

Samuel Yáñez y Diego García
EDITORES

El porvenir de los católicos latinoamericanos

HACIA LA V CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO
LATINOAMERICANO Y DEL CARIBE
(APARECIDA 2007)



PONTIFICIA UNIVERSIDAD
CATÓLICA DE CHILE



UNIVERSIDAD
ALBERTO HURTADO

CENTRO TEOLÓGICO MANUEL LARRAÍN

EL PORVERNIR DE LOS CATÓLICOS LATINOAMERICANOS.
HACIA LA V CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO
LATINOAMERICANO Y DEL CARIBE (APARECIDA 2007)

Primera edición: octubre 2006.
Con las debidas licencias.

© FACULTAD DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES
Universidad Alberto Hurtado

Alameda 1869
Teléfono (562) 6920209
www.uahurtado.cl

DISEÑO Y EDICIÓN
Frasis editores • contacto@frasis.cl

Registro de Propiedad Intelectual 158.385
ISBN 956-8421-05-X

Impreso en Chile.

Tabla de contenido

<i>Presentación</i>	7
<i>Prólogo</i>	9

PRIMERA PARTE Teología e historia

<i>Fredy Parra</i> La comprensión cristiana de la historia	15
<i>Centro Manuel Larraín</i> Signos de los tiempos en América Latina	31
<i>Jorge Costadoat sj</i> Católicos en democracia	31
<i>Diego García</i> La virtud incluyente e integradora del Evangelio	34
<i>Samuel Yáñez</i> Las metamorfosis de la religiosidad	37
<i>Carlos Gigoux</i> Memoria de la inculturación del Evangelio	41

SEGUNDA PARTE Discípulos y misioneros en América Latina

<i>Joaquín Silva</i> La misión de la Iglesia: la vida en Cristo	47
<i>Samuel Yáñez</i> Discípulos de Cristo hoy	61
<i>Pbro. Marcos Buvinic</i> Testigos del Evangelio en América Latina	67

<i>Jorge Costadoat sj</i> Hurtado, discípulo y misionero del Cristo pobre	75
<i>Juan Noemi</i> El sacerdocio ministerial: función y desafíos	81
<i>Diego Irrázaval</i> Mundo, religiosidades, misión eclesial	87

TERCERA PARTE
Evangelio y exclusión

<i>Pablo Salvat</i> El desafío de la inclusión en la sociedad y en la Iglesia	95
<i>José Reyes</i> Opción por los pobres hoy y vida cristiana	105
<i>Diego García</i> Expectativas e interrogantes para la educación católica	117
<i>María Paz Díaz</i> Mujeres, sociedad e Iglesia	129
<i>Carmen Reyes</i> La familia en Latinoamérica: memoria, presente y perspectivas	143

CUARTA PARTE
Globalización y catolicismo

<i>Jorge Larraín</i> Globalización y evangelización	165
<i>Pedro Morandé</i> Sociedad contemporánea y persona	179
<i>Samuel Yáñez</i> Globalización, democracia y justicia	189
<i>Jorge Costadoat sj</i> El catolicismo ante la individualización	203
<i>Eduardo Silva sj</i> Catolicismo moderno y modernidad católica	211
<i>Sobre los autores</i>	247

Presentación

En mayo del 2007, en Aparecida, Brasil, se realizará la V Conferencia del Episcopado Latinoamericano y del Caribe. La directiva del CELAM ha invitado a todo el continente a una reflexión y profundización del *Documento de Participación*.

El Centro Teológico Manuel Larraín ha acogido este llamado del CELAM. En este libro, *El porvenir de los católicos latinoamericanos*, diversos autores reflexionan acerca de grandes temas para la vida de los creyentes en esta hora de nuestra historia.

Esta V Conferencia, *Discípulos y misiones de Jesucristo para que nuestros pueblos en Él tengan vida*, es un llamado a todos a estudiar, profundizar, orar y actuar en fidelidad a Jesucristo y su Evangelio.

Estudios como el que presenta el Centro Teológico Manuel Larraín son un aporte serio de laicos y pastores, amantes de Jesucristo y su Iglesia, para colaborar en la feliz realización de la V Conferencia. Mientras más miembros del Pueblo de Dios que peregrina en América Latina y el Caribe se involucren en esta Magna Asamblea, mayor será el compromiso de todos los creyentes en las grandes tareas evangelizadoras del continente en este milenio.

Los diversos artículos reflejan el pensamiento y la experiencia de sus autores. Se podrá estar de acuerdo o no con sus contenidos, pero es evidente que la confrontación de pensamientos nos compromete a todos los creyentes a abrir nuestras mentes y nuestros corazones a la búsqueda del Único, que es Camino, Verdad y Vida: Jesucristo el Señor. ¡Que su Persona y su Evangelio iluminen siempre el caminar de la Iglesia en América Latina y el Caribe!

† ALEJANDRO GOIC CARMELIC
Obispo de Rancagua
Presidente de la Conferencia Episcopal Chilena

Prólogo

En el año 2007, en la ciudad de Aparecida en Brasil, tendrá lugar la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe. Invitando a la más amplia participación de las comunidades cristianas del continente, el CELAM ha difundido un *Documento de Participación* titulado *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)*. Éste «no es el esbozo de documento final. Es tan sólo una invitación, sin duda incompleta, de manera que puedan confluír con facilidad las aportaciones de todos, a partir de las experiencias, las reflexiones, los ministerios y los carismas que les ha dado el Espíritu Santo».¹

Esta invitación fue recogida por los integrantes del Centro Teológico Manuel Larraín, fundado en conjunto por la Facultad de Teología de la P. Universidad Católica de Chile y la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Alberto Hurtado, y que reúne a más de ochenta personas cristianas, de diversas edades, ocupaciones, formaciones disciplinares, experiencias, espiritualidades, estados de vida y género. Durante el primer semestre del 2006, en reuniones mensuales de cuatro grupos de trabajo, abordamos diversos aspectos del *Documento de Participación*. Uno de nosotros, en cada ocasión, tenía el encargo de preparar una materia determinada y exponerla inicialmente en esas reuniones. Esto despertaba el diálogo, el aporte, la crítica. Luego, a partir de lo recogido, se han redactado la mayoría de los artículos que componen este libro. Fuimos leyendo, pensando y conversando, movidos por el amor a nuestra Iglesia y el deseo de aportar. Reinó en estos diálogos la libertad de los hijos de Dios y la responsabilidad compartida por la tarea cristiana de ser testigos en el continente de la Buena Nueva esperanzadora de Dios.

En este volumen se recoge este conjunto de reflexiones. Además, se han agregado algunos textos que, sin provenir del estudio directo del

¹ Palabras de presentación del *Documento de Participación*, del Cardenal Arzobispo de Santiago y Presidente del CELAM, Francisco Javier Errázuriz Ossa.

Documento de Participación, versan sobre los desafíos que enfrenta hoy el cristianismo en América latina y han sido escritos por miembros del Centro Manuel Larraín. Se trata de pensamientos abiertos, que se ofrecen para continuar la conversación. En primer lugar, hicimos llegar estos aportes a los obispos. Ahora, los entregamos a quienes se interesen en ellos.

Es posible identificar algunos rasgos comunes en todos los artículos, sobre todo por lo que dice relación a su espíritu. Las opiniones son de cada cual y reflejan pluralidad. Pero se comparten ciertos elementos. Cada autor, desde su propia experiencia y conciencia, plantea una visión. En todos es posible reconocer, al menos, un doble esfuerzo.

Por una parte, el intento de integrar en la reflexión sobre la situación y el porvenir del cristianismo en el continente, una o más perspectivas de distintos saberes: historia, sociología, filosofía, psicología, pedagogía, sabiduría popular. De este modo, la fe se abre al diálogo con las racionalidades y, en esta apertura, resulta enriquecida íntimamente y en su capacidad de conversar con el hombre y la mujer contemporáneos. Esto augura también la posibilidad de un discurso creyente relevante para el mundo de hoy, capaz de comunicar efectivamente la buena noticia del Evangelio, de una manera moderna y razonada. Entre los autores hay teólogos. Esta disciplina también resulta beneficiada de este intercambio con perspectivas distintas. El saber de la fe implica el saber humano.

En segundo término, también es común la atención a los «signos de los tiempos». Vivimos una época de cambios profundos. Por ello es indispensable una atención cuidadosa a los movimientos de fondo de la historia. De lo que se trata es de interpretarlos a la luz de la fe, para reconocer la acción de Dios, siempre significativa y liberadora. A este Dios activo en el tiempo es al que queremos seguir como discípulos y misioneros Suyos.

Los temas tratados en este volumen son variados y de distinto grado de especificidad: la comprensión cristiana de la historia, el discipulado y la misión, el testimonio histórico de cristianos relevantes en América latina, los cambios religiosos, el sacerdocio ministerial, la opción preferencial por los pobres, la educación católica, la mujer en la sociedad y en la Iglesia, la familia, los desafíos de la evangelización en tiempos de globalización, las características de la realidad social contemporánea, la modernidad y el catolicismo en América latina. No ha sido nuestra intención ser exhaustivos, pero sí abordar materias significativas.

Algunos de estos temas son tratados extensamente en el *Documento de Participación. Hacia la V Conferencia del Episcopado Latinoamericano y del Caribe*. Otros, nos ha parecido bueno y necesario integrarlos. Hemos ordenado los artículos en torno a cuatro ejes temáticos: la teología de los signos de los tiempos; el llamado de los obispos a ser discípulos y misio-

neros en América latina; la virtud incluyente del Evangelio, de cara a la realidad de la exclusión en el continente; por último, la tarea de la evangelización en esta época actual.

Con estas páginas aspiramos a contribuir a un cristianismo de la conversación. Ha sido Dios mismo quien primero se ha acercado a conversar con nosotros, como con samaritanos que buscan agua. Así tal vez, mediante la conversación, crezcamos en cercanía, en una relación de mutua compasión y simpatía crítica, con otros católicos, cristianos, creyentes de otros credos, agnósticos, ateos e indiferentes. Hemos querido decir algo, pero aspiramos también a escuchar. De este modo, pensamos, puede ir haciéndose más real en América latina el ideal común de la fraternidad compartida donde caben todos y todas. Pues la gloria de Dios está en que el hombre viva.

PRIMERA PARTE
Teología e historia

La comprensión cristiana de la historia

Fredy Parra

Para los cristianos, la historia es historia de la salvación; no se mira como una historia de degeneración, sino como una génesis de lo real que anhela su perfección emplazada hacia el futuro. Pero además, la historia es tiempo asumido desde la libertad. Así, aunque la conciencia cristiana ha desfatalizado la historia, ésta es un «reino de lo inexacto» (Ricoeur) donde conviven la positividad con la negatividad producto del pecado. La síntesis de todo ello es que si bien la historia es ambigua, el cristiano está llamado a vivir la esperanza en medio de la historia, y por ese motivo la espera de la tierra nueva no debe amortiguar sino avivar la preocupación por perfeccionar esta tierra. Asimismo, el cristiano —y en particular el laico— debe dotarse de la capacidad de leer en los signos de los tiempos aquello que haga posible una mayor humanización, vale decir, buscar los signos de esperanza presentes en su propio tiempo.

Aunque puede parecer una obviedad, es necesario partir este esbozo señalando que la fe judeocristiana comprende la realidad del mundo precisamente como *historia*.¹ Contrastando con diversas culturas y religiones, la conciencia judeocristiana entiende la historia —el tiempo asumido y vivido por la libertad— desde la perspectiva de la historia de salvación que a su vez se fundamenta en el Dios, Creador y Salvador-Consumador, Dios de la Promesa y de la Vida, que se ha revelado y se revela en la historia de la humanidad, ofreciendo siempre un futuro de mayor alegría y plenitud a hombres y mujeres de este mundo. Por lo mismo, la historia tiene un origen y un término, una meta consumadora que da sentido al

¹ N. Berdiaev, *Essai de Métaphysique Eschatologique*, París, Aubier, 1946, pp. 223-230; N. Berdiaev, *El sentido de la historia*, Madrid, Encuentro, 1979; J. Moltmann, *Teología de la esperanza*, Salamanca, Sígueme, 1977; W. Pannenberg, *Una historia de la filosofía desde la idea de Dios*, Salamanca, Sígueme, 2001, pp. 138-142; G. Scholem, *Le messianisme juif. Essais sur la spiritualité du judaïsme*, París, Calmann-Lévy, 1974; X. Zubiri, *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos (1932-1944)*, Madrid, Alianza, 2002, pp. 42-57.

devenir temporal. El Dios Creador y Consumador² promete y, con ello, propone, caminos desde el presente histórico hacia el futuro nuevo que ofrece la misma promesa.³ De ese modo se crea la tendencia hacia una historia futura que no es retorno a lo mismo, sino apertura a lo nuevo. Sea que se trate de la promesa de la tierra, del reino, o del nuevo cielo y nueva tierra, o de la resurrección de los muertos o de la parusía que está porvenir, siempre hay la oferta de algo nuevo, de un horizonte, que dinamiza y orienta la historia y, a la vez, permite que en ésta se perciba sentido y movimiento. Se entiende que un movimiento sin fin, sin plazo, sin término plenificador, acaba en una circularidad, o un modelo de constante pérdida y de retorno de lo siempre igual, donde nada llega a ninguna parte o todo queda inconcluso; sin un término, una meta que ofrece sentido y novedad, la historia se encurva y acaba por cerrarse sobre sí misma perdiendo su dinamismo histórico.⁴ Ya la idea de *creación* establece la base de un novedoso paradigma. Dios ha creado libremente y por amor este mundo y lo ha creado en orden a una historia de salvación, ha creado una realidad temporal, con una meta consumadora, con plazo.⁵ Desde entonces, el tiempo histórico de origen bíblico no mide la degeneración, sino la génesis de lo real y la perfección anhelada no se emplaza en el pasado sino en el futuro. Creado el mundo *con* el tiempo significa que es temporal, finito y mutable; significa que lo creado no es divino sino mundano; significa, ni más ni menos, que el mundo es creado (por Otro) desde el amor y para la plenitud, es creación y no generación (panteísmos) ni de-generación (dualismos).⁶ Es más, en su origen el mundo es bueno, muy bueno. Dios ve lo que hizo y «he aquí que estaba muy bien» (Gn 1, 4, 10, 12, 18, 21, 25, 31). Éste es el sello sobre su creación: el bien y no el mal es quien tiene la última palabra.

HISTORIA, LIBERTAD Y GRACIA

Decíamos al inicio que la historia no es sino el tiempo asumido y vivido desde y por la libertad. En efecto, no es posible concebir la historia sin la afirmación de la *libertad*. «La maravilla de la creación no consiste solamen-

te en ser creación *ex nihilo*, sino en lograr un ser capaz de recibir una revelación, de aprender que es creado y capaz de cuestionamiento. El milagro de la creación consiste en crear un ser moral»,⁷ un ser, en suma, capaz de libertad. Al crear, Dios hizo y separó, creó una realidad otra, y en el caso del ser humano, creó a otro distinto de sí, libre y creador como Él. Creado «a su imagen y semejanza», el ser humano debe tender a Dios, de quien ha recibido el ser (imagen) y debe orientar su vida y su acción conforme a esa imagen, buscando ser semejante a su Creador, acogiendo a Dios mismo y dejándose conducir por su gracia. El ser humano es libre para llegar a ser lo que debe ser (filiación y fraternidad). En este sentido, la libertad es originaria, un don de Dios, responde a una vocación recibida: «habéis sido llamados a la libertad... servíos por amor los unos a los otros» (Gál 5, 13-15). «A diferencia de la del Creador, la libertad del hombre es, en medio de su ilimitación, radicalmente *limitada*... no es libertad fundante, sino fundada»⁸ dado que la recibe continuamente de su Creador. Con todo, «la libertad del hombre necesita ser invitada a la libertad (Gal 5,12), *ser liberada* para el diálogo y el amor. No podrá hacerlo por sí misma. Es menester que el Otro que la causa reabra e interpele de nuevo volviéndose a ella. Tiene que dejarse amar y regalar por Él, su propio ser libre. *La libertad del hombre es gracia de Dios*».⁹

La libertad siempre está unida a la libertad de los otros, a la experiencia del amor y del reconocimiento de los otros. La libertad sólo es posible donde se abre a otra libertad, donde se afirma otra libertad.¹⁰ Pero en la historia concreta de la humanidad el ser humano también se aleja del camino de la libertad y elige el camino de negación de su vocación divina, de sí mismo y de la relación fundamental con los otros. No se puede silenciar la realidad original del pecado que nos aparta del camino auténtico de libertad, ni se puede negar la presencia del mal y los males de nuestra historia, muchas veces causados por la acción del mismo ser humano. El mal está ahí con su secuela de negatividad. Sin embargo, a la vez debemos afirmar que ese mal no pertenece a la naturaleza de las cosas y de los seres. El mal no es algo que pertenezca a la naturaleza misma de todo.¹¹

² J. Noemi, *El mundo, creación y promesa de Dios*, Santiago, San Pablo, 1996, pp. 105-107.

³ J. Moltmann, *La venida de Dios. Escatología cristiana*, Salamanca, Sígueme, 2004, pp. 47-55; J. Moltmann, *Teología de la esperanza*, ob. cit., pp. 123-298.

⁴ J. L. Ruiz de la Peña, *La pascua de la creación. Escatología*, Madrid, BAC, 1996, p. 17.

⁵ J. B. Metz, *Dios y tiempo*, Madrid, Trotta, 2002, pp. 180-182.

⁶ J. L. Ruiz de la Peña, *Teología de la creación*, Santander, Sal Terrae, 1992, pp. 133-145.

⁷ E. Levinas, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca, Sígueme, 1987, p. 111.

⁸ L. M. Armendáriz, *Hombre y mundo a la luz del Creador*, Madrid, Cristiandad, Madrid, 2001, p. 420.

⁹ *Ibid.*, p. 421.

¹⁰ H. Krings, Libertad, en *Conceptos Fundamentales de Filosofía*, II, Barcelona, Herder, p. 485.

¹¹ Cf. Concilio de Florencia (1438-1445), DH, 1333; Concilio Vaticano II (1962-1965), *Gaudium et spes*, 36.

Dios ha hecho todo muy bien, no lo olvidemos. Creemos al mismo tiempo en un Dios que salva, que no olvida el drama humano y que se revela para volver a impulsar al ser humano hacia su destino divino. El mal no es en todos sus aspectos una fuerza fatal e inexorable, es posible la conversión, el cambio, gracias al mismo Dios que llama y nunca se aleja. La idea misma de salvación implica que no hay nada irremediable, que todo puede recuperarse, esto es, *salvarse*. El destino humano no se detiene ni siquiera por la fuerza contraria del pecado. El pecado mismo no es fatal: «anda y no peques más» (Juan 8). Gesché comenta acertadamente que «la libertad es frágil, debemos reconocerlo; pero no es impotente, sepámoslo bien. Más aún, ella es capaz (con la gracia de Dios, según Pascal) de retomar su camino a partir de su debilidad... De esa forma, la libertad queda desvelada (revelada) en su exacta medida, al abrigo de un idealismo excesivo y de un realismo brutal, pues esas dos actitudes 'desconocen al hombre' (Pascal)». ¹² El cristianismo anuncia a un Dios que libera al ser humano de falsas fatalidades y proclama la buena noticia de la salvación, del retomar la senda trazada en el camino de la libertad desde Dios y para Dios. *La conciencia cristiana ha desfatalizado la historia*. ¹³ Dios salva, salva del pecado, de la muerte y de todo fatalismo.

Y es Cristo, nuevo Adán, quien «manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y le descubre la sublimidad de su vocación». Es Jesucristo quien con su encarnación, muerte y resurrección «abrió el camino, con cuyo seguimiento la vida y la muerte se santifican y adquieren nuevo sentido» (Vat. II, Gaudium et spes, GS 22). Hablando del misterio pascual, el Concilio enseña que «esto vale no solamente para los cristianos, sino también para todos los hombres de buena voluntad, en cuyo corazón obra la gracia de modo invisible. Cristo murió por todos, y la vocación suprema del hombre en realidad es una sola, es decir, divina. En consecuencia, debemos creer que el Espíritu Santo ofrece a todos la posibilidad de que, en la forma de sólo Dios conocida, se asocien a este misterio pascual» (GS 22; cf. LG 16). «Cristo nos revela que Dios es amor (1 Jn 4, 8) y nos enseña que la ley fundamental de la perfección humana, y, por tanto, de la transformación del mundo, es el mandamiento nuevo del amor» (GS 38). En cuanto gracia de Dios, la libertad humana es posible: «la auténtica libertad es una espléndida señal de la divina imagen del hombre, ya que Dios quiso 'dejar al hombre en manos de su propia decisión' (Eclo 15, 14), de modo que espontáneamente sepa buscar a su creador y llegar libremente a la plena y feliz perfección, por la adhesión a Él» (GS 17).

¹² A. Gesché, *El Sentido*, Salamanca, Sígueme, 2004, p. 49.

¹³ A. Gesché, *El Destino*, Salamanca, Sígueme, 2001, pp. 38-43.

FELICIDAD, DOLOR Y ESPERANZA ACTIVA

Con todo, el pensamiento judeocristiano supera visiones pesimistas respecto al mundo y a la historia: el *tiempo-chronos*, el tiempo de esta tierra, no es un tiempo devaluado. La fe cristiana invita al ser humano a vivir su vocación en el tiempo y a convertirlo en el lugar de una historia, insertándose en una historia de salvación. Es más, el *tiempo-aión*, el tiempo de eternidad, no está reservado sólo para Dios, sino que es accesible al hombre, quien es invitado a participar del proyecto divino. La eternidad viene a visitar el tiempo (*chronos*). Aquí interviene la noción de tiempo favorable, *tiempo oportuno: kairós*. El *kairós* es el tiempo de la visitación del tiempo por la eternidad. Así «el tiempo de nuestra temporalidad queda atravesado por flechas de eternidad, por tiempos fuertes de Dios y por momentos de impulso del hombre hacia su destino». ¹⁴ La encarnación, la venida del reino, los signos de los tiempos, la parusía, son, precisamente estos tiempos fuertes de Dios que conducen al hombre hacia su destino. Y lo conducen a través de la misma historia. El sujeto humano es *destinal*: se le ha prometido la *eternidad*. La eternidad visita constantemente el tiempo.

