proposición 47* acerca de las pequeñas comunidades eclesiales, era explícita: después de fundamentar cómo el Espíritu de Jesús se encuentra en las CEB, cita el párrafo 51 de la *Redemptoris missio* que afirma que ellas son una señal de vitalidad de la Iglesia, un instrumento de formación y evangelización, un válido punto de partida para la nueva sociedad fundada sobre la cultura del amor recíproco.

La mencionada *proposición*, indica *tres tareas muy positivas*:

Que se afirme de nuevo que las pequeñas Comunidades Eclesiales de Base de nuestra Iglesia de América son un elemento importante, accesible a todos, que orientan mejor la vida para el encuentro con Jesucristo, ayudando así a la parroquia a ser una comunidad de comunidades.

Que en todo el continente americano se dé un nuevo impulso a la evangelización, mediante la pequeña comunidad eclesial, sobre todo con relación a aquellos que física y espiritualmente se encuentran más alejados.

Que de un modo particular se considere este estilo de acción pastoral que ofrece la posibilidad de una mayor participación de los laicos, de modo que la nueva evangelización llegue a todos.

Estas tres proposiciones fueron votadas con 195 *placet* y apenas 16 *non-placet* y 5 en blanco. La exhortación postsinodal *Ecclesia in América*, sin embargo, *suprimió todo el texto sobre las CEB aprobado en el Sínodo*. Un claro signo de alarma. Por supuesto, no fue un descuido, sino una *opción explícita de excluir a las CEB*.

1.3. Condenación del proyecto “Teología y Liberación” (1986)

En la conferencia de Puebla, en 1979, un grupo de teólogos y teólogas tomó la iniciativa de elaborar una colección teológica titulada *Teología y Liberación*. En 1984 se constituyó un *Consejo Editorial* con trece de los teólogos más representativos de la Teología de la Liberación (TL): Leonardo Boff, Sergio Torres, José Comblin, Gustavo Gutiérrez, Ronaldo Muñoz, Enrique Dussel, José Oscar Beozzo, Pedro Trigo, Ivone Guevara, Jon Sobrino, Virgilio Elizondo, Juan Luis Segundo, y como consultor en asuntos ecuménicos, Julio de Santa Ana. Para guiar al grupo se elaboró un pequeño documento intitulado *Compromisos de trabajo*, cuyo objetivo era:

Desde los pobres y su Iglesia, hacemos teología. Nuestro objetivo global, con el carisma teológico, es la formación de personas que apoyan las comunidades de base, confirmando la fe del pobre.

Además, pronto se constituyó un *Comité Episcopal de Patrocinio* compuesto por *aproximadamente 121 obispos*.

Los tres primeros volúmenes se publicaron en 1986, con los nombres de los 121 obispos, encabezada por el cardenal arzobispo de São Paulo, Brasil, Paulo Evaristo Arns. El primer volumen, en portugués y español, fue el de Eduardo Hoornaert: *La memoria del pueblo cristiano*. Una historia de la Iglesia en los tres primeros siglos. Serie I: Experiencia de Dios y Justicia. El título fue todo un signo.

El rechazo radical e inmediato de esta colección teológica por parte del entonces cardenal Joseph Ratzinger, prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe (CPDF), fue asimismo un *signo visible de que la Iglesia caminaba hacia atrás*. Los organizadores de la colección enviaron una carta directamente al Papa, donde aparece lo trágico de esta condenación.

Cito *algunos textos*:

La teología no puede trabajar con semejantes niveles de control local, nacional, continental y universal.

Nunca en la historia de la Iglesia se oyó decir que alguna teología estuviese bajo tantas instancias de vigilancia. Paradojalmente, los teólogos latinoamericanos quieren introducir la liberación en el pensamiento teológico y deben hacerlo bajo un régimen de cautiverio intelectual.

Nos sentimos, como teólogos latinoamericanos, profundamente discriminados. No podemos aceptar esta discriminación que jamás ha sido impuesta a otras colecciones teológicas hechas en el Primer Mundo. A nosotros también nos preocupa la sana y recta doctrina, pero nos preocupa también el carácter eclesial y pastoral de nuestra obra teológica.

Para terminar, la propuesta del Cardenal J. Ratzinger impedirá a los teólogos decir aquella palabra que ellos sienten que deben decir, con base en la experiencia de sus Iglesias, que también reciben el impulso del Espíritu. *Tememos que esa medida del Cardenal J. Ratzinger esté cavando la sepultura a la teología latinoamericana. No queremos que se cierre la boca a más de 100 teólogos, apoyados por 121 obispos y por aquellos que les conceden el imprimatur*.

Tememos, eso sí, que la opinión pública mundial interprete esto como una limitación a la libertad de pensamiento de las Iglesias pobres de América Latina.

Pedimos que se mantenga viva la libertad evangélica también para la teología, pues solo una teología de liberación hecha en una atmosfera de libertad, podrá ayudar a la liberación de nuestros hermanos y hermanas más oprimidas.

La falta de respuesta del Papa y del cardenal Ratzinger llevó al Consejo Editorial a desistir de seguir publicando la colección en cuanto tal. Los libros, entonces, comenzaron a publicarse como obras aisladas, a la espera de otros tiempos.

1.4. Sustitución del concepto “Iglesia Pueblo de Dios” por “Iglesia Comunión”

El 25 de enero de 1985, Juan Paulo II convocó un sínodo extraordinario para conmemorar los veinte años de la conclusión del concilio Vaticano II. El cardenal Ratzinger, ya antes del sínodo, expresó con claridad que este sínodo era para *“rectificar malas interpretaciones del Concilio Vaticano II”*. Un cambio importante fue sustituir explícitamente el concepto “Iglesia Pueblo de Dios” por “Iglesia Comunión”. El concepto “Pueblo de Dios”, según el cardenal, sería más sociológico que teológico. La definición de la Iglesia como “Pueblo de Dios” fue una de las contribuciones más relevantes del Vaticano II. La intención de fondo de esta sustitución fue rescatar la dimensión “divina” de la Iglesia como “comunión” con Dios y rechazar su dimensión histórica como “pueblo”. Se creó de este modo una imagen “divina” de la Iglesia, donde no pueden existir contradicciones y conflictos. En una Iglesia así “espiritualizada”, se oculta su historia real, sus pecados y los abusos dentro de ella.

1.5. El ecumenismo se torna casi imposible

En agosto del año 2000, la CPDF publica la declaración *Dominus Jesus*, sobre la unicidad y universalidad salvífica de Jesucristo y de la Iglesia:

Así como hay un solo Cristo, uno solo es su cuerpo, una sola es su Esposa: una sola Iglesia católica y apostólica.

Los fieles están obligados a profesar que existe una continuidad histórica —radicada en la sucesión apostólica— entre la Iglesia fundada por Cristo y la Iglesia católica.

*Reaparece aquí el fundamentalismo del concilio Vaticano I: la Iglesia es una “sociedad verdadera, perfecta, espiritual y sobrenatural”, “la Iglesia es una sociedad visible y única, y que fuera de la Iglesia no hay salvación”, la Iglesia es “indefectible” e “infalible”*¹.

1.6. Exclusión de los laicos y laicas como “Ministros de la Palabra de Dios”

En la Exhortación apostólica postsinodal *Verbum Domini*, de Benedicto XVI, sobre la “Palabra de Dios en la vida y en la misión de la Iglesia”, publicada después del V Sínodo de Obispos en Roma (2008), *se excluye de manera explícita a los laicos y laicas como Ministros de la Palabra de Dios*:

Hay también diferentes oficios y funciones que corresponden a cada uno, en lo que atañe a la Palabra de Dios; según esto, *los fieles* escuchan y meditan la Palabra, y la explican únicamente aquellos a quienes se encomienda este ministerio, es decir, *obispos, presbíteros y diáconos* (n. 59).

Este documento, extenso, pesado y dogmático, regresa al tiempo anterior a la Constitución dogmática sobre la Divina Revelación: *Dei Verbum*, del concilio Vaticano II (Roma, 1965), y atrás del documento *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, de la Pontificia Comisión Bíblica (Roma, 1993).

Además, *excluye a nuestros santos y santas de América Latina y el Caribe*. Únicamente nombra a san José María Escrivá de Balaguer, la beata Teresa de Calcuta y los mártires del nazismo y el comunismo. De nuestros santos, no se menciona siquiera a san Alberto Hurtado, de Chile, canonizado el 23 de octubre de 2005 por Benedicto XVI. Y, claro está, tampoco a monseñor Romero, monseñor Juan José Gerardi, Bartolomé de las Casas,

¹ Alberigo, Giuseppe (ed.). *Historia de los concilios ecuménicos*. Salamanca (España), Ediciones Sígueme, 1993.

los delegados de la Palabra de Dios y los miles de mártires asesinados por su testimonio evangélico.

1.7. Deslegitimación “peligrosa” de la TL

Dos documentos de la CPDF:

Libertatis nuntius (1984): “Instrucción sobre algunos aspectos de la Teología de la Liberación”.

Libertatis consciencia (1986): “Instrucción sobre libertad cristiana y liberación”.

En ambas instrucciones, especialmente en la segunda, hay un extenso análisis social, bíblico y teológico de la situación de pobreza e injusticia que viven los pobres, y la urgencia de escuchar su grito por justicia y liberación, reflexiones que *ya habían sido asumidas por la TL*.

Citamos solo algunos textos “peligrosos” de la *Libertatis nuntius*:

La impaciencia y una voluntad de eficacia han conducido a ciertos cristianos, desconfiando de todo otro método, a refugiarse en lo que ellos llaman “el análisis marxista” (VII, 1).

Recordemos que el ateísmo y la negación de la persona humana, de su libertad y de sus derechos, están en el *centro de la concepción marxista* (VII, 9).

Las “teologías de la liberación”, que tienen el mérito de haber valorado los grandes textos de los Profetas y del Evangelio sobre la defensa de los pobres, conducen a una *amalgama ruinosa entre el pobre de la Escritura y el proletariado de Marx*.

No hay conciencia de que el *neoliberalismo* es una ideología mucho más peligrosa que el *marxismo* para la Iglesia y la teología. Sobre el neoliberalismo, hasta hoy, no existe en la Iglesia y la teología una deslegitimación contundente.

1.8. “El poder de las tinieblas”: cincuenta años de persecución y martirio en la Iglesia latinoamericana y caribeña, especialmente en las décadas de los setenta y los ochenta

Libro importante: *El poder militar en América Latina. La ideología de la Seguridad Nacional* (José Comblin). Los golpes de Estado aquí fueron legitimados por esta ideología. Los EE. UU. reaccionaron contra la así llamada penetración del “comunismo” y su ideología “marxista”, incluso dentro de la Iglesia. Esto provocó una cadena de golpes militares de Estado, en Brasil (1964 y 1968), Bolivia (1969 y 1971), Argentina (1966 y 1976), Chile (1973), Uruguay (1973), Perú (1976) y Ecuador (1972). Durante

las décadas de los setenta y los ochenta, hubo una cruel represión con miles de asesinados principal, aunque no exclusivamente, en El Salvador, Honduras y Guatemala.

En este genocidio murieron incontables cristianos, laicos, laicas, catequistas y delegados de la Palabra, religiosas y religiosos, sacerdotes y tres obispos: don Oscar Arnulfo Romero, de San Salvador, El Salvador, quizá la figura más representativa de esta nueva Iglesia; don Juan Gerardi, de El Quiché y Ciudad de Guatemala; y don Enrique Angelelli, de La Rioja, Argentina.

La ideología de la Seguridad Nacional miró con particular preocupación la reforma de la Iglesia Católica, desde el concilio Vaticano II, y luego en Medellín y Puebla. Cuando en 1989 terminó la Guerra Fría y cayeron los socialismos históricos, se “decretó” la muerte del comunismo, del socialismo y de la TL.

2. Segundo: 1563–1962: cuatrocientos años de contrarreforma anteriores al Vaticano II

2.1. Concilio de Trento (1545–1563) ²

En este concilio se manifestaron dos tendencias: una, que se diera prioridad a la condenación de los errores de las reformas protestantes (Lutero y otros); otra, que consideraba más urgente la reforma de la Iglesia. Triunfó la primera tendencia. Trento, por consiguiente, fue fundamentalmente un concilio de “contrarreforma”. Un tema de discusión fue el de las traducciones de la Biblia en lengua vulgar. Los que se opusieron a la traducción, argumentaron que

...no a todos se les ha dado el poder de leer e interpretar el texto sagrado... Sería suficiente que los ignorantes sean gobernados según la predicación que tendrán que dispensarles personas competentes, que hayan obtenido el permiso de predicar.

El gran triunfador de este concilio fue el Papa. El papado llegó a ser el centro político de Europa. *El gran perdedor fue la Biblia*, que de hecho fue sustituida por el Catecismo Romano.

El concilio de Trento no logró responder a los desafíos de la reforma protestante, por el contrario, construyó un nuevo modelo de Iglesia para defenderse de ella e impedir hacia el futuro una reforma interina de la Iglesia. La refundación institucional y disciplinar de la Iglesia Católica romana fue tan sólida y poderosa, que tuvo un carácter casi definitivo e

² *Ídem.*

irreformable. De ahí que no hubo otro concilio sino hasta unos treientos años después, cuando se celebró el Vaticano I (1869-1870).

2.2. Concilio Vaticano I (1869-1870)

Fue un concilio europeo, donde la Iglesia se sentía amenazada, no tanto ya por la reforma protestante, sino por la “civilización moderna”. Así lo afirmaba el *Sílabo de los errores modernos*, texto que la comisión doctrinal del concilio tomó como base de sus trabajos.

Algunas conclusiones del concilio:

La Iglesia es una “sociedad verdadera, perfecta, espiritual y sobrenatural”; “la Iglesia es una sociedad visible y única, y que fuera de la Iglesia no hay salvación”; la Iglesia es “indefectible” e “infalible”.

Se proponen también temas más políticos, como el poder de la Iglesia, el primado del romano pontífice, la soberanía temporal de la Santa Sede.

Pedro como “principio perpetuo y fundamento visible” de la unidad de la Iglesia; la “perpetuidad del primado de Pedro en los Romanos Pontífices”.

Finalmente, se proclama “como dogma divinamente revelado que el romano pontífice, cuando habla ex cathedra, goza de infalibilidad”.

2.3. Juramento antimodernista

Pío X (posteriormente canonizado) estableció en 1910 el *Juramento antimodernista*. Mandó que “todo el clero, los pastores, confesores, predicadores, superiores religiosos y profesores de filosofía y teología en seminarios” debían prestarlo. El juramento *se mantuvo vigente hasta julio de 1967*, cuando la CPDF lo suprimió.

Un artículo de este juramento decía:

Creo con fe firme que la Iglesia, guardiana y maestra de la palabra revelada, ha sido instituida de una manera próxima y directa por Cristo en persona, verdadero e histórico, durante su vida entre nosotros, y creo que esta Iglesia esta edificada sobre Pedro, jefe de la jerarquía y sobre sus sucesores hasta el fin de los tiempos.

Síntesis: entre el fin del concilio de Trento (1563) y los inicios del Vaticano II (1962), la Iglesia universal vivió cuatrocientos años entre reformas y contrarreformas, si bien la orientación primordial fue la contrarreforma. Una de las consecuencias más visibles de esto fue que *el Pueblo de Dios vivió cuatrocientos años sin Biblia*. El Pueblo de Dios no tuvo en sus manos la Biblia traducida en todas las lenguas originarias.

III. Tercera parte: después de estos cincuenta años, ¿cómo vemos el futuro de la Iglesia? Propuestas positivas y concretas

Introducción

Nuestra opción no es nada más por la *sobrevivencia de la Iglesia*, sino también por la *sobrevivencia de los pobres* que necesitan de la Iglesia para sobrevivir. El futuro de los pobres está en la construcción del Reino de Dios, sin embargo necesitamos de una Iglesia que nos dé fuerza y esperanza para construirlo. Una Iglesia que necesita del poder y el dinero para sobrevivir, no nos interesa.

“Cuando se te acabe el entusiasmo, agárrate de la fe” (san Alberto Hurtado). Quizás vivimos un momento que requiere mucha fe.

Existe una esperanza posible: construir una Iglesia sobre roca:

Todo el que oiga estas palabras mías y las ponga en práctica, será *como la mujer y el hombre prudente que edificó su casa sobre roca*: cayó la lluvia, vinieron los torrentes, soplaron los vientos, y embistieron contra aquella casa; pero ella no cayó, porque estaba cimentada sobre roca.

Y todo el que oiga estas palabras mías y no las ponga en práctica, será *como la mujer y el hombre insensato que edificó su casa sobre arena*: cayó la lluvia, vinieron los torrentes, soplaron los vientos, irrumpieron contra aquella casa y cayó, y fue grande su ruina (Mt 7, 24-27).