En definitiva, Dios sigue confiando en el hombre: no sólo le ha confiado la creación sino que además se acerca definitivamente en Jesucristo y le propone el *evangelio del reino/reinado de Dios*. Dios quiere traer su reino de salvación, vida, libertad, paz y justicia a un mundo donde, junto con la alegría y la felicidad, reinan también el sufrimiento y la desgracia entre los hombres y mujeres, y donde también sufre el conjunto de la creación. El reino de Dios quiere ofrecer felicidad a la humanidad. *La lógica de Dios es una «lógica de la felicidad»*. ¹⁵ En efecto, si se mira con atención a la Biblia, se podrá observar que la felicidad constituye una de las señales fundamentales del proyecto de Dios. Lograr felicidad es lograr el Shalom (la paz interna y externa). En el mundo bíblico, la vida es un don de Dios, signo de la comunión con Él. Vida es dicha, felicidad, prosperidad, abundancia, plenitud, paz. Jesús, por su parte, proclama el *Evangelio del Reino*, es decir, una Buena Noticia de salvación y paz universal que trae vida, felicidad, gozo y libertad para todas las personas. Toda la vida de Jesús manifiesta una profunda experiencia de Dios como un Padre que ama la vida y que ha decidido intervenir en la historia en favor de los pobres, de pecadores y marginados. Jesús es el Mesías, el Enviado de Dios que trae la salvación. En este sentido, tanto sus milagros como el perdón

¹⁴ Gesché, *Ibid.*, p. 112.

¹⁵ A. Gesché, *Dios para pensar I. El mal-El hombre*, Salamanca, Sígueme, 1995, p. 304.

de los pecados son signos de la llegada del reino. Sus curaciones y exorcismos, sus palabras de consuelo y su costumbre de comer con la gente sencilla, son acciones salvadoras en favor de todos aquellos que sufren carencias y necesidades. Por ello, acuden a Él los paralíticos, los ciegos, los leprosos, las mujeres, los hambrientos, las viudas, los pobres. Y todos ellos encuentran remedio para sus males. Las curaciones y el perdón de los pecados, el compartir con los más pobres y la amistad con los marginados, constituyen una noticia de alegría en cuanto realidad benéfica del Reino en Jesús.¹⁶ Por ello, sus contemporáneos podían comentar: «Todo lo ha hecho bien; hace oír a los sordos y hablar a los mudos» (Mc 7, 37). Y así va llegando el Reino de Dios (Mt 2, 28; Lc 11, 20), es decir, la soberanía de Dios comienza a hacerse visible en la historia.¹⁷ Esta visibilidad produce vida y felicidad.¹⁸ Es más, el reino implica en definitiva la superación de la muerte. Por ello, se nos promete la resurrección. En adelante, en este camino de compromiso y felicidad estará lo esencial de la fe cristiana: «Bienaventurados (dichosos) los que tienen hambre y sed de justicia, porque ellos serán saciados... Bienaventurados los limpios de corazón, porque ellos verán a Dios. Bienaventurados los que trabajan por la paz, porque ellos serán llamados hijos de Dios» (Mt 5, 6-9).

Como bien lo ha señalado el Concilio Vaticano II en el lugar que hemos recordado más arriba: el fundamento de esto es el amor de Dios Creador que procura «a la vez su gloria y nuestra felicidad» (AG, 2). Según la fe cristiana, Dios ha creado el mundo por amor y nos ha llamado «a participar con El en la vida y en la gloria. Difundió con liberalidad, y no cesa de difundir, la bondad divina, de suerte que el que es creador de todas las cosas ha venido a hacerse todo en todas las cosas (1 Cor 15, 28), procurando a la vez su gloria y nuestra felicidad» (AG, 2). «El hombre está invitado, desde que nace, a un coloquio con Dios, pues no existe sino porque, creado por Dios en su impulso de amor, debe su conservación a ese mismo amor, y no vive de verdad si no lo reconoce libremente y no se entrega a su Creador» (GS, 19). En definitiva, el ser humano «ha sido creado para un destino feliz» (GS, 18), que incluso sobrepasa las fronteras de la muerte. En definitiva, el ser humano no ha sido hecho para la desdicha sino para la dicha, así como ha sido hecho para la vida, para la plenitud, y no para la muerte. La felicidad, o su búsqueda, es un dinamismo propio e indispensable del ser humano.

¹⁶ J. Schlosser, *El Dios de Jesús*, Salamanca, Sígueme, 1995, p. 65s.

¹⁷ J. Schlosser, *Le Règne de Dieu dans les dits de Jesús*, 2 vol., París, 1980.

¹⁸ Cf. E. Schillebeeckx, *Jesús, la historia de un Viviente*, Madrid, Cristiandad, 1981, pp. 97-246.

He aquí la *paradoja esencial*: nuestro destino es ser felices, sin embargo, una y otra vez se nos escapa la posibilidad y olvidamos los caminos que nos hacen felices. En su experiencia de la trascendencia, el ser humano experimenta con frecuencia sus indigencias y dificultades. «Pero también lo contrario: precisamente en su miseria se prueba su grandeza, puesto que el hombre la conoce y sufre por su causa. Pues no podría sufrir por ella si al menos no tuviera un presentimiento de su grandeza y, en consecuencia, no supiera que todo podría y tendría que ser distinto».¹⁹

La reiterada experiencia humana de las contradicciones de la vida, del sufrimiento y la infelicidad, es la base de una negación fundamental que manifiestan hombres y mujeres a su presente infeliz. Este no conformismo con el dolor y el mal del presente revela algo más de fondo todavía: el deseo de un mundo diverso y mejor, una paz auténtica con los otros, con nosotros mismos, con la naturaleza. El mal vivido en diversas formas de injusticia e infelicidad, de miedo e inseguridad, provoca una experiencia de contraste: las cosas no pueden seguir así. Hemos de protestar contra ello. Hay una profunda convicción humana compartida por los más diversos sectores de la humanidad: la justicia es superior a la injusticia, lo bueno es superior al mal, la felicidad es superior a la infelicidad. Cabe afirmar que hay esperanza en el triunfo definitivo de lo humano, que el sentido supere el sinsentido. *En la historia real conviven sentido y sinsentido, alegría y dolor, risas y lágrimas, felicidad e infelicidad.* Hay una tensión irresoluble desde el punto de vista teórico entre *logos* y sentido, por una parte, y la historia del sinsentido, por otro.²⁰ Es innegable una combinación de negatividad y positividad en el devenir histórico: existe *ambivalencia* en el desarrollo histórico. Por ello, y con razón, plantea C. Geffré la necesidad de reflexión teológica sobre el cumplimiento escatológico considerando dos certezas: «por una parte, la historia concreta es, en cierta forma, el lugar en que el mundo se transforma hasta el punto de rozar el misterio mismo de Dios; por otra, el reino de Dios 'dirige' la historia y supera de forma absoluta todas las posibilidades de realización terrestre».²¹ En suma, «la historia humana sigue siendo esencialmente *ambigua*».²² La historia

¹⁹ Afirma W. Kasper, *Jesús, el Cristo*, Salamanca, Sígueme, 1989, p. 66, recogiendo el pensamiento de B. Pascal (*Pensées*, & 397, 409. 416).

²⁰ E. Schillebeeckx, *Jesús, la historia de un Viviente...*, pp. 488-513; Id., *Cristo y los cristianos*, Madrid, Cristiandad, 1982, pp. 502ss; Id., *Los hombres relato de Dios*, Salamanca, Sígueme, 1994, pp. 263ss.

²¹ Cf. C. Geffré, *El cristianismo ante el riesgo de la interpretación. Ensayos de hermenéutica teológica*, Madrid, Cristiandad, 1984, p. 193.

²² *Idem*.

es el «reino de lo inexacto», precisa Ricoeur,²³ una mezcla de luz y sombra, de desorden y fragmentación. El evangelio lo explica a su manera con la parábola del trigo y la cizaña (Mt 13, 24-30): siempre habrá una *agonía*, y el devenir histórico se verá sometido a fuerzas contradictorias de bien y mal. Sin olvidar que el mal no tendrá la última palabra dado el designio de bondad que habita la creación hasta el último día. «El excedente de dolor, injusticia y sinsentido escapa al logos de la razón teórica. No se le puede adjudicar un lugar desde el punto de vista teórico, no cabe interpretarlo racionalmente como algo dotado de sentido. Por tanto, hablar teóricamente sobre el sentido total y definitivo de la historia carece de sentido: querría decir en concreto insensibilidad ante los dramas de la historia universal y los dramas personales».²⁴

Por lo mismo, la pretensión de comprender la totalidad de la historia en ningún caso puede significar un desprecio por la historia real y concreta de los pueblos y personas. Siempre habrá que buscar una comunicación entre la totalidad y la particularidad. Si la historia es ambivalente sólo es real en la medida en que no es ni absolutamente una ni absolutamente plural. En definitiva, nunca se podrá hacer del *otro* una parte del discurso total.²⁵ Reflexionando sobre la tensión entre la experiencia universal y la experiencia individual, y reaccionando críticamente ante las huellas de Hegel, Levinas observa que «no hay una historia que pase sobrevolando la historia; no hay Idea capaz de conciliar al hombre en conflicto con la razón misma... No. El individuo ofendido debe ser siempre aplacado, abordado y consolado individualmente... Quizá Dios no sea sino este permanente negarse a una historia que se las compone perfectamente con nuestras lágrimas privadas. La paz no se instala en un mundo sin consolaciones».²⁶

Si se considera que el proceso histórico no está ni puede estar cerrado y que constantemente nos confronta con el sinsentido, tematizar el sentido universal es viable en una perspectiva en la que la libertad humana va interviniendo y superando gradualmente los signos del sin-

²³ P. Ricoeur, «Histoire de la philosophie et historicité», en R. Aron (org.), *L'histoire et ses interprétations*. Entretiens autour d' Arnold Toynbee, Paris-La Haye, Mouton, 1961, p. 226.

²⁴ E. Schillebeeckx, *Los hombres relato de Dios...*, pp. 264-265.

²⁵ Cf. E. Levinas, «La philosophie et l'idée de l'infini», *Revue de Métaphysique et de Morale*, 62 (1957), pp. 241-253; Levinas, *Liberté et Commandement*, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 58 (1953), pp. 264-273; Levinas, *Totalidad...*, pp. 76-104.

²⁶ E. Levinas, *Cuatro lecturas talmúdicas*, Barcelona, Rjopiedras, 1996, pp. 38-39.

sentido. En efecto, el cristiano sabe que Dios prepara una nueva morada, una nueva tierra (2 Pe 3, 13; 2 Cor 5, 2), donde habitan la justicia y la paz verdaderas. «No obstante, —señala el Concilio Vaticano II— la espera de una tierra nueva no debe amortiguar, sino más bien avivar, la preocupación de perfeccionar esta tierra, donde crece el cuerpo de la nueva familia humana, el cual puede de alguna manera anticipar un vislumbre del siglo nuevo» (GS, 39). El futuro no admite sólo una interpretación teórica sino también una anticipación práctica del sentido total prometido. Por lo mismo, el cristianismo no es sólo una explicación teórica de la existencia humana, personal y social, sino que implica también una transformación y una constante renovación de la vida. La esperanza exige del presente una permanente superación dentro de la conciencia de la provisionalidad y de la finitud. Ignorando los «modos» y el cómo de la consumación final, la esperanza cristiana propone una profunda relación entre la praxis actual que pretende superar el sufrimiento y el mundo futuro que adviene por gracia de Dios: permanecerán el amor y sus obras, enseña el Concilio (cf. GS 39). La historia no acabará en el vacío. La consumación final de la historia es positiva, un don de Dios que supera toda representación. Esta misma confianza nos permite un esperar activo. La acción esperanzada y responsable se experimenta como fundada y sostenida por el mismo Espíritu de Dios que impulsó a Jesús en su misión salvadora (Lc 4, 16-21). Este mismo Espíritu nos convoca a vivir la esperanza en medio de la historia presente, reinventando siempre los caminos que anticipan, parcial y limitadamente, la presencia del reino de vida, justicia y libertad que se nos ha prometido. Es más, el Espíritu «se une a nuestro espíritu para dar testimonio de que somos hijos de Dios. Y, si hijos, también herederos: herederos de Dios y coherederos de Cristo, si compartimos sus sufrimientos, para ser también con Él glorificados» (Rom, 8, 16-17).

LOS SIGNOS DE LOS TIEMPOS

Vivir la esperanza en medio de la historia implica hacerse cargo de los desafíos del presente y, en consecuencia, considerar la historia profana en su positividad y no sólo atender a su negatividad. En la historia hay dolor, miseria, violencia e injusticia continuada, exclusión, hay sinsentido, pero también hay superación de los males que aquejan al ser humano en sus múltiples dimensiones, hay búsquedas de inclusión, solidaridad y participación: es decir en la historia hay sentido y es preciso afirmarlo y promoverlo. Por ello, el Concilio Vaticano II convocó a todos los cristianos, pastores y fieles, a hacerse sensibles a los «signos de los

tiempos». ²⁷ Para el Concilio, los signos de los tiempos «son en sí aquellos grandes hechos, acontecimientos y actitudes o relaciones que caracterizan a una época. Proyectan su significado sobre dos niveles. Revelan al estudioso las corrientes subterráneas, las causas y los efectos de los eventos, como también las esperanzas y preocupaciones de los hombres. Quien los comprende, puede intuir con su espíritu la corriente dinámica de su tiempo, vale decir la historia que vive. Así también podrá mejor influir en ella. El creyente trata de intuir más a fondo. Creyendo en la historia de la salvación, que se plasma en la historia del mundo, él se esfuerza para ver a través de estos signos y las corrientes temporales, que revelan al Espíritu de Dios obrando en 'el mundo en que vivimos, sus esperanzas, sus aspiraciones y el sesgo dramático que con frecuencia la caracteriza», explicaba Mons. M. McGrath en los comienzos de los trabajos de la Conferencia Episcopal de Medellín. ²⁸ En definitiva, los signos de los tiempos pueden mostrar cómo y dónde está actuando, hoy y aquí, el Espíritu de Dios para llevar la historia a su plenitud, o para acercar la historia al reino de Dios anunciado. Desde entonces, la Iglesia universal y las iglesias particulares se han esforzado por distinguir y nombrar los signos de los tiempos, ²⁹ y han manifestado la voluntad de dotar a los movimientos laicales «de una pedagogía basada en el discernimiento de los signos de los tiempos en la trama de los acontecimientos» (Medellín, 10, 13). Los obispos latinoamericanos reunidos años después en Puebla, se planteaban una exigencia semejante: «debemos ejercitarnos en el discernimiento de las situaciones y de los llamados concretos que el Señor hace en cada tiempo, lo cual exige actitud de conversión y apertura y un serio compromiso con lo que se ha discernido como auténticamente evangélico» (DP 338). Y la última Conferencia del Episcopado celebrada en Santo Domingo, en 1992, subraya la emergencia de nuevos signos de los tiempos y destaca el progreso en la conciencia de los Derechos Humanos, la nueva conciencia ecológica, el empobrecimiento y la solidaridad, las transformaciones en el mundo del trabajo, la democracia que se va consolidando en el continente, el nuevo orden económico y la integración latinoamericana (SD 164-209).

²⁷ Cf. C. Casale, Teología de los signos de los tiempos. Antecedentes y prospectivas del Concilio Vaticano II, en *Teología y Vida*, Vol. XLVI (2005), pp. 527-569.

²⁸ M. McGrath, «Los Signos de los tiempos en América Latina hoy», en *La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio*. II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, I, Ponencias, CELAM, Bogotá, Colombia, 1968, p. 75.

²⁹ Al respecto me permito remitir a F. Parra, Desafíos a la credibilidad de la Iglesia en América Latina, en *Teología y Vida*, Vol. XLV (2004), pp. 273-317.

El *Documento de Participación. Hacia la V Conferencia del Episcopado Latinoamericano y del Caribe* retoma la senda trazada y señala «desde hace ya largos años nos acompañan las reflexiones sobre el tiempo que Dios nos ha regalado como casa, como atmósfera, como parte de nosotros mismos y como desafío» (36) y se quiere aproximar «con simpatía crítica a este tiempo que Dios nos ha regalado» (94). No se explicita el concepto «signos de los tiempos», pero se habla en general de signos (95), o de «la voz de Dios en el tiempo» (150). El documento analiza diversos signos que caracterizan el amanecer de una nueva época: los avances de la ciencia en la exploración y conocimiento del universo, una nueva relación con la naturaleza, cambios en torno a la identidad y misión de la mujer, la nueva sociedad del conocimiento y la información, cambios en la búsqueda de la verdad, nueva conciencia contraria a toda discriminación, nuevas tendencias en el campo religioso (94-111). Se mencionan los signos señalados y se advierte sobre los riesgos y rasgos negativos que los caracterizan en la actualidad. Con más detención analiza matizadamente el signo de «la globalización, un desafío para la Iglesia» (112-123), y explica que «debemos tener presente que la globalización no es un fenómeno rígido e invariable; no está definitivamente determinada. En sí misma no tiene una connotación moral; si bien en la práctica la tiene, dependiendo del tipo de globalización que se promueve. La Iglesia, aunque reconoce los valores positivos que la globalización comporta, mira con inquietud los aspectos negativos derivados de ella' (Juan Pablo II, *Ecclesia in America*, 20), ya que ofrece oportunidades posibles que hay que aprovechar y desventajas que hay que evitar. En definitiva, como toda criatura gestada por el hombre, la globalización será aquello que nosotros hagamos de ella. Nuestro deber consiste en 'humanizar la globalización y globalizar la solidaridad'» (114). Después se refiere a otros desafíos entre los que destaca «el reclamo por una justa incorporación de los pueblos originarios a los beneficios y a la conducción de la sociedad» (127), las nuevas reformas educacionales y sus deficiencias, la función del Estado y sus problemas para cumplir adecuadamente su papel, el aprecio por la democracia formal y la deficiente penetración de la democracia como cultura de participación, los fenómenos de corrupción pública y privada, la producción de droga y narcotráfico (128-137).

Si la historia es ambigua, ciertamente los signos de los tiempos también son ambiguos y ambivalentes, y por ello se hace necesario un constante discernimiento de las tendencias predominantes, de sus posibilidades (de humanización), de sus logros y también de las limitaciones que pueden caracterizar a todo movimiento histórico. Ambigüedad no implica necesariamente decadencia o negatividad. La razón debe estar atenta

no sólo a sus propios límites sino también a sus potencialidades positivas. Para ello es necesario ver la historia en su dinamismo pascual. «La clave cristológica permite leer los signos no sólo en su *tensión polar* sino, sobre todo, en su *movimiento pascual*, atravesado por la esperanza».³⁰ Juan Pablo II, cuando llamaba a la preparación del Jubileo del año 2000, advertía sobre los *signos de esperanza*: «es necesario que se estimen y profundicen los *signos de esperanza presentes en este último fin de siglo*, a pesar de las sombras que con frecuencia los esconden a nuestros ojos: en el campo civil, los progresos realizados por la ciencia, por la técnica y sobre todo por la medicina al servicio de la vida humana, un sentido más vivo de responsabilidad en relación al ambiente, los esfuerzos por restablecer la paz y la justicia allí donde hayan sido violadas, la voluntad de reconciliación y de solidaridad entre los diversos pueblos, en particular en la compleja relación entre el Norte y el Sur del mundo...» (TMA, 46). Con la misma actitud esperanzada y de estima crítica Juan Pablo en la carta con la que concluye el Gran Jubileo se pregunta «¿No es acaso un 'signo de los tiempos' el que hoy, a pesar de los vastos procesos de secularización, se detecte una *difusa exigencia de espiritualidad*, que en gran parte se manifiesta precisamente en una *renovada necesidad de orar?*» (NMI, 33). Recientemente Benedicto XVI, en su primera encíclica «Dios es amor», también destaca entre los signos del presente el proceso de globalización y el *creciente sentido de solidaridad*: «Por otra parte —y éste es un aspecto provocativo y a la vez estimulante del proceso de globalización—, ahora se puede contar con innumerables medios para prestar ayuda humanitaria a los hermanos y hermanas necesitados [...] La solicitud por el prójimo, pues, superando los confines de las comunidades nacionales, tiende a extender su horizonte al mundo entero. El Concilio Vaticano II ha hecho notar oportunamente que 'entre los signos de nuestro tiempo es digno de mención especial el creciente e inexcusable sentido de solidaridad entre los pueblos' (AA, 14). Los organismos del Estado y las asociaciones humanitarias favorecen iniciativas orientadas a este fin [...] Un fenómeno importante de nuestro tiempo es el nacimiento y difusión de muchas formas de voluntariado que se hacen cargo de múltiples servicios» (*Deus caritas est*, 30). Con todo, estas formas de servicio solidario constituyen una expresión del amor, y, en esa medida, manifiestan una «cultura de la vida».

La esperanza cristiana no se limita a ser solidaria con los vivos y con las generaciones futuras; es también recuerdo, *memoria de los sufrimientos pasados*, de los que ya han muerto (de todos los muertos), también de quienes

³⁰ C. M. Galli, La interpretación teológica de los signos de los tiempos, en R. Ferrara y C. M. Galli (eds.), *El tiempo y la historia*, Buenos Aires, Paulinas, 2001, p. 229.

han dejado esta vida antes de tiempo y han sido víctimas de la violencia e injusticia repetidas. No se trata sólo de utopía sino también de memoria. En el contexto actual, caracterizado por una cierta omnipotencia del presente, cabe una crítica a la cultura actual por cierto olvido del pasado, por dejar de lado la razón anamnética que viene de la tradición judeocristiana. La ontología del presente se supera por una armonía histórica que implica a la vez un pensar utópico y un pensar anamnético, razón comunicativa y apertura a la memoria. Con razón se ha dicho que «los sistemas sociopolíticos, las democracias, en particular, no requieren sólo la conciencia de la libertad, sino también la conciencia de lo que ellas no son: la conciencia de la historia anterior y de sus víctimas absurdas»³¹ es preciso traer a la memoria «la autoridad de los que sufren», destaca J. B. Metz.³² Se trata de libertad, pero también de la libertad de los demás, es decir, de justicia. Al respecto, el papa Benedicto XVI enseña que «la Iglesia no puede ni debe sustituir al Estado. Pero tampoco puede ni debe quedarse al margen en la lucha por la justicia. Debe insertarse en ella a través de la argumentación racional y debe despertar las fuerzas espirituales, sin las cuales la justicia, que siempre exige muchas renunciaciones, no puede afirmarse ni prosperar. La sociedad justa no puede ser obra de la Iglesia sino de la política» (*Deus caritas est*, 28), «es decir, de la razón autorresponsable (*Ibid*, 29). Los fieles laicos, «como ciudadanos del Estado están llamados a participar en primera persona en la vida pública» (*Ibid*).

HISTORIA Y ESCATOLOGÍA

En fin, la *comprensión escatológica* de la historia es propia de la fe judeocristiana. Con todo lo dicho, la interpretación más adecuada de la historia y su sentido es la escatológica; es decir, la relación entre el reino anunciado y la historia no puede enunciarse en términos de monismo ni dualismo. Se rechaza tanto los modelos de identidad como los que afirman la separación y radical no relación. En efecto, la esperanza escatológica mantiene la historia abierta al futuro y la convierte a la vez en el lugar donde se activa la promesa de Dios. Para concretizar ideales de mayor participación y de desarrollo humano integral es importante impulsar una acción adecuada a fin de que el incondicionado imperativo de la fraternidad y de la esperanza encuentre un espacio de incidencia en la realidad histórica. Todo proyecto político que asuma libremente una inspiración cristiana experimentará una insuperable tensión entre el elemento incondiciona-

³¹ J. B. Metz, *Dios y tiempo...*, p. 207.

³² *Ibid.*, p. 219.

do de la propuesta evangélica y el elemento condicionado de su concretización ideológica y política. El elemento condicionado siempre debe ser cuestionado y discutido. La resolución de tal tensión no pasa por la ruptura irreversible de los dos polos ni por su total identidad. El reino de Dios siempre es más y trasciende en su presencia-ausencia (es como la semilla o la levadura en el lenguaje de las parábolas). Por ello, y asumiendo el realismo evangélico, los ensayos teológicos deben, en consecuencia, fundamentar una actitud constantemente crítica de los logros siempre relativos del progreso humano. Esta no identidad entre el dinamismo del Reino y los proyectos históricos hace posible una distancia crítica que, sin eludir los compromisos concretos, los asume como anticipaciones limitadas y parciales. Toda figura histórica es relativa y parcial; la provisionalidad histórica sólo acabará cuando lo histórico deje de ser histórico, esto es, cuando se consume transfigurándose en la plenitud escatológica. En suma, la historia está bajo la *reserva escatológica* de Dios. Es decir, todo proyecto político histórico es parcial y limitado, y se encuentra sometido a la crítica de la reserva escatológica. Se subraya así la distancia existente entre las promesas escatológicas y la historia real de la humanidad, entre los proyectos políticos y la esperanza del reino de Dios. Se nos pide, además, que no nos abandone una actitud esperanzada y prudente a la vez. La misma parábola del trigo y la cizaña antes comentada advierte contra indebidas precipitaciones en nuestros juicios; las cosas, los procesos tienen su tiempo; es preciso cuidarse de los juicios definitivos y últimos en y sobre el tiempo presente. En este sentido, es dable pensar que la verdad tiene una dimensión escatológica. Dios Creador y Consumador es el fundamento de la verdad. Hay un «todavía no» de la verdad en la historia. La verdad también es promesa del futuro. El Nuevo Testamento enseña que la misma fe es sustancia de las cosas que se esperan, pero que no se ven (Heb 11, 1); la fe permanece abierta a un acabamiento incumplido, a una plenitud por venir.

Y todo ello lo hemos aprendido de Jesucristo, Señor de la historia y, por lo mismo, en nuestra experiencia y visión de la historia no cabe sino hacer inmemoria de su persona, sus palabras y acciones: «Acuérdate de Jesucristo, resucitado de entre los muertos, descendiente de David... Si hemos muerto con él, también viviremos con él; si nos mantenemos firmes, también reinaremos con él» (2 Tim 2, 8-12). La misión cristiana fundamental es evangelizar la historia y todo anuncio deberá «contener siempre una clara proclamación de que en Jesucristo, Hijo de Dios hecho hombre, muerto y resucitado, se ofrece la salvación a todos los hombres, como don de la gracia y de la misericordia de Dios» (Pablo VI, EN, 27). «La salvación que nos ofrece Cristo da sentido a todas las aspiraciones y realizaciones humanas pero las cuestiona y las desborda infinitamente. Aun-

que 'comienza ciertamente en esta vida, tiene su cumplimiento en la eternidad' (EN 27). Se origina en Cristo, en su encarnación, en toda su vida, 'se logra de manera definitiva en su muerte y resurrección'. Se continúa en la historia de los hombres (cf. EN 9) por el misterio de la Iglesia bajo la influencia permanente del Espíritu que la precede, la acompaña, le da fecundidad apostólica» (D. Puebla, 353). Jesucristo anuncia el evangelio del reino de Dios prometido. El reino se ha acercado (Mc 1, 14-15). De acuerdo al Concilio «este reino brilla ante los hombres en la palabra, en las obras y en la presencia de Cristo» (LG 5). De ahí la importancia de conocer más de cerca la persona de Jesús que nos muestran los mismos evangelios, sus actitudes y criterios mediante los cuales va revelando la presencia salvífica del reino de Dios. En suma, «el reino se manifiesta en la persona misma de Cristo, Hijo de Dios e Hijo del hombre, quien vino a servir y a dar su vida para la redención de muchos (Mc 10, 45)» (LG 5).

Con el anuncio del reino de Dios, buena noticia para la humanidad, Jesucristo se distancia de representaciones apocalípticas de ayer y también de hoy. En efecto, «el reino que Jesús anuncia no se construye sobre las ruinas del mundo presente ni después del ocaso definitivo de éste. 'El reino de Dios ya está en medio de vosotros' (Lc 17, 20s). Es más, Jesús no habla sólo de ciertos signos, sino de la realidad presente del Reino: 'si por el dedo de Dios expulso yo los demonios, es que ha llegado a vosotros el Reino de Dios' (Lc 11, 20; Mt 12, 28). En medio de este mundo concreto y limitado, sometido a fuerzas contradictorias, como lo ilustra bien la parábola del trigo y la cizaña, irrumpe el nuevo mundo querido por Dios. La promesa de Dios, que en términos bíblicos nunca se reduce a mera interioridad, se ha hecho realidad. En Jesús mismo acontece el Reino de Dios. Y, no obstante, el Nuevo Testamento continúa enseñando el carácter futuro de este Reino. Los discípulos deben orar por la venida del Reino (Lc 11, 2). Entonces serán saciados los que ahora están hambrientos y reirán los que ahora lloran (Lc 6, 20s). En suma, el Reino de Dios comporta ambas dimensiones: ya es una realidad experimentable y al mismo tiempo está todavía pendiente. El Nuevo Testamento aguarda un cumplimiento. Quizá por lo mismo, el libro cristiano acaba con la promesa del Señor: 'Sí, vengo pronto...': (Ap 22, 20). Los cristianos esperan una futura manifestación plena y visible de Jesucristo. Con la fe en el retorno de Cristo, la comunidad continúa expresando su adhesión al Reino de Dios anunciado e inaugurado por el Nazareno. Se manifiesta así que con la segunda venida del Señor se cumplirá plenamente el reinado de Dios y entonces el mundo será renovado definitivamente».³³

³³ F. Parra, «Sobre la parusía, fin del mundo y esperanza cristiana», en *La Revista Católica*, Año CV, 1148, Octubre-Diciembre, 2005, pp. 274-275.

La fe cristiana sostiene que Dios es un Dios de vivos y muertos y cree que finalmente sólo la resurrección puede dar sentido a la historia y reparar la miseria de todo pasado y de todo sufrimiento acumulado. «La conciencia religiosa no puede soportar la idea de que algo auténticamente vivo pueda morir y desaparecer. El cristianismo es la más sublime de las religiones sobre todo porque es la religión de la resurrección, porque no acepta la muerte definitiva y la desaparición, porque busca la resurrección de todo lo que tiene existencia auténtica» comenta acertadamente N. Berdiaev.³⁴ Las imágenes bíblicas que hablan de la vida nueva resucitada «quieren mostrarnos que hay un elemento en la totalidad del hombre, las 'cosas', el 'mundo', que estará también presente en la salvación definitiva, que esa salvación definitiva está también íntimamente relacionada con el mundo, de forma que todo lo que era hermoso y agradable en el mundo creado por Dios reaparecerá transfigurado».³⁵

En el horizonte de un tiempo que llega a la consumación es posible hablar de lo definitivo, de lo «último» y de la plenitud prometida que niega la negatividad («no habrá ya muerte, ni llanto, ni gritos, ni fatigas, porque el mundo viejo ha pasado», dice Apocalipsis 21, 4).

³⁴ N. Berdiaev, *El sentido de la historia...*, p. 72.

³⁵ J. Ratzinger, *Palabra en la Iglesia*, Salamanca, Sígueme, 1976, p. 229.

Signos de los tiempos en América Latina

Centro Manuel Larraín

El catolicismo experimenta transformaciones al repensar la actuación de la Iglesia en política, al redescubrir sus fuentes evangélicas para superar las exclusiones sociales y culturales, al entrar en contacto con las mutaciones de la religiosidad actual y al hacer memoria de la inculturación del Evangelio. En este texto se abordan estos cuatro aspectos de las mutaciones en curso. Estas líneas son el resultado de la reflexión y el diálogo de equipos multidisciplinares de trabajo que, en vistas del porvenir del cristianismo en el continente, han ejercitado la práctica de la conversación y del discernimiento de los signos de los tiempos.

CATÓLICOS EN DEMOCRACIA

Jorge Costadoat SJ

El tema «católicos en democracia» alude a la experiencia política de pastores y laicos, en la sociedad pluralista y organizada de acuerdo a un sistema político democrático. Recuerda también la tensión entre estos y aquellos a la hora de desempeñarse libre y responsablemente en la vida pública. No es fácil para los fieles que se les reclame posturas políticas en nombre de un credo que es, en última instancia, insustituiblemente personal. A continuación se explican algunos alcances de esta tensión.

La misión de la Iglesia en tiempos de pluralismo

La democracia es un «signo de los tiempos», es decir, una realidad reconocible como señal o vestigio de la acción de Dios en la historia; pero para poder ser reconocida como tal ella misma requiere de una auténtica conversión al poder de Jesús. La fe cristiana empalma con la concepción moderna de la democracia como control al poder, pero corrige también su abstracción en la medida que la juzga según el poder del crucificado. La Iglesia coopera a aquella conversión cuando, consciente de su mundanidad, se deja ella misma gobernar por el Cristo cuyo poder proviene de su renuncia al poder.

La tensión principal que agita a los católicos en una sociedad como la nuestra dice relación directa con el misterio y la misión de la Iglesia. Esta no puede renunciar, y menos en un mundo pluralista que tiende a la dispersión, a representar y a buscar la unidad, comunicando al mundo la verdad que le ha sido revelada e indicando las vías de reconciliación del mundo con Dios. El problema es cómo lo hace, cómo representa históricamente esta unidad y, en concreto, con qué poder lo intenta.

La pretensión de unidad de la Iglesia exige distinguir los planos, para relacionarlos. La renuncia del crucificado al poder nos enseña que éste refiere a un fundamento trascendente. El ejercicio del poder media su razón trascendente de ser en la medida que, al modo de Cristo, incluye a los que otros marginan y auspicia la libertad ajena en lugar de prevalecer sobre ella a la fuerza. La articulación del poder trascendente como ejercicio histórico del poder en favor de la unidad, exige considerar que los otros son «personas».

Recuperación de la persona

De modo semejante a cómo se hace necesario diferenciar el sentido ontológico del poder de su ejercicio histórico, es preciso distinguir a propósito de la «persona» su índole metafísica de su mediación empírica. Esta mediación tiene en la cultura occidental una tradición filosófica y teológica. La tradición filosófica nos recuerda la doble referencia de la persona a lo «incomunicable» (original e irrepitible) y a la «comunicación» (constitución psicológica y sociológica por interrelación). La tradición judeocristiana apela a su fondo teológico último, éste es, el de la identidad personal del Hijo de Dios. El Hijo encarnado, muerto y resucitado crea aquella fraternidad humana que hace posible una convivencia entre personas libres e iguales en dignidad.

La modernidad ha heredado este concepto. En ella la «persona» resulta clave para comprender la vida en sociedad, porque sugiere la idea de la «síntesis de contrarios» que la moviliza: individualidad y comunidad, esencia e historia. En la modernidad reciente o en la posmodernidad, sin embargo, el concepto se ha inclinado del lado de la libertad individual, de una autonomía sin par, de una emancipación incluso de cualquier alteridad terrena o celeste, en desmedro de la comunión.

Si desde el punto de vista de la dignidad trascendente y de la libertad ganada jurídica y políticamente por las personas de nuestra época, éstas constituyen un signo de nuestro tiempo, ciertamente no pueden ser voluntad de Dios las múltiples dependencias no siempre confesadas que, de hecho, condicionan gravemente el ejercicio de esta libertad y, en razón de

todo lo anterior, tampoco puede serlo el lamentable abandono en que las mismas personas subsisten.

En este contexto, para cumplir su misión de unidad de la sociedad humana, la Iglesia debiera acoger con actitud «maternal» a la persona real con su demanda de autonomía y su abandono. En vista de ello, la Iglesia tendría que crear las condiciones para que estas personas tengan una experiencia a fondo de su naturaleza e identidad más profunda, a saber, ésta de ser ulteriormente hijos e hijas de Dios, hermanos y hermanas unidos por vínculos comunitarios que dotan de contenido real a una libertad que, de otra manera, conduce a la mera dispersión y a la soledad.

La Iglesia tiene a este propósito una oportunidad única de comunicar un mensaje que sea auténtica «buena noticia» universal. Difícilmente podrá hacerlo si en vez de abrirse a la persona real de nuestro tiempo y ofrecer a ella la experiencia de su fundamento personal y comunitario, procura prevalecer jurisdiccional o políticamente sobre la misma. Sí podrá hacerlo, en cambio, si ella facilita el reconocimiento del vínculo que constituye a los individuos en personas mediante el lenguaje correspondiente.

Necesidad de un lenguaje vinculante

Lo que nuestra época no capta, es precisamente lo que la Iglesia quiere representar y no siempre puede: la antecendencia de la comunidad a las personas. Si en la modernidad las personas pretenden elegir sus pertenencias, la Iglesia les recuerda que ello no sería posible si no hubiera un vínculo originario con Dios y entre los hombres que libera la posibilidad de estas elecciones.

Así, el reclamo que la Iglesia hace a favor de la comunidad, de aquella red de vínculos que hacen posible a las mismas personas darse recíprocamente, no constituye un simple dato revelado, pues, aunque sea un dato religioso, éste engasta en una sociabilidad antropológica acreditada ampliamente por la filosofía. En perspectiva teológica, la Iglesia y cualquier comunidad humana que haga de espacio comunicativo para que lleguemos a ser personas unos a partir de los otros, deben ser vistas como obra del Creador.

Por esto la eucaristía como acción de gracias comunitaria a Dios por el don de su Hijo y de la salvación, como reconocimiento agradecido de los hermanos por la identidad de hijos e hijas de un Padre que nos ama aun antes de nuestro nacimiento desde y por toda la eternidad entronca, por ejemplo, en la actitud básica de agradecimiento que Heidegger demanda del hombre.

La Iglesia, por ende, no hace nada indebido, muy por el contrario, cumple su misión cuando exige de sus miembros el reconocimiento del vínculo comunitario que los une a la colectividad del pasado y los proyecta a un futuro también comunitario. Sin embargo, la realidad se manifiesta en ocasiones bastante distinta del ideal. En los hechos se lamenta que la búsqueda angustiada de una vinculación reiteradamente frustrada de nuestros contemporáneos, encuentre en la Iglesia una canalización precaria y a veces incomprensible.

Son dos los desafíos: la Iglesia debe comunicar lo que ha recibido con encargo de ser transmitido, pero debe transmitirlo con el lenguaje adecuado. Así la tarea de enseñar y recordar a los fieles y a los que no lo son, que hay una unión primordial con Dios, que a la Iglesia se le ha encomendado interpretar cómo este vínculo con Dios origina vínculos de hermandad entre los seres humanos, debe ser anunciado en términos que se ajusten y expresen su realidad.

Las mismas parábolas de Jesús ofrecen una pista. Ellas nos recuerdan que, si se trata de hablar en nombre de Dios, no hay lenguaje más feliz que el que sugiere varias posibilidades, el que apela a las diversas dimensiones de nuestra humanidad y que, por dirigirse indirectamente a su interlocutor, con un desvío retórico, sin violentarlo, hace posible su aceptación libre. El lenguaje eclesástico, en cambio, a menudo persigue un solo sentido, es abstracto, no despierta la imaginación, no deja escapatoria y no consigue convencer.

Si el mensaje de la Iglesia es universal, resulta determinante que sea comunicable en un lenguaje que sus propios fieles puedan acogerlo como una «novedad». Y, con mayor razón, los que no son creyentes. Por el contrario, un lenguaje que encierre a la Iglesia en sí misma, que imponga a la fuerza o políticamente sus contenidos a creyentes y no creyentes, la aleja de su misión.

En suma, si se trata de anunciar el Evangelio a personas que ven en la Iglesia una amenaza a su libertad, sean católicos o no, parece fundamental recuperar el habla de Jesús.

LA VIRTUD INCLUYENTE E INTEGRADORA DEL EVANGELIO

Diego García

El Evangelio tiene una virtud incluyente e integradora. Esta virtud se traduce en un reto, a saber, el de identificar actitudes cristianas que promuevan la inclusión y la integración tanto en la sociedad chilena como en la Iglesia Católica. Una tarea de este tipo se realiza animada por el deseo de contribuir a la formulación de una teología pastoral que escrute

los signos de los tiempos a la luz del Evangelio, de acuerdo a la inspiración del Concilio Vaticano II.

El problema abordado, y que da origen al reto planteado, es el de las tendencias y prácticas que producen marginación, exclusión o discriminación tanto en la sociedad chilena como al interior de la propia Iglesia Católica.

Marginación e inclusión en la sociedad chilena

En Chile subsiste una profunda matriz cultural discriminadora y clasista. Este rasgo constituye un *ethos* que impide la existencia de una sociedad más integrada. Expresiones de esta situación son, a modo de ejemplo, la desigual calidad de la educación que se imparte; la desigual distribución del ingreso y de las oportunidades; la precarización del trabajo; la tendencia a la exclusión social de los más débiles que es inherente al dinamismo del mercado; el riesgo de una menor calidad del Estado como agente promotor de la inclusión social y protector de los más débiles.

Es preocupante que la formación de las élites dirigentes chilenas se encuentre en manos, en no poca medida, de la propia Iglesia, a través de sus instituciones de educación y medios de comunicación. Esta élite administra y potencia los rasgos discriminadores —clasismo, sexismo, racismo— sin que la impronta de una educación cristiana anterior parezca constituir una diferencia relevante al momento de ejercer su influencia en la sociedad como conjunto.

En un mundo que reivindica una mayor autonomía personal —lo que en principio es visto como positivo—, se corre sin embargo el riesgo que, bajo el dominio sin contrapeso de la racionalidad económica sustraída de toda interrogante ética, ello redunde en procesos de atomización y desamparo, ausencia de identidad y vínculos. Las búsquedas de identidades no siempre evitan provocar exclusión, aun cuando favorezcan las identidades concretas. En otras palabras, la globalización de la racionalidad económica genera una identidad abstracta y lábil, de individuos aislados entre sí y que sólo se comunican en el plano de su capacidad y desempeño económico. Otros reconocimientos más concretos —religiosos, políticos, de nacionalidad o cultura, etc.— suponen definiciones más fuertes y potencialmente conflictivas entre sí, excluyentes. La mayor oferta de identidades posibles formulada a individuos crecientemente autónomos y críticos, conlleva una fuerte carga de presión psicológica sobre los individuos. Así, los procesos de modernización, que sin duda conllevan grandes oportunidades de humanización, son fuente también de nuevas modalidades de vulnerabilidad. El desafío en este plano, entonces, radica en forjar identidades colectivas concretas pero incluyentes, universalizables.

Una hipótesis al respecto es que este papel podría desempeñarlo la cultura de los derechos humanos. El cristianismo debiera proponerse ser una identidad universalizadora y no abstracta también, en la medida en que todos somos hijos de Dios y cada ser humano es nuestro propio hermano.

Se advierte, entonces, que son variables críticas —para una sociedad más integrada y equitativa— la existencia de igual acceso a una educación de calidad; el cuidado de la infancia especialmente en sus primeros años; la calidad de la vida familiar, con énfasis en las funciones del grupo familiar por sobre la estructura formal; la formación en valores y el diálogo social.

Marginación e inclusión en la Iglesia

Es posible advertir también tendencias preocupantes respecto de la experiencia de Iglesia. Ya se mencionó la grave responsabilidad de los cristianos en la formación de élites, atendida la realidad del modo discriminatorio de organizar la sociedad y de distribuir y ejercer el poder en ella. Sin embargo, hay que poner atención a otras tendencias más sutiles, pero igualmente preocupantes. Una de ellas es el lenguaje doctrinal que predomina en instancias de la jerarquía católica. Este lenguaje no acompaña a las personas en concreto, muchas de las cuales llevan vidas difíciles. Más bien, este lenguaje doctrinal y apologético parece ser funcional a propósitos disciplinarios; tiende a evitar el examen libre de los signos de los tiempos que desafían concepciones y categorías tradicionales; produce una identidad católica rígida no siempre consistente con la práctica real de los cristianos en su vida dentro y fuera de la Iglesia, o con valores entrañablemente cristianos: misericordia, caridad, comunión, fraternidad, solidaridad.

En este contexto, la apelación a la «ley natural» no constituye un llamado al diálogo y a la escucha atenta de aquellos distintos con quienes se quiere convivir y tender puentes —como pudo ser el mundo musulmán en tiempos de la formulación de la ley natural—, sino que se emplea como una fortaleza que ya tiene contestadas todas las preguntas que la realidad puede plantear a la condición del creyente. La apelación a la ley natural, hecha de este modo, cierra puertas.

Otro aspecto preocupante dentro de la experiencia de fe, y en parte fruto de lo anterior, pero también producto de las tendencias atomizadoras de las estructuras económico-culturales dominantes descritas más arriba, es la agrupación de los fieles en grupos intraeclesiales identitarios fuertes y con riesgo de ser excluyentes. Hay en la experiencia de muchos creyentes una preocupación por el *Padre mío* que no permite hacer la experien-

cia del *Padre nuestro*. En nuestras prácticas se echa de menos a veces la comunicación de los cinco panes y los dos peces. Existiendo dentro de la Iglesia pluralidad de carismas, no son pocos los creyentes que buscan aquél que les resulta más cómodo, no siendo necesariamente aquél que promueve o garantiza una más lograda experiencia de comunión entre los propios católicos.

Hay, desde luego, signos alentadores. Uno de ellos, el tono dialogante adoptado por el documento de trabajo de la Conferencia Episcopal *En Camino al Bicentenario*. Dentro del documento, es de valorar especialmente la apelación a la justicia social y a la doctrina social de la Iglesia. En efecto, las experiencias de apoyo a los más necesitados pueden ser un camino pedagógico para una preocupación más genuina por la justicia social y la solidaridad. Aun cuando es necesario evitar conductas paternalistas que, con buena intención, pueden resultar incluso humillantes para el prójimo a quien se pretende beneficiar, las experiencias de trabajar por otros ayudan a vincular solidaridad y justicia social. Parece deseable, por lo mismo, emprender acciones en que no sólo se trabaje en beneficio de otros sino que con otros, vale decir, diluyendo la dicotomía benefactor/beneficiario.

También son esperanzadoras la actividad y la participación laical dentro de la vida de la Iglesia, dentro y fuera de Chile. Lo importante es dar pasos hacia una teología laical. La reflexión acerca de la propia experiencia del creyente es una fuente del quehacer teológico. Sin embargo, el hecho es que entre los laicos y el clero hay una asimetría en los lenguajes. Los laicos son políglotas en variedad de ciencias pero ignoran el lenguaje de la teología. El clero, por el contrario, tiende a acaparar el lenguaje teológico pero a grandes rasgos ignora el conjunto de lenguajes que son dominio de los laicos. Esto hace muy difícil el diálogo dentro de la Iglesia y de ésta con el mundo. Pareciera ser que los laicos actúan en el mundo con mediaciones que escapan a la comprensión del clero. La misión del laico en el mundo requiere de una autonomía relativa, por más comprensible que sea que la jerarquía proponga ideales de vida exigentes. Así, el camino creyente del laico tendría que verse como complementario del que recorre la jerarquía.