Quiénes construyen la Iglesia de los Pobres:

Mirad, hermanos, quiénes han sido llamados. No hay muchos sabios según la carne ni muchos poderosos, ni muchos de la nobleza. Dios ha escogido más bien lo necio del mundo para confundir a los sabios. Y ha escogido Dios lo débil del mundo, para confundir lo fuerte. Lo plebeyo y despreciable del mundo ha escogido Dios; lo que no es, para reducir a la nada lo que es (1 Cor 1, 26-28).

1. Lo que realmente podemos hacer. Tres propuestas concretas y positivas para el futuro de la Iglesia

Construimos sobre los *tres fundamentos básicos de la Iglesia*:

- La Palabra de Dios (“logos”)
- El Espíritu Santo (“pneuma”)
- El Pueblo de Dios (“laos”)

En todo esta parte mantenemos *dos principios indiscutibles*:

Primero: el futuro de la Iglesia esta en manos de los laicos, ellas y ellos.
Segundo: crear en la Iglesia espacios donde el laicado tenga autoridad, legitimidad, autonomía, libertad, creatividad.

Al respecto, cito a don Tomás Balduino, obispo emérito de Goiás (Brasil):

...el futuro en la Iglesia está en las manos del laicado, no de la jerarquía. Ésta tiene su función, pero la fuerza de la Iglesia es el laicado. Éste es el camino para superar esas dependencias, esas mil dependencias de la parroquia, o del obispo. Una línea para crear una autonomía es la escuela de teología, la escuela bíblica (entrevista en Adital, 2012).

1.1. Primera propuesta: el Movimiento Bíblico

Un lugar privilegiado de la Palabra de Dios ha sido el *Movimiento Bíblico*, que en la actualidad es el de mayor desarrollo entre el Pueblo de Dios en América Latina y el Caribe. ¿Por qué?

Primero: constituye el espacio de *más participación de los laicos*, en especial de las mujeres, sistemáticamente excluidas del ministerio de la Iglesia. En ellos y ellas reside el futuro de la Iglesia. El bíblico es, decididamente, *un movimiento laical*.

Segundo: tiene un sólido fundamento en la Constitución dogmática sobre la Divina Revelación: *Dei Verbum* (1965) del concilio Vaticano II y en el documento de la Pontificia Comisión Bíblica: *La Interpretación de la Biblia en la Iglesia* (Roma, 1993).

Tercero: es *ecuménico*, en su seno no hay fronteras confesionales. Esto ha permitido una extensión inusitada del Movimiento Bíblico.

Cuarto: recibe el apoyo de una *escuela exegética latinoamericana y caribeña*, donde teólogos y biblistas profesionales se han puesto a su servicio.

Quinto: ha creado un *tercer espacio* para la Palabra de Dios. El *primer espacio* ha sido la academia, donde desde hace siglos se brinda una enseñanza sistemática y exegética de la Biblia, normalmente en las facultades de Teología o en los seminarios. También desde siglos existe un *segundo espacio*, el de la Liturgia de la Palabra, donde se proclama la Palabra de Dios. El *tercer espacio*, creado por este movimiento en época relativamente reciente, lo conforman las comunidades y los grupos bíblicos de base, donde se lee y comparte el estudio y la meditación de la Biblia. Es un espacio propio, con la autonomía, legitimidad, libertad y creatividad que nos da la Palabra de Dios. El Movimiento Bíblico pone así la Biblia en las manos, el corazón y la mente del Pueblo de Dios (Carlos Mesters). Es, además, un espacio que se organiza a nivel nacional y continental, más allá de las parroquias y diócesis.

Sexto: ha originado una espiritualidad específica en la *Lectura Orante de la Biblia (Lectio Divina)*, que transforma el texto bíblico en Palabra de Dios. El camino, donde el texto se hace Palabra, ya ha sido trazado: *qué dice el texto bíblico, qué nos dice el texto como Palabra de Dios, cuál es nuestra respuesta a la Palabra de Dios, y qué cambio de vida nos exige esta Palabra de Dios.*

Séptimo: tal como lo ha sido en toda la historia de la Iglesia, el Movimiento Bíblico es raíz, memoria y canon para una reforma de ésta. Así sucedió con la reforma de Martín Lutero en el siglo XVI, una de cuyas obras fundamentales fue la traducción de la Biblia al alemán y su entrega al Pueblo de Dios. El Credo, los dogmas, la doctrina, la catequesis, solamente tienen fuerza y sentido si están construidas sobre la roca firme de la Palabra de Dios.

Octavo: reconoce la dimensión religiosa de la vida humana y cristiana, no obstante es crítico de una religión que oculta el Evangelio y desfigura el movimiento histórico de Jesús. El Movimiento Bíblico ha sido capaz de una evangelización liberadora al interior de la religión popular, lo que ha hecho de la religión un espacio nuevo de reevangelización.

Noveno: ha posibilitado el encuentro de la Palabra de Dios con los movimientos sociales y con el primer libro de Dios que es el libro de la Vida:

Tenemos que ver con los ojos bien abiertos y con los pies bien puestos en la tierra, pero el corazón bien lleno de Evangelio y de Dios (Monseñor Romero, 27.08.1978).

La Biblia, el segundo libro de Dios, fue escrita para ayudarnos a descifrar el mundo, para devolvernos la mirada de la fe y de la contemplación, y para transformar toda la realidad en una gran revelación de Dios (San Agustín, 354-430).

1.2. Segunda propuesta: el poder del Espíritu

El Espíritu Santo de Dios ha sido considerado siempre únicamente en su existencia intratrinitaria, dejando de lado su dimensión carismática en la Iglesia, y su presencia liberadora en la humanidad y el cosmos. El Espíritu de Dios posee, entonces, una dimensión carismática, humana y cósmica.

1.2.1. El movimiento del Espíritu en la Iglesia

Diversidad de carismas, en un mismo Espíritu, al interior de la Iglesia. Citamos, sin mayor comentario, algunos textos de Pablo en su Primera carta a los corintios 12, 1-31:

En cuanto a los dones espirituales ('carismas'), no quiero, hermanos, que estén en la ignorancia... Hay diversidad de carismas, pero el Espíritu es el

mismo; diversidad de ministerios, pero el Señor es el mismo; diversidad de operaciones, pero es el mismo Dios que obra todo en todos. A cada cual se le otorga la manifestación del Espíritu para provecho común. Porque a uno se le da por el Espíritu palabra de sabiduría; a otro, palabra de ciencia, según el mismo Espíritu; a otro, fe, en el mismo Espíritu... a otro, profecía; a otro, discernimiento de espíritus...

Y así los puso Dios en la Iglesia, primeramente como apóstoles; en segundo lugar como profetas; en tercer lugar como maestros; luego... el don... de gobierno... (finalmente, el carisma más importante es el amor — "ágape"—).

Esta dimensión carismática de la Iglesia, impide reducir la autoridad en ella a sus ministerios jerárquicos: obispos, presbíteros y diáconos.

1.2.2. El Espíritu Santo en el mundo humano y social

El poder del Espíritu es lo que llamamos "espiritualidad", no en abstracto, sino dentro de la humanidad. La mejor formulación la tomamos del capítulo 17 del evangelio de Juan:

Yo ya no estoy en el mundo, pero ellos sí están en el mundo, y yo voy a ti... Yo les he dado tu Palabra, y el mundo los ha odiado, porque no son del mundo, como yo no soy del mundo. No te pido que los retires del mundo, sino que los guardes del mal. Ellos no son del mundo, como yo no soy del mundo.

La "espiritualidad", por tanto, sería "vivir en el mundo sin ser del mundo". En nuestro tiempo, este mundo podría ser la "economía de mercado global". Estamos ahí, pero no tenemos su espíritu consumista y materialista. Estamos en las instituciones opresoras, pero no tenemos el espíritu de esas instituciones. Ésta es nuestra resistencia espiritual. Sobrevivimos espiritualmente con el poder del Espíritu Santo.

1.2.3. El poder cósmico del Espíritu Santo

Lo presentamos con las palabras del Génesis:

En el principio, cuando Dios creó los cielos y la tierra, todo era caos y no había nada en la tierra. Las tinieblas cubrían los abismos mientras el Espíritu de Dios aleteaba sobre la superficie de las aguas (Gn 1, 1-2).

Entonces Yavé Dios formó al ser humano con el barro de la tierra ('adamá'); luego sopló en sus narices un Espíritu de Vida, y existió el ser humano ('adán') con aliento y vida (Gn 2, 7) (3).

³ "Adamá" significa "tierra" y "adán" no es un nombre propio, sino significa "de la tierra".

1.3. Tercera propuesta: la Iglesia Pueblo de Dios

1.3.1. Diferentes modelos de Iglesia

La Iglesia la definió el concilio Vaticano II como “Pueblo de Dios”. Sin embargo, esta definición ha sido sustituida por la de “Comunión con Dios”. Como ya vimos, a los veinte años del concilio, el cardenal Ratzinger propuso este cambio, por considerar que el concepto de Iglesia como Pueblo de Dios es muy “sociológico”.

La estructura jerárquica de la Iglesia tiene un poder primordialmente territorial: el presbítero en su parroquia, el obispo en su diócesis y el papa en su territorio universal. Tal estructura territorial fortalece el poder jerárquico en sus territorios independientes y definidos de arriba hacia abajo. La unidad de la Iglesia como Pueblo de Dios, queda fraccionada.

Existe un modelo diferente de Iglesia, no fija territorialmente, sino itinerante. Desde los orígenes del cristianismo se distinguen comunidades fijas, con autoridades sobre un territorio determinado, y autoridades itinerantes de apóstoles y profetas. Jesús fue un profeta itinerante y envía a sus discípulos a una misión itinerante. Los discursos de la misión en Mc 6, 6-13, Mt 10, 9-14 y Lc 9, 1-6, son instrucciones para una Iglesia itinerante.

En muchas situaciones, la Iglesia itinerante tiene más autoridad que la Iglesia territorial. La territorial es conducida por obispos, presbíteros y diáconos. La itinerante tiene como autoridad preferente a profetas y maestros:

Había en la Iglesia fundada en Antioquía profetas y maestros... Mientras estaban celebrando el culto del Señor y ayunando, dijo el Espíritu Santo: “Separadme ya a Bernabé y a Saulo para la obra a la que los he llamado”... Ellos, pues, enviados por el Espíritu Santo, partieron... (Hch 13, 1-4).

Otro modelo es la Iglesia doméstica, la Iglesia “en la casa”. En los Hechos de los Apóstoles (2, 46) se narra que “partían el pan por las casas, con un mismo espíritu tomaban el alimento con alegría y sencillez de corazón”. Pablo envía saludos a “Prisca y Áquila... (y) a la Iglesia que se reúne en su casa” (Rom 16, 3-5), y se dirige a “Arquipo y a la Iglesia que se reúne en su casa” (Flm 2). Todavía no había templos cristianos. La Iglesia en la casa tiene como autoridad al jefe del hogar, hombre o mujer, que en la casa preside la Cena eucarística.

En la Iglesia Pueblo de Dios se afirma el sacerdocio universal de los fieles:

...ustedes son linaje elegido, sacerdocio real, nación santa... que en un tiempo no fueron pueblo, ahora son Pueblo de Dios (1 Pedro 2, 9-10).

Al que nos ama... y ha hecho de nosotros un reino de sacerdotes... (Ap 1, 6).

“Templo”, “sacerdote”, “sacrificio”, son realidades del mundo judío antes del cristianismo. Debemos por consiguiente, “des-sacerdotalizar” el

ministerio sacramental de la Iglesia. En la Iglesia animada por el Espíritu se excluyen asimismo objetos de culto hechos con materiales preciosos: cálices, copones y custodias, ornamentos, túnicas y manteles. De igual modo, rechaza señales de poder como la mitra y el báculo episcopales y otros “símbolos imperiales” utilizados por los cardenales y el Sumo Pontífice. Los cardenales, hoy, son los mismos “príncipes purpurados” del Imperio Romano. Y el papa, se asemeja más al emperador Constantino que a Pedro el pescador de Galilea.

1.3.2. La Iglesia Pueblo de Dios estructurada en CEB

Las CEB han sufrido en las últimas décadas un abandono y consecuente deterioro. Esto representa una realidad trágica para la Iglesia, porque el resultado ha sido el retiro casi masivo de los laicos, principalmente de los pobres y excluidos. Por eso, en numerosas diócesis se impulsa un relanzamiento de las CEB.

Recordemos sintéticamente las definiciones constitutivas de las CEB en los documentos de las conferencias generales del episcopado.

En Medellín (1968), ellas son definidas como:

- “primer y fundamental núcleo eclesial”
- “célula inicial de estructuración eclesial”
- “foco de la evangelización”
- “factor primordial de promoción humana y desarrollo”

En Puebla (1979):

- “focos de evangelización y motores de liberación y desarrollo”
- “fuente de ministerios laicales”
- “en la periferia de las grandes ciudades y en el campo”
- “Palabra de Dios encarnada en la vida”
- “célula de la gran comunidad”
- “amor preferente de la Iglesia por el pueblo sencillo”

En Santo Domingo (1992):

- “parroquia comunidad de comunidades y movimientos”
- “parroquia red de comunidades”
- “célula viva de la parroquia”

En Aparecida (2007):

- “escuelas para formar discípulos y misioneros del Señor”
- “entrega generosa, hasta derramar su sangre”

- “primeras comunidades en los Hechos de los Apóstoles (2, 42-47)”
- “célula inicial de estructuración eclesial”
- “foco de fe y evangelización”
- “conocimiento mayor de la Palabra de Dios”
- “Palabra de Dios como fuente de su espiritualidad”
- “expresión visible de la opción preferencial por los pobres”
- “signo de vitalidad en la Iglesia particular”
- “comunidad de comunidades”

La CEB tiene por lo tanto una “eclesialidad propia”. Sin las CEB, todo el cuerpo eclesial (tronco, hojas, flores, frutos) podría derrumbarse. Hay una gran diferencia entre las “Pequeñas comunidades cristianas” y las “Comunidades Eclesiales de Base”. Cuando desaparece una pequeña comunidad, es un grupo específico el que desaparece, pero la eliminación de una Comunidad Eclesial de Base representa la pérdida de la base estructural de la propia Iglesia. Por eso, la exclusión de las Comunidades Eclesiales de Base ha significado una *desintegración* de la eclesialidad de base de la Iglesia, donde por definición la CEB es el “primer y fundamental núcleo eclesial” y “célula inicial de estructuración eclesial”.

Si la Iglesia pierde a las CEB, además de que destruye su base estructural, pierde el espacio privilegiado de la participación de los pobres en ella. *El abandono de las CEB es el abandono de los pobres.*

La Iglesia de las CEB no es clerical. Los militantes de las CEB no están centrados en el mantenimiento de las estructuras y los servicios parroquiales ya existentes, sino en la misión y construcción de Iglesia en las zonas marginales y excluidas del área parroquial.

2. Pequeña síntesis final del artículo

Cincuenta años después del concilio Vaticano II, la reforma de la Iglesia Católica no se detiene

Una memoria necesaria

para nosotros que vivimos estos cincuenta años,
y para las nuevas generaciones que no los vivieron

Artículo en tres partes:

Primera parte: 1962-2012. Cincuenta años de gracia que no podemos olvidar
Concilio Vaticano II (1962-1965)

Conferencias generales del Episcopado Latinoamericano y Caribeño

Segunda parte: 1962-2012, ¿dónde estamos ahora?

¿Hemos retrocedido? ¿Hemos perdido la memoria?

Tercera parte: después de cincuenta años, ¿cómo vemos el futuro de la Iglesia?

Algunas propuestas positivas y concretas para construir este futuro.

Tres opciones básicas e indiscutibles en este artículo:

Primera: nuestra opción no es apenas por la sobrevivencia de la Iglesia, cuanto por la sobrevivencia de los pobres que necesitan de la Iglesia para sobrevivir. El futuro de éstos está en la construcción del Reino de Dios, sin embargo necesitamos de una Iglesia que nos dé fuerza y esperanza para construirlo. No nos interesa una Iglesia que necesita del poder y el dinero para sobrevivir

Segundo: el futuro de la Iglesia está en manos de los laicos y laicas.

Tercero: crear en la Iglesia espacios donde el laicado tenga autoridad, legitimidad, autonomía, libertad y creatividad.

Para terminar, volvemos a citar a don Tomás Balduino:

...el futuro en la Iglesia está en las manos del laicado, no de la jerarquía. Ésta tiene su función, pero la fuerza de la Iglesia es el laicado. Éste es el camino para superar esas dependencias, esas mil dependencias de la parroquia, o del obispo. Una línea para crear una autonomía es la escuela de teología, la escuela bíblica (entrevista en Adital, 2012).