LAS METAMORFOSIS DE LA RELIGIOSIDAD

Samuel Yáñez

Para auscultar los signos de los tiempos y descubrir la acción de Dios en medio de la circunstancia actual, parece necesario interpretar las hondas transformaciones que están ocurriendo en el ámbito de lo religioso, es

decir, en el seno de las religiones y de cómo las personas viven y manifiestan su búsqueda religiosa. Sin duda, se trata de metamorfosis significativas. Ellas se inscriben, en términos amplios, en el proceso mayor del proyecto moderno, tal como éste sigue desarrollándose, sea en fases avanzadas en países del norte, sea en las versiones modernizadoras de nuestros países latinoamericanos. La autonomía y la libertad se yerguen como aspiraciones irrenunciables del individuo en la cultura actual. Por otra parte, experimentamos las consecuencias, tanto positivas como negativas, de los procesos de secularización de las sociedades. El discurso religioso aparece como uno más, al lado de discursos políticos, económicos, de género, etc. Se hace difícil el diálogo con estos ámbitos sociales y culturales que han ido conquistando su autonomía. Pero también es verdad que esta independencia, cuando no se absolutiza, constituye un paso adelante en la tarea humana de hacernos responsables por el destino propio y por la construcción de un futuro terrestre mejor.

Los cambios que están ocurriendo en el ámbito de lo religioso son complejos. No afectan sólo a las instituciones, sino también al significado de las experiencias e imaginarios. No se trata sólo de una crisis de las religiones tradicionales; la manera de vivir y expresar la religiosidad está en transformación. ¿Qué tendencias principales es posible reconocer en este proceso de mutaciones? Se pueden destacar dos.

Las tendencias principales

En primer lugar, está el hecho de lo que podemos denominar la «pluralización» de lo religioso. Por doquier es posible reconocer una creciente diversidad de experiencias religiosas. Incluso al interior de las religiones más institucionalizadas, es patente la existencia de una diversidad de formas de vivir y expresar la propia religiosidad. A veces se tiene la impresión que hay auténticos abismos, por esto, en el seno de una misma religión, entre uno y otro grupo. Los procesos de internacionalización económica y de globalización de la comunicación e información han contribuido, en buena medida, a esta situación de convivencia mundial de formas religiosas diversas. Este fenómeno produce, por una parte, la tendencia a que la vida religiosa de los individuos esté marcada por la mezcla sincrética y, por otro lado, crece el anhelo de encontrar lo que hay de común a toda experiencia religiosa. Aparece así un desafío mayor: ¿cómo reconocer la diversidad desde una perspectiva inclusiva? En una respuesta histórica adecuada a esta interrogante se juega, entre otras cosas, la posibilidad de una comunión humana futura. Y para religiones con vocación universal, como la cristiana, hay aquí un asunto ineludible y crítico.

Otro carácter general de las transformaciones que están ocurriendo es la creciente «privatización» de la experiencia religiosa. Se habla de un déficit de religión, pero que no significa necesariamente una inexistencia de búsquedas religiosas en los individuos. Estas búsquedas, más bien, están crecientemente poco conectadas con las instituciones religiosas. En el seno del cristianismo, por ejemplo, aumenta el número de los creyentes «a su manera». Lo que se expresa en este hecho de la privatización no es simple. En algunos casos, se trata de cierta desazón respecto de formas institucionales que se consideran inapropiadas para la situación actual. También es posible reconocer una tendencia a privilegiar la vivencia subjetiva por sobre la forma institucional, la emoción por sobre la razón, la mística antes que la dogmática. Parece necesario, pues, profundizar en la comprensión de las relaciones que pudieren darse entre individuo, experiencia religiosa e institucionalidad.

Estos fenómenos de pluralización y privatización también tienen lugar en América Latina, unidos a una firme persistencia de lo religioso. Tal vez no es exagerado hablar de un continente irresistiblemente cristiano, donde se manifiestan nuevas formas de pertenencia y de expresión de la religiosidad. No está ausente tampoco el distanciamiento de algunos respecto de lo religioso, en diversas formas: ateísmo en sectores dirigentes y juveniles, indiferentismo, agnosticismo.

Cambios en el cristianismo

Estos fenómenos generales de pluralización y privatización de la experiencia religiosa se dejan sentir también en el seno del cristianismo. Se reconoce en amplios sectores de creyentes una menor adhesión a las normas eclesiales y un creciente interés en las dimensiones menos racionales de la fe. Es también sentida la necesidad de pensar la heterogeneidad de los modos de ser cristiano, y de hacer esto evitando tanto la atomización como la homogeneización. Por otra parte, hay síntomas de crisis en algunos aspectos: menor participación de los fieles en la liturgia; evolución en el modo de vivir el nexo entre fe y moral; quiebre del proceso de transmisión de la fe cristiana a las nuevas generaciones. Esto último está asociado a los cambios que están ocurriendo en la realidad familiar y al alejamiento de las mujeres de la Iglesia. También ha disminuido el número de las vocaciones sacerdotales y religiosas. La relevancia social y cultural del cristianismo parece debilitarse, así como también el carácter comunitario —es decir, social y político— de la fe. Se puede apreciar la existencia de una brecha significativa entre el discurso predominante en la Jerarquía y el sentir de muchos creyentes laicos y de miembros de la

sociedad civil. Esta situación invita a aguzar la mirada creyente, de modo de ir descubriendo la acción de Dios en medio de estas transformaciones. Se trata, no de llorar sobre la leche derramada, sino de hacer espacio al desarrollo de una nueva vida que aparece. Dios sigue activo en la historia e invita a reconocerle y trabajar con Él. La crisis resulta, así, una oportunidad de futuro.

¿No estamos en la hora todavía inicial de una reconfiguración histórica del cristianismo? Se trataría ahora de construir un cristianismo sin cristiandad. Parece muy necesario, pues, volver a preguntarse por lo más originario de la fe cristiana. Y de hacerlo en vistas de una renovación honda, tanto del espíritu como de las estructuras eclesiales. La pregunta por el sentido de la existencia puede constituir un lugar decisivo para esta tarea, y para el diálogo con la mujer y el hombre de hoy. El cristianismo es una religión con vocación universal, católica. Es urgente volver a significar esto en medio de una sociedad de la tolerancia, de la pluralidad y donde muchos viven en la periferia. Hay que discriminar también entre las nuevas formas y expresiones religiosas: no todas son evangélicas, no todas dan lo mismo.

¿Dónde ir a buscar, para reconocer, el sentido de los cambios religiosos del presente? En el campo amplio de la historia y en el espacio íntimo de la subjetividad. Tal vez, haya que poner atención especial a algunos sectores y procesos. El fenómeno de los movimientos cristianos, a pesar de su pequeñez porcentual en el conjunto de los fieles, posee un impacto significativo. ¿Por qué? En sectores medios y sobre todo populares de América Latina, el pentecostalismo ha tenido en los últimos decenios un crecimiento sostenido. ¿Por qué? ¿Qué revelan estos fenómenos de las búsquedas religiosas de hoy? Es importante conocer más profundamente lo que pasa entre los jóvenes. ¿Qué nexos hay entre las formas de su experiencia religiosa y el impacto de la sociedad de consumo, de la sociedad de la información y de la informática? Por otra parte, ¿cómo se relaciona el hondo cambio del rol de la mujer en la sociedad, con las transformaciones religiosas que están ocurriendo?

Hacerse cargo, desde una óptica creyente y teológica, de los cambios religiosos hoy exige asumir una perspectiva amplia, de gran angular, capaz en principio de abarcar objetos diversos tales como el de las religiones, la religiosidad, el cristianismo, la iglesia, la fe. No parece adecuado estrechar de partida el campo. Por otra parte, la perspectiva disciplinar no puede ser sólo sociológica. Hay que atender también a los universos simbólicos de las nuevas formas religiosas, asequibles más bien a puntos de vista antropológicos, etnológicos y semióticos. Puede resultar muy significativo detenerse en el conocimiento de los sujetos y procesos implicados en

los cambios. Y también establecer conexiones entre prácticas, universos simbólicos y discursos conceptuales. Por otro lado, hay que evitar la autorreferencia y el eclesiocentrismo en este esfuerzo de lectura de los signos de los tiempos. El esfuerzo está en pensar desde el revés, desde el futuro posible. No se trata de añorar circunstancias pretéritas, sino de alentar las posibilidades del porvenir. Y no hay tampoco que dejar de preguntarse por el tipo de racionalidad que se pone en práctica al ocuparse del fenómeno religioso hoy; baste recordar las dificultades que tuvo la racionalidad teológica para hacerse cargo positivamente de la religiosidad popular.

MEMORIA DE LA INCULTURACIÓN DEL EVANGELIO

Carlos Gigoux

Una experiencia de diálogo entre historiadores y teólogos acerca de la inculturación del Evangelio en nuestro medio chileno y latinoamericano, ha levantado las siguientes preguntas clave: ¿cómo se dio ésta al inicio de la Conquista? ¿La primera evangelización en América siempre estuvo acompañada del poder y la fuerza? Estos interrogantes llevan sucesivamente a discutir el concepto de inculturación, las premisas epistemológicas de su posibilidad y la concepción del «otro».

La inculturación: un concepto controvertido

La inculturación es un concepto intraeclesial que define la capacidad de favorecer una experiencia significativa de Jesús desde las coordenadas culturales del destinatario. Aunque esta experiencia se ve seriamente condicionada por la asociación del cristianismo con las estructuras de poder coloniales, en América hubo desde el inicio una vertiente eclesial que promovió la defensa (teórica/práctica) del indígena. Es obligado reconocer que los pueblos originarios han sido agentes creativos en este proceso, pues si bien estuvieron sometidos a una estructura de dominio social y religiosa, también fueron capaces de resistir resignificando el cristianismo de acuerdo a su propia cultura. De este modo, se originó una religión sincrética o híbrida. Las variables socioculturales del encuadre social y del mestizaje, ayudan a explicar la expansión del cristianismo en el continente.

El caso del pueblo Mapuche revela la dificultad de introducir el cristianismo en los pueblos originarios prescindiendo de los métodos de coerción social y cultural, pues su resistencia al dominio español y luego criollo ha dificultado la labor de inculturación del Evangelio en sus comunidades hasta el presente. Por lo tanto, surgen nuevas preguntas: ¿dón-

de resultó más hondo el proceso de evangelización? ¿Cómo se mide esta variable? Proyectando la discusión de la evangelización en la sociedad chilena de hoy: ¿cómo se resuelve el tema de la comunión/diferencia?

Los historiadores prefieren hablar de cristianización o catolización de la cultura, conceptos que dan mejor cuenta de la exterioridad de un proceso. Desde las misiones entre indígenas se propone hablar también de «exculturación», es decir, del proceso inverso al de la inculturación. Este proceso intenta separar los elementos inherentes a la evangelización que sean «no evangélicos», es decir, aquellos elementos que son parte de un modelo cultural exógeno, eurocéntrico, fundado en el uso del poder y la fuerza. No hay duda de que la evangelización tuvo un enmarque violento y adoptó rasgos negativos contrarios al prójimo.

Pero, como se ha señalado anteriormente, es necesario matizar las cosas. La realidad parece más compleja. Si bien la asociación del cristianismo con la violencia es un hecho, también es cierto que el indígena incorporó simbióticamente ciertos elementos de los evangelizadores lo que lo transforma en un sujeto activo y no meramente en un sujeto pasivo de la evangelización. Es necesario relativizar la teoría de la imposición violenta. Los pueblos originarios y los pobres del continente no son sólo receptores de inductación religiosa, sino sujetos activos que reinterpretan y forman expresiones religiosas propias y de modo policéntrico.

La controversia desemboca aun en otro asunto: ¿la inculturación del Evangelio se refiere al catolicismo o al cristianismo? Cabe también preguntarse: ¿en qué momento el pueblo de América Latina toma conciencia de la diferencia entre cristianismo y catolicismo? El impacto pentecostal en América, y en los mismos pueblos originarios, revela importantes desafíos a la interpretación histórica-teológica del fenómeno. Se trata de un tema actual. El catolicismo popular latinoamericano aparece hoy cuestionado por la acogida del pentecostalismo entre los más pobres.

Las premisas epistemológicas

Surge, además, la necesidad de interrogarse por las premisas epistemológicas de la evangelización en América. La disciplina histórica exige observar el criterio de la continuidad-discontinuidad de los procesos históricos, en particular en la reflexión sobre la memoria de la inculturación del Evangelio. Se corre sin embargo el riesgo de la mirada historicista que homogeneiza procesos disímiles. Aquí el desafío es hacer una lectura histórica y teológica a la vez. ¿Es esto posible? ¿Cómo hacerlo?

La larga experiencia de Diego Irarrázaval junto a los Aymara indica algo importante. A pesar de los años compartidos con ellos, Irarrázabal

aún percibía la reticencia de los Aymara a contar sus experiencias y prácticas religiosas. El miedo al castigo, según él, permanece todavía en las comunidades. Pero, ¿será esta reacción un indicio de la memoria o se trata de una asociación históricamente condicionada por una determinada forma de ejercicio de poder en que los indígenas han sido los súbditos? ¿Persiste en realidad una memoria de haber sido reprimidos o es una reacción contra formas de poder? La memoria es muy frágil, pues se reconstruye permanentemente y además el tema de la violencia y el poder son complejos de reflejar en su totalidad.

Cabe recordar la importancia de la figura del párroco en las comunidades indígenas de la colonia, pues, por un lado, controla las prácticas religiosas y, por otra parte, cumple una función mediadora con el poder político y con otras comunidades. El cura representa un poder reconocido al interior de la comunidad, pero que también puede ejercer violencia contra ella. Esta constatación se proyecta a la figura actual del sacerdote en el mundo popular y abre pistas interesantes respecto a los modos de ejercicio de autoridad y de poder al interior de las comunidades. En la experiencia del mundo popular urbano es posible constatar en el trabajo pastoral espacios de silencio en que el sacerdote es mantenido alejado.

En comunidades indígenas en que los pastores son nativos, el pentecostalismo ha entrado con mucha fuerza. Los curas católicos en su mayoría no son indígenas. Este rasgo explica en parte el éxito del crecimiento evangélico. Pero éste también se debe al cultivo de una sensibilidad barroca, exuberante y emocional que contrasta con la reacción neoclásica de la ilustración católica del siglo XVIII; a la fuerza escatológica del mensaje; a la reconstrucción religiosa de la comunidad sometida a procesos de desintegración; y a la importancia práctica de la «conversión», si esto lleva consigo la detención de la violencia intrafamiliar o del alcoholismo. En el mundo mapuche también es posible reconocer estas variables.

El «otro» en clave teológica

El mismo tema de la inculturación merece ser observado bajo la pregunta por el «otro», indígena o latinoamericano en general.

A este respecto, es sabido que la teología colonial consideró al nativo como a un «niño» que debía ser salvado. De aquí que una investigación a fondo debiera detenerse en la concepción de verdad que entonces se quiso transmitir y en los procesos mismos de transmisión de esta verdad. Ya que entonces, como hoy, se ha podido «caer encima» de las personas que pertenecen a otra cultura, sin abrirse al diálogo crítico que obliga al evangelizador a revisar los presupuestos de su empeño.

Sabemos que la acción evangelizadora de la élite criolla se llevó a cabo mediante los colegios de las órdenes religiosas, mientras que la del mundo campesino/mestizo se hizo a través de las doctrinas, parroquias y misiones rurales. Una serie de preguntas debieran ayudar a descubrir si se respetó o no la autonomía local. ¿Cuál era el contenido de la evangelización? ¿Hasta qué punto el Concilio de Trento (1545-1563) influyó en el proceso? ¿Tuvo la Iglesia americana una teología propia? No podrá olvidarse que en América se desarrolló una reflexión teológica hecha por figuras como Bartolomé de las Casas (1484-1566) y José de Acosta (1540-1600), cuyo pensamiento se refleja en parte en los concilios de Lima III (1582-83) y México III (1585). La pregunta sobre el grado de autonomía de la Iglesia Americana respecto a la Iglesia Europea es una pregunta importante, pues la Iglesia Católica en América en el siglo XIX y XX es un reflejo casi exacto de la Iglesia Católica europea.

La Iglesia colonial no ha sido bastante independiente del poder político. El tema es complejo. Hay que distinguir situaciones locales y regionales. Sin embargo, algunas órdenes religiosas tuvieron cierta libertad al momento de fijar sus políticas evangelizadoras y acudieron a la autoridad central de la monarquía para resolver las tensiones con las autoridades políticas locales. Muchos de estos conflictos escondían fuertes tensiones económicas entre la Iglesia, las órdenes religiosas y las autoridades coloniales. Sin embargo, en la medida que la sociedad colonial se expandió y las órdenes religiosas perdieron su dinamismo misionero de los primeros años, los intereses de la Iglesia tendieron a identificarse con el poder político, hasta transformarse muchas veces en un refuerzo cultural-religioso de la legitimidad de su poder.

Por otro lado, la religiosidad popular siguió su derrotero propio al margen del control institucional y doctrinal de la Iglesia. Ella se caracteriza por un fuerte policentrismo. Paradójicamente, esta situación se da tanto en el mundo popular como en la élite. La importancia del fenómeno de la religiosidad popular previene contra la tentación de reducir la historia del cristianismo en América a la relación Iglesia-Estado o sólo a la Iglesia Católica.

SEGUNDA PARTE

Discípulos y misioneros en América Latina

La misión de la Iglesia: la vida en Cristo

Joaquín Silva

La necesidad de misionar no surge como conducta reactiva a situaciones externas a la Iglesia que se juzgan amenazantes. Por el contrario, la misión obedece a un impulso originario, una afirmación positiva, un envío que hace el Padre, para que con pasión compartamos la paz que nos ha sido regalada por Él, la alegría del encuentro con Jesús. La compasión de Dios atiende a las señales de dolor y sufrimiento que se constatan en el mundo, pero no se limita a ellas, sino también a aquellas vividas al interior de la Iglesia y que piden una conversión de los propios cristianos como propósito de la misión, y atiende por cierto a los muchos signos de gozo, que los hay dentro y fuera de los límites de la Iglesia. Hay un único maestro, y en la vida cristiana nuestra permanente condición de discípulos es la identidad más profunda de nuestro ser en Cristo y nuestro ser para los demás.

Desde la Exhortación Apostólica *Evangelii Nuntiandi*, del papa Pablo VI, han surgido diversos llamados a una «nueva evangelización», a una «evangelización de la cultura» o a una «inculturación del Evangelio».¹ Estos llamados han adquirido en América Latina un especial significado y relevancia. La invitación del papa Juan Pablo II a una evangelización «nueva en su ardor, en sus métodos y en su expresión», encontró un importante eco en la Iglesia latinoamericana.² En el contexto de preparación de la V Conferencia del Episcopado Latinoamericano y del Caribe, se nos ha propuesto desde ya reflexionar sobre el significado del ser discípulos y misioneros, indicándonos en el mismo título de la convocatoria la finalidad del discipulado y de la misión: la vida en Cristo.

¹ Aunque estos tres conceptos representen diversos matices en la comprensión y práctica de la evangelización, es común a todos ellos la búsqueda por vincular el Evangelio con la nueva cultura.

² Véase Santo Domingo, nn. 28-30.

Entre las tantas cuestiones que ameritan ser pensadas al respecto, quisiera compartir unas sencillas reflexiones respecto del significado que pudiera tener hoy una misión orientada a suscitar en nuestra historia la «vida en Cristo».

LA MISIÓN: ¿DE DÓNDE NACE? ¿EN QUÉ CONSISTE? ¿ES NECESARIA?

¿De dónde nace la misión?

La misión no nace del temor, de la desesperanza, ni de la ansiedad. No nace de la mera percepción de «amenazas erosivas» del substrato católico (DP 141). No nace tampoco de la simple constatación de que «en las últimas décadas en América Latina y el Caribe se observa una disminución de la fe y un debilitamiento del compromiso de muchos creyentes con la Iglesia y con su misma fe» (DP 145); o del hecho de que «crece la indiferencia religiosa y ha crecido la increencia» (DP 155); ni tampoco exclusivamente porque «se debilita la recepción de los sacramentos» (DP 156); o se produce un «abandono de católicos hacia comunidades pentecostales, hacia sectas o hacia nuevos movimientos religiosos» (DP 157).

Las situaciones anteriores son preocupantes y requieren de una atención tanto teológica como pastoral. Sin embargo, la misión de la Iglesia no debe plantearse como una cuestión de hegemonía política, como una disputa de poder con otros sujetos sociales, como una respuesta a las amenazas del entorno, como una recuperación de privilegios perdidos o, al menos, cuestionados. Conviene disipar esta sospecha de que la misión es un recurso propagandístico de una Iglesia en crisis. ¿Cómo se logra esto? Por cierto, no sólo declarando nuestras rectas intenciones, sino que con una práctica consecuente con ello, para lo cual es imprescindible una adecuada comprensión teológica de la misión.

Al respecto, lo primero que habría que afirmar es que la misión nace del envío; la misión es participación de la misión que el Hijo ha recibido del Padre: «La paz con vosotros. Como el Padre me envió, también yo os envío» (Jn 20,21). Y estas palabras de Jesús, advirtámoslo bien, comienzan por el saludo de la paz: «La paz con vosotros». La misión nace de la experiencia de la paz que nos proporciona el Señor. No es la ansiedad ni el temor lo que mueve a la Iglesia, sino el Espíritu del resucitado que nos regala su paz. De allí la confianza y la esperanza de que nuestra misión no es una mera proyección de nuestros deseos de auto afirmación, sino pasión por compartir la paz que nos ha sido regalada, envío de quien el Padre ha resucitado para que en Él tengamos vida plena.

¿En qué consiste la misión?

Y si la misión nace del envío, entonces ella deberá ser siempre expresión de la compasión de Dios: del Dios que escucha el clamor de su Pueblo y que conoce sus sufrimientos (Ex 3,7); del Dios que «al ver a la muchedumbre, sintió compasión de ella, porque estaban vejados y abatidos como ovejas que no tienen pastor» (Jn 9,36); del Dios que sabe que les falta vino para celebrar (Jn 2, 1y ss). Como le explica Jesús a Nicodemo «tanto amó Dios al mundo que dio a su Hijo único, para que todo el que crea en él no perezca, sino que tenga vida eterna» (Jn 3,16). Nuestra existencia cristiana y la así llamada «práctica eclesial» no pueden sino ser actualización histórica de este amor de Dios por el mundo.³

¿Cuáles son los principales padecimientos de los hombres y mujeres de nuestro tiempo? Ciertamente, las angustias y tristezas que viven nuestros pueblos, y las personas en ellos, son muy variadas y tienen múltiples causas.⁴ Pero, ¿será posible identificar los más graves problemas? En ocasiones, al querer decirlo todo, no se dice nada. A nuestro entender es en este contexto donde hay que reconocer la carencia de Cristo, la falta de Dios, el surgimiento de los ídolos. Esa «mentalidad que en la práctica prescindir de Dios en la vida concreta y aún en el pensamiento, dando paso a un indiferentismo religioso, un agnosticismo intelectual y a una autonomía total ante el Creador» (DP 145) no es un problema, primera ni principalmente de la Iglesia,⁵ sino de los hombres y mujeres de nuestro tiempo, es el problema de la búsqueda de un humanismo sin Dios. ¿Qué sentido puede tener hablar de una vida plena en Cristo, cuando se consi-

³ Esto es lo que expone con profundidad el Concilio Vaticano en su Decreto *Ad gentes*: «La Iglesia peregrinante es misionera por su naturaleza, puesto que procede de la misión del Hijo y de la misión del Espíritu Santo, según el designio de Dios Padre. Pero este designio dimana del «amor fontal» o de la caridad de Dios Padre, que, siendo principio sin principio, que engendra al Hijo, y del que procede el Espíritu Santo por el Hijo, por su excesiva y misericordiosa benignidad, creándonos libremente y llamándonos además sin interés alguno a participar con Él en la vida y en la gloria, difundió libremente la bondad divina y no cesa de difundirla, de forma que el que es Creador del universo se hace por fin «todo en todas las cosas» (1 Cor, 15, 28), procurando a un tiempo su gloria y nuestra felicidad» (n. 2).

⁴ Véase DP 124-139: «la persistencia de la pobreza»; «el reclamo por una justa incorporación de los pueblos originarios»; «las nuevas reformas educacionales»; «la función del Estado»; «deficiente penetración de la democracia como cultura de la participación, solidaridad y subsidiariedad»; «líderes mesiánicos o caudillos de corte populista»; «la concepción de la auto-ridad»; «la crisis de las instituciones políticas de representación»; «la pérdida de credibilidad»; «la corrupción pública y privada»; «deficiente educación»; «producción de droga y narcotráfico»; «grupos guerrilleros o terroristas».

⁵ Como se da a entender en DP cuando ubica este problema entre aquellos específicos de los católicos y de la Iglesia.

dera que la vida puede ser plena sin Dios; más aún, cuando se considera que es necesario «matar a Dios», para que la vida pueda ser efectivamente plena? Insistimos: ésta no es una cuestión sólo de la Iglesia; es una cuestión de comprensión del humanismo. Cuando esto no se esclarece, cuando no explicitamos nuestra comprensión antropológica, entonces menos se entiende nuestra defensa de la vida humana, nuestro interés en que ella se despliegue en todas sus posibilidades de acuerdo a su imagen y semejanza.

Hoy está de muchos modos amenazada la vida; pero, además, experimentamos muchos signos de una vida que no es plena: el desinterés, el tedio, la desidia, las depresiones, el estrés y tantos otros síntomas de búsquedas insatisfechas que no generan sino más ansiedad y más alienación, a fin de poder soportarlo todo, de poder soportarnos incluso a nosotros mismos.

Pero la compasión también tiene que ver con «los gozos y las esperanzas». ¿Dónde están las palabras de aliento de la Iglesia? ¿Cómo se valora la ciencia, de la que todos nos beneficiamos; la convivencia social y política, que tanto ha mejorado; la superación de la pobreza? No se trata de decir estas cosas «para no parecer tan pesimistas». Hay una cuestión de tono, de estilo, de cultura eclesial, que pareciera nos impulsa más a ser «profetas de calamidades», que testigos de la vida que en Cristo vence toda muerte, que en Cristo es la belleza que se expresa en todas las cosas, es la verdad que se manifiesta en todo cuanto es, es la bondad que se opone a todo mal. En este sentido, el *Documento de Participación. Hacia la V Conferencia del Episcopado Latinoamericano y del Caribe* tiene —a nuestro humilde juicio— un extraordinario inicio: «somos buscadores y peregrinos» son sus primeras palabras; «en lo más hondo de nuestro ser, hay hambre de amor y de justicia, de libertad y de verdad, sed de contemplación, de belleza y de paz, ambición de plenitud humana, ansias de hogar y fraternidad; deseos de vida y felicidad» (DP 1). Pero no es sólo el inicio: cuando se presentan algunos «fenómenos significativos» de nuestra época (DP 96 y ss), se tiene una mirada diferenciada y profunda sobre ellos, superando una mera consideración de cuestiones «positivas» y «negativas».

El concepto de «simpatía crítica» que utiliza el *Documento de Participación*⁶ bien podría expresar esa relación que la Iglesia debe tener respecto de la cultura. El punto está en clarificar los criterios que determinan tanto

⁶ DP 94: «Remaremos mar adentro y lanzaremos las redes en el nombre del Señor Jesús, confiando en su palabra como discípulos y misioneros suyos, navegando con frecuencia contra la corriente, pero con simpatía por cada persona, creada y recreada a imagen y semejanza de Dios, que tiene sed de su paternidad, de humanidad y fraternidad; también con simpatía crítica a este tiempo que Dios nos ha regalado; y sobre todo, con inmensa simpatía y gratitud por los proyectos de Dios».

nuestra simpatía, como también nuestra crítica. Y estos criterios no pueden ser sino los del Evangelio. Y allí la «purificación de intenciones» es fundamental para alcanzar un adecuado discernimiento. No se trata de empatizar con lo que nos gusta, con lo que nos es más fácil, con lo que nos es más acostumbrado, y cosas semejantes. Tampoco se trata de ser críticos con aquello que simplemente nos molesta, nos cuestiona, nos inseguriza, etcétera. El discernimiento del que se trata es aquel «que nos asocia a la orientación del querer de Dios, que quiere forjar nuestro tiempo en la verdad, la justicia, la contemplación y la paz» (DP 95).

Pertenece a esta compasión de la Iglesia con los hombres y mujeres de nuestro tiempo, el hacerse cargo de los problemas que hoy muchos de ellos tienen, justamente, con la fe y, en particular, con la Iglesia católica. Sabemos que la increencia aumenta y que la vida plena se busca cada vez menos en el Dios de Jesucristo. Consideramos que algunas de las causas de esta progresiva increencia que indicaba el Vaticano II, son particularmente gravitantes hoy: «el descuido de la educación religiosa, la exposición inadecuada de la doctrina, los defectos de nuestra vida religiosa, moral y social». ⁷ Es cierto que muchas veces «los enemigos de la Iglesia» se aprovechan de todo esto para debilitar nuestra imagen pública, erosionar nuestra autoridad moral y menoscabar el servicio que prestamos a la sociedad. Con todo, no deben ser estos «enemigos de la Iglesia» los que nos preocupen, sino nuestras propias claudicaciones, nuestro propio pecado.

En relación a lo anterior, nos parece que el tema de la conversión eclesial debe seguir siendo una preocupación mayor tanto de la teoría como de la práctica eclesial. Ello no puede quedar relegado a un hermoso momento vivido en circunstancias del Jubileo. Por lo demás, allí adquirimos un compromiso importante: «nunca más». Y como nos sucede en la vida personal, la conversión tiene momentos fuertes, pero es también un largo camino, animado por el Espíritu de Dios que nos santifica. Ya el papa Pablo VI nos decía que para evangelizar al mundo de manera creíble, la misma Iglesia se debe evangelizar «a través de una conversión y una renovación constante».⁸

¿Es necesaria la misión?

Si la misión nace del envío y se realiza en la compasión, entonces: ¿es optativo misionar?; ¿está la Iglesia en América Latina y el Caribe ante la opción de impulsar una gran misión?; ¿pudiera la Iglesia renunciar a esta

⁷ Concilio Vaticano II, GS 19.

⁸ Pablo VI, *Evangelii nuntiandi*, n. 15.

tarea de ir a los hombres y mujeres de nuestro tiempo a anunciar a Cristo y su Evangelio? Pareciera que en muchos sentidos «el celo misionero» ha decaído.⁹ Y ha decaído por múltiples razones: en nuestro continente, piensan algunos, vivimos en una cultura ya evangelizada y, efectivamente, el Evangelio ya ha sido puesto en el «corazón de la cultura», al punto que ésta ya tiene el sello indeleble de Cristo; por otra parte, hemos comprendido mejor que la acción de su Espíritu rebasa los márgenes de la Iglesia visible;¹⁰ que las otras confesiones cristianas también pueden ser medios de salvación;¹¹ y que quienes sin culpa no creen, pero aman de verdad, también han nacido de Dios y conocen a Dios (1 Jn 4,7).¹² Entonces, como se preguntaba el mismo papa Juan Pablo II: «¿Es válida aún la misión entre los no cristianos? ¿No ha sido sustituida quizás por el diálogo interreligioso? ¿No es un objetivo suficiente la promoción humana? El respeto de la conciencia y de la libertad ¿no excluye toda propuesta de conversión? ¿No puede uno salvarse en cualquier religión? ¿Para qué, entonces, la misión?».¹³

Pensamos que sería comprender muy mal estos «hallazgos» a los que nos ha conducido el Espíritu, si los entendiéramos como invitación a una vida cristiana autorreferida, intimista, a un quietismo autocomplaciente, en un contexto donde tantos hombres y mujeres no conocen a Cristo o, si lo conocen, no viven conforme a su Palabra. Si hemos creído, esa fe se hace verdadera por la caridad (Gál 5, 6); en el Espíritu, esa fe se hace

⁹ Como expresaba Juan Pablo II en su Encíclica *Redemptoris missio*: «la misión específica ad gentes parece que se va parando, no ciertamente en sintonía con las indicaciones del Concilio y del Magisterio posterior. Dificultades internas y externas han debilitado el impulso misionero de la Iglesia hacia los no cristianos, lo cual es un hecho que debe preocupar a todos los creyentes en Cristo. En efecto, en la historia de la Iglesia, este impulso misionero ha sido siempre signo de vitalidad, así como su disminución es signo de una crisis de fe» (n. 2).

¹⁰ Recordemos, por ejemplo, el conocido texto de la UR: «Además, entre los elementos o bienes, por cuyo conjunto se constituye y se vivifica la Iglesia, algunos, o mejor, muchísimos y muy importantes, pueden encontrarse fuera de los límites visibles de la Iglesia católica: la palabra de Dios escrita, la vida de la gracia, la fe, la esperanza y la caridad y otros dones interiores del Espíritu Santo y elementos visibles. Todo esto, que proviene de Cristo y a El conduce, pertenece por derecho a la única Iglesia de Cristo» (UR, 3). Cf. Juan Pablo II, *Redemptor hominis*, n. 6, donde vuelve a recordar, que el Espíritu de verdad «actúa más allá de los confines del Cuerpo Místico».

¹¹ El Concilio Vaticano II, refiriéndose expresamente a los protestantes, afirma: «estas Iglesias y Comunidades separadas tienen sus deficiencias, no están desprovistas de sentido y de valor en el misterio de la salvación. Porque el Espíritu de Cristo no rehuye servirse de ellas como de medios de salvación, cuya fuerza se deriva de la misma plenitud de la gracia y de la verdad que ha sido confiada a la Iglesia» (UR, 3).

¹² Cf. Concilio Vaticano II, LG 1417; GS 22.

¹³ Juan Pablo II, *Redemptoris missio*, 4.

acogida de la misión que el Hijo recibió del Padre; esa fe busca hacerse signo histórico de la comunión de los hombres con Dios y de la comunión de todo el género humano.¹⁴ Si hemos creído, entonces el mismo Espíritu nos impulsa a compartir, con pasión, la alegría del encuentro con Jesús, la vida nueva que este encuentro suscita, la fuerza transformadora del reino de Dios instaurado en los hechos y palabras del Señor.

No hay duda que esos «hallazgos» han sido fuente de profunda renovación eclesial y han posibilitado el diálogo con quienes no comparten nuestra misma fe. Sin embargo, ellos no se pueden afirmar negando, al mismo tiempo, el carácter universal de la salvación de Dios en Cristo. Como enseñaba Juan Pablo II: «A la par que reconoce que Dios ama a todos los hombres y les concede la posibilidad de salvarse (cf. 1 Tim 2, 4), la Iglesia profesa que Dios ha constituido a Cristo como único mediador y que ella misma ha sido constituida como sacramento universal de salvación... Es necesario, pues, mantener unidas estas dos verdades, o sea, la posibilidad real de la salvación en Cristo para todos los hombres y la necesidad de la Iglesia en orden a esta misma salvación. Ambas favorecen la comprensión del único misterio salvífico, de manera que se pueda experimentar la misericordia de Dios y nuestra responsabilidad. La salvación, que siempre es don del Espíritu, exige la colaboración del hombre para salvarse tanto a sí mismo como a los demás».¹⁵

Durante siglos se acentuó unilateralmente que la salvación sólo radicaba en la Iglesia católica romana y que fuera de ella no había salvación. Quizás, la misma radicalidad de esta afirmación explica el que haya surgido otra tan unilateral e injustificada como aquella: todas las creencias y religiones son igualmente válidas como caminos de salvación. Sin embargo, el desafío —tanto teológico como pastoral— consiste en mantener ambas afirmaciones y comprenderlas en una relación dinámica, en la que se pueda desplegar tanto la libertad y gratuidad del amor misericordioso de Dios, como la libertad del hombre para acoger y compartir ese amor. No se trata de afirmaciones que se puedan simplemente sumar, agregar o yuxtaponer. Afirmar la una conlleva, necesariamente, la afirmación de la otra. Ambas —porque están en relación— «favorecen la comprensión del único misterio salvífico», como decía Juan Pablo II. Es en este misterio salvífico donde ambas afirmaciones se realizan y despliegan en la historia.

Por tanto, la Iglesia en América Latina y el Caribe no está ante la alternativa de si evangeliza o no, de si es misionera o no. La pregunta, simplemente, «no ha lugar». Como decía el Apóstol Pablo: «Predicar el

¹⁴ Cf. Concilio Vaticano II, LG 1.

¹⁵ Juan Pablo II, *Redemptoris missio*, 9.

Evangelio no es para mí ningún motivo de gloria; es más bien un deber que me incumbe: Y ¡ay de mí si no predicara el Evangelio!» (1 Cor 9, 16). Aunque hoy se quiera favorecer el mutismo y la indiferencia, anunciar a Jesucristo, con hechos y palabras, no constituye una violencia a la libertad humana, sino que —justamente— quiere fundar y promover esa libertad: «El anuncio y el testimonio de Cristo, cuando se llevan a cabo respetando las conciencias, no violan la libertad. La fe exige la libre adhesión del hombre, pero debe ser propuesta».¹⁶ La Iglesia nace de esta propuesta de Dios a los hombres y es así constituida como signo e instrumento de la vigencia que ella tiene en la historia de los pueblos. Cuando la Iglesia evangeliza, ella misma se vuelve a constituir por la Palabra que la convoca y que ahora ella misma propone; y esto lo hace, precisamente, en la compasión con los hombres y mujeres de nuestro tiempo, en la dignificación de todo ser humano, en la comunión con todos los pueblos. Si efectivamente creemos en Cristo, creemos que Él no sólo es el auténtico rostro de Dios, sino que también el auténtico rostro del hombre. Esta afirmación, nos parece, es irrenunciable. Y lo es, entre otras cosas, porque ella no sólo no niega la acción del Espíritu de Cristo fuera de los márgenes visibles de la Iglesia, sino que la supone; y la supone, como anticipación histórica de la comunión escatológica.

LA VIDA NUEVA EN CRISTO COMO FINALIDAD DE LA MISIÓN

La vida nueva en Cristo ha sido la formulación escogida para expresar la finalidad del discipulado y la misión. Ahora bien, ¿qué es esta «vida nueva en Cristo»? No pudiera ser una «vida» que niega —directa o indirectamente— aquella vida a la que hemos sido llamados por nuestro Dios, Padre todopoderoso y Creador. El orden de la redención no suprime el de la creación, sino que lo plenifica. Pero saquemos las consecuencias que ello tiene para la comprensión de la misión.

En primer lugar, el anuncio cristiano debiera percibirse como un gran Sí a la creación de Dios, al hombre, a su libertad, a su conocimiento, a su sexualidad, a su creatividad. El gran No, corresponde a la muerte, al pecado. Por ello, en el Evangelio según San Juan, el actuar del demonio se caracteriza tanto por ir en contra de la vida como por ir en contra de la verdad (Jn 8, 44). Es cierto que algunos medios se empeñan en sacar los «no» de los representantes de la Iglesia católica. Pero es responsabilidad de éstos el pronunciarlos o, más bien; a tiempo y a destiempo, insistir en el Sí que Dios ha pronunciado sobre el hombre y su Creación, y que ha

¹⁶ Juan Pablo II, *Redemptoris missio*, 8.

llevado a su plenitud en Cristo; como al mismo tiempo, insistir en el Sí que, en María, la humanidad entera ha expresado humilde y agradecidamente a Dios.

La misión que nace del envío y de la compasión de Dios nos impulsa a anunciar la Buena Nueva de Dios —el Sí— desde las realidades de los hombres y mujeres de nuestro tiempo. Esto implica conocer, estar cerca, hacerse prójimo. Siempre de nuevo debemos recordar las importantes palabras con que el Vaticano II inicia la constitución pastoral sobre la Iglesia: «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».¹⁷ El mundo, las realidades y sensibilidades laicales ciertamente están en el corazón de Cristo. En este sentido, la Iglesia católica ha dado extraordinarios pasos en orden a reconocer la igualdad fundamental de todos los fieles; incluso, en Santo Domingo se llamó a un «especial protagonismo» laical.¹⁸ Sin embargo el tema del laicado y su misión sigue pendiente. En opinión de muchos, persiste aquella «mentalidad clerical» de la que hablaba Puebla y que, desgraciadamente volvió a constatar Santo Domingo.¹⁹ Los laicos no pueden ser considerados el «brazo largo» de los clérigos; ni tampoco el prototipo del «laico comprometido» puede seguir siendo el de aquel que «ayuda al Párroco» en las tareas pastorales.

Son muchas las realidades laicales que pueden y deben reconocerse como esenciales de la vida y misión de la Iglesia. En Cristo, todos hemos sido hechos sacerdotes, profetas y reyes. ¿Cómo vivimos de modo laical nuestro sacerdocio, nuestra profecía y nuestra realeza? ¿Qué significación salvífica tiene nuestra vida familiar, nuestro trabajo, nuestras organizaciones sociales, nuestras actividades recreativas, el ejercicio de la sexualidad, etc.? ¿Si no es esta vida, si no son estas actividades, auténticas prácticas «misioneras», entonces cuáles? ¿Por qué a muchos laicos nos resulta difícil reconocer el nexo profundo que debe existir entre fe y vida? ¿Cómo vivir en Cristo nuestra propia vida? ¿O será necesario abandonarla en busca de algún otro estado de vida que sea realmente camino de santidad?

¹⁷ Concilio Vaticano II, GS 1.

¹⁸ Santo Domingo, 293.

¹⁹ Puebla, 784; Santo Domingo, 96. En esta última Conferencia el diagnóstico fue rotundo. La persistencia de cierta mentalidad clerical en numerosos agentes de pastoral, clérigos e incluso laicos, la dedicación de muchos laicos de manera preferente a tareas intraeclesiales y una deficiente formación les privan de dar respuestas eficaces a los desafíos actuales de la sociedad.

Hoy se hace necesario destacar el significado salvífico que también tienen prácticas humanas que no acontecen en el templo o que no son realizadas por su personal consagrado. Para la gran mayoría de los cristianos, la vida nueva en Cristo consiste en la posibilidad de dejarse transformar por el Evangelio de Jesús, a fin de que todas las dimensiones de nuestra vida queden habitadas y animadas por él.²⁰ La relación fe y vida, la posibilidad de poder mirar la propia vida desde el querer de Dios, resultan una gracia y una tarea para toda la Iglesia.

En segundo lugar, la vida nueva en Cristo, a la que conduce el discipulado y la misión, consiste en vivir en el absoluto de Dios. Como escribe el Apóstol Pablo, «para nosotros no hay más que un solo Dios, el Padre, del cual proceden todas las cosas y para el cual somos; y un solo Señor, Jesucristo, por quien son todas las cosas y por el cual somos nosotros» (1 Cor 8,6). El horizonte último de la vida y de la práctica de la Iglesia —no debemos olvidarlo— es Dios y su reinado: «Cuando hayan sido sometidas a él todas las cosas, entonces también el Hijo se someterá a Aquel que ha sometido a él todas las cosas, para que Dios sea todo en todo» (1 Cor 15,28). Pero el absoluto de Dios no es negación de cuanto es, sino plenitud en él ser de cuanto es. El «todo» no se niega, sino que ahora es en plenitud, es en Dios, gracias a la obra redentora del Hijo. Este absoluto de Dios es el auténtico principio relativizador de toda la existencia cristiana: todo se hace relativo a Dios; todo adquiere sentido en Dios; todo queda sometido a la afección de Dios. Por cierto, la Iglesia, sus personas e instituciones, ¡también!

En tercer lugar, la vida en Cristo es vivir de acuerdo a lo que para Él constituyó el sentido último de su vida, de su muerte y de su resurrección: el reinado de Dios (cf. Mc 1,15; Lc 4,16-21). La Iglesia, en continuidad con la práctica de Jesús, ha sido constituida para ser expresión histórica de la presencia salvífica de Dios en medio nuestro.²¹ Como lo expresara el papa Pablo VI, «quienes acogen con sinceridad la Buena Nueva, mediante tal acogida y la participación en la fe, se reúnen pues en el nombre de Jesús para buscar juntos el reino, construirlo, vivirlo. Ellos constituyen una comunidad que es a la vez evangelizadora». Y si el reinado de Dios es el sentido último de la práctica de Jesús y de su Iglesia, entonces éste es indisoluble de la práctica de la justicia, del amor, de la

²⁰ No hay que olvidar aquello que con insistencia enseñaban los Padres: «no está sanado lo que no ha sido asumido por Cristo». Incluso Agustín afirma que el Espíritu no nos redimió porque no se encarnó» (*Ad gentes*, 3).