Economía de guerra versus economía especulativa A once años de la caída de las Torres Gemelas*

Wim Dierckxsens

Introducción

Larry A. Silverstein, un magnate judío en bienes raíces, firmó el 24 de julio de 2001 un contrato de arrendamiento-compra del World Trade Center (WTC), con un pago inicial de 124 millones de dólares. El contrato se hizo seis semanas antes del 'ataque terrorista' del 11 de setiembre. El banco J. P. Morgan Chase y las Autoridades del Puerto de Nueva York, ambos controlados por la familia Rockefeller, negociaron el trato. Silverstein aseguró fuertemente el complejo del WTC contra ataques terroristas. Él asimismo poseía el edificio siete del complejo. Entre los ocupantes de este edificio bastante seguro estuvo la Agencia Central de Inteligencia (CIA). Este edificio colapsó, si bien edificios localizados más cerca de las Torres Gemelas, pero no propiedad de Silverstein, no sufrieron mayores daños. Después de la destrucción del edificio siete, Silverstein recibió una liquidación de 4,5 mil millones de dólares de las compañías de seguros. Apeló el pago del seguro con base en el reclamo de que el impacto de los

* Exposición realizada en el DEI el 11.09.2012.

dos aviones no representaba un solo caso sino dos. Ganó el juicio y de esta forma obtuvo una indemnización total de 7,3 mil millones de dólares¹.

Alice Schroeder, Vinay Saqui y Chris Winans² afirman que las pérdidas a consecuencia de la caída de las Torres Gemelas superarían eventualmente las posibilidades de las empresas aseguradoras y de manera indirecta de Lloyd's como empresa reaseguradora. Es preciso saber que Lloyd's es una de las empresas claves pertenecientes a la fracción dominante del capital financiero anglo-estadounidense globalizado con sede en Wall Street y el centro financiero (City) de Londres. Esta fracción, que reúne las principales bancas de inversión del mundo con transnacionales como Cargill-Monsanto, Shell, etc., se halla en franca disputa con la fracción financiera estadounidense conservadora unipolar y unilateral. Esta última se sustenta fuertemente en el complejo industrial y militar de los EE. UU. y aspira a conservar la hegemonía de este país en el mundo. Los globalistas, en cambio, aspiran a crear un Estado global bajo hegemonía de los grandes banqueros. Esto ubica el atentado del 11 de setiembre de 2001 en un entorno de lucha geopolítica, que tiene su anclaje en primer lugar en los propios EE. UU.

1. La pérdida de soberanía nacional en la era de la globalización

Con la globalización neoliberal ha dominado la política económica que promueve la liberalización de los mercados en general y de los financieros en especial. El poder de los Estado-nación para definir con independencia su política económica dentro de un marco nacional, se ha visto reducido de forma drástica, primero en los países periféricos como los latinoamericanos y caribeños, y luego en Europa y hasta en los propios EE. UU. En efecto, durante las dos últimas décadas del siglo pasado el poder soberano del Estado-nación disminuyó en el plano económico como consecuencia del poder totalizador adquirido por las empresas transnacionales en el marco de la política de desregulación económica a escala mundial. Tal poder totalizador se desarrolla en el marco de la eficiencia para maximizar ganancias como finalidad última, que no es otra cosa que la ley del más fuerte en el libre juego del mercado (que, por supuesto, no es libre). Con base en las megafusiones y grandes adquisiciones, las transnacionales y los principales bancos se transforman en "Estados privados sin fronteras ni ciudadanos", y juntos actúan como un capital financiero globalizado que no da cuenta de nada a nadie más allá de sus mayores accionistas³.

¹ Véase, Bloomberg News, "The World Trade Center Towers as an enormous insurance scam", en: <http://911research.wtc7.net>

² "World Trade Center Special Issue", 17.09.2001.

³ Véase, Wim Dierckxsens, *Los límites de un capitalismo sin ciudadanía*. San José, DEI, 1998.

Se trata de la destrucción de la soberanía, la democracia, la libertad y del concepto de Estado-nación, para dar paso a la construcción de un nuevo Estado global total: el de las transnacionales y los grandes capitales, atrincherados tras la mayor acumulación de armas conocida en la historia. Si la ganancia en la economía real tiende a la baja, entonces ya no importa cómo se obtiene la ganancia, lo que conduce a la corrupción y criminalización de las sociedades. Los Estados se convierten en los garantes de toda modalidad de acumulación. Así pues, el Estado tradicional ha venido siendo substituido por un nuevo concepto: el de un *Estado-corrupto-totalitario* que brinda las mejores y más rápidas oportunidades para acumular, a la par que desmantela todo el sistema —no solo social— previo. Eso no es sostenible por largo tiempo sin hundirse en el caos.

¿Cómo se estructura esa red financiera global que tiende a subordinar los Estados en el mundo? Los resultados de un estudio de ETH en Zürich, Suiza, titulado “The network of global corporate control”, realizado por los investigadores suizos Stephania Vitali, James B. Glatterfelder y Stefano Battison⁴, muestra que 737 compañías controlan el 80% de la red de corporaciones transnacionales, si bien apenas 147 controlan más del 40% de esta red global. De las 50 compañías principales, la mitad son estadounidenses. Gran Bretaña ocupa el segundo lugar con 8; Japón y Francia siguen con 4 cada uno en el tercer y cuarto lugar. A esto hay que añadir que 12 de las 25 compañías con el mayor número total de *nodos* de la cadena, son conocidas instituciones financieras. En orden de importancia, el texto menciona: Barclays, J. P. Morgan Chase (creada el año 2000 a partir de la fusión del Chase Manhattan y la JP Morgan & Co), UBS AG, Merrill Lynch & Co, Deutsche Bank AG, Credit Suisse Group, Bank of New York Mellon, Goldman Sachs Group, Morgan Stanley, Mitsubishi Financial Group, Société Générale y Bank of America Corp. Éstos son algo así como los pulpos con más tentáculos en el mundo.

Lo que más llama la atención aquí es que Barclays, de la City de Londres, aparece en primer lugar. El capital financiero global guerra por más áreas de influencia para instaurar un orden global bajo su hegemonía. Esta puja tendrá sus triunfadores y perdedores dentro y entre las propias potencias económicas, las cuales sí se basan en la territorialidad. Esta imposición del poder financiero global hoy, responde a una lógica que va más allá de un país hegemónico o dominante en el mundo. Ello implica que incluso se hace necesaria la superación de los EE. UU. como única superpotencia. La autodeterminación o soberanía del Estado-nación, por tanto, corre peligro de pasar a la historia. Por eso, aun en los EE. UU. asistimos a una puja de intereses por acabar con o defender su soberanía. En medio de esta puja de intereses, el bloque de poder financiero estadounidense se divide en dos, como veremos a continuación.

1.1. La fracción dominante del capital financiero anglo-estadounidense globalizado

La fracción dominante de capital financiero anglo-estadounidense globalizado tiene su centro de operaciones en la City de Londres y Wall Street. Este capital está liderado por bancos como City Group (la mayor empresa de servicios financieros del mundo con sede en Nueva York), HSBC (la segunda de estas empresas, con sede en Londres), Lloyd's (el principal mercado de seguros y reaseguramientos, con sede en Londres) y Barclays (la cuarta mayor compañía de servicios financieros, con sede igualmente en Londres) y controla, por ejemplo a Cargill-Monsanto⁵. De modo muy especial, Formento y Merino mencionan la red financiera internacional de la Gran Banca Global Rothschild que está detrás de HSBC y Lloyd's Bank, y detrás de los últimos aparecen empresas transnacionales como la Shell y Unilever. Es interesante saber que los Rothschild controlan además los *principales medios de comunicación* (CNN, BBC, Reuters News, Associated Press, ABC, CBS, NBC, CNBC, y otros canales de televisión y diarios en todo el mundo). Estos medios de comunicación han pregonado que la eurozona y la deuda soberana de los EE. UU. producirán un desastre creciente durante el año 2012. Estas naciones entenderán, por la “teoría” aceptada como “políticamente correcta”, que solo una guerra apaciguará la crisis financiera. Es preciso saber asimismo que los Rothschild controlan la CIA y la OTAN (Organización del Tratado del Atlántico Norte), y que hasta hace poco solo había cinco naciones donde no controlaban el banco central.

La estrategia de los Rothschild pareciera ir en la dirección de provocar un gran conflicto mundial con el objetivo de instalar una nueva élite global, sometiendo al planeta bajo un Estado totalitario. En términos políticos, este imperio financiero ha estado mejor representado en los EE. UU. por los demócratas desde la administración de Bill Clinton (1993-2001). Nos parece que la administración Obama (2009-2012) ha estado en manos de la fracción globalista, misma que impuso a los ministros de economía, Geithner, y de relaciones exteriores, Clinton, sin embargo no controla el ministerio de defensa ni el banco central, en manos de la fracción estadounidense imperialista-nacionalista. En términos intelectuales, uno de sus ideólogos sería el premio nobel de Economía Paul Krugman. Destaca aquí también la figura política de Zbigniew Brzezinski, exasesor de seguridad nacional de los EE. UU. y asesor del presidente Barack Obama.

El capital financiero global guerra por más áreas de influencia para instaurar un orden global bajo su hegemonía con la creación de un

⁴ En: <http://es.scribd.com/doc/68663351>, 19.09.2011.

⁵ Véase, Formento y Merino, *Crisis financiera global. La lucha por la configuración del Orden Mundial*. Buenos Aires, Peña Lilo Eds., 2011, p. 58.

Estado global. Su proyecto estratégico ha consistido en acelerar la crisis de la soberanía del Estado nacional y desarrollar, en cambio, formas de soberanía global orientadas a la conformación de un Estado Global sin Fronteras ni Ciudadanos. El espacio nacional estadounidense deja de ser punto de partida del gran capital financiero global en la lucha por ese nuevo orden global. En otras palabras, este capital deja de tener compromiso alguno con los ciudadanos de los países centrales, aun de los propios EE. UU.

Para las redes financieras globales, añaden Formento y Merino, “solo debe haber colonias no países colonizadores; incluso estos mismos devienen en territorios a colonizar”. Se trata de un imperialismo desplegado en una red jerarquizada de ciudades financieras globales: Nueva York y el centro financiero de Londres (la City) como su eje central. Esta red tendrá sus nodos locales en París, Tokio, Shanghái, Frankfurt, Moscú, Singapur, Hong Kong, Dubái, Abu Dabi, Bombay, Sídney, Johannesburgo, São Paulo, Buenos Aires, México D. F., entre otros. Estas ‘capitales financieras’, continúan esos autores, son los nodos principales que darían forma social al Estado Global y donde la división global de trabajo asignaría las funciones a cumplir en cada espacio regional. La caída de los EE. UU. como potencia mundial se convierte en condición necesaria para avanzar hacia este nuevo formato imperial en el cual no existe país central: un imperialismo sin centro establecido en un país determinado, sino en una red de megaciudades financieras.

Para no ser absorbido por los tentáculos del capital financiero global anglo-estadounidense y tratar de ser parte de los mismos, ha de entenderse la creación de la Unión Europea (UE) en 1992 y la introducción de la moneda única, el euro, en 1999. La manera de avanzar sería a través de la constitución de áreas de libre comercio por región. Regionalizando el globo, sin que esto implique conformar bloques políticos de poder (como la UE o la Unasur — Unión de Naciones Suramericanas), sino como estrategia para debilitar los poderes estatales nacionales y regionales es como se avanza, según los intereses anglo-estadounidenses, hacia el globalismo financiero.

1.2. La fracción financiera estadounidense conservadora unipolar y unilateral

A la política de desmantelamiento de la soberanía nacional se opone un fuerte bloque conservador dentro de los EE. UU. Estas fracciones conservadoras necesitan perpetuar el viejo imperialismo del país central y para ello promueven la estrategia de un unipolarismo unilateral, sustentada por el brazo fuerte del Pentágono, en medio de bloques regionales bajo hegemonía estadounidense. Este bloque de poder cuenta con la fracción financiera de J. P. Morgan (la primera banca comercial de los EE. UU.

en cuanto a activos), y el Bank of America (la segunda banca comercial). La comercial es la actividad bancaria más conocida por el gran público, pues se realiza a través de las típicas sucursales de los bancos. Su negocio principal consiste en pagar por el dinero que depositan sus clientes y cobrar por los créditos que concede. Luego está Goldman Sachs (uno de los mayores grupos de banca de inversión y valores del mundo). Este tipo de banca se dedica a actividades como sacar empresas a bolsa, diseñar y ejecutar la obtención de una participación significativa en el capital de una sociedad (OPA's), fusiones, ventas de divisiones enteras entre empresas, emisiones de bonos y operaciones de gran volumen en los mercados financieros. En materia de fusiones y adquisiciones, Goldman Sachs ha ganado fama histórica por asesorar a clientes en ofertas públicas de adquisición.

A este bloque pertenecen además las grandes empresas del imperio Rockefeller. David Rockefeller presidía el gigantesco Chase Manhattan Bank, ahora fusionado en J. P. Morgan Chase. Su vínculo con la industria militar ha sido muy directo. Así como los Rothschild manejan a la OTAN, los Rockefeller trabajan con el Pentágono. El imperio petrolero de los Rockefeller es impresionante y se expresa a través de empresas como Exxon Mobil, Chevron Texaco, BP Amoco y Marathon Oil. El J. P. Morgan Chase controla la ESSO, Hullyburton, etc. Los Rockefeller controlan asimismo grandes empresas farmacéuticas, la constructora de aviones Boeing y las aerolíneas United Airlines, Delta y Northwest Airlines. Esto permite vislumbrar la cantidad de empresas que hay en este bloque, que en términos políticos ha sido mejor representado por los republicanos, como ocurrió bajo la administración Bush (2001-2009).

Estas fuerzas conservadoras buscan mantener a toda costa la soberanía y fortaleza del poder estadounidense como potencia hegemónica. Para ello necesitan mantener el dólar como moneda mundial, lo que a la vez implica mantener el poder militar de los EE. UU. Este proyecto político defiende el concepto de Estado-nación hegemónica con sus controles geográficos. La debilidad y retraso en términos económicos de esta fracción estadounidense de poder, ha sido compensada por su política militar. *La caída de las Torres Gemelas* en 2001, de acuerdo con Formento y Merino⁶, fue el medio para detener el avance de la fracción del capital financiero global que pretende acabar con la soberanía nacional de los propios EE. UU., dinamizando la hegemonía estadounidense a partir del antiguo complejo industrial militar.

Antes de llegar a la Casa Blanca en el año 2001, George Bush y su equipo ya habían elaborado el ‘Proyecto para un Nuevo Siglo Americano’. Con todo, los llamados *halcones* del Pentágono no podían poner en

⁶ Walter Formento y Gabriel Merino, “La llamada crisis financiera global”, blog de difusión del Encuentro Nacional Popular Latinoamericano, en: <http://enpl-difusion.blogspot.com>

práctica este proyecto sin un aliciente que lo justificara. Más que como un intento de expandir e intensificar el poder de los EE. UU. en el mundo, este proyecto se debe considerar como un intento de mantener su posición hegemónica en el nuevo contexto de acumulación de capital financiero sin fronteras que se da desde finales del siglo XX, ya que esta acumulación sin ligamen alguno con las fronteras pone en peligro aun la propia soberanía de los EE. UU. Para poder implementarlo los halcones requerían de una bandera falsa, y ésta se la proporcionó el ataque a las Torres Gemelas el 11 de septiembre. Con la “caída” de las torres y la crisis de la burbuja del Nasdaq, los neoconservadores lograron imponer una nueva correlación de fuerzas en el territorio estadounidense que generó una situación de empate de fuerzas. A partir de aquí, una y otra fracción se posiciona, pertrecha y fortalece, agudizando necesariamente las contradicciones entre ellas.

Desde 2001 la fracción retrasada, fuertemente desarrollada dentro de los EE. UU. pero con menor desarrollo global, consigue compensar su debilidad en el terreno económico desplegando una política militarista apoyada en la idea de la seguridad nacional. Los halcones aprovecharon el atentado del 11 de setiembre para fomentar en los EE. UU. un nacionalismo retrogrado, a tal grado que emergió una guerra contra el terrorismo. Tal guerra ha de “legitimar” cualquier barbaridad. Así, la invasión de los EE. UU. a Afganistán se hizo sin prueba alguna sobre la posible responsabilidad de Bin Laden en la caída de las Torres Gemelas de Nueva York.

A partir del 11 de setiembre de 2001, los EE. UU. prepararon la invasión de Iraq, la cual significó la sustitución del imperio de la ley por la ley del imperio. En efecto, con esa invasión, realizada en marzo de 2003 a pesar de no haber obtenido los votos necesarios en el Consejo de Seguridad de la Organización de las Naciones Unidas (ONU), el gobierno estadounidense desconoció abiertamente la propia Carta Magna de la ONU y con ello violó la soberanía nacional, mostrando a la vez creer tener el derecho exclusivo de sobreponerse a las demás potencias, incluyendo a la UE. Sadam Hussein y sus supuestas armas de destrucción masiva mostraron ser un mero pretexto para la invasión, tal como lo son hoy las armas nucleares que presuntamente desarrolla Irán. Aunque nunca encontraron dichas armas en Iraq, menos de diez años más tarde de nuevo se hace creer al mundo que, esta vez, Irán está fabricando armas atómicas.