²¹ La Iglesia, nos dice el Vaticano II, «recibe la misión de anunciar el reino de Cristo y de Dios e instaurarlo en todos los pueblos, y constituye en la tierra el germen y el principio de ese reino» (LG 5).

verdad. El signo que está al centro de todos los demás signos, enseñaba Pablo VI en la *Evangelii Nuntiandi*, es el anuncio de la Buena Nueva a los pobres.²² El signo de que Dios estaba con Jesús de Nazareth, nos informa el libro de los Hechos de los Apóstoles, es que «pasó haciendo el bien y curando a todos los oprimidos por el Diablo» (Hech 10,38). Jesús, lo ha vuelto a recordar Benedicto XVI, «se identifica con los pobres: los hambrientos y sedientos, los forasteros, los desnudos, enfermos o encarcelados [...] Amor a Dios y amor al prójimo se funden entre sí: en el más humilde encontramos a Jesús mismo y en Jesús encontramos a Dios».²³ Y es que lo más propio del cristianismo es la estrecha relación que se establece entre el amor a Dios y el amor al prójimo, a tal punto dice el papa Benedicto que «la afirmación de amar a Dios es en realidad una mentira si el hombre se cierra al prójimo [...] el amor del prójimo es un camino para encontrar también a Dios, cerrar los ojos ante el prójimo nos convierte también en ciegos ante Dios».²⁴

Por cierto, los motivos filantrópicos de este amor se inscriben en nuestra condición natural. Sin embargo, el amor al prójimo que debemos expresar los cristianos en nuestra existencia personal y social se inscriben, más profundamente, en un orden propiamente teológico. Es el amor experimentado y vivido el «lugar» en el que podemos experimentar el amor salvífico de Dios en nuestra historia, es el «antes» de Dios, desde el que «puede nacer también en nosotros el amor como respuesta».²⁵ Por tanto, la misión como amor vivido y entregado, no es una cuestión optativa del envío de los discípulos de Jesús. Pertenece a la esencia de la acción misionera el ser testigos del amor salvífico de Dios en nuestras vidas, el contribuir a que otros hombres y mujeres puedan experimentar ese amor gratuito y liberador del Dios que en Cristo, nos amó hasta el extremo. Vivir en Cristo es vivir en el amor: «Dios es amor, y quien permanece en el amor permanece en Dios y Dios en él» (1 Jn 4,16). De este modo, la práctica de la caridad, nuestra pastoral social, nuestra opción por los pobres, y otras expresiones del amor, no son un mero «instrumento de evangelización» y menos aún pueden representar contenidos de un marketing eclesialístico. En esta práctica se realiza el discipulado, acontece la evangelización, irrumpe el reinado de Dios en medio nuestro.

²² «Al centro de todo, el signo al que Él atribuye una gran importancia: los pequeños, los pobres son evangelizados, se convierten en discípulos suyos, se reúnen «en su nombre» en la gran comunidad de los que creen en Él». Pablo VI, *Evangelii nuntiandi*, n. 12.

²³ Benedicto XVI, *Deus caritas est*, 15.

²⁴ Benedicto XVI, *Deus caritas est*, 16.

²⁵ Benedicto XVI, *Deus caritas est*, 17.

En cuarto lugar, debemos tener presente que la vida nueva en Cristo está posibilitada por un auténtico proceso de conversión. El anuncio del Evangelio de Jesús siempre mueve a la conversión (Mc 1,15). Pero la conversión es siempre la respuesta del hombre a la experiencia del amor gratuito y salvífico de Dios. En el compendio del Evangelio de Marcos leemos: «el tiempo se ha cumplido, el reino de Dios está cerca, conviértanse y crean». La conversión y la fe no son un imperativo hecho ex nihilo, sino que nacen como respuesta agradecida y confiada al amor experimentado de Dios. Cuando nuestros «llamados» a la conversión no tienen a la base esa experiencia del reino que irrumpe en la persona y práctica de Jesús, como cumplimiento de las promesas de Dios, entonces suenan a moralismos y exigencias tan vacías como inútiles.

Entre los tantos aspectos que se pueden destacar respecto de esta dimensión de la vida en Cristo, quisiéramos subrayar la necesidad de que la conversión —justamente como metánoia— se oriente a suscitar en todos nosotros una transformación profunda del pensar. ¿Por qué decimos esto? En nuestro contexto cultural y eclesial, en el que predomina el subjetivismo relativista, pareciera cada más necesario promover un pensamiento capaz de reflexionar críticamente respecto de las propuestas de sentido y felicidad que se nos ofrecen en el mercado ideológico, de discernir con rigor las propias comprensiones del hombre, del mundo y de Dios, de recrear con lucidez las principales propuestas del Evangelio para los hombres y mujeres de hoy. El apostolado intelectual del que tanto habló San Alberto Hurtado, pareciera ser hoy tan necesario como ayer. Es cierto que la fe puede y debe vivir desde sus orígenes, como entrega libre y confiada a Dios. Sin embargo, también es cierto que los creyentes debemos estar siempre dispuestos a dar respuesta a todo el que nos pida razón de nuestra esperanza (1 Pe 3,15). La «fe del carbonero», del «porque sí», afincada en el «dogma» y en el «misterio», parece no ser hoy suficiente para quien la profesa, pero menos aún para quien es testigo de ella.

Por último, y en quinto lugar, la vida en Cristo es «ser y permanecer» siempre como discípulos de Jesús, el Señor. ¿Cómo proclamar el nombre del Señor, si antes no nos hemos dejado transformar por él, si antes no hemos estado con Él, si no permanecemos en Él? ¿Estamos todavía aprendiendo o ya somos sólo Maestros? ¿Acaso se nos ha olvidado que Maestro hay uno solo? (Mt 23,8). En la vida cristiana al menos, el discipulado no es un momento preparatorio para la maestría; más bien, constituye la identidad más profunda de nuestro ser en Cristo y de nuestro ser para los demás. Estamos llamados a ser misioneros, a hacer discípulos a todas las gentes, pero sin dejar de ser nosotros mismos discípulos.

El discípulo de Cristo, que por la gracia del Espíritu permanece en Él, reconoce en Cristo a su único Señor y Maestro. Sin embargo, el auténtico discípulo sabe también que el Espíritu de Cristo «ha sido derramado sobre toda carne» (Hech 2,17) y que, por ello, también El nos sale al encuentro desde aquellos que vamos a evangelizar. La Iglesia, afirma el Concilio Vaticano II, no sólo es consciente de la ayuda que puede y debe prestar a la sociedad humana, sino también reconoce la ayuda que recibe de ésta.²⁶ Por cierto, escuchar al Señor es escuchar su Palabra en comunión con toda la Iglesia, particularmente con el Magisterio que la interpreta con autoridad. Pero escuchar al Señor es también escucharlo donde quiera que su Espíritu se nos quiera manifestar. La vida en Cristo es vivir en esta actitud de escucha y de discernimiento; así podremos reconocer la presencia vivificante de su Espíritu; así, por su gracia, podremos dar testimonio de su presencia salvífica en el mundo e invitar a todos a vivir en El, con esperanza y con pasión.

²⁶ Concilio Vaticano II, GS 44.

Discípulos de Cristo hoy

Samuel Yáñez

El discipulado, junto con la misión, constituye un eje del Documento de Participación. El autor presenta los rasgos fundamentales con que el texto describe el discipulado, y luego reflexiona sobre el proyecto histórico de establecer un catolicismo de discípulos. Este proyecto implica hoy una eclesiología de comunión, una radical referencia al servicio del mundo y la realización de una vida cristiana adulta.

El tema del discipulado constituye uno de los ejes vertebrales, junto a la idea de misión, del Documento de Participación. Hacia la V Conferencia del Episcopado Latinoamericano y del Caribe. El vocablo aparece en el mismo título del texto, a él se dedica la tercera parte (números 36 a 93) y, según el índice analítico, el término es usado en 45 ocasiones. En último término, de lo que se tratará en Aparecida, Brasil, en el 2007, será de discernir cómo ser «Discípulos y misioneros de Jesucristo para que nuestros pueblos en Él tengan vida».

En las líneas que siguen, haré una presentación del tratamiento del tema del discipulado en el Documento de Participación y, luego, desarrollaré unas anotaciones y pensamientos al respecto.

DISCÍPULOS DE CRISTO

El discípulo —término de gran riqueza bíblica (44)¹— tiene en el encuentro con Jesucristo la raíz, fuente y cumbre de su vida (39); vive admirado del don de Dios y de su actividad salvadora (45); entra en comunión de vida y misión con Jesucristo (51); es enseñado por el Maestro (53); va detrás del Señor, se hace uno con su estilo de vida (54); es llamado a ser evangelio vivo del Padre, como Jesús (64); es «otro Cristo», enviado a amar, perdonar, enseñar, servir, santificar y guiar (14); abraza la cruz (15); es pobre de espíritu, compartiendo el abatimiento de Jesús (84). María

¹ Los números corresponden al Documento de Participación.

representa el modelo de discipulado (65). Por ello, el discípulo también es enseñado por ella (64). El discípulo se encuentra con Jesucristo de modo privilegiado en los sacramentos: bautismo, eucaristía, confirmación, reconciliación (58 a 63); vive la eucaristía en orden a la comunión y a la misión (52).

El discípulo ha sido llamado personalmente y responde «con oídos de discípulo» (46, 48); tanto la llamada como la respuesta, lo son de amor, seguimiento y testimonio hasta dar la propia vida (50); esta respuesta lo asocia a una comunidad (48); por ello, vive en comunión fraterna en Cristo con Pedro y los sucesores de los apóstoles, como María (67, 68); asume la edificación y la misión de la Iglesia (80).

El discípulo tiene una esencial vocación misionera (79); vive la prioridad irrenunciable de un amor misericordioso y preferencial por los más pobres y necesitados (85); vive una fe abierta a todo lo que es verdaderamente racional, a lo creado y los mejores caminos de la humanidad (57). El discípulo tiene desafíos prioritarios o preferentes hoy: la misión entre diversos grupos culturales (indígenas, afrodescendientes, inmigrantes) (83); la evangelización en las megápolis (83); el anuncio de que Jesucristo es la verdadera esperanza, en medio de la crisis de valores reinante y la mercantilización de la vida (88); dar testimonio de solidaridad, gratuidad y austeridad (88); el trabajo ecuménico (91); la disponibilidad para ser enviado (92); entre otros.

Para ser discípulo y cumplir la propia misión, es indispensable la formación (55). Esta formación implica algunos pasos sucesivos: una experiencia de Jesucristo constantemente renovada; la escucha atenta de la Palabra de Dios; una adhesión profunda y personal a Cristo; la integración en la comunidad de los discípulos; el seguimiento de Cristo (moral cristiana); el afán misionero y de testimonio en la sociedad (Anexo 2). En vistas de la formación, son especialmente valiosas, como escuelas de discipulado, las parroquias, las comunidades de diverso tipo, los movimientos y asociaciones, con sus itinerarios propios (33, 34, 77). Son indispensables proyectos de formación exigentes y diferenciados (76). Entre sus condiciones, la formación requiere una Iglesia unida (69), entendida como unidad en diversidad y pluralidad (71). Especialmente, el documento reconoce la necesidad urgente de «una formación catequística más amplia y profunda y la necesidad de no suponer, ni en la predicación ni en los textos de catequesis, verdades esenciales, tales como la divinidad de Jesucristo, la existencia de la vida eterna, la realidad del mal y de la culpa» (156). Por último, en vistas de la gran misión en América Latina y el Caribe, a la cual el documento convoca, el mejor modo de formación sea tal vez la formación en la acción (Anexo 2).

En la Iglesia hay distintos carismas y estados de vida. El discipulado entonces también se especifica según estas diferencias. Los pastores son maestros-discípulos (57). El presbítero vive su discipulado significando «en el seno de su comunidad la presencia de Jesús que congrega a su pueblo» (74). La vida consagrada ha tenido, tiene y seguirá teniendo en América Latina una especial importancia como vía de discipulado (75). Por otra parte, los dones de comunión, participación y corresponsabilidad, como discípulos de Cristo, son cada vez más característicos de los fieles laicos (34, 35).

Respecto del discipulado laical, el documento constata una falencia: «el Magisterio Universal y las Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano, en sintonía con el Concilio Vaticano II [...] han motivado la creciente participación de los laicos en la construcción de la Iglesia y, al parecer en menor grado, en la configuración del mundo mediante su compromiso sociopolítico.» (149) En efecto, «probablemente hemos descuidado la formación de los laicos para ordenar las realidades temporales según el querer del Señor. Los hemos invitado más bien a participar en la construcción de la Iglesia. Por eso constatamos en incontables constructores de la sociedad influyentes y bautizados —sobre todo en un gran número de políticos, economistas, empresarios, sindicalistas y comunicadores sociales— que sus convicciones éticas son débiles y no logran cumplir su responsabilidad en el mundo con coherencia cristiana. No se guían por la Doctrina Social de la Iglesia, ni la conocen. Tampoco están contribuyendo de manera determinante numerosos servidores públicos católicos a dar estabilidad política, económica y laboral a nuestros países.» (154) En particular, «Es escasa la presencia en los medios de católicos coherentes con sus convicciones y en diálogo con la sociedad. Nos duele la indolencia de aquellos católicos, que siendo propietarios o responsables de medios de comunicación social, al parecer prescinden en su trabajo de la fe y de los valores cristianos (167).

ALGUNAS REFLEXIONES SOBRE EL DISCIPULADO

El *Documento de Participación* destaca, como se ha visto más arriba, que el núcleo del discipulado está en la experiencia personal de Jesucristo, que hace del creyente un seguidor del Señor y, más aún, «otro Cristo». Se ponen de relieve los sacramentos, en especial la eucaristía, como «lugar» de encuentro con Jesús. La iniciativa de Dios provoca y motiva una respuesta humana que, siendo afirmativa, integra al discípulo a la comunidad y lo constituye en misionero y testigo. El documento destaca tres aspectos de esta misión: la irrenunciable opción preferencial por los pobres, la

apertura a las racionalidades, en lo que ellas tengan de verdadero, y algunas opciones preferenciales dada la circunstancia actual del continente. Se insiste también en la necesidad ineludible de la formación. Aquí, se atiende a la importancia de comunidades formativas, con itinerarios y exigencias claras, y de la formación en la acción. Hay una especial mención a la urgente necesidad de una catequesis que comunique, incluso, las verdades más fundamentales. Esto supone un diagnóstico pesimista sobre el conocimiento existente en el continente de las verdades cristianas.

El discipulado aparece en el documento como un carácter común a todo el Pueblo de Dios. Si bien, como indica Juan Noemi,² el tratamiento del sacerdocio ministerial en el documento no se hace desde la idea de sacerdocio común de los fieles, sin embargo es posible afirmar que la noción de *discípulo* equivale a esa determinación común a todos, desde la cual se comprenden las diferencias de funciones en la Iglesia. Los pastores son maestros-discípulos, y también son discípulos los sacerdotes, consagrados y laicos. Tal vez, el abandono de la noción de «sacerdocio común» se deba al diagnóstico que se hace de la misión laical, en el sentido que ésta se orientaría en demasía a labores internas de la Iglesia y poco al servicio, testimonio y apostolado en la sociedad. El concepto de «sacerdocio común» pudo haber contribuido a ello. Sin embargo, esta relevancia de la noción de «discípulo», unida a la omisión de la de «sacerdocio común», puede ser sujeto de otra interpretación. No hablar de «sacerdocio común» puede significar una voluntad de marcar la diferencia entre sacerdotes y laicos, entre jerarquía y pueblo fiel. Hay expresiones del documento que, en mi opinión, dan pie para esta hermenéutica. A esto iría ligada otra idea: que los asuntos de la Iglesia son responsabilidad del clero, y los del mundo competen a los laicos.

Dos pensamientos habría que esbozar aquí. En primer lugar, que la noción de «discípulo», con toda la riqueza que ella comporta, no basta por sí sola para abrir caminos de futuro. Un asunto crucial se juega en la interpretación que de ella se haga: desde una eclesiología de comunión y participación que distingue funciones de servicio a la comunidad, o bien desde una eclesiología más bien jerarcológica que supone como antecedente una base común de todos. Por otra parte, hay que afirmar que las relaciones Iglesia-Mundo no se resuelven de ningún modo con la aplicación de un esquema funcional de división del trabajo en el ámbito eclesial. Pastores y clero actúan en el mundo y están en él; el laicado, por su parte, es corresponsable de la Iglesia, sus decisiones y opciones.

Esto, a su vez, hace aparecer otro asunto crucial. Fomentar e impulsar

² Cf. J. Noemi, «El sacerdocio ministerial: función y desafíos de hoy», en este mismo volumen.

una vida cristiana a partir de la idea de «discípulo», supone tener en cuenta y considerar qué entenderá por «discípulo» ese sujeto que se encuentra hoy con Jesucristo vivo y, a partir de ese encuentro, «responderá a los grandes desafíos de nuestro tiempo» (44). Con mayor razón hay que tener esto presente, cuando explícitamente se declara la voluntad de «llegar» a esa persona (44). Además de la riqueza bíblica del vocablo y de la honda espiritualidad y auténtica teología del discipulado, desarrolladas secularmente en la tradición, hay que atender a la mentalidad del tiempo. Ésta, si bien, como insiste tal vez en demasía el documento, incuba antivalores (121, 141, 145, 146, 147), también, como toda mentalidad, destaca más algunos aspectos sobre otros, de los multiformes ingredientes de la realidad, la verdad, el bien y la belleza. Esto no es de por sí negativo, sino más bien positivo: toda época hace descubrimientos existenciales que van enriqueciendo el conjunto de la experiencia humana. La peregrinación humana en este mundo es histórica y, por lo tanto, finita. Es desde esta finitud, y sólo desde ella, que es posible la apertura a la verdad. La parcialidad es un regalo antes de ser una carencia.

Cabe preguntarse, entonces, cuáles son aquellos elementos particularmente sensibles a la mentalidad del hombre y la mujer de hoy. Aquí, si de soñar el futuro se trata, habrá que atender especialmente la voz juvenil. Es verdad que hacer este trabajo de escucha no es fácil, pues hay mentalidades varias, en constante movimiento e interacción. Pero, con todo, hay un rasgo que es claro como el agua no contaminada: los procesos de modernización, también impulsados por la fe cristiana, tienen en su base, medio y fin, el impulso hacia la mayoría de edad o adultez. Una buena forma de comprender adecuadamente este rasgo es asociarlo a la idea cristiana de persona.³ La persona humana —amada, creada y redimida por Dios—, constituye un *absoluto relativo*.⁴ Es un absoluto, pues constituye su existencia enfrentada al cosmos natural y social, incluso al mismo Dios, en libertad de conciencia y de opción. Es relativa, pues su carácter absoluto es constitutivamente fundado y tiene por finalidad la comunión fraterna con las demás personas y con Dios mismo. La persona humana, siendo absoluta es relativa, y siendo relativa es absoluta. El amor de Dios la constituye en un *pequeño dios*, no en un ídolo. Dios, el absolutamente absoluto, al fundar la relatividad humana, le confiere su dependiente absolutez. Por ello, el ideal moderno de la mayoría de edad, de la adultez y de la autodeterminación encuentra pleno eco en la fe cristiana, siempre y cuando queden integrados ambos aspectos de la persona, su absolutez y su relatividad.

³ Cf. P. Morandé, «Sociedad contemporánea y persona», en este mismo volumen.

⁴ Cf. X. Zubiri, *Hombre y Dios*, Alianza, 1984.

Preguntémonos, pues, cómo la realización del discipulado es posible hoy, en medio de una cultura que destaca este elemento de adultez. En suma, ¿cómo apurar el paso hacia un cristianismo de adultos, vivido por todos los creyentes? Un ejemplo puede servir para ilustrar esto. Hasta hace algunos años, no muchos, en el momento de contraer matrimonio civil, se hablaba de los deberes de la mujer, entre los cuales se indicaba el de «seguir» al esposo. Hoy, esto ya no se dice. ¿Cómo, entonces, hablar del «seguimiento» de Cristo y de la «obediencia» propia del discipulado, en estas circunstancias? Estos términos —seguimiento, discipulado, obediencia—, junto con expresar intuiciones y verdades fundamentales de la experiencia cristiana, cargan con interpretaciones hechas desde concepciones unilateralmente jerarquizantes de la comunidad humana, tanto civil como eclesiástica. Mi esposa, como la mayoría de las mujeres actuales, no gusta ya decir que me sigue, sino más bien que caminamos juntos en compañía y comunidad. Aquí también, entonces, resulta importantísimo el criterio hermenéutico a partir del cual se comprende aquello de ser discípulo y seguidor en la Iglesia. Pienso que la insistencia excesiva, a veces unilateral, en las «verdades», en los «valores», justamente no ayuda, sino que obstaculiza el desarrollo de un cristianismo de discípulos entre los laicos y laicas.

Siguiendo el hilo de lo que acabamos de afirmar, queda claro que un catolicismo moderno, como lo ha señalado el Concilio Vaticano II, pone de relieve ante todo la común igualdad de los creyentes, el trato de «hermano» como fundamento del de «padre». Esto tiene consecuencias significativas para el tema del ejercicio de la autoridad en la Iglesia. Esta autoridad, a la luz del tiempo, se destaca como primacía entre hermanos adultos. Y esto supone deliberación común, respeto de las legítimas diferencias, reconocimiento en la fe de la elección de Dios. Pienso que en el lenguaje eclesial se hace necesario, hoy por hoy, insistir más en estos aspectos, que me parecen ligados muy estrechamente al proyecto histórico de un catolicismo de discípulos. Siendo importante la catequesis y las verdades fundamentales, la profundización del discipulado, especialmente en el laicado, pasa por el acompañamiento cercano, la promoción de experiencias de desarrollo espiritual y humano, y la apertura a la conversación honesta y libre, pues el cristianismo sigue en construcción.

Testigos del Evangelio en América Latina

Pbro. Marcos Buvinic

La palabra «martirio» remite al testimonio del testigo, que involucra en ello la totalidad de su persona. Se testimonia la novedad del reino, la intervención de Dios en la historia a través de la persona de Jesús. El mártir es quien mejor manifiesta la humanidad animada por el Espíritu de Dios. Si la Evangelización ha de atender a las vicisitudes históricas, y el siglo XX es un siglo de mártires, como sostiene el Documento de Participación del CELAM, es importante que el recuerdo nominativo de los mártires de los siglos anteriores esté acompañado de una puesta al día en la consideración de los mártires contemporáneos en América Latina, particularmente caracterizados por su compromiso social contrario a los abusos, vicisitud histórica fundamental de nuestro continente.

A la luz del Documento de Participación. Hacia la V Conferencia del Episcopado Latinoamericano y del Caribe, queremos proponer, en primer lugar, una breve reflexión acerca de la identidad y misión de los «testigos del Evangelio», para luego recoger los planteamientos del Documento de Participación sobre el tema, y concluir con algunas reflexiones al respecto.

LOS TESTIGOS DEL EVANGELIO

Desde el punto de vista del anuncio del Evangelio, se podría decir que una de las tareas fundamentales en las que se empeñó Jesús es la formación de una comunidad de testigos de la novedad del Reino: es a lo que dedicó más tiempo y esfuerzos, enseñándoles, corrigiéndoles y poniéndolos en acción. Esa actividad formadora de Jesús está orientada a preparar la misión que confía a los discípulos: «serán mis testigos en Jerusalén, en toda Judea y Samaria y hasta los confines de la tierra» (Hech 1,8).

Esa comunidad de testigos de Jesús no es simplemente una comunidad de discípulos bien instruidos en unas consignas que han de difundir o ciertas tareas a realizar, sino que es el fruto de la Pascua de Jesús: se trata de ser testigos de algo tan novedoso que no pertenece a este mundo (*chronos*);

más bien, se trata de la irrupción definitiva de Dios en nuestra historia a través del Resucitado (*kairós*). Esta perspectiva es importante para poder percibir la naturaleza del testimonio que los discípulos están llamados a dar: se trata de un testimonio que no proviene de ellos mismos, de sus fuerzas, cualidades o capacidades personales o institucionales, sino que es un testimonio que proviene de Dios («nadie puede decir 'Jesús es Señor' sino movido por el Espíritu Santo» 1ª Cor 12,3) e involucra toda la vida del testigo en la relación con Aquel que es la fuente del testimonio y el contenido del mismo testimonio; más aún, es el Espíritu de Dios quien da testimonio a través de los testigos (cf. Jn 15,26).

Los discípulos son constituidos testigos de la persona de Jesús, testigos de que en su vida, muerte y resurrección estaba aconteciendo lo definitivo de la historia: testigos de que la primera y la última palabra de la historia pertenecen a Dios y que, en este tiempo, la realidad a testificar es la vida entregada del Crucificado Resucitado. Ese testimonio sólo es posible como un don de Dios que los discípulos están llamados a acoger y cultivar como relación personal y comunitaria con Aquel que los envía: «ustedes recibirán una fuerza, cuando el Espíritu Santo venga sobre ustedes, y de este modo serán mis testigos en Jerusalén» (Hech 1,8).

Los discípulos que Jesús ha formado y enviado son testigos de la intervención de Dios en la persona de Jesucristo. No son testigos de unos valores ni de unas prácticas sociales, no son testigos de un proyecto social ni de una determinada cultura, son testigos de Alguien. Testigos de que en el *kairós*, el Crucificado es Señor, que Aquel que se ha despojado y entregado la vida es el Primogénito de muchos hermanos, que el Siervo es el Hombre Nuevo y autor de la Nueva Creación. Son testigos de este sentido definitivo de la historia como designio de Dios.

La naturaleza del testimonio, su origen, su contenido, su agente principal (el Espíritu de Dios) es lo que confiere identidad y determina la misión de la comunidad de los discípulos. En las narraciones de las primeras actividades de la comunidad apostólica, ellos se presentan ante el mundo, ante la sociedad e, incluso, ante los tribunales como «los testigos». La expresión «nosotros somos testigos» expresa la identidad de la comunidad y es su carta de presentación (cf. Hech 2,32; 3,15; 4,20; 5,32; 10,41).

En la acogida de la misión de los testigos, puede ocurrir —de hecho, ha ocurrido— que se puede ser peligrosamente ingenuos o decididamente pelagianos al considerar el testimonio como una obra humana, como el despliegue de capacidades humanas, como la difusión de unos valores o un proyecto. Es el Espíritu Santo quien da el testimonio y el que constituye a los testigos en una relación de acogida y cultivo de esa relación personal, dando los signos del Evangelio del Reino («cuando venga

el Paráclito, que yo les enviaré de junto al Padre, el Espíritu de la verdad, él dará testimonio de mí; pero también ustedes darán testimonio, porque están conmigo desde el principio» Jn 15,26).

De este modo, la acogida del Espíritu de Dios involucra la totalidad de la vida del testigo y es en la totalidad de su persona que está llamado a dar el testimonio (*martyría*). El martirio es, pues, la culminación de la vida del testigo.

Allí donde el Evangelio es anunciado y acogido, allí donde hay una comunidad de personas que acogen la novedad de Dios en la historia, allí donde hay una respuesta humana al don (conversión) y actitud de discípulos... allí el Espíritu de Dios establece sus testigos... y lo hace como buena noticia para esa historia. Los testigos son, pues, una acogida y respuesta en el Espíritu a los signos de los tiempos, y es una respuesta que suele ser sorprendente para los proyectos de los hombres... el testigo ve más allá y va más allá, en virtud del Espíritu que lo anima. El testimonio heroico del Evangelio (la santidad) dice relación a un tiempo histórico, a un contexto en el que acontece ese testimonio; así, en cada momento de la historia, los santos —como testigos heroicos y ejemplares del Evangelio— manifiestan lo mejor de la humanidad animada por el Espíritu de Dios.

LOS TESTIGOS DEL EVANGELIO EN EL DOCUMENTO DE PARTICIPACIÓN

En el *Documento de Participación* se hace (24 y 25), a partir de citas de la Conferencia de Puebla (7 y 8), el reconocimiento de algunos testigos de la primera hora de la evangelización. Se cita a Toribio de Mogrovejo, Rosa de Lima, Martín de Porres, Pedro Claver, Luis Beltrán, «quienes nos enseñan que, superando las debilidades y cobardías de los hombres que los rodeaban y a veces los perseguían, el Evangelio, en su plenitud de gracia y amor, se vivió y se puede vivir en América Latina como signo de grandeza espiritual y de verdad divina» (24).

Del mismo modo, citando a Puebla (6 y 8), señala que «la evangelización, como tarea humana, está sometida a vicisitudes históricas, pero busca siempre transfigurarlas con el fuego del Espíritu» (25). De esta manera, el *Documento* está señalando que el testimonio que los discípulos están llamados a dar no es una proclamación nominalista y atemporal, sino una respuesta —desde la novedad del Evangelio— a dichas «vicisitudes históricas».

En la primera evangelización de América Latina el testimonio de los discípulos está marcado por los que fueron «intrépidos luchadores por la justicia, evangelizadores de la paz, como Antonio de Montesinos, Bartolomé de las Casas, Juan de Zumárraga, Vasco de Quiroga, Juan del Valle, Julián

Garcés, José de Anchieta, Manuel Nóbrega y tantos otros que defendieron a los indios ante los conquistadores y encomenderos incluso hasta la muerte, como el Obispo Antonio Valdivieso» (25).

De esta manera, el texto pone de manifiesto que el testimonio de la evangelización fundante de América Latina significó hacer presente que en esas «vicisitudes históricas» no era posible el anuncio del Evangelio sin la proclamación de la dignidad de toda persona que está llamada a vivir el mismo Evangelio. En ese contexto, los testigos son «intrépidos luchadores por la justicia, evangelizadores de la paz», mostrando que allí se manifestó la respuesta en el Espíritu a los signos de los tiempos. Sin embargo, con posterioridad a este primer período de la evangelización no se señalan nombres de testigos, tampoco se indican cuáles han sido los rasgos de ese testimonio que han interpelado a la historia, ni la novedad que hicieron presente.

Del mismo modo, pero sin señalar nombres, el *Documento* se refiere a los testigos que en el siglo pasado llegaron a dar la vida por su fidelidad al Evangelio: «nos llena el corazón de gratitud al Señor la fidelidad de hermanas y hermanos nuestros de América Latina y el Caribe que han hecho del siglo XX un siglo de mártires. Algunos pocos nombres han sido reconocidos públicamente. Otros muchos son conocidos sólo por el Señor. También lo entregaron todo, hasta el supremo don de su existencia por amor a Jesús» (90).

En el capítulo IV del *Documento*, titulado «Al inicio del Tercer Milenio» (94-158), se propone una reflexión acerca de las situaciones que desafían el testimonio de los discípulos en América Latina (se trata de un largo listado de situaciones caracterizadas por los desafíos que pone la globalización, la persistencia de las situaciones de pobreza e injusticias, los problemas de las transformaciones en la vivencia religiosa, etc.). Situaciones que llaman a un testimonio eclesial en medio de la historia de América Latina; aquí es preciso situar el signo mesiánico de Jesucristo que los discípulos están llamados a testificar, y al cual se refirió el *Documento* en unos párrafos anteriores: «todos los discípulos —también nosotros— fueron llamados a amar en el amor de Cristo; de manera especial, en su amor misericordioso y preferencial por los más pobres y necesitados, destinatarios privilegiados de la evangelización. Esta es una prioridad irrenunciable para el discípulo de Jesús» (n. 85, subrayado del texto). Puesto que el testimonio dice siempre relación a un tiempo histórico y sus «vicisitudes históricas», es en esta perspectiva que está llamado a acontecer el testimonio heroico de los testigos.

El anexo 1 («Evoquemos a discípulos y misioneros santos», 175 - 195) incluye un listado de 15 santos y santas, con una invitación a agregar otros

nombres al listado. Sin embargo, hay algunos rasgos significativos en el listado que no se pueden pasar por alto:

- la mayoría de ellos (11) pertenecen a los siglos XVI y XVII, sólo 3 pertenecen al siglo XX,
- la mayoría de ellos (11) son varones,
- la mayoría de ellos (12) son sacerdotes o religiosos/as,
- de los 3 laicos citados, 2 pertenecen a los siglos XV y XVI,
- de esos 3 laicos, 2... ¡no estuvieron nunca en América!,
- de las 4 mujeres, 3 de ellas son religiosas.

ALGUNAS CONSTATAIONES Y REFLEXIONES CONCLUSIVAS

La primera constatación que emerge de la lectura del *Documento de Participación*, a propósito de los «testigos del Evangelio», es el silencio de los nombres de los heroicos y modélicos testigos del Evangelio que con la santidad de su vida son un signo de la vigencia del Evangelio en nuestro continente y son un estímulo en la vocación a la santidad de todo el Pueblo de Dios.

Es cierto que el *Documento* señala los nombres de algunos de esos testigos —principalmente de los siglos XVI y XVII—, quienes fueron «intrépidos luchadores de la justicia y evangelizadores de la paz» (25), y se destacan como sus rasgos significativos el impulso misionero, la actitud orante, la organización de la vida eclesial, la cercanía y defensa de los indígenas y esclavos, la actividad caritativa. Sin embargo, al acercarse a nuestros tiempos nada se dice acerca de las «vicisitudes históricas» en las que dieron su testimonio; correlativamente, nada se dice acerca de la dimensión social de la fe. Particularmente significativo es el silencio sobre las dimensiones sociales del testimonio de San Alberto Hurtado (192).

Del mismo modo, la omisión acerca de los testigos en el siglo XIX (excepto la mención de San Miguel Febres) deja fuera el testimonio de los miembros de las congregaciones religiosas misioneras y educacionales que llegan a América Latina en ese siglo.

Llama fuertemente la atención que, a pesar de la contundente valoración del testimonio en el siglo XX (¡un siglo de mártires!), no son señalados los nombres de esos mártires que —según afirma el *Documento*— son reconocidos, así como tampoco se señala cuáles fueron las causas y las «vicisitudes históricas» en que aconteció ese testimonio supremo.

De este modo, pareciera que en la perspectiva del *Documento*, el único conflicto que ha desafiado al testimonio de la fe es el que aconteció en los siglos XVI y XVII; pareciera que después del período de la evangelización fundacional, el testimonio de la fe ha quedado reducido al ámbito priva-

do, o no ha tenido «vicisitudes históricas» que desafiaran dicho testimonio. De este modo, pareciera que el *Documento de Participación* no se hace cargo de que la llamada a la santidad, como expresión heroica del testimonio, siempre dice relación a un determinado contexto histórico y sus conflictos.

Al respecto, es importante asumir con lucidez que la santidad y el testimonio de la fe introduce siempre a los testigos en un triple conflicto. En primer lugar, se trata del conflicto que significa la acogida personal del Evangelio, el cual ha de resolverse en el camino de conversión de cada discípulo y comunidad. En segundo lugar, la acogida del Evangelio introduce a los discípulos en el conflicto de Jesucristo con este mundo, el cual ha de resolverse en el testimonio de actualización del Evangelio en las precisas situaciones histórico-sociales de este mundo y en el cual viven los discípulos. En tercer lugar, la acogida del Evangelio sitúa a la comunidad de los discípulos ante el conflicto de la llamada a la fidelidad en medio de esas «vicisitudes históricas» —y no un testimonio meramente circunstancial y ocasional—, el cual ha de resolverse en las opciones que haga la Iglesia y que orienten el modo en que se ubica en ese contexto histórico. Es en la lúcida asunción del carácter conflictual del Evangelio y de su testimonio que acontece el camino de santidad de los discípulos.

Por otra parte, la selección de testigos que hace el *Documento de Participación* y el modo de su presentación —además de la ya señalada reducción a un período de la historia— pareciera indicar dos reducciones importantes acerca de la valoración del testimonio.

En primer lugar, pareciera operar una privatización del testimonio, en el sentido que lo que se valora son las virtudes del testigo, pero dejando en la sombra la naturaleza del testimonio en la historia, sus circunstancias, su interpelación ante el pecado de este mundo, su novedad, sus combates. En este sentido, pareciera que se trata de un testimonio que acontece más en el ámbito privado y de la caridad asistencial, más que ante los tribunales de este mundo como anuncio del mundo que Dios quiere. De hecho, las dimensiones sociales del testimonio y su conflictividad sólo son reconocidas en el período de la evangelización fundante. Esta privatización del testimonio desconoce las palabras de Juan Pablo II que el mismo texto antes ha citado en el 26: «la evangelización misma constituye una especie de tribunal de acusación para los responsables de aquellos abusos» (Discurso inaugural de la Conferencia de Sto. Domingo, 4). La privatización del testimonio evangélico concluye en un testigo que es socialmente aséptico y privadamente heroico; de este modo se escamotean los cuestionamientos al orden de «este mundo» que implica el anuncio del Reino de Dios y, del mismo modo, se escamotean los aspectos socialmente conflictivos de la

evangelización. Corresponde entonces preguntarse ¿qué pasó con el «siglo de los mártires»? ¿cuáles fueron las «vicisitudes históricas» que exigieron el supremo testimonio del martirio?

En segundo lugar, en la selección de testigos que presenta el *Documento de Participación*, se manifiesta una reducción clericalista del testimonio. Los testigos propuestos son principalmente sacerdotes y religiosos/as, lo cual está muy bien pues para ser testigos fueron llamados a esa vida, pero... ¿y los laicos? En el *Documento* se realiza una negación —por omisión— del testimonio de los laicos en América Latina, pues ante los testimonios de santidad laical que se proponen, es necesario preguntarse: ¿acaso no hay en América Latina madres que dieron testimonio de Jesucristo en su sacrificado amor y entrega, de manera que sólo pueda presentarse a Santa Gianna Beretta en este ámbito?, ¿no hay en América Latina testigos de Jesucristo que actuaran en el mundo de la política, de manera que sólo se puede presentar a Santo Tomás Moro como modelo en ese campo? Pareciera que, de nuevo, se intenta escamotear los nombres de testigos que pueden herir susceptibilidades; así, el texto pareciera desconocer lo que afirmó en el 24 —citando a Puebla 7— «nuestros santos [...], quienes nos enseñan que, superando las debilidades y cobardías de los hombres que los rodeaban y a veces los perseguían, el Evangelio, en su plenitud de gracia y amor, se vivió y se puede vivir en América Latina».

Puesto que la invitación del *Documento de Participación* es a ir ampliando el número de los testigos del Evangelio, pareciera ser —sin duda— un llamado de los tiempos el desarrollar caminos de testimonio y santidad que den cuenta de la novedad del designio de Dios para este mundo, es decir, en las actuales «vicisitudes históricas» marcadas por las complejas y conflictivas situaciones que el *Documento de Participación* presenta en el capítulo IV, titulado «Al inicio del Tercer Milenio» (94-158).

Hurtado, discípulo y misionero del Cristo pobre

Jorge Costadoat SJ

El siguiente artículo destaca a San Alberto Hurtado como discípulo y misionero latinoamericano, nuestro, y como ejemplo y señal para los tiempos que vivimos. Lo propio suyo es la «mística social», es decir, ver que el pobre es Cristo y trabajar por Cristo a favor del pobre. Porque en el Pobre, Cristo mismo, tiene lugar un encuentro entre Dios y el hombre. Hurtado es misionero entre los pobres porque sabe ser discípulo de ellos. Se trata el suyo de un catolicismo moderno, que valora la libertad activa del sujeto para mejorar la sociedad y las ciencias para hacer esto desde razones. No cae Hurtado ni en el pesimismo ante la libertad, ni en una naturalización del saber científico. En el horizonte de una renovada misión continental, nos recuerda Hurtado el valor de cada persona como sujeto activo, impulsándonos en la tarea eminentemente cristiana del apostolado social.

El CELAM tiene el propósito de impulsar una gran misión en América Latina y el Caribe. A este efecto ha convocado a una V Conferencia General a realizarse el 2007 en Aparecida, Brasil.

Esta convocatoria tiene lugar cuando surgen algunas dudas sobre el futuro católico de Latinoamérica. Nuevas formas de religiosidad seducen a los cristianos. Se acentúa la diferencia y la incomunicación entre distintos modos de ser católico. Los pastores pierden autoridad entre los fieles. Y, desde un punto de vista social, nuevas formas de opresión ni siquiera son reconocidas como injustas porque se las atribuye a un sistema económico capitalista y planetario que —se dice— se reproduce independientemente del querer de las personas. En suma, la Iglesia Católica no logra evangelizar el mundo moderno y posmoderno.

Los obispos latinoamericanos, alertas a estos acontecimientos, han entregado al estudio y la discusión un *Documento de Participación* que, si no es el Documento Preparatorio para esta V Conferencia General, ha permitido recoger opiniones importantes sobre lo que realmente está sucediendo en la sociedad y en las personas.

DISCÍPULOS PARA UNA MISIÓN

La misión que se espera hacer a partir del 2007 obliga, por cierto, a preguntarse quién será el «sujeto» que la llevará a cabo: ¿quién será el «misionero»?

Afirma Mons. Errázuriz en la presentación del *Documento*: «Son tantos los desafíos al inicio del tercer milenio que marcan nuestra vida personal, familiar, pastoral, comunitaria y social, que queremos descender hasta llegar con profundidad al *sujeto* que les dará respuesta, después de encontrarse con el Señor».

Los cambios que tienen hoy lugar son tan profundos que no debiéramos contentarnos con respuestas retóricas. ¿Qué está pasando en el corazón del católico que saldrá a anunciar a Jesucristo? ¿Qué entiende por creer en Él? ¿Es cuestión de un sentimiento? ¿De una doctrina sexual, social, psicológica o teológica? ¿De una militancia? ¿O de capacidad para imponerse políticamente a los demás o con presiones en el fuero interno? Si nadie se ocupa de estas preguntas, lo que se entienda por misionar irá a parar al mercado ya bastante competitivo del fundamentalismo.

Independientemente de la calidad del *Documento de Participación*, los obispos han arriesgado respuestas teóricamente fundadas a estas preguntas. Y, además, nos ofrecen como ejemplo a nuestros propios santos latinoamericanos.

¿Quién será el misionero de Jesucristo en el futuro próximo de América Latina y el Caribe? Alguien que sea en primer lugar discípulo de Jesucristo, al modo como lo han sido hombres y mujeres de Dios, entre ellos, el Padre Hurtado.

No corresponde aquí objetar la estampa que el *Documento de Participación* ofrece del Padre Hurtado. Todavía es tiempo para corregirla y, sobre todo, para presentar a los hermanos latinoamericanos al santo chileno como profeta de la justicia social. Alberto Hurtado representa lo mejor del catolicismo social latinoamericano. Este constituyó la aventura misionera más importante de los católicos del siglo XX. Fue el empeño más serio de la Iglesia Católica por responder a la voluntad de Dios como había que hacerlo, escrutándola en los «signos de los tiempos» y en diálogo con la modernidad.

DISCÍPULO Y MISIONERO DEL POBRE

Para reconocer en Alberto Hurtado un discípulo y un misionero, es necesario recordar la centralidad que tuvo Cristo en su vida.

Aquí sólo quisiera traer a la memoria aquel impacto social que Cristo produjo en la vida y el apostolado del Padre Hurtado. Lo que lo distin-

guió fue la experiencia de un «Cristo social». Toda su originalidad espiritual podría resumirse en su «mística social». Una unión con Dios cumplida en una experiencia de Cristo en el pobre y en una acción social de Cristo, realizada por Hurtado, en favor del pobre.

Esta mística típicamente cristiana, mística de la acción y mística del prójimo puede discernirse en base a dos expresiones del Padre Hurtado de enorme densidad espiritual. Estas son: «el pobre es Cristo» y preguntarse ante cada pobre «qué haría Cristo en mi lugar». Se lo puede decir también así: en virtud de Cristo el pobre es «sujeto» para nosotros y en virtud de Cristo nosotros somos «sujetos» para el pobre.

Para Hurtado la acción ética-social no se da al margen de lo espiritual. Para él el compromiso ético-activo, que podemos llamar el «ser Cristo para el prójimo», y la dimensión contemplativa-pasiva, que advertimos al asegurar que «el pobre es Cristo», son dos aspectos de una sola experiencia en la que lo ético, por una parte, depende de lo contemplativo y, por otra, lo manifiesta.

Para él, Cristo vive en el prójimo, especialmente en el pobre. Por esto urge a los miembros de la Fraternidad del Hogar de Cristo a hacer un voto de «obediencia al pobre». Les pide: «sentir sus angustias como propias, no descansando mientras esté en nuestras manos ayudarlos. Desear el contacto con el pobre, sentir dolor de no ver a un pobre que representa para nosotros a Cristo».¹

Para Hurtado, sin embargo, la acción nutre a la contemplación y ésta, a su vez, fecunda la acción. Lo plantea como pregunta que exige una respuesta práctica: «¿qué haría Cristo en mi lugar»? En diversas ocasiones hace exhortaciones como la siguiente: «...supuesta la gracia santificante, que mi actuación externa sea la de Cristo, no la que tuvo, sino la que tendría si estuviese en mi lugar. Hacer yo lo que pienso ante Él, iluminado por su Espíritu que haría Cristo en mi lugar. Ante cada problema, ante los grandes de la tierra, ante los problemas políticos de nuestro tiempo, ante los pobres, ante sus dolores y miserias, ante la defección de colaboradores, ante la escasez de operarios, ante la insuficiencia de nuestras obras. ¿Qué haría Cristo si estuviese en mi lugar?...Y lo que yo entiendo que Cristo haría, eso hacer yo en el momento presente».²

Probablemente el Padre Hurtado habría compartido la convicción profunda de la Teología de la Liberación de acuerdo a la cual es preciso estar dispuestos a «ser evangelizados» por los pobres si es que se quiere «evangelizar a los pobres». Bien podemos imaginar al Padre Hurtado hoy di-

¹ S 64 y 62.

² S 41 y 05.

ciéndonos que para «misionar a los pobres» es preciso primero ser «discípulos de los pobres». Si Cristo está en el misionero y está en el misionado — experiencia extraordinaria que tantos hemos tenido cuando misionamos —, la relación entre ambos debe estar realmente abierta a cualquier posibilidad porque no puede sino ser gratuita y libre. Es que Cristo es el Pobre. Sólo en él es posible un encuentro auténticamente humano. En él, el Pobre, Dios y el hombre se encuentran: el hombre en su precariedad milenaria y Dios en su eterna generosidad. Por esto, si en el pobre podemos encontrar a Cristo que nos enseña con su miseria, su deseo de justicia, su amor por la vida y su fe en Dios, el paternalismo y la caridad vulgar que convierte al pobre en «objeto» de ayuda sin reconocerle su condición de «sujeto» que nos puede afectar y convertir, saltan por los aires.