El atentado del 11 de septiembre en Nueva York no tuvo que ver con la caída bursátil en las principales potencias. La crisis bursátil (la del Nasdaq en especial) ya existía y se esperaba que las bolsas de valores continuaran cayendo debido a la recesión mundial que se vislumbraba. Entre el 10 de septiembre y el 10 de octubre del 2001, la situación bursátil no empeoró de manera sustancial entre las potencias mundiales: el Nikkei 225 se hallaba el 10 de octubre un 74% por debajo de su récord histórico contra el 73% un mes antes; el Dow Jones, un 21% contra 14%; el Nasdaq, un 68%

contra 65%; y el área europea un 35% contra un 31%. Las bolsas en los países emergentes recibieron golpes más duros, puesto que la actividad bursátil cayó en un mes del 12% al 23% por debajo de su nivel alcanzado a principios de 2001. Así por ejemplo, en Brasil la bolsa cayó en ese mes del 39% al 53% por debajo de su nivel alcanzado a comienzos de 2001; en Argentina, pasó del 25% al 46% por debajo de ese nivel; y en China, del 11% al 20%⁷.

A la lógica unipolar del capital financiero anglo-estadounidense globalizado, se enfrentó la visión unipolar de la fracción de aquel capital financiero apoyado en el complejo industrial y militar. Se trata de una batalla entre dos fracciones de capital improductivo dentro de los EE. UU. André Gunder Frank señalaba que el poder hegemónico y unipolar de los EE. UU. se sostiene sobre dos pilares: el dólar y el Pentágono. La guerra en Iraq representaba una necesidad estratégica para asegurar la continuidad del poder estadounidense por unas cuantas décadas. Al reposar la dominación mundial de los EE. UU. sobre los mencionados dos pilares, resultaba estratégico para ese país preservar el dólar como la moneda de reserva. Con una caída del dólar, estaría en juego uno de los dos pilares de la hegemonía estadounidense. El fin de la era del dólar como moneda de reserva internacional significaría el hundimiento de los EE. UU. y, consecuentemente, el triunfo del capital anglo-estadounidense globalizado.

Por otra parte, la economía estadounidense depende siempre más de China, Japón y otras naciones periféricas que invierten sus principales reservas internacionales en bonos del Tesoro. Con el transcurrir del tiempo, el dólar ha retrocedido como moneda de intercambio universal y de reserva. En 2001, Rusia ya exportaba la mitad de su petróleo y gas en euros, y existían negociaciones para que el comercio bilateral con la UE se hiciera en euros. La participación del euro en las reservas internacionales alcanzó en 2003 el 20% y en 2011 (en medio de la crisis de esta moneda) el 25,7% contra un 61,7% en dólares. Existía, además, el peligro de que los países de la OPEP (Organización de Países Exportadores de Petróleo) dejaran el dólar como moneda de intercambio con China e India, entre otros. Más tarde o más temprano, la ejecución efectiva de tal política habría significado la caída libre del dólar. La llamada guerra contra el terrorismo, por tanto, ha sido una enorme cortina de humo para ocultar esta feroz lucha por mantener el mundo unipolar bajo hegemonía estadounidense.

La creciente desconfianza en el dólar se revela en el precio del oro: desde que la administración Bush llegó al poder en 2001, éste pasó de 200 dólares a casi 700 la onza a principios de mayo de 2006. En junio de 2005 China anunció que reorganizaría la composición de sus reservas

⁷ *The Economist*, 13-19.10.2001, p. 99.

internacionales, lo que empuja el dólar hacia abajo. A nadie se le escapa, ni en China ni afuera, que la diversificación de esas reservas en otras divisas, oro, “oro negro” u otras materias primas que no pierden su valor, vuelve sumamente vulnerable al dólar. En este contexto se entiende por qué, en 2012, el precio del oro superó los 1.700 dólares por onza.

La lucha entre las dos fracciones del capital improductivo saltó a la vista con ocasión del traspaso de la presidencia de la Reserva Federal, en febrero de 2006. En esa fecha “cayó” Alan Greenspan como presidente y asumió Ben Bernanke. Con ello cambió la correlación de fuerzas entre las dos fracciones de capital en el núcleo del poder financiero global: la Reserva Federal (Fed). Ello por cuanto con Bernanke en la presidencia de la Fed, la política de altas tasas de interés golpea de manera directa al sistema financiero. Así por ejemplo, para Formento y Merino ⁸, Lehman Brothers (una de las mayores bancas financieras de inversión y parte de la red del Citigroup, principal grupo del capital financiero anglo-estadounidense globalizado) no se ‘cayó’ el 15 de setiembre de 2008 sino que, dentro de esa lucha, lo dejaron caer para que arrastrara a toda la banca de inversión a la crisis. La caída del Lehman Brothers guarda, entonces, relación directa con la necesidad de desarticular la red financiera global. Meses antes habían caído el Bear Stearns (un banco de inversión global y de venta de ‘securities’) y el Merrill Lynch (otro banco de inversiones), que fueron adquiridos de inmediato a precios de oferta (10% de su valor) y con el apoyo financiero de la Reserva Federal por el J. P. Morgan y el Bank of América respectivamente, ambos parte del grupo conservador. Este proceso de centralización forzado permite un salto de escala impresionante a estas entidades con poca presencia global en términos relativos, pero con fuerte desarrollo dentro de los EE. UU., asociadas al antiguo complejo industrial militar y a los grandes laboratorios estadounidenses, cuyos cuadros forman parte, a su vez, de la cúpula del Partido Republicano.

Los juegos de ajedrez continúan y parecen tornarse de nuevo a favor de los globalistas. Hacia fines de 2011 Barack Obama anunció un cambio en su política de defensa, que podría tener que ver con esto. La política militar ya no se focaliza tanto como proyecto netamente estadounidense hacia el Medio Oriente, sino más como proyecto de la OTAN contra China y Rusia. El hecho de que la administración Obama oriente su política hacia una confrontación directa con China y Rusia, obedece a la preponderancia de la política del capital financiero anglo-estadounidense y global sobre los neoconservadores nacionalistas. El objetivo primordial sería fragmentar a Rusia y China en estados menores, con fuerza económica y capacidad militar muchísimo más limitada. Con lo cual se abortaría la alternativa del surgimiento de un mundo multipolar bajo la hegemonía ruso-china. Su finalidad es evitar tal mundo multipolar que, de lograrse, daría al traste

con el propósito de alcanzar un Estado Global (interés de los globalistas) e impediría asimismo consolidar la hegemonía unipolar de los EE. UU. (interés de los neoconservadores).

De acuerdo con Webster G. Tarpley ⁹, el ideólogo Brzezinski considera que la primera fase consiste en echar a China de África a fin de cortar su acceso al petróleo y los recursos naturales de este continente y así sabotear su rápido crecimiento industrial. África se está tornando en un campo de batalla contra los intereses chinos y Obama, con la OTAN, la encabeza. Una política posible, aunque difícil de cristalizar, es no atacar a Siria e Irán sino volver a estos países en contra de Rusia y de China. Este diseño de Brzezinski explicaría por qué Obama afirma querer negociar con Irán y bombardear a Pakistán. En la fase final Brzezinski planea que los chinos, tan necesitados de petróleo, invadan las provincias orientales de Rusia donde hay muy pocos rusos y muchos pozos petroleros. De esta forma Obama, premio Nobel de la Paz, sería el portador de un plan para encausar una gran guerra entre Rusia y China, que supera los planes de los neoconservadores. En el escenario de una nueva gran guerra, incluso existe la posibilidad de que se sacrifique a Europa con el uso limitado de armas de destrucción masiva y que se entregue Israel al mundo musulmán, a cambio de debilitar a Rusia y China. Con ello triunfaría el Estado Global.

La pregunta, por ende, no es ya cuál de las dos tendencias dentro de los EE. UU. ganará, sino si la política de los globalistas triunfará o si habrá una tercera opción o no. Diferente de lo que pronostican Formento y Merino, en nuestra opinión, el capital improductivo, sea el financiero o el militar, no triunfará en esta carrera por el poder. Nos preguntamos incluso si no existe una cuarta alternativa, la de una nueva racionalidad económica al agotarse la vigente. Con ello, surge inmediatamente la pregunta sobre las alternativas.

⁸ Formento y Merino, *Crisis financiera global...*, op. cit.

⁹ “US Policy Shift On Iran-Iraq Again Shows Brzezinski Rules In Washington”, 20.07.2008, en: <http://tarpley.net>

La lucha por América Latina y el Caribe en un cambio de época

*Manuel Hidalgo **

En los últimos dos años, la lucha por el curso histórico de América Latina y el Caribe se ha intensificado notablemente y las batallas se libran una tras otra, en múltiples arenas, tanto a escala regional como en cada uno de los países. Es una lucha que se procesa en el contexto y como parte de un cambio de época a nivel planetario, lo que ha abierto posibilidades inéditas a las fuerzas políticas y sociales que pugnan hoy por alcanzar una vida buena, plenamente soberana, democrática y justa, que responda a la rica diversidad de sus pueblos, a su derecho a la dignidad y a la realización como tales en el continente que habitamos.

Una lucha que actualiza y da continuidad a siglos de resistencia de sus pueblos originarios, cuyos procesos históricos se vieron violentamente interrumpidos hace más de quinientos años. Y que también recoge las inspiraciones de las corrientes libertadoras que se alzaron contra el dominio colonial en las horas de la primera independencia, y el legado de las fuerzas nacionalistas, populares y revolucionarias que en los últimos doscientos años combatieron de manera infructuosa por romper las cadenas de nuestra inserción dependiente y periférica en el sistema mundo capitalista y contra la opresión y dominación de las oligarquías locales.

* Observatorio Social de Amerindia.

1. Procesos que marcan un cambio de época

Cuatro procesos interrelacionados dan cuenta del cambio de época que estamos atravesando:

- la crisis de civilización;
- los cambios en el poder mundial y en la escena geopolítica;
- la rebelión global de los pueblos; y
- el debate y la práctica de nuevos horizontes civilizatorios que proponen una refundación y reformulación de la ética, la política, la economía, la sociedad y la cultura, al menos en el continente latinoamericano y caribeño.

Todos estos procesos, si bien con raíces anteriores, cobraron dinamismo y vigencia particular en la última década.

La crisis de civilización marca el fin del predominio de una civilización “occidental”, que marcó la historia de la humanidad en los últimos quinientos años, gobernada por la racionalidad del capital y los efectos de cuyo agotamiento amenazan la paz y sobrevivencia humana. La evidencia de ella es la convergencia de múltiples crisis, comenzando con la crisis estructural que afecta al capitalismo en su esfera económica y financiera, que alimenta y se articula con las crisis ecológica, energética, alimentaria, ética e ideológica, política y militar del sistema mundo del capitalismo ¹.

Sumido el capitalismo central en una continuada recesión y con la amenaza de una nueva caída del sistema financiero internacional, con la indolencia de los mismos países para enfrentar el calentamiento global y renovar y ampliar el Protocolo de Kyoto, con la incapacidad de la mayor parte del planeta para transitar a una era energética basada en recursos renovables y no contaminantes, con el azote del hambre que golpea a más de mil millones de seres humanos, con el creciente cuestionamiento de las instituciones del sistema político y económico internacional, con las guerras de saqueo y agresión imperialista que se propagan con el silencio cómplice de las iglesias, se extiende la toma conciencia de que encaramos una crisis total, una crisis de civilización.

En ese contexto, que se prolongará por algunos decenios, se está verificando un profundo cambio en el poder mundial y la escena geopolítica. Cada vez es más evidente la decadencia de la hegemonía estadounidense y de la tríada (EE. UU., Europa y Japón), mientras adquieren mayor peso nuevas potencias emergentes, particularmente las que se expresan en el BRICS (Brasil, Rusia, India, China, Sudáfrica). Surge un mundo multipolar, lo que modificará de manera radical las relaciones

¹ Ver: *Siglo XXI: crisis de una civilización. ¿Fin de la historia o el comienzo de una nueva historia?* San José, Observatorio Internacional de la Crisis-DEI, 2010. También: Francisco Fernández Buey, “Crisis de civilización”, en: www.fuhem.es

políticas y el sistema de las instituciones internacionales. En lo inmediato, los EE. UU. rediseñan su estrategia de control planetario, moviéndose hacia el eje Asia-Pacífico, sin terminar de salir del Medio Oriente y lanzando una feroz contraofensiva militar y financiera para contener a sus rivales. Sin embargo, no logra frenar la creciente autonomía de las potencias emergentes.

Es más, dentro de los propios EE. UU. y de la Red Financiera Global se procesa una intensa lucha estratégica entre una fracción del bloque de poder más conservadora y otra fracción con un proyecto globalista. Esta última mantiene un mayor control de la administración Obama —que ha conseguido apretadamente un segundo período— y avanza en dirección a instaurar un orden mundial bajo su hegemonía con la creación de un Estado-Red Financiera Global, sin fronteras geográficas ni ciudadanos, que subordinaría al propio Estado estadounidense y a los Estados del capitalismo central. Esta fracción empuja y usa la profundización de la crisis financiera, para subordinar tanto a la Unión Europea (UE) y su zona euro como a los EE. UU. y el dólar. Sobre la bancarrota de estas monedas, se crearían las condiciones para imponer una autoridad monetaria global dirigida directamente por banqueros globales liberados de todo control gubernamental². Como consecuencia de lo anterior, la lucha intra e interimperialista se ha agudizado de modo notable. Tanto en los EE. UU. como en Europa, las tensiones por desmembramientos internos han alcanzado niveles de preocupación pública y en el curso de los próximos años no pueden descartarse graves conflictos políticos y militares en esos territorios.

Por otro lado, atizada por el fuego de la crisis en sus múltiples dimensiones, en los últimos dos años se ha ido extendiendo una rebelión global de los pueblos. A escala mundial crecen las resistencias al intento de mantener el statu quo por las vías de la guerra, los *shocks* económicos y financieros, la manipulación política y mediática. Y avanza un cuestionamiento generalizado de las viejas instituciones y liderazgos.

En 2011 se vivió el comienzo de una nueva era de rebeliones, que retoma y profundiza la revolución político-cultural de 1968³. Millones de personas se convocaron y movilizaron, con autonomía política y más allá de los partidos, ocuparon calles y plazas con horizontalidad y creatividad y enfilaron sus dardos en contra de la desigualdad, los gobiernos corruptos y antidemocráticos, y su servilismo frente a los banqueros, causantes de la crisis. El contagio continental y planetario de las protestas reflejó una conciencia de destinos compartidos que empieza a extenderse y madurará en prácticas de organización y lucha inéditas en el futuro, más allá de

los resultados políticos inmediatos limitados que en cada país se han alcanzado⁴.

El debate y las prácticas de nuevos horizontes civilizatorios son el cuarto proceso configurador de un cambio de época y ha tomado particular lugar en nuestro continente latinoamericano y caribeño. Las búsquedas pretenden dar cuenta no solo de otro paradigma de realización humana —el “Sumac Kawsay” o Buen Vivir— sino que de otras vías de acumulación de poder para su construcción, multidimensionales y más bien socio-céntricas que Estado-céntricas. Un proceso que hoy se vitaliza en pugna con el nacional-desarrollismo que tiende a prevalecer en América Latina y el Caribe⁵.

En este nuevo momento histórico, la lucha y el debate sobre cómo avanzar en la superación del orden capitalista, colonialista y patriarcal se ha intensificado, especialmente en los países donde las fuerzas sociales y políticas del cambio son más fuertes. Desde la óptica del cambio civilizatorio, la crítica se ha centrado en que en todo el continente los gobiernos persisten en el extractivismo, con grave afectación de los equilibrios medioambientales y de los pueblos y las comunidades que se ven desplazados de sus territorios, en razón de sus imperativos de priorizar el crecimiento como base de su gobernabilidad. Mientras, quienes privilegian la apuesta del cambio “desde abajo”, no pueden menos que reconocer que su experiencia y acumulación por ahora no permite trascender más allá de limitados espacios locales y provinciales.

Todo indica pues, en definitiva, que encaramos ineludiblemente un periodo más o menos largo de transición, en el que deberán forjarse —en los ámbitos nacional y regional— las condiciones para una nueva hegemonía social, política, económica y cultural.

2. Desafíos que se plantean en la lucha por una nueva hegemonía desde los pueblos

En el marco de todos estos procesos, la lucha por la hegemonía regional en América Latina y el Caribe se ha intensificado en los últimos dos años. Y en la coyuntura inmediata, se advierte un panorama de un continente fracturado.

Por una parte, en México y Centroamérica, luego del golpe de Estado en Honduras (junio de 2010), los EE. UU. retomaron la iniciativa y el control hegemónico del área, sobre la base de extender la violencia y la

² Wim Dierckxsens, “Cómo salvar a los pueblos y no a los banqueros”, en: *Pasos* (Costa Rica, DEI) No. 152 (julio-setiembre, 2011), en: www.dei-cr.org

³ Raúl Zibechi, “La revolución de 1968. Cuando el sótano dijo ¡Basta!”, 06.05.2008, en: www.cipamericas.org

⁴ Kircher-Allen, Schiffrin, “La imaginación mundial de la protesta”, 06.07.2012, en: www.project-syndicate.org

⁵ Ver: Miriam Lang, “Crisis civilizatoria y desafíos para las izquierdas”. Prólogo del libro *Más allá del desarrollo*, en: www.rosalux.org.ec/es/mediatecal/documentos/281-mas-alla-del-desarrollo, noviembre 2011.

militarización a partir de la “guerra contra el narcotráfico y el crimen organizado”. Por la otra, en América del Sur, Brasil encabeza a la región en su integración política y soberana; la profundización de las alianzas militares sudamericanas, la potenciación del complejo industrial-militar de Brasil ⁶ y, sin duda, está detrás de la apertura de un diálogo por la paz en Colombia. Brasil, entonces, se perfila siempre más como la nueva potencia hegemónica en Suramérica, en una disputa que se irá tensando en el futuro ⁷. Dos cosas, por tanto, están en juego: si el conjunto de América Latina y el Caribe podrá vencer el cerco militar de los EE. UU. que coarta su desarrollo político hasta ahora, la primera, y qué carácter asumirá la nueva hegemonía brasileña sobre el continente latinoamericano y caribeño, la segunda.

Una mirada a los procesos y las luchas que se verifican en cuatro terrenos básicos, permite discernir las líneas de acción en relación a los escenarios que se están configurando:

2.1. Vencer la cultura del miedo y de la mercantilización de la vida

La “madre de todas las batallas” se libra en el plano de la ética y la conciencia de todas las personas de nuestro continente. Una lucha en la que repercuten las condiciones materiales de subsistencia, la trayectoria y el desempeño político, militar e ideológico de las clases dominantes y el nivel de configuración de un campo popular antisistémico.

Desde esta perspectiva, el clima predominante en México y Centroamérica aparece marcado por una mayoritaria confianza en la economía de mercado y en el rol del empresariado, al mismo tiempo que por un fuerte descontento con la democracia y un creciente pesimismo sobre el futuro ⁸. El temor infundido por la extensión de la “guerra contra las drogas” mantiene una fuerte adhesión a refugiarse en gobiernos de populismo autoritario.

A los tradicionales altos niveles de pobreza, exclusión y desigualdad, se le suma una situación de creciente debilidad institucional y el haberse convertido en la subregión más violenta de América Latina y el Caribe y una de las más violentas del mundo ⁹. A ello debemos añadirle una ligazón

⁶ Raúl Zibechi, “Hacia una industria militar sudamericana”, en: *La Jornada* (México), 22.09.2012.

⁷ Ver: Raúl Zibechi, *Brasil potencia. Entre la integración regional y un nuevo imperialismo*. Santiago de Chile, Editorial Quimantú, 2012.

⁸ Daniel Zovatto, “Latinobarómetro 2011. América Central: crece el pesimismo de la mano de la crisis económica y la inseguridad”, *Infolatam* (Costa Rica), 27.11.2011, en: www.infolatam.com

⁹ Ver: “Cuarto Informe Estado de la Región. Un informe desde Centroamérica y para Centroamérica”, 2011, en: <http://www.estadonacion.or.cr/index.php/prensa/carpetas/centroamerical/informe-iv>

económica más fuerte con la economía de los EE. UU. —inmersa en una recesión prolongada— y el riesgo derivado del cambio climático.

En América del Sur, el clima reinante está marcado por la pérdida de prestigio de las políticas neoliberales, el rechazo a las formas represivas y violentas de solución de los conflictos socio-políticos, las aspiraciones de integración social a través del consumo y el empleo, una actitud crítica de la democracia formal y de sus vicios y la revalorización y reinención de la democracia desde los espacios de la vida social y comunitaria, desde abajo.

Con sus claroscuros, esta subjetividad se ha ido instalando en la última década gracias a que las fuerzas sociales y políticas antineoliberales lograron proyectar el rechazo extendido al neoliberalismo y capitalizar el contexto económico y geopolítico internacional, para sostener un proceso de cambio político gradual, en la mayoría de los países suramericanos, al mismo tiempo que sentar territorios de experiencias autónomas de pueblos y movimientos. Los gobiernos “progresistas” por otra parte, han alentado más una mentalidad asistencialista y clientelar de la población; mientras que en los “bolivarianos”, el caudillismo se contraponen muchas veces con el aliento y respeto de una participación política y autónoma de sus pueblos.

El desafío mayor, en todo caso, se presenta con la penetración en los sectores populares y medios de una conciencia moldeada por el *marketing* de la sociedad de consumo, que avanza en el sentido de mercantilizar todo el sentido de la vida. En los ámbitos de las grandes ciudades suramericanas esta problemática es mayor, pues la propagación del crédito de consumo crea una población que a partir de su endeudamiento, se desolidariza, destruye sus vínculos sociales y comunitarios, se presta a formas de superexplotación del trabajo y se convierte en masa receptiva al mensaje comunicacional de la derecha política.

2.2. Reconstituir y potenciar el protagonismo popular desde abajo

El factor determinante de la profundidad y perdurabilidad de los cambios políticos, lo constituye el grado de constitución de los pueblos y movimientos populares en sujetos históricos; esto es, en pueblos dotados de identidad y resueltos a construir un proyecto político capaz de ganar la adhesión mayoritaria de la población. A ese respecto, la organización y movilización social presentan un escenario diferenciado en el continente.

En México, los pueblos zapatistas han conseguido resistir el asedio militar y consolidar sus procesos de autogobierno y construcción de una sociedad otra en los territorios que controlan. Pero a nivel del conjunto del país, sigue pendiente una mayor articulación de movimientos sociales urbanos y rurales capaces de sustentar una alternativa de gobierno y de poder distinta. El surgimiento de los movimientos de #Yo soy 132 y de

la Paz con Justicia y Dignidad, así como las Caravanas de las Madres Centroamericanas que buscan a sus hijos migrantes desaparecidos, han revitalizado las energías de los movimientos antisistémicos en México y abierto espacio a la incorporación de nuevos sectores al amplio bloque social y político que es necesario construir.

En Centroamérica un segmento importante, pero minoritario, de la población está compuesto por ciudadanos inactivos que no votan ni participan en asuntos de su comunidad y tampoco procuran influir en la gestión pública... Solo una pequeña minoría de ciudadanos se organiza para protestar ante el estado de cosas imperante en sus lugares de trabajo y residencia... Las mayorías no tienen contacto alguno con su municipalidad: no realizan gestiones, peticionan o participan en reuniones convocadas por el gobierno local ¹⁰.

Los elevados porcentajes de población migrante, la presencia de las redes de crimen organizado y la represión policial y militar, están detrás de esta situación. Quizás la excepción sea la de Honduras, donde a raíz del golpe de Estado, la constitución del Frente de la Resistencia Nacional abrió un camino de reconstitución de un movimiento popular que se mantiene hasta el presente, a pesar de los crímenes en su contra.

En Suramérica, los pueblos indígenas en toda la región andina y amazónica mantienen un intenso proceso de activación y movilización y se han constituido en una de las vertientes principales de los movimientos populares en cada país, incidiendo en la escena política y social. Los movimientos de campesinos y trabajadores rurales, a veces organizados como tales y otras como comunidades afectadas por los megaproyectos, han cobrado también singular fuerza. La paralización de tres de ellos, con resoluciones judiciales en dos de los casos que la avalan —el de Belo Monte en Brasil, el de Conga en Perú y de Castilla en Chile— solo en los últimos meses, dan cuenta de esta situación.

Dentro de los movimientos urbanos, los trabajadores desempleados y subcontratados se han destacado por llevar sus luchas con acciones directas que apuntan a cambiar la legislación laboral e impugnar el modelo neoliberal. Asambleas territoriales y comunidades autogestionarias del hábitat se multiplican reorganizando la vida de los pobres de la ciudad. Finalmente, la emergencia de las luchas de los estudiantes secundarios y universitarios que exigen recuperar como bien público la educación, han marcado la aparición de una nueva generación juvenil resuelta a cuestionar radicalmente el orden político y económico imperante.

Múltiples desafíos han tenido que enfrentar y superar los movimientos sociales en este proceso: intentos de cooptación desde el Estado, tendencias a la burocratización e institucionalización, pérdida de militantes des-

plazados a la gestión pública, permanente insuficiencia de dirigentes para abordar los enormes desafíos históricos, y capacidad para superar los golpes de la represión. Todo lo cual hace de la formación de sus cuadros y de su fortalecimiento interno en general, una labor insoslayable.

2.3. Romper el bloqueo político y fortalecer el uso contrahegemónico del Estado

Cuando termine 2012, América Latina y el Caribe habrá concluido un “rally electoral” que partió en 2009 y a lo largo del cual, la totalidad de sus países —excluyendo a Paraguay e incluyendo a Haití— habrá celebrado elecciones presidenciales. Las diecisiete elecciones que han tenido lugar dentro de este lapso, arrojaron los siguientes resultados: en América del Sur se realizaron nueve comicios, con una clara tendencia a la continuidad y a favor de las opciones “progresistas” o “bolivarianas”, que triunfaron en siete ocasiones. En cambio, en México y América Central y el Caribe prevaleció la tendencia a la alternancia, y en seis de las ocho elecciones resultaron vencedoras las tendencias de centroderecha o derecha ¹¹.

La democracia electoral, salvo excepciones, se ha arraigado en el continente, sin embargo la crisis de los viejos sistemas políticos no ha concluido, continúa extendiéndose y profundizándose, afectando incluso a los pocos países que gozaron de una mayor estabilidad institucional y un sistema de partidos políticos con mayor raigambre.

En México, por segunda vez consecutiva, los poderes fácticos impusieron un resultado electoral que defrauda claramente la voluntad mayoritaria de sus ciudadanos, proclamando un vencedor aún antes que el proceso electoral se consuma. Mientras, en Centroamérica,

...las múltiples implicaciones del derrocamiento del gobierno en Honduras, la alta penetración del crimen organizado en el Estado guatemalteco, las serias irregularidades de las elecciones municipales en Nicaragua y la concentración de poder desde el Ejecutivo hacia otros órganos, como la Corte Suprema de Justicia, en Nicaragua y Panamá principalmente, advierten sobre la vulnerabilidad de los Estados frente a la presión de fuerzas externas y la concentración de poder ¹².

La clave de esta evolución es el creciente control e injerencia política, económica y militar de los EE. UU. en esta subregión, en firme alianza con las oligarquías locales, que mantienen bajo chantaje y represión la subordinación de las mayorías y bloqueado el cambio político. Romper

¹¹ Daniel Zovatto, “Agenda electoral latinoamericana 2012. Elecciones y tendencias”, Infolatam, 05.06.2012, en: www.infolatam.com

¹² “Cuarto Informe del Estado de la Región”, *op. cit.*

¹⁰ *Ídem.*

el bloqueo político en estos países hace necesario avanzar en la unidad de las fuerzas sociales y políticas populares, de manera de levantar una alternativa capaz de hacer frente al fraude, a las mafias y la acción policial y militar digitada por el imperialismo.

En América del Sur, por el contrario, en estos años las tendencias han sido a la consolidación de la hegemonía de los gobiernos “progresistas”, la continuidad de los “bolivarianos”, la derrota del gompismo —excepto por el golpe parlamentario en Paraguay— y el retroceso de los neoliberales.

Se ha logrado así en muchos países, hacer un uso contrahegemónico de los espacios estatales y avanzar en la unidad de las fuerzas de izquierda. El mayor avance se ha alcanzado en las experiencias que han conseguido iniciar un proceso de refundación de los Estados, llevando adelante asambleas constituyentes con un amplio proceso de deliberación ciudadana¹³. De este modo, se ha dado vida a Estados plurinacionales con referencia a una concepción más amplia de la democracia, que trasciende la democracia representativa e incorpora las formas de democracia ancestral y comunitaria.

Al mismo tiempo, en estas experiencias aparecen los peligros de un espíritu burocrático y tecnocrático, la corrupción y otros males y contradicciones que refuerzan la idea de la necesidad de potenciar más la participación política del pueblo y el control popular efectivo sobre sus representantes, así como la formación política y ética revolucionaria de las bases, los cuadros y dirigentes de las organizaciones políticas y sociales a todos los niveles.

Como sostiene Isabel Rauber:

En esta dimensión, *construir poder-tomar poder* no resultan caminos separados ni contrapuestos; implican andares sinuosos y complejos de construcción de poder propio. En tal sentido, resulta legítima la conquista de espacios institucionales del poder existente, en tanto esta pueda estimular, facilitar o impulsar el desarrollo, la consolidación/acumulación/crecimiento de hegemonía propia, cambiando —en función de ella y a partir de ella—, todo lo que sea posible/factible de ser cambiado a favor del proceso sociotransformador: legislación, instituciones, funcionamiento, toma de decisiones y protagonismo político.

Construir el nuevo tipo de Estado plurinacional intercultural y descolonizado implica ir abriendo cada vez más espacios a la participación de los de abajo en la definición de los rumbos y tareas del quehacer estatal, educando y propiciando a cada paso que los diversos sectores y actores que dan cuerpo al pueblo vayan participando cada vez más en las decisiones y definiciones de las políticas públicas y socioeconómicas. Esto hace del Estado y sus instituciones una importante herramienta de los pueblos para diseñar, decidir e impulsar los cambios creados y gestados con su participación consciente. La centralidad no está entonces

en el Estado sino, una vez más, en los sujetos, en su creatividad, en su participación cada vez más consciente y comprometida¹⁴.

2.4. Avanzar en la integración soberana del continente y en la integración desde los pueblos

La constitución de la Comunidad de Estados Latinoamericanos y Caribeños (CELAC) a partir de su I Cumbre en Caracas, en diciembre de 2011, supuso un hito en dirección a imprimirle un carácter político y soberano¹⁵ a este proceso, subordinando la óptica comercial y financiera y contrastando con los esquemas de integración que se plantean bajo la égida del capital transnacional y de los imperialismos extracontinentales.

No obstante, estos últimos no se han quedado paralizados. En 2012 entraron en vigor sendos tratados de libre comercio (TLC) de los EE. UU. con Colombia y Panamá, y se suscribieron el Acuerdo de Asociación entre la UE y Centroamérica (incluyendo Panamá) y el TLC entre la UE, por una parte, y Colombia y Perú, por la otra¹⁶. Los acuerdos con la UE entrarían en vigor una vez que sean ratificados por el Parlamento Europeo y los respectivos parlamentos de los países latinoamericanos firmantes. Con los países del capitalismo central en recesión y en un contexto de caída de los tipos de cambio respecto del dólar y el euro, las ventajas de estos acuerdos y TLC para las economías latinoamericanas son al menos ampliamente discutibles.

De mayor impacto inmediato serán los acuerdos comerciales entre países de la región y de Asia y el Pacífico, que también se han multiplicado este año, destacándose los que involucran a Chile, Perú, Costa Rica, Colombia y México. De ellos, Chile y Perú tienen ya una fuerte orientación de sus exportaciones hacia Asia, mientras los otros tres países —más vinculados comercialmente con los EE. UU.— buscan un mayor conexión con las cadenas de valor asiáticas.

En una perspectiva geopolítica, sin embargo, quizás lo más relevante sean otro par de acuerdos de carácter intrarregional. Por un lado, el TLC único entre México y Centroamérica que entrará en vigor este 2012, reemplazando los acuerdos precedentes entre este grupo de países. Adicionalmente, Panamá se incorporó al Subsistema Económico de la Integración Centroamericana. Esto, crea un espacio económico ampliado vinculado de manera estrecha con los EE. UU. Y, por otro lado, la constitución formal de la Alianza del Pacífico, entre Chile, Colombia,

¹⁴ Ver: *Revoluciones desde abajo. Gobiernos populares y cambio social en Latinoamérica*. Buenos Aires, 2012.

¹⁵ Manuel Hidalgo, “La hora de la integración política y soberana de América Latina y el Caribe”, julio 2010, en: www.amerindiaenlared.org

¹⁶ Ver: CEPAL, “Panorama de la inserción internacional de América Latina y el Caribe 2011-2012”, septiembre 2012, en: www.cepal.org

¹³ Ver: Boaventura de Sousa Santos, *Refundación del Estado en América Latina*. Lima, 2010.

México y Perú, teniendo como observadores a Costa Rica y Panamá. No por casualidad, los países cuyos gobiernos constituyen los más fieles aliados de los EE. UU. en nuestro continente.

Queda claro que el contrapeso y desafío para los países integrados en el Mercado Común del Sur (Mercosur) —ahora con la incorporación de Venezuela— está planteado. No es posible dilatar más la puesta en marcha efectiva del Banco del Sur, abandonar el apego al dólar y sustituirlo por una moneda regional como el sucre, emprender la integración productiva y energética, rediseñar un proyecto de integración de la infraestructura que se concilie con los intereses de los pueblos, el cuidado del medioambiente y el liderazgo de las empresas estatales suramericanas; como la propuesta de una red ferroviaria regional.

La Unión de Naciones Suramericanas (Unasur) ha dado pasos sustantivos en su fortalecimiento institucional y ya suma nueve Consejos Suramericanos. Ya es hora de enterrar a la Organización de Estados Americanos (OEA), la Junta Interamericana de Defensa y el Tratado Interamericano de Asistencia Recíproca (TIAR). Y el trabajo del Consejo Suramericano de Defensa avanza en esa dirección. Pero igualmente en otras dimensiones, se requiere introducir mayor celeridad y eficacia como ha reclamado el nuevo Secretario Ejecutivo —el venezolano Alí Rodríguez— en el diseño y ejecución de iniciativas supranacionales que den cuenta de la voluntad de construir una capacidad de superar la desigualdad y de sentar bases materiales para un proyecto regional autónomo¹⁷.

Del lado de los pueblos, los distintos encuentros de los pueblos indígenas y movimientos sociales de la región, al igual que las Cumbres de los Pueblos en abril de 2012, en Cartagena, Colombia —frente a la VI Cumbre de las Américas— y en Río de Janeiro, Brasil —ante la Cumbre Río + 20—, han seguido avanzando en la construcción colectiva de un proyecto popular de integración latinoamericana y caribeña que replantee el concepto de “desarrollo”, sobre la base de la defensa de los bienes comunes de la naturaleza y de la vida, que avance hacia la creación de un modelo civilizatorio alternativo al proyecto depredador del capitalismo, que asegure la soberanía latinoamericana y caribeña frente a las políticas de saqueo del imperialismo y de las transnacionales, y que asuma el conjunto de las dimensiones emancipatorias, como se señalara en Belém do Pará ya tres años atrás¹⁸.

La XIV Cumbre Social “Ciudadanía y Participación”, del Mercosur, que se acaba de celebrar en Brasilia, lo mismo que la Cumbre de los Pueblos que se desarrollará en Santiago de Chile, en enero de 2013, ante la II Cumbre de la Celac y de la Cumbre-Celac-UE, serán ocasiones en que más allá del debate acerca de la coyuntura histórica de nuestros pueblos y los acuerdos que se tomen para hacerla llegar a los espacios interguber-

naméntales, será importante contar con la presencia y el protagonismo de los movimientos y las redes de organizaciones populares de base, por encima de las organizaciones no gubernamentales, que durante buen tiempo han copado estos espacios a escala internacional.

En segundo lugar, buscar que sean espacios donde más allá de compartir análisis y experiencias de lucha, se busque articular campañas concretas de movilización tras objetivos socio-políticos concretos. Esto en dirección a ir articulando un movimiento regional y continental —y mundial—, capaz de operar en esos distintos niveles en que se procesa la lucha. Y, en tercer lugar, propiciar una articulación de los esfuerzos de los diversos movimientos y pueblos que confrontan al capitalismo neoliberal, en cada uno de nuestros países, tras la lucha por integraciones regionales alternativas a las del capital y por un nuevo orden civilizatorio mundial.

En suma, un panorama de desafíos y líneas de acción que estamos seguros la militancia de nuestros pueblos y movimientos populares sabrá enfrentar con la determinación que la hora que vivimos exige. Con la conciencia de que el significado que cobre el cambio de época está en juego en nuestros esfuerzos, de hoy y de mañana.

¹⁷ Ver: www.unasursg.org

¹⁸ “Carta de los Movimientos Sociales de las Américas”, 31.09.2009, en: <http://movimientos.org>

¿Cuándo la nueva evangelización es realmente nueva?

Agenor Brighenti¹

El pontificado de Juan Pablo II fue marcado por el signo de la “nueva evangelización”. La reciente creación de un nuevo dicasterio en la curia romana y la convocación de un sínodo de los obispos por Benedicto XVI relativos a la cuestión, nos harán hablar mucho aún de “nueva evangelización” en los próximos años.

Para remitirnos al origen de la expresión, comúnmente nos referimos a un discurso de Juan Pablo II en una asamblea del Consejo Episcopal Latinoamericano y Caribeño (CELAM), realizada en Haití en 1983². No obstante, “nueva evangelización” es una categoría que aparece ya en la conferencia de Medellín (1968), para expresar la exigencia de llevar adelante la renovación del concilio Vaticano II (1962-1965) por medio de un nuevo modelo de pastoral: pasar de una “pastoral de conservación”, con énfasis en la sacramentalización (de cristiandad), hacia una pastoral transformadora (Med 6,1), con énfasis en la evangelización (de poscristiandad).

La necesidad de una “nueva” evangelización se impone frente al desafío de mantener siempre viva y actual la novedad del Evangelio. El

mensaje cristiano es, por excelencia, “buena nueva” de plenitud de vida, una diferencia que necesita hacer diferencia en la vida de las personas, las culturas y religiones, en las estructuras y la sociedad como un todo —“...he aquí que hago nuevas todas las cosas” (Ap 21, 6)—. El tesoro del mensaje no envejece, pero de barro es el ropaje o envoltorio que lo hace presente en la precariedad de la historia³. Los Santos Padres, ya en la primera hora del cristianismo, llamaban la atención acerca del imperativo de una “Iglesia en continua reforma”, lo que los protestantes reformados acuñaron en la expresión: *Ecclesia semper reformanda*. Don Hélder Câmara, gustaba de repetir que “la Iglesia necesita cambiar constantemente para ser siempre la misma Iglesia de Jesucristo”. Y que, para eso, no basta “una” conversión, sino que el cristiano y la Iglesia como un todo requieren de “muchas” conversiones, de constante conversión, para ser mediación de los ministerios de la eternidad en la historia.

El concilio Vaticano II, acogiendo el programa de *aggiornamento* eclesial pensado por Juan XXIII, llamó la atención respecto a que “la tradición se desarrolla”. Bruno Forte, con mucha propiedad la definió como “la historia del Espíritu Santo en la historia del Pueblo de Dios”. Sin embargo, la traducción más fiel de la exigencia evangélica de que para nuevos tiempos, una nueva evangelización, es la expresión “conversión pastoral” formulada por la conferencia de Santo Domingo (1992) y retomada por la conferencia de Aparecida (2007), en sintonía con la “recepción creativa” del Vaticano II hecha por Medellín.

1. Nuevo tiempo, nueva evangelización

En la conferencia de Medellín, momento único de la historia en que teología y magisterio se encuentran y convergen, es cuando por primera vez aparece la expresión “nueva evangelización”. En el inicio del documento, más precisamente en el *Mensaje a los pueblos de América Latina*, al enumerar los “compromisos de la Iglesia latinoamericana” para llevar adelante la renovación del Vaticano II, se afirma la necesidad de “alentar una nueva evangelización... para obtener una fe más lúcida y comprometida”⁴. Más adelante los obispos dirán que, para eso, será preciso superar el modelo pastoral preconciliar y de cristiandad —la “pastoral de conservación”—, “basada en una sacramentalización con poco énfasis en la previa evangelización”; la pastoral de “una época en que las estructuras sociales coincidían con las estructuras religiosas...” (Med 6,1).

¹ Doctor en Ciencias Teológicas y Religiosas por la Universidad de Lovaina, es profesor-investigador en la Pontificia Universidad Católica de Curitiba, presidente del Instituto Nacional de Pastoral de la Conferencia de Obispos de Brasil y miembro del Equipo de Reflexión Teológica del CELAM.

² Juan Pablo II, “Discurso a la XIX Asamblea del CELAM (Puerto Príncipe, 09.03.1983”, en: AAS 3: 75 I (1983), p. 778.

³ Cf. C. Duquoc, *“Je crois en l’Église”*. *Précarité institutionnelle et Règne de Dieu*. Paris, Les Editions du Cerf, 1999.

⁴ CELAM, *A Igreja na atual Transformação da América Latina à Luz do Concílio*. Petrópolis, Vozes 1971 (3a. ed.), p. 39.

1.1. Ser consecuentes con el nuevo tiempo

El sínodo episcopal sobre “La evangelización en el mundo contemporáneo”, realizado en 1974 y que resultó en la publicación de la exhortación *Evangelii nuntiandi* por Paulo VI en 1975, haciendo eco de la contribución de la Iglesia en Latinoamérica y el Caribe, también habla de la necesidad de suscitar “tiempos nuevos de evangelización” (n. 2). Este mismo documento servirá de respaldo a los obispos latinoamericanos y caribeños en la conferencia de Puebla (1979) en la continuidad del proceso de “recepción creativa” del Vaticano II, desencadenado por Medellín hacía una década. A pesar de la estrategia de combate a esta perspectiva por parte de segmentos conservadores de la Iglesia, sobre todo a partir de la asamblea del CELAM celebrada en Sucre, en 1972, Puebla registra con fuerza: “...situaciones nuevas (AG 6), que nacen de cambios socio-culturales, requieren una nueva evangelización” (n. 366)⁵.

Se constata pues, que cuando Juan Pablo II habla en su discurso al CELAM en Haití, en 1983, de la necesidad de una “nueva evangelización”, está acogiendo una expresión —aunque ciertamente no en la misma perspectiva— acuñada por las iglesias de un continente cuyo suelo él está pisando, iglesias que han estado forjando una real “nueva evangelización” en relación al modelo anterior, desde la primera hora de la renovación conciliar, enfrentando tensiones y conflictos internos y externos, muchos de los cuales habían resultado en condenaciones y aun en martirios. Las tensiones en el seno de la Iglesia, causadas por la “nueva evangelización” aquí practicada, se deben al hecho de ser ella expresión no apenas de una simple implantación de la renovación del Vaticano II, sino, sobre todo, de desdoblamiento de sus proposiciones e intuiciones fundamentales. En realidad, la “nueva evangelización” llevada a cabo en el continente en la perspectiva de Medellín y Puebla, estaba haciendo del Vaticano II no simplemente “un punto de llegada”, sino mucho más “un punto de partida”, tal como había recomendado Pablo VI al finalizar el mismo:

...un concilio no termina de manera definitiva con la promulgación de los decretos, pues éstos, más que un punto de llegada, son un punto de partida para nuevos objetivos⁶.

1.2. Una evangelización nueva

Consciente de la complejidad y el alcance de esta tarea, Juan Pablo II hablaría en su discurso en Haití de una nueva evangelización: “nueva en

⁵ La traducción al portugués del documento de Puebla, diferente del original español, en lugar de “nueva” pone “otra”, lo que es menos y distinto de “nueva”.

⁶ Pablo VI, “Le Congrès international de théologie du II^e concile oecuménique du Vatican”, en: *Documentation Catholique* No. 63 (1966), p. 1731.

su ardor, nueva en sus métodos y nueva en sus expresiones”. Ahora bien, esto tampoco era algo nuevo. El Papa, con Puebla, estaba recogiendo algo análogo a lo ya dicho por Pablo VI en *Evangelii nuntiandi* (EN):

a. Una evangelización nueva en su fervor (ardor)

Una evangelización inspirada en el fervor que se puede observar siempre en la vida de los grandes predicadores y evangelizadores, que se consagraron al apostolado... Esta falta de fervor se manifiesta en el cansancio y en la desilusión, en el acomodamiento y en el desinterés y, sobre todo, en la falta de alegría y esperanza en numerosos evangelizadores (EN 80).

b. Una evangelización nueva en sus medios (método)

Este problema de “cómo evangelizar” se presenta siempre actual, porque las maneras de hacerlo varían en conformidad con las diversas circunstancias de tiempo, de lugar y de cultura... Incumbe el cuidado de renovar con osadía y con prudencia y en fidelidad total a su contenido, los procesos, tornándolos lo más posible adaptados y eficaces, para comunicar el mensaje evangélico a los hombres de nuestro tiempo (EN 40).

c. Una evangelización nueva en la manera de expresar el contenido (expresiones)

En el mensaje que la Iglesia anuncia, hay ciertamente muchos elementos secundarios. Su presentación depende, en gran escala, de las circunstancias mutables. También ellos cambian (EN 25).

Es por eso que la evangelización contiene un mensaje explícito, adaptado a las diversas situaciones y continuamente actualizado... (EN 29).

2. Nueva evangelización, nuevo modelo pastoral

De este modo, un “tiempo nuevo” exige una “nueva evangelización”. Ésta no es, por lo tanto, un desafío o una exigencia solo de hoy y para hoy. Siempre que cambian las condiciones socioculturales del medio en el cual la Iglesia lleva a cabo su misión, concomitantemente se presenta asimismo el imperativo de una “nueva evangelización”. Lo que implica que no todo “modelo” que se autodenomina “nueva evangelización necesariamente es nuevo, puesto que puede ser un modelo de ayer y, por consiguiente, inadecuado para encarnar el mensaje de siempre en las contingencias del hoy.

2.1. Nueva, en el tiempo y el espacio

El concepto nueva evangelización, acuñado como dijimos por la Iglesia en América Latina y el Caribe, en relación al tiempo se opone radicalmente a cualquier resquicio de cristiandad o neocristiandad, tributarias de eclesiocentrismos y cristomonismos o de integristas, fundamentalismos y proselitismos camuflados; y, en relación al contexto sociocultural, busca encarnarse en la sociedad moderna y posmoderna, pluralista, autónoma en relación a la Iglesia, en una postura de “diálogo y servicio” (*Gaudium et spes*), renunciando a toda y cualquier tentación de conformar un mundo dentro del mundo, una subcultura eclesiástica, propio de la mentalidad de gueto. En otras palabras, “nueva evangelización” tiene que ver con “nuevo modelo de pastoral” en relación al momento anterior. Sin embargo, tampoco basta con ser “nuevo”, porque puede ser nuevo en relación al modelo anterior y, no obstante, inadecuado para las contingencias de hoy.

Una “nueva evangelización”, que se traduce en un “nuevo modelo de pastoral” para nuestro tiempo y contexto, como ya hicimos referencia, está muy bien caracterizada en otra expresión igualmente acuñada por la Iglesia en América Latina y el Caribe. El concepto apareció por primera vez en el documento de Santo Domingo (1992) y fue retomado, con énfasis, por Aparecida. En el contexto de la celebración de los quinientos años de evangelización en América Latina y el Caribe y de los nuevos desafíos en los tiempos actuales, los obispos hablan de la exigencia de una “*conversión pastoral de la Iglesia*” (SD 30). En esa época, como se hablaba mucho de “nueva evangelización” y el propio documento dedica gran parte de él a esta cuestión, no se prestó mucha atención a la nueva expresión; tampoco se estableció relación entre conversión pastoral, nueva evangelización y nuevo modelo de pastoral.

2.2. Lo nuevo como superación de la cristiandad

De manera muy feliz, el documento de Aparecida retomó la expresión de Santo Domingo, vinculando conversión pastoral y modelo de pastoral:

...la conversión pastoral de nuestras comunidades exige ir más allá de una pastoral de mera conservación, hacia una pastoral decididamente misionera (Ap 370).

Como ya indicamos, la expresión “pastoral de conservación” es de Medellín, evocada para referirse, precisamente, al modelo pastoral preconiliar de cristiandad: “...basada en una sacramentalización con poco énfasis en la previa evangelización” (Med 6, 1). Por eso, Aparecida, en sintonía con Medellín y Santo Domingo, entiende la conversión pastoral como pasaje de una pastoral de cristiandad, de sacramentalización,

de conservación, a una pastoral de poscristiandad, evangelizadora, “*decididamente misionera*” (Ap 370).

Para Aparecida, en sintonía con Medellín y Santo Domingo, urge una conversión pastoral y una renovación eclesial, por dos razones básicas:

- la necesidad de llevar adelante la reforma del Vaticano II y,
- a la luz del concilio, dar nuevas respuestas a las nuevas preguntas que los nuevos tiempos presentan, a través de una Iglesia “decididamente misionera”.

En Aparecida existe la conciencia de que el Vaticano II, con su vuelta a las fuentes bíblicas y patrísticas, representa un parte aguas en el itinerario de la Iglesia y exige una “nueva evangelización”, ya que él significa el pasaje —aunque tardío— de la cristiandad a la modernidad, de la sacramentalización a la evangelización, de la pastoral de conservación a una evangelizadora. Por eso, afirma Aparecida:

...nos ha faltado coraje, persistencia y docilidad a la gracia para llevar adelante la renovación iniciada por el Concilio Vaticano II e impulsada por las anteriores Conferencias Generales, para asegurar el rostro latinoamericano y caribeño de nuestra Iglesia (Ap 100h).

Prueba de eso, como señala el documento, son “...algunas tentativas de volver a una eclesiología y espiritualidad anteriores a la renovación del Vaticano II” (Ap 100b).

3. Nueva evangelización y conversión pastoral

En la tradición eclesial latinoamericana y caribeña está suficientemente explícito que una “nueva evangelización” para los días actuales, exige una “conversión pastoral”, lo que implica el pasaje de una “pastoral de conservación” a una “pastoral evangelizadora”. Todo ello, para llevar adelante la renovación del Vaticano II.

El entrelazamiento de estas categorías, en el contexto en que fueron formuladas, descalifica ciertas hermenéuticas actuales del Vaticano II dado que no conducen al pasaje de la cristiandad a la modernidad, de la pastoral de conservación a una pastoral evangelizadora, en los parámetros de la renovación conciliar.

3.1. El Vaticano II que no fue

Es conocida la clasificación por parte de determinados segmentos de la Iglesia que buscan minimizar la profundidad y el alcance de la renovación

del Vaticano II, de dos hermenéuticas del concilio: una equivocada, según ellos —la hermenéutica “de la discontinuidad y de la ruptura” — y otra, supuestamente correcta —la hermenéutica “de la reforma, de la renovación en la continuidad”.

Solo que quien habla de la “discontinuidad y ruptura” operada por la renovación conciliar, no alude a ruptura en relación a la tradición de la Iglesia, sino a la cristiandad y a la neocristiandad, al eclesiocentrismo, a la teocracia medieval, en resumen, a la larga y esclerosada era constantiniana, que se prolongó en la Iglesia Católica hasta mediados del siglo XX ⁷. Quienes hablan de “renovación en la continuidad”, en cambio, por sus actitudes y prácticas demuestran que, en realidad, continúan ligados a la mentalidad y al modelo de cristiandad o de neocristiandad.

En otras palabras, quien ve en el Vaticano II “discontinuidad y ruptura” busca colocarse en la perspectiva de la “vuelta a las fuentes” bíblicas y patrísticas, de las cuales la tradición tridentina se había distanciado; y quien ve en el Vaticano II “renovación en la continuidad”, aboga por la “vuelta al fundamento” y se refugia en la doctrina y el tradicionalismo, mostrando dificultad para desprenderse de las viejas seguridades de la tradición tridentina, tributaria de una racionalidad premoderna, esencialista y metafísica.

3.2. Cuando la llamada “nueva” es “vieja” evangelización

Estas dos hermenéuticas del Vaticano II conducen, consecuentemente, a dos proyectos de “nueva evangelización” distintos, fundados en distintas eclesiologías y diferentes visiones de mundo, teologías de la misión, espiritualidades, etc. En líneas generales, la hermenéutica de la “renovación en la continuidad” lleva a la “vieja” y conocida evangelización en la óptica de la cristiandad o de la neocristiandad. Es retorno o vuelta al pasado, haciendo de él un refugio. La hermenéutica de la “discontinuidad o de la ruptura”, en cambio, encamina a una “nueva evangelización” en una perspectiva de poscristiandad, de respeto a la autonomía de lo temporal, de diálogo ecuménico e interreligioso, de una evangelización vinculada a la promoción humana, tal como indican el Vaticano II y la tradición eclesial latinoamericana y caribeña. Por eso cabe afirmar que “la nueva evangelización es un fruto maduro de la caminata de la Iglesia latinoamericana” ⁸.

⁷ Simbólica y chistosamente se cuenta que, al clausurarse el concilio Vaticano II, algunos obispos, al salir de la basílica de San Pedro, pasaban frente a la estatua del emperador que ligó el cristianismo al Imperio Romano y gesticulaban diciendo: “¡Adiós, Constatino!”.

⁸ C. M. Galli, “‘Novedades’ de la ‘nueva’ evangelización en y desde la Iglesia de América Latina y el Caribe. Aportes al Sínodo de 2012, del Concilio Vaticano II a Aparecida”, en: *Medellín* (2012), pp. 147-206, aquí p. 165.

El *Instrumentum laboris* del sínodo sobre “La nueva evangelización para la transmisión de la fe cristiana” ⁹, aun cuando recoge numerosas contribuciones de las iglesias en América Latina y el Caribe y en otros continentes frente al reinante eurocentrismo eclesial, refleja todavía vestigios de una mentalidad de cristiandad o de neocristiandad. Prueba de ello es que la meta consiste en llegar a los cristianos descristianizados:

...la nueva evangelización se refiere principalmente a las Iglesias de antigua fundación... aquellos que dejaron la praxis cristiana... aquellos bautizados de nuestras comunidades que viven una nueva situación existencial y cultural, en la cual su fe y su testimonio están comprometidos (n. 85).

Con eso, evangelizar básicamente significa salir y traer a los cristianos apartados hacia dentro de la Iglesia, en una especie de misión centrípeta, centrada en la institución católica.

Tocante a los “nuevos métodos”, el énfasis está puesto en el “anuncio del kerigma” o en el “primer anuncio” (n. 42), cuando en realidad se trata de un proceso mucho más complejo, tanto desde el punto de vista de la fe cristiana como de los interlocutores, sin titubear en recomendar la apologética:

...en una sociedad que expulsó muchas formas de discurso sobre Dios, la necesidad de que nuestras instituciones asuman, sin miedo, también una actitud apologética... es una clara urgencia pastoral (n. 138).

Con respecto a las “nuevas expresiones” o la manifestación histórica del proceso de evangelización, se apunta hacia la tarea de rehacer el tejido cristiano de la sociedad, sin tomar suficientemente en cuenta la autonomía de lo temporal y la necesaria distinción entre secularización y secularismo:

...es urgente, sin duda, rehacer en toda parte el tejido cristiano de la sociedad humana. Sin embargo, la condición es la de rehacer el tejido cristiano de las propias comunidades eclesiales... (n. 13).

En cuanto al “nuevo ardor”, prácticamente se asienta en un voluntarismo, de imbuirse de “entusiasmo” por la misión o de la “alegría de ser católico”: “...no son raras las situaciones que requieren una nueva presentación del Evangelio, nueva en su entusiasmo...” (n. 87).

⁹ Sínodo de los Obispos, XIII Asamblea General Ordinaria. *La nueva evangelización para la transmisión de la fe cristiana, Instrumentum Laboris*. Ciudad del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2012.

3.3. Cuando la nueva evangelización es realmente “nueva”

Ahora bien, “nueva evangelización” en la óptica de la renovación del Vaticano II y de la tradición eclesial latinoamericana y caribeña es otra cosa: es reinocéntrica y no eclesiocéntrica; es misión centrífuga y no centrípeta; es de interacción con el mundo moderno y posmoderno y no de postura apologética; es promotora de una salvación de la persona entera y de todas las personas y no espiritualizante y a-histórica; es centrada en la Palabra y no en la doctrina o en el catecismo; es dialogal y propositiva y no apoyada en el proselitismo y el *marketing*; es interpersonal y comunitaria y no masiva y mediática; etc.

La categoría “conversión pastoral”, plasmada por Santo Domingo y rescatada por Aparecida, expresa bien el horizonte de una nueva evangelización en la perspectiva de la renovación conciliar. Dice el documento de Santo Domingo:

La Nueva Evangelización exige la conversión pastoral de la Iglesia. Tal conversión debe ser coherente con el Concilio. Ella abarca todo y a todos: en la conciencia, en la praxis personal y comunitaria, en las relaciones de igualdad y autoridad; con estructuras y dinanismos que hagan presente, cada vez con más claridad, la Iglesia en cuanto signo eficaz, sacramento de salvación universal (SD 30).

El objeto o “el qué” de la conversión pastoral comprende todo —acciones, métodos, lenguaje, estructuras—; y abarca a todos —tanto las relaciones interpersonales como el ejercicio de la autoridad—. La razón o el “para qué” de la conversión pastoral es hacer presente, de modo visible, la Iglesia como sacramento de salvación universal. Todo eso, dentro de los parámetros o en coherencia con el concilio Vaticano II. En resumen, la conversión pastoral engloba cambios en cuatro ámbitos:

- en la conciencia de la comunidad eclesial,
- en la praxis o acciones personales y comunitarias,
- en las relaciones de igualdad y autoridad, y
- en las estructuras de la Iglesia.

El documento de Aparecida, al rescatar la categoría “conversión pastoral” de Santo Domingo, no se queda nada más en el enunciado, sino que proporciona indicaciones concretas para una conversión pastoral en los cuatro ámbitos indicados. Cuando son asumidas convenientemente por la comunidad eclesial como un todo, sin duda conducen a una “nueva evangelización”, coherente con la renovación conciliar y consecuente con los retos de los tiempos actuales.

3.3.1. Conversión en la conciencia de la comunidad eclesial

Una nueva evangelización implica, antes que todo, un *aggiornamento* en relación al mensaje cristiano y al mundo, comenzando por la eclesiología, el punto de estrangulamiento de la pastoral hoy. En la perspectiva del Vaticano II, no es posible concebir más la evangelización fuera del trinomio Iglesia-Reino-Mundo, condición para superar el eclesiocentrismo y testimoniar “los valores del Reino en el ámbito de la vida social, económica, política y cultural” (Ap 212) y, así, transformar la “ciudad actual” en la “Ciudad Santa” (Ap 516).

Una evangelización anclada en este trinomio lleva a acoger y colaborar con la obra que el Espíritu realiza, también fuera de la Iglesia (Ap 374), “más allá de la comunidad eclesial” (Ap 326), pues “necesidades urgentes nos llevan a colaborar con otros organismos o instituciones” (Ap 384). Eso significa “descolonizar nuestras mentes”, haciendo cesar la lógica colonialista de rechazo y de asimilación del otro, una lógica que no viene de fuera, sino está dentro de nosotros (cf. Ap 96), porque “anuncio y diálogo son elementos constitutivos de la evangelización” (Ap 237).

3.3.2. Conversión en la praxis personal y comunitaria

El Vaticano II, superando todo dualismo, nos hizo tomar conciencia de que el cristianismo no propone a la humanidad sino que seamos plenamente humanos. Medellín postuló la salvación como el pasaje de situaciones menos humanas hacia situaciones más humanas. En la misma perspectiva, la *Evangelii nuntiandi* resalta que entre evangelización y promoción humana existen lazos intrínsecos.

De manera muy feliz, la Iglesia en Brasil, desde la primera hora de la recepción del Vaticano II, llevó a cabo un plan de evangelización integral, organizado en torno a las seis dimensiones o líneas de acción evangelizadora: comunitario-participativa, misionera, bíblico-catequética, litúrgica, ecuménica y del diálogo interreligioso, socio-transformadora. Más tarde, de forma todavía más consecuente, la Conferencia Nacional de Obispos (CNBB) las situaría en los tres ámbitos de la evangelización: la persona, la comunidad y la sociedad.

Aparecida propondrá un itinerario de evangelización en cuatro momentos: experiencia personal de fe, vivencia comunitaria, formación bíblico-teológica y compromiso misionero de toda la comunidad eclesial (Ap 226). En esta dimensión, las Directrices Generales de la Acción Evangelizadora en Brasil (2011-2015) proponen un modelo de evangelización cimentado en cinco urgencias: Iglesia en estado permanente de misión, Iglesia casa de la iniciación a la vida cristiana, Iglesia lugar

de animación bíblica de la vida y de la pastoral, Iglesia comunidad de comunidades, Iglesia al servicio de la vida plena para todos ¹⁰.

3.3.3. Conversión en las relaciones de igualdad y autoridad

Para el Vaticano II no hay dos categorías de cristianos: clero y laicos, sino una única categoría, los bautizados, de donde derivan todos los ministerios, lo que implica pasar del binomio clero-laicos a *comunidad-ministerios*, para que la Iglesia sea “comunidad y participación” (Ap 213).

Para Aparecida, el clericalismo, el autoritarismo, la minoridad del laicado, la discriminación de las mujeres y la falta de corresponsabilidad entre todos los bautizados en la Iglesia, son los grandes obstáculos para llevar adelante la renovación propuesta por el Vaticano II. De ahí la necesidad de que los laicos participen “en el discernimiento, la toma de decisiones, el planeamiento y la ejecución” de la acción evangelizadora (Ap 371), con “el protagonismo, en especial, de las mujeres” (Ap 458).

3.3.4. Conversión de las estructuras

Un efectivo y consecuente proceso de conversión pastoral desemboca en una transformación de las estructuras de la Iglesia: “*vino nuevo, odres nuevos*”. Las estructuras son un elemento fundamental de la visibilidad de la Iglesia, puesto que afectan su carácter sacramental. Las estructuras son asimismo mensaje. En vez de aumentar el tamaño de los templos para abrigar una Iglesia-masa, Aparecida recomienda multiplicar el número de las pequeñas comunidades, a ejemplo de las Comunidades Eclesiales de Base, “célula inicial de estructuración eclesial y foco de evangelización” (Ap 178), “expresión visible de la opción preferencial por los pobres” (Ap 179). Para ello, entre otros aspectos, urge renovar la parroquia, organizándola de forma comunitaria y responsable, integradora de los movimientos, abierta a la diversidad cultural y a proyectos pastorales supra-parroquiales y de las realidades circundantes (cf. Ap 170), sectorizada “en unidades territoriales menores, con equipos de animación y coordinación que permitan mayor proximidad a las personas y grupos que viven en la región” y, dentro de los sectores, “grupos de familias, que pongan en común su fe y las respuestas a sus propios problemas” (Ap 372).

A modo de conclusión

Para que Dios sea nuevo en cada mañana y su Buena Nueva de la salvación no caduque con el tiempo, la Iglesia, depositaria de la Buena Nueva del Reino, necesita estar en constante estado de *aggiornamento*, tanto en su “ser” como en su “hacer”. La religión es una institución hierofánica: su finalidad es transparentar lo divino a través de lo humano, sin jamás pretender ocupar su lugar, bajo pena de eclipsarlo. Históricamente, lo religioso siempre ha sido un ámbito ambiguo en el cual lo humano y lo divino se tocan, en ocasiones se enmascaran y, rara vez, se limitan mutuamente. Habrá siempre una inevitable tensión entre la promesa del Reino que la Iglesia testimonia, anuncia y edifica y el carácter obsoleto de las mediaciones que buscan visibilizarlo en la historia concreta por medio de su acción evangelizadora. Lo institucional se inscribe en el tiempo provisorio de la eternidad del Reino, por eso, siempre precario y desafiado a ponerse en constante estado de desaparición.

La precariedad de lo instituido no es consecuencia de infidelidades. También. Pero, mucho más por el efecto de la distancia engendrada por la Promesa en relación a toda forma de realización histórica de la misma. La flexibilidad de la tradición o la conciencia de la precariedad de la institución es el rostro vivo del modo discreto de Dios manifestarse en el mundo, dado que Él no dispone de la libertad humana como un señor despótico, sino la solicita como un amigo. Mediante su discreción, es como Dios se presenta como Dios. Por su parte, es mediante su propio eclipse y su flexibilidad como la institución eclesial muestra ser su testimonio y sacramento, en la precariedad de la historia.

Traducción: Guillermo Meléndez

¹⁰ Cf. CNBB, *Diretrizes Gerais da Ação Evangelizadora da Igreja no Brasil, 2011-2015*. São Paulo, Paulinas, 2011.

Santidad e identidad

Desafíos desde la causa indígena al ideal de santidad en la Iglesia latinoamericana*

José Fernando Díaz**

1. A fines del año 2007 la Iglesia Católica proclamó beato al primer miembro del pueblo indígena mapuche. Ceferino Namuncurá es su nombre¹. Joven indígena amante de su tierra y su nación originaria, la misma que en la actualidad vive dividida entre los territorios de Argentina y Chile. Ceferino era nieto del gran cacique Calfucurá, histórico guerrero defensor de su pueblo. Su padre fue Manuel Namuncura y su madre Rosario Burgos, una de sus esposas, que era una cautiva de origen chileno.

* Ponencia presentada en el Congreso Continental de Teología, realizado del 7 al 11 de octubre de 2012 en Unisinos, São Leopoldo, Brasil.

** Doctor en teología dogmática, es profesor asistente de la Universidad Católica de Temuco y profesor visitante de la Universidad Goethe de Frankfurt. Coordina la Comisión de Pastoral Indígena Zona Sur del episcopado chileno.

¹ Sobre Ceferino se consultó: V. Martínez Torrenz, *Ceferino Namuncurá: vida, escritos e imágenes*. Bahía Blanca (Argentina), Ed. Archivo Histórico Salesiano de la Patagonia, 2007; L. Klobertanz, "Ceferino Namuncurá y el desafío de la Nueva Evangelización", en: *Palabra Viva* No. 60 (25.08.1991); R. Noceti, *La sangre de la Tierra. Para una nueva visión de Ceferino Namuncurá*. Rosario (Argentina), Didascalia, 2007; L. Pedemonte, *Cartas y escritos de Ceferino Namuncurá*. Buenos Aires, Ed. Ceferino, 1949; M. Nicoletti, "El camino a los altares: Ceferino Namuncurá y la construcción de la santidad", en: <http://www.unrc.edu.ar/publicar/tefros/revista/v7n12d09/paquetes/nicoletti.pdf>

Namuncurá había luchado por defender la libertad en la que Calfucurá había mantenido a su pueblo. Pero derrotadas por los ejércitos argentino y chileno, en ambos lados de la cordillera de los Andes las familias mapuche sobrevivían en la miseria, despojadas de sus tierras ancestrales y reducidas a sectores poco productivos.

Los misioneros salesianos recorrían esas tierras bautizando y pacificando los conflictos. La opción por la civilización a través de la educación, era la apuesta de la Iglesia. Para ello, se debía sacar a los niños de las tribus y educarlos en internados para que formaran una nueva generación civilizada. Bautismo y educación escolar eran los medios por los que se pretendía asegurar el futuro al pueblo mapuche. La Iglesia, aliada a un Estado-nación, veía que solamente por medio de la integración a las sociedades nacionales de los respectivos países, los mapuches tendrían algún futuro posible.

Ceferino creció en la extrema pobreza. Había nacido en 1886, en el período inmediato de posguerra. A los once años, según los relatos, consciente de la miseria de su pueblo, solicitó a su padre ir a estudiar a Buenos Aires. Su objetivo era claro: "ayudar a su pueblo". Su padre aceptó, apostando siempre a su regreso a la tribu. Con todo, el viaje de su educación continuó en otra dirección. Ceferino siguió sus estudios junto a los salesianos, quienes más tarde lo convidaron a continuar sus estudios en Roma. A pesar de su delicado estado de salud, puesto que padecía de una avanzada tuberculosis como muchos indígenas de su tribu, aceptó pensando en recuperar su salud y en su vocación sacerdotal. Ceferino identificaba su ideal del sacerdocio con el de volver a servir a su pueblo. Es difícil de entender que eso fuera posible, ya que era hijo ilegítimo según las normas de la Iglesia. Su padre, luego de recibir el bautismo, contrajo matrimonio religioso con una de sus esposas, que no era la madre de Ceferino. Rosario Burgos, su madre, se alejó y formó una nueva familia.

Al ser convidado a Roma por un misionero salesiano, recién elegido obispo, el padre Cagliero, Ceferino describió con las palabras "Sotana y Salud", los objetivos con los que esperaba regresar de ese viaje. Sin embargo, para todos era claro que ni por salud ni por origen, tenía reales posibilidades de recibir la ansiada "sotana". En una de sus últimas cartas suplicaba para que apareciera su "acta de bautismo". Su origen era incierto, su futuro todavía más.

Fue grande su frustración cuando percibió la cercanía de la muerte y que no volvería a su tierra ni sería sacerdote. Falleció en Roma a los dieciocho años, tras haber visitado la tumba de don Bosco y de haber sido recibido por el papa León X.

Los periódicos argentinos e italianos habían destacado este viaje resaltando su condición de "recuerdo" de la obra redentora salesiana y que monseñor Cagliero llevaba consigo, tras haber convencido a su otrora salvaje padre. Se insistía en que provenía de "...ese mundo del indígena oscuro, ignorante, pobre y casi nómada".

En su biografía se recuerda que el joven mapuche se sintió profundamente llamado a vivir el mensaje de Cristo y quiso ser sacerdote y misionero para predicar a su pueblo, al modo de los que había conocido en su tierra de origen. Quería predicar en su lengua.

Las virtudes personales que Ceferino manifestó en su vida llevaron a los que lo conocieron a reconocer en el joven, además de su identidad mapuche, una personalidad excepcional. Reconocieron en el niño, y después en el joven Ceferino, a una persona ejemplar en la vivencia de su fe, es decir, a un santo. En la oración oficial se pide a Dios: “Que también nosotros podamos aprender de él su amor decidido a la familia y a la tierra”.

Pero la frase que se le atribuye y que en cierto modo lo define, dice: “Quiero ser útil a mi gente”. Por esto, no es correcto desvincular la vocación de Ceferino de la situación de su pueblo. Hay en él una vocación a la santidad que es respuesta a la situación de injusticia concreta de las familias mapuche vencidas y despojadas por la guerra. Reducir su santidad a los efectos milagrosos de su intercesión, es reducirla a la magia de una religiosidad que desconoce las luchas de su pueblo.

2. En contraste con la celebración de la beatificación, a los pocos días de haberse iniciado el año 2008 la muerte de un joven mapuche, Matías Catrileo, tiñó de sangre una vez más la tierra de la Araucanía. Lamentablemente, no era el primer joven indígena que moría de forma violenta en este proceso del así llamado “conflicto mapuche”².

No obstante, lo que más llama la atención es el proceso de Matías, pues el redescubrimiento de su identidad mapuche lo había traído a estas tierras del sur y su deseo de justicia lo había conducido a los conflictos de tierras. Él nació en Santiago y todavía adolescente, tras interrumpir su último año de estudios secundarios, se apasionó con el estudio de la lengua mapuche. Era una experiencia que comenzaba a orientar su búsqueda de identidad. Después de prepararse metódicamente para entrar a la universidad, decide trasladarse al sur para estudiar en la ciudad de Temuco. Le confiesa a su familia que “quiere ser útil a su gente”³.

Ya en Temuco, como estudiante universitario su cercanía al movimiento mapuche se profundiza. Más tarde deja los estudios y se vincula al proceso de las reivindicaciones por la tierra. La misma tierra donde recibe de un policía un disparo por la espalda y entrega su vida en una dolorosa mañana del 3 de enero del 2008.

² Primero fue Alex Lemún el año 2000, después Matías Catrileo el 2008 y un año más tarde fallecerá un tercer joven mapuche, Jaime Mendoza Collio. Estos tres jóvenes participaban activamente en las manifestaciones por demandas de recuperación de tierras ancestrales del pueblo mapuche.

³ Sobre Matías Catrileo: Entrevista de Pablo Vergara a Mario Catrileo, padre de Matías, publicada en *The Clinic* (<http://www.theclinic.cl/2011/12/27/%E2%80%99Ceste-caso-no-es-distinto-a-los-que-ocurrieron-en-dictadura%E2%80%99D-2/>). Datos personales acerca de Matías aportados por su madre, Mónica Quezada, en conversación personal con el autor en 2010.

3. Lo que provoca relacionar las vidas de Ceferino y de Matías son claras coincidencias de sus historias personales, al mismo tiempo que rasgos claves de su identidad y sus ideales: ambos son mapuches por sus padres y chilenos por sus madres, ambos están iniciando su juventud, pero por sobre todo en ambos se distingue el aprecio a su pueblo mapuche. Ceferino en cuanto se aleja físicamente por los estudios, Matías se va acercando a través de sus estudios. Ambos, con sus diferencias de época y lugar, se sienten llamados a la vida como miembros del pueblo que sufre la injusticia y la pobreza por causa del despojo de sus tierras y derechos fundamentales. ¿Qué decir sobre estos dos jóvenes mapuches que entregan la vida en la búsqueda de “ser útiles a su gente”?

En Ceferino, que nace en la tierra mapuche de Río Negro y muere en Roma, la santidad es un ideal vivido desde su identidad mapuche sin discusión. A pesar de estar tan presionado por la violencia del modelo civilizador y religioso que ponía a su pueblo en el lado oscuro, Ceferino ve en el sacerdocio una realización posible de su ser mapuche en cuanto ideal de servir a su pueblo tan injusta y violentamente tratado. Él entendió la autoridad de los misioneros en el juego de poderes de la tierra conquistada de la Pampa y reconoce que, si llega al sacerdocio, podrá servir a los suyos. Ser mapuche, ser cristiano, ser sacerdote, no se le presentan como un proceso de alienación. Ceferino lo entiende como camino para servir en una realidad de injusticia por la cual está dispuesto a todo, incluso a dejar su tierra, su familia, aprender la lengua de los vencedores y soportar el exilio y la incorporación a un mundo tan ajeno como el de Buenos Aires y los colegios católicos.

Para Matías, nacido en la ciudad de Santiago y muerto en la tierra de su ancestral Araucanía, la conquista de su identidad mapuche fue un ideal por el que estuvo dispuesto a dar la vida. Él era bautizado, universitario y educado en el mundo urbano de la capital, sin embargo, la identificación con sus raíces paternas y su opción de servicio fueron más fuertes que su “civilización” urbana y occidental. Matías desarrolló su vínculo con la realidad mapuche más allá de lo folclórico. Se abrió a la opción política de compromiso con los cambios en la realidad injusta del pueblo mapuche. Se dispuso a recorrer un camino que lo llevó a ponerse en riesgo de correr la suerte de los que solidarizan con los más pobres entre los pobres.

4. La santidad política, como nos recuerda Jon Sobrino, se entiende como “acercamiento” a los que sufren, con la disposición de correr la misma suerte de ellos en aras de la justicia, porque Dios mismo ha salido en su defensa en la persona de su Hijo. En esto consiste la “escandalosa santidad de Dios”. Por esto, insiste Sobrino, “la santidad política es una posibilidad e históricamente una necesidad”⁴.

La santidad y la identidad son parámetros de las vidas de ambos jóvenes, que en medio de los conflictos de las épocas de cada uno, los

⁴ Jon Sobrino, “Perfil de una Santidad Política”, en: www.servicioskoinonia.org/martirologio/perfil.htm

llevaron a poner su vida en juego en la búsqueda de poder realizarse plenamente según sus ideales. Nos preguntamos hoy, qué puede significar ese ideal cristiano, definido como "santidad", frente a ese ideal cultural que se define como "identidad". Estamos ciertos que no son contradictorios, ya que el Dios de la Vida es uno solo. Pero es necesario preguntarnos que le ha pasado a la Iglesia y a la sociedad cristianizada, que ambos parámetros se encuentran tan desarticulados o confusamente enfrentados en estos contextos de reivindicaciones indígenas y violencia económica globalizada.

Para muchos cristianos no-indígenas de nuestra Latinoamérica, sigue siendo difícil comprender las razones por las que un pueblo se levanta reclamando los derechos de sus familias y de sus tierras ancestrales. La raíz de este conflicto se encuentra en el despojo histórico de sus tierras y la opresión a su cultura. Se trata de una historia desconocida o negada, que gravita con la fuerza de un trauma en la memoria de la Araucanía chilena y de la Pampa argentina. Los indígenas son en estos territorios el "tercero excluido" que continúa gravitando porque la situación de injusticia no ha cesado. La incómoda verdad es que están marcados por la desigualdad de oportunidades laborales, educativas, sanitarias y productivas. Estas desigualdades hunden sus raíces en la injusticia histórica con el pueblo mapuche, que junto al campesinado pobre y mestizo, ha soportado secularmente miseria y postergación de sus necesidades fundamentales. Lamentablemente nuestros países, y en especial las regiones donde se ubican las tierras ancestrales del pueblo mapuche, han crecido en sus economías a la par que en las desigualdades de oportunidades y en las injusticias sociales.

La justicia no se construye sin memoria. Si la memoria del Resucitado no apaga el escándalo de la cruz, así tampoco la misión puede pretender apagar la memoria indígena, base de su identidad y resistencia. Así como Cristo resucitado nos muestra sus llagas, las heridas de este pueblo reclaman un sincero esfuerzo por construir una paz verdadera, es decir que sea fruto de la justicia (Is 32,17).

Los cristianos entendemos este llamado a la santidad desde el horizonte del Reino de Dios, cuya justicia buscamos como tarea fundamental de nuestra fe. Santidad con identidad para el cristiano es el reclamo de la búsqueda de la justicia, desde la realidad histórica de cada pueblo, guiados por la Palabra y la vida de Jesús. Renunciar a la venganza contra el opresor no se confunde con la indiferencia ante el sufrimiento injusto. Santidad en un mundo violento. No es nada nuevo para los cristianos. Nos remite a nuestros orígenes al pie de los crucificados de la historia. Pero el vino nuevo de los jóvenes rompe los odres viejos de las iglesias porque está lleno de vitalidad, efervescencia que necesita nuevas expresiones. Nos urge volver a hablar de santidad a los jóvenes de hoy, pero en odres nuevos.

La santidad es un término clave para la misión de la Iglesia. Teológicamente pudiera parecer simple pues "solo Dios es Santo" y

toda alusión a la condición humana y la santidad remite, en abstracto, a la vocación de todo ser humano a la plena comunión con Dios. No obstante, el ideal de santidad en la historia concreta se confronta con las propuestas y acciones concretas que realizan las iglesias en cada lugar. En nuestro continente, ese ideal llegó en barcas culturales navegadas por creyentes con historias y rostros concretos. La cristiandad instalada en estas tierras produjo muchas obras de arte y pocas conversiones, como le gustaba explicar a nuestro maestro José Comblin. Es por eso que estamos desafiados continuamente desde la apertura de los paradigmas evangélicos de santidad y de las realidades concretas de los excluidos y empobrecidos. Ellos evidencian las estrecheces de los ideales culturales de las sociedades cristianizadas, donde la santidad evangélica no cabe. Sin embargo, no hay santidad sin una identidad cultural que la soporte. No podemos ser santos fuera de una realidad cultural que nos permita realizarla, entenderla y comunicarla como experiencia de trascendencia personal, de plenitud humana concreta en un tiempo y espacio, en una historia determinada.

5. Esta palabra "santidad" se vuelve más compleja aún si se considera la perspectiva de los pueblos indígenas. La situación actual es que la mayor parte de estos pueblos conviven con un cristianismo dominante y muchas veces agresivo, pero que resisten desde sus religiones ancestrales vivas y emergentes. Esta vitalidad religiosa presenta desafíos con características propias a las iglesias y a su acción misionera. No es posible eludir que las reivindicaciones indígenas están cruzando el continente de lado a lado. No son meros eventos en localidades distantes.

La relación de muchos misioneros trabajando y compartiendo su vida con pueblos indígenas, ha permitido que emerjan nuevas comprensiones de la "idea de Dios" propia de los pueblos indígenas. Se trata de diálogos iniciados ya hace décadas, con toda la fuerza del concilio Vaticano II y recogidas en este continente indígena, afro, amerindio y mestizo, en los documentos de Medellín, Puebla y Santo Domingo, con muchos avances, aunque con retrocesos y miedos de las jerarquías eclesiológicas en los últimos años. Prueba de ello es el silenciamiento de la "teología india" en la conferencia de Aparecida, pese a los años de trabajo de una comisión específica de teólogos, laicos, sacerdotes indígenas y obispos.

Los antecedentes de esta tensión entre santidad e identidad fueron evidentes en las discusiones y acusaciones en torno a la celebración de los quinientos años del 'descubrimiento' de América y su paralelo con la celebración de la evangelización del continente. Quedaron muchas heridas abiertas por la autocrítica realizada en y desde las pastorales indígenas y misioneras. Se acusó a los misioneros de ser proclives a un "indigenismo antieclesiológico".

Parte de la respuesta a la crítica de la misión de la Iglesia, se expresó en el objetivo concreto de la jerarquía eclesiológica de llevar a los altares a

miembros de los pueblos indígenas que pudieran ser reconocidos como santos. Esto como forma de hacer frente a la evidente desproporción de santos no-indígenas y la ausencia casi total de santos indígenas en América Latina. Es extraño que en quinientos años hubieran tan pocos frutos de santidad que exponer. De allí surgieron varios casos, como el de Juan Diego de Guadalupe, y entre ellos el de Ceferino Namuncurá.

6. Una santidad con identidad en nuestro continente crea inevitablemente conflictos, dado que la injusticia social se encuentra vinculada a la situación de pobreza y exclusión de los pueblos indígenas y afroamericanos. Lo concreto de sus historias desarma las lecturas ingenuas de la misión de la Iglesia y de la permanencia de sus vínculos coloniales.

Una santidad con identidad reclama, en primer lugar, una comprensión teológica renovada de la Palabra de Dios, creadora y salvadora. Si todas las cosas fueron creadas por Ella, y sin Ella nada existiría (Jn 1,3) entonces es su acción creadora y salvadora la que le otorga a toda creatura su identidad, su ser diferente de otras, para poder ser ellas mismas. Identidad y santidad no pueden ser opuestas sin afectar el aprecio de esa voluntad divina. La santidad está incoada en la identidad de cada ser, en cuanto se asemeja más a la voluntad del que se la otorgó. En ese sentido, no podría la santidad ser un tipo de alienación cultural. No puede ser una máscara que encubra lo que somos por dentro. La identidad, con todo, no debe ser entendida en el ser humano como una prisión cultural. Es una gracia que se ha de vivir desde la libertad y como libertad. Eso es lo que la hace humana. Es lo que permite vivir la propia identidad como servicio al que sufre injusticia, es oprimido y excluido. Que permite ser uno mismo para ser capaz de salir de uno mismo al encuentro del Otro, del que sufre la injusticia, del que me interpela y necesita.

Tanto Ceferino como Matías, inician viajes desde sus tierras de origen, desde sus casas, como Abraham. Salen de sí para ir al encuentro de los otros en el vaciamiento de sí mismos. Van en la búsqueda de una tierra prometida de justicia para su pueblo. Ambos son interrumpidos antes de llegar. Es la paradoja en la que se encuentran los caminos de la santidad con los de la identidad. Como en Jesús, el judío que muere en la cruz, vaciándose de sí en el anonadamiento por la justicia. El santo de Dios en medio de la historia de su pueblo, Dios vaciado de sí para habitar entre nosotros. Es allí, en esta conjunción de caminos, donde la identidad abraza la santidad vaciándose de sí, no para negarse, y aquí la paradoja, sino para ser plenamente ella misma. La identidad no se realiza en la pura afirmación de sí misma, garantizando su espacio, sino en la medida que se abstrae de sí para abrir espacio a los otros en la donación de sí, llena de gracia y verdad.