El Padre Hurtado se atrevió a encontrar a Dios en el Pobre, el Cristo obrero y huérfano. Amó también a los «ricos». El quiso, como todo sacerdote quiere, la reconciliación del mundo con Dios. Pero la procuró de la única manera que Cristo la consiguió, tomando el lugar de las víctimas del pecado personal y social.

Y frente a un mal social, Dios lo llamó a una acción social. Dios actuó en él para cambiar la sociedad que causaba la miseria. En esto consiste la santidad por la cual fue resistido por la burguesía, la santidad que la Iglesia ha reconocido en su caso. Por su afán de emancipar, por liberar a los pobres de las estructuras de injusticia social, el jesuita chileno fue santo y fue moderno. Fue un católico moderno y santo. Creyó, en primer lugar, que Dios ni causa ni desea la pobreza. Segundo, fue un convencido de que la organización de semejante sociedad, al ser producto de la libertad humana, podía también ser cambiada por la misma libertad. Esta comprensión moderna de la persona y de la sociedad, animó a Hurtado a luchar por un mundo mejor. Se contactó con el «sujeto» de su tiempo, el Pobre, y, a la vez, usó las ciencias sociales para entender la realidad de los pobres e imaginar las vías de la superación de la miseria. En este sentido podemos decir que hizo todo lo posible por articular fe y justicia, con el auxilio de las otras dos articulaciones fundamentales, la de la fe y la razón, y la de fe y la ciencia moderna.

Alberto Hurtado todavía nos lleva la delantera. Para ser misionero del Cristo de los pobres, fue discípulo del Cristo pobre no sólo socorriéndolo con caridad, sino luchando por la justicia y con la ayuda de las herramientas científicas que su sociedad le ofrecía. Hurtado fue un misionero moderno para un mundo moderno.

EL APOSTOLADO SOCIAL HOY

En vista de la misión que la Iglesia latinoamericana emprenderá en 2007 y a la luz de la enseñanza de Alberto Hurtado, tenemos la tarea de repensar el Apostolado Social, esta acción personal y colectiva que caracterizó al Catolicismo Social del siglo pasado.

Los tiempos han cambiado. Prevalece entre nosotros la idea de que es imposible sustraerse a una globalización económica que socava a las naciones y excluye a millones de seres humanos. Muy importantes pensadores nos dirían que el funcionamiento autónomo de diversos subsistemas impide hoy por hoy llamar injusticia al «costo social», al migrar de los capitales, a las patentes intelectuales o al trato hacia los extracomunitarios indocumentados. Las ideas sociales del tiempo del Padre Hurtado, parecerán a estos expertos obsoletas: la sociedad sigue cursos mecánicos, «naturales», no puede ser cambiada a voluntad; los modelos de desarrollo operan por autorreferencia, en consecuencia, lo único que cabe a las personas es adaptarse.

Este modo de ver las cosas, sin embargo, es teóricamente discutible y, en todo caso, juega a favor de los más poderosos, dejando a las inmensas mayorías expuestas a todo tipo de abusos. Pobres en nuestra actual sociedad, también son los empleados e incluso los gerentes que viven con enorme inseguridad la posibilidad de ser despedidos en cualquier momento y sin mayor explicación. Para los más pobres de los pobres —los que suman a su pobreza material, las enfermedades, la falta de contactos y la ignorancia—, un mundo con piloto automático les quita incluso la fuerza ética para tratar de cambiarlo. Ellos, y la Iglesia con ellos, no pueden sino apostar a lo contrario. Un profeta como Hurtado pondría entre paréntesis las ideologías que se alimentan de teorías semejantes y apostaría a la necesidad ética de dar rumbo a la historia, aun cuando esto sea posible sólo a escala menor. ¿Cómo puede ser tolerable que el sistema se ocupe de los pobres para corregir su funcionamiento? ¿De qué ética empresarial se puede hablar cuando la justicia con los trabajadores de parte de los empresarios resulta, a la larga, un buen negocio? El único modo de probar que se puede ponerle el cascabel al gato, es poniéndoselo.

Pensemos, en otras palabras, que en esta historia son posibles los «sujetos». El Padre Hurtado promovió la condición de «sujetos» de los obreros y contribuyó a su organización sindical. Es cierto que ya no se puede esperar, como se esperó en los setenta, que los pobres por sí solos cambien las estructuras por otras más justas. Pero en algún grado los pobres sí pueden cambiar algo. Y asociados entre ellos y con otros, con pastores sí dispuestos a enemistarse con los poderosos por su causa y con el auxilio

de las ciencias modernas, al menos pueden defenderse o poner obstáculos a modelos de desarrollo impersonalizantes.

Hoy el Padre Hurtado nos recordaría que cada ser humano es «persona». Alguien que merece ser tratado como hijo de Dios, único, irrepetible y libre; y alguien que vive entre hermanos, que a ellos debe la existencia y a ellos también debe tratar fraternalmente, responsabilizándose comunitariamente de su suerte.

El Apostolado Social no ha cambiado en lo fundamental: toda su fuerza estriba en que, para Dios, los pobres son «personas». Nuestro mundo debiera ser un mundo de «personas» y no simplemente una red de funciones impersonales y, en consecuencia, irresponsables. El Cristo pobre de Alberto Hurtado nos enseña como ninguno el carácter de «persona» de cada ser humano. Porque el pobre más que nadie nos acerca a la persona humana de Cristo: humana pues Cristo comparte la condición de los que «hacen» la historia, pero también la de los que la «padecen»; humana, porque Él tiene una individualidad irrepetible y porque, al vivir en plena comunión con el Padre en el Espíritu, genera y restituye la comunidad entre los hombres. Así cambia nuestro corazón e impulsa a modificar la sociedad en cuanto tal, con los instrumentos que los hombres han creado con la inteligencia que el Creador les dio y a partir de los pobres, los «sujetos» fundamentales del Apostolado Social.

El sacerdocio ministerial: función y desafíos

Juan Noemi

Al examinar la identidad y misión del presbítero en el Documento de Participación, el autor repara en una omisión básica. El sacerdocio ministerial se correlaciona con el sacerdocio común de los fieles, cuya consideración es la que se omite. El resultado es una visión jerarquizante y estamental de la eclesiología, que pasa por alto los planteamientos del Concilio Vaticano II. Ante todo el presbítero es hermano, no padre, y ello debiera traducirse en el modo de organizar el poder en la Iglesia. La actual escasez de vocaciones debiera suscitar una reflexión y una autocrítica a este respecto. Finaliza el texto planteando tres desafíos —político, cultural y existencial— que debería abordar el sacerdocio ministerial en el presente de América Latina.

La Iglesia de América latina está preparándose para la V Conferencia del Episcopado Latinoamericano y del Caribe, que se realizará en el 2007 en Aparecida, Brasil. El CELAM ha ofrecido un *Documento de Participación*, que «es tan solo una invitación, sin duda incompleta, de manera que puedan confluir con facilidad las aportaciones de todos».¹

En las siguientes líneas considero lo que este documento plantea sobre el sacerdocio ministerial, su función y desafíos en la actualidad. No ha sido tarea fácil mediar entre el texto de una «invitación incompleta» con un interés bastante más acotado. Sin embargo, algunas referencias que aluden al sacerdocio ministerial en dicho texto, han servido para elaborar estas reflexiones. Así, espero aproximarme a la intención expresa de este documento—invitación, «de manera que puedan confluir con facilidad las aportaciones de todos, a partir de las experiencias, las reflexiones, los ministerios y los carismas que les ha dado el Espíritu Santo».

¹ *Documento de Participación. Hacia la V Conferencia del Episcopado Latinoamericano y del Caribe. 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), Presentación de Francisco Javier Errázuriz Ossa, Cardenal Arzobispo de Santiago, Presidente del CELAM, 2005, p. 9.

En el *Documento de Participación* se encuentra sólo un acápite en el que explícita y directamente se trata sobre el «sacerdocio ministerial». En el subcapítulo titulado «Discípulos en comunión eclesial» se afirma: «La identidad y la misión del presbítero se funda en el encuentro con Jesucristo vivo y en su seguimiento como discípulo suyo, se desarrolla en la vivencia de comunión presbiteral con el Obispo y se proyecta en la caridad pastoral. En esta comunión con el Señor y con la Iglesia, el presbítero significa en el seno de su comunidad la presencia de Jesús que congrega a su pueblo. Por eso, el presbítero deberá profundizar todavía más el camino espiritual como discípulo y misionero de Jesucristo, para poder configurar su vida cada vez más al estilo y a las características de Jesús, el Señor y Maestro, que lavó los pies a sus discípulos. Esa escuela eucarística es el lugar indispensable, la fuente permanente y la cumbre hacia la que tiende el ministerio y la vida del presbítero. En esa escuela se fortalece y sensibiliza para estar atento a los desafíos del mundo actual y ser sensible a las angustias y esperanzas de sus gente (sic), compartiendo sus vicisitudes y, sobre todo, asumiendo una actitud de solidaridad con los pobres. Afortunadamente podemos comprobar que se han multiplicado los programas de formación permanente para presbíteros, con una especial atención sobre la espiritualidad sacerdotal, con mucho provecho para los que participan en ellos. En ellos ha de ocupar un lugar irrenunciable la formación para el acompañamiento espiritual, especialmente de los jóvenes, y la capacitación para formar discípulos y misioneros de Jesucristo. Las múltiples actividades pastorales del presbítero y las condiciones sociales y culturales del mundo actual lo someten continuamente al peligro de la dispersión. Para ello, es necesario y urgente que se identifique mucho más esta formación en sus diversos aspectos: humano, espiritual y teológico, y cuyos programas estén dirigidos especialmente a los presbíteros, diáconos permanentes y obispos» (74).

UNA OMISIÓN BÁSICA

En el texto anterior llama la atención la ausencia de cualquier referencia a lo que es una clave fundamental del planteamiento eclesiológico del Concilio Vaticano II. Éste establece el «sacerdocio ministerial» en correlación al «sacerdocio común de los fieles», y a estos dos como participación del «único sacerdocio de Cristo» (LG 10). Al respecto, vale la pena anotar lo que recuerda Fernando Berríos: «Se suele destacar como una de estas intuiciones-claves (se refiere al Concilio Vaticano II) la célebre ubicación¹, en el esquema de la constitución dogmática sobre la Iglesia, el capítulo sobre el Pueblo de Dios a continuación del capítulo sobre el misterio de

la Iglesia y con anterioridad a los capítulos dedicados a su constitución orgánica y en especial al dedicado a la jerarquía. Esta acentuación de la prioridad ontológica de aquello que todos los fieles cristianos sin distinción compartimos, la gracia bautismal que constituye a la Iglesia en comunidad de hermanos en Cristo y Pueblo de Dios con una común misión en medio de los pueblos de la tierra, marca ciertamente un giro decisivo que remece los cimientos de toda una concepción jerarquizante y estamental que, por diversos factores, había predominado larga y ampliamente en la eclesiología católica, llegando a convertirla, según el decir de Yves Congar, en una gran 'jerarcología'.²

Al parecer, la del *Documento de Participación* no es una omisión insignificante, sino uno de esos «resabios de un modelo de Iglesia de fuerte impronta clerical» a los que, a reglón seguido, se refiere el mismo Berríos: «El rostro visible de tal modelo de Iglesia —cuyos resabios afloran aún hoy a menudo— es una fuerte impronta clerical en la forma de concebir la vida orgánica eclesial, así como la experiencia misma de la fe y la búsqueda de la santidad por parte de los fieles. La figura central es la del consagrado (término que pasa definitivamente a designar a una determinada categoría y ya no al conjunto de los bautizados) y, muy especialmente, la del ministro ordenado. En rigor, más que al centro, a éste se lo pone en la cima de una estructura eclesial concebida como una pirámide. El ministro ordenado queda así, en este modelo, como un cristiano más bien separado para las funciones sagradas, dotado para el gobierno de una potestas asociada al sacerdocio 'en sentido estricto' conferido por el sacramento del Orden, y su representación de la capitalidad de Cristo en la Iglesia, como misión específica, más que integrarlo en la comunidad de los bautizados, tiende a aislarlo». ³

El pasar por alto el planteamiento eclesiológico en que el Vaticano II sitúa el sacerdocio ministerial no es la única omisión que puede constatarse en el número 74 que trata sobre «la identidad y la misión del presbítero». En sus referencias más concretas a la situación actual se contenta con celebrar la multiplicación de «los programas de formación permanente para presbíteros» y con advertir sobre el «peligro de dispersión» que acecha a los mismos. Nada se dice de la escasez de vocaciones al sacerdocio ministerial como posible síntoma de un problema antecedente, más bien se percibe un afán de acallar y desentenderse de una reflexión también autocrítica. Así, por ejemplo y ya no tácitamente, en el 147: «En el am-

² F Berríos Medel: «Sacerdote en un pueblo sacerdotal y peregrino. El presbítero en la Iglesia y en el mundo a la luz del Concilio Vaticano II», en *La Revista Católica* 4 (2003) 285-297.

³ *Ibid.*

biente relativista y laicista se extiende asimismo una agresividad nueva, abierta o larvada, contra la Iglesia. Es parte de la liberalización de las costumbres y las leyes. Se quiere acallar y aun destruir en el Continente la autoridad moral de la Iglesia y de sus pastores, y desdibujar la realidad y la misión de la Familia de Dios. Este trabajo lo facilitan los escándalos que causan las noticias cercanas o lejanas, verdaderas o falsas, de graves transgresiones a la ley moral, que socavan y destruyen credibilidades y confianzas».

TRES DESAFÍOS ELEMENTALES

En un primer diálogo llevado a cabo en uno de los grupos de nuestro Centro Manuel Larraín sobre este planteamiento del *Documento de Participación* respecto al sacerdocio ministerial, constatamos que, aunque aflora una intención también autocrítica, ésta no se despliega suficientemente. Así por ejemplo en el número 150: «Siempre el Evangelio ha dado respuesta a la voz de Dios en el tiempo. Constatamos un cambio de época, una fuerte globalización y muchos desafíos que nos plantea el tiempo presente. No es difícil denunciar errores e injusticias. Pero no nos resulta fácil tener conciencia compartida de las formas que hoy va tomando el hambre que urge a nuestra sociedad, hambre de Dios, de comunión, de individuación, de humanidad, de felicidad y de paz. Nos cuesta presentar a Jesús y al Evangelio propositivamente como la «puerta» por la cual pasan las ovejas para llegar al mejor alimento y a la mejor bebida. Y a veces nos cuesta reconocer juntos las verdaderas amenazas, las que contradicen los códigos de la felicidad que Dios nos entregó en el Sinaí y en el monte de las bienaventuranzas. Éste es uno de los grandes desafíos que enfrenta nuestro trabajo pastoral».

Sin ninguna pretensión de proponer un análisis exhaustivo, me atrevo a esbozar tres desafíos elementales que, en mi opinión, enfrenta la realidad del «sacerdocio ministerial» actualmente.

En primer término, está un desafío político. El ejercicio del sacerdocio ministerial hoy día en América Latina comporta un ejercicio de poder que no se resuelve con una proclamación indeterminada y genérica de servicio al Pueblo de Dios y los pobres, sino que debería traducirse en un replanteo del mismo que resulte más transparente con la intuición eclesiológica del Vaticano II. Antes que padre el presbítero es un hermano y esta ontológica dimensión fraternal no debería quedar como un abstracto supuesto eclesiológico, sino que debería transparentarse en su concreto ejercicio de poder. El paternalismo resulta coherente con una eclesiología jerarcológica, pero contradice una de comunión. En la medi-

da que las sociedades se secularizan, el paternalismo clerical resulta cada vez más enajenante, en la medida que tiende a aislar al sacerdote ministerial sacándolo del mundo, separándolo de sus hermanos en la fe y confiándolo a la sacristía. Este es un desafío muy complejo pues no tiene sólo una dimensión individual sino que requeriría una decidida voluntad de revisar ciertas estructuras institucionales.

Hay también un desafío cultural. Al parecer la formación que reciben los presbíteros los aproxima y les permite hacer suya una visión de mundo premoderna, pero los inhabilita a valorar, crítica y no sólo negativamente, el talante racional de la modernidad ilustrada y más tardía. De esta manera quedan condicionados a una actitud reaccionaria y meramente emocional, la cual, por una parte, fomenta un pesimismo indiscriminado ante la razón y el ejercicio de la libertad humana y, por otra, incentiva posturas voluntaristas que lindan en el fideísmo. Así las cosas, el discurso del presbítero más que una interpelación válida es percibido como una rareza que pudo inspirar en otra época, pero que en la actual es incomprendible y, en consecuencia, irrelevante.

Y, por último, existe un desafío existencial. La soledad y el aislamiento constituyen un tema y problema clave que dificulta y perturba el ejercicio del sacerdocio ministerial. Este quizá sea el desafío más complejo y que se ha hecho más dolorosamente patente en los últimos años. Si se quiere mantener el celibato eclesiástico, ¿cómo fomentar las condiciones de posibilidad de una actualización del mismo en un ambiente cultural que valoriza cada vez más positivamente el ejercicio de la sexualidad como parte integrante de la vida afectiva? No se trata ciertamente de avalar el erotismo indiscriminado, sino de fomentar la requerida mediación entre eros y ágape que también debe hacerse concreta en el caso de los presbíteros.

Mundo, religiosidades, misión eclesial

Diego Irarrázaval

El Documento de Participación propone edificar la comunidad viva que es la Iglesia e iniciar una Misión continental. Las observaciones que se presentan a continuación pretenden que en dichos objetivos no se pierda de vista que el cristianismo del futuro ha de contar con un escenario de pluricentrismo cultural y religioso. Más aún, al interior del propio catolicismo, que tiene vocación universal, se constata una pluralidad e interculturalidad. Ello pide una mayor consideración de esas diferencias, en particular de la religiosidad popular y de la sabiduría espiritual de la gente común, festiva, contestataria y capaz de recuperar la alegría de vivir.

Las personas a veces dan pasos gigantes. Por ejemplo, cuando la racionalidad está más atenta a lo emocional, cuando la reconexión con la naturaleza conlleva devaluar el antropocentrismo, cuando empresas e instancias públicas redescubren energías espirituales.

En nuestra Iglesia, al preparar y llevar a cabo la V Conferencia del Episcopado Latinoamericano y del Caribe, ¿habrá mucha autorreferencia, o más bien se darán pasos graduales y audaces al servicio del mundo? Existe hoy, como anota Juan Martín Velasco, un «pluricentrismo cultural y religioso», y esto permite redefinir «la misión, sin renunciar al testimonio de la propia fe, ni orientarla hacia la conversión de los otros a la propia confesión».¹ La misión eclesial puede aportar a necesidades humanas y búsquedas espirituales en un mundo plural.

El CELAM ha propuesto «edificar la comunidad viva que es la Iglesia, buscando la vida del mundo», y en concreto iniciar una «Misión continental» con la temática de la V Conferencia (DP 112-145). Al respecto, Ronaldo Muñoz sugiere hacerlo «en la perspectiva» de las mayorías empobrecidas y del Jesús de los evangelios sinópticos, y Agenor Brighenti reclama que no sea «centrada más en la Iglesia que en la salvación», ni

¹ J. Martín Velasco, «Metamorfosis de lo sagrado y futuro del cristianismo», *Selecciones de Teología* 150 (1999, 144-145).

proponga un «Cristo sin Jesús» ni un «eclipse del Reino de Dios», ni haya distancia de «la original tradición latinoamericana... ni de los ejes teológicos del Vaticano II».²

El Centro Manuel Larraín ha estado preocupado de la «globalidad y profundidad de la metamorfosis de lo sagrado»,³ con un drástico descenso de la práctica de la religión tradicional, la difusión de prácticas alternativas que asumen otras líneas espirituales, crisis de iglesias institucionales, auge de movimientos religiosos, la increencia, y otras propuestas de sentido filosófico y ético. La metamorfosis incluye impulsos positivos. Velasco anota una «configuración del cristianismo del futuro», que redescubre la mística cristiana en referencia a la Transcendencia y en consonancia con la subjetividad moderna, y que además encara la injusticia mundial.

El Centro Manuel Larraín ha recalcado que lo religioso es plural y tiende a ser privatizado, y que persiste (aunque aumenta la indiferencia). Se ha soñado que la «racionalidad teológica se haga cargo positivamente de la religiosidad popular», y lo haga «desde el futuro posible».⁴ Es un modo de mirar los factores religiosos en el mundo de hoy.

TRANSFORMACIÓN ECONÓMICA Y CULTURAL

El CELAM pregunta: ¿qué características presentan las ofertas religiosas que buscan sólo tranquilidad y el bienestar personal, y prescinden del compromiso transformador del Evangelio? (DP, p. 82)

Pongamos atención a hechos grandes: cabe valorar el cambio de época y varios fenómenos globales (94-148), que conllevan un «mercado de alternativas religiosas» y diversos «sincretismos» (148). Me parece que apreciar el cambio de época ayuda a entender la radical metamorfosis de lo sagrado, a superar una pastoral superficial, y a no mirar el mundo desde elites acomodadas.

Al respecto, cabe retomar estudios de nuestro acontecer cultural, económico, espiritual; y, a la vez, dialogar con la sensibilidad y sabiduría espiritual de la gente común.⁵ Por ejemplo,⁶ examinar hechos macizos, como

² Véase: Ronaldo Muñoz (Chile), «Sobre el documento de participación; la temática general y su abordaje» (2005); Agenor Brighenti (Brasil), «Presentación y comentario analítico» (2005); José Sánchez (El Salvador), «Hacia la V Conferencia», *Revista Proconcil* 2006, www.proconcil.org; Professores da Faculdade de Teologia de Belo Horizonte (Brazil), «Texto Alternativo», maio 2006.

³ J. Martín Velasco, 128-129, 142-143.

⁴ Samuel Yáñez, «La metamorfosis de la religiosidad», *Mensaje*, 542 (2005), pp. 12-14.

⁵ Véase: Cristián Parker, *Otra lógica en América Latina*, Santiago: FCE, 1993, y *Religión y postmodernidad*, Lima: Kairós, 1997; Ricardo Salas, *Lo sagrado y lo humano*, Santiago: San Pablo, 1996; Max Salinas, *En el cielo están trillando*, Santiago: Usach, 2000.

⁶ Parker, *Religión y...*, pp. 72-73; Salinas, p. 183.

los anotados por Parker: «mercancías-símbolos que posibilitan una reinención del mundo», aspectos culturales que internamente regeneran las religiones, emergencia de nuevos movimientos. A mi parecer, puede ser comparado el impacto de la economía global en las religiosidades, y las alternativas de Vida presentes en culturas mestizas del pueblo. En nuestra Iglesia, ¿hay sintonía con las fuerzas mestizas y con la elaboración sincrética que caracterizan a una población pluralista? Vale ir más allá de frases sin sal ni ají. La espiritualidad del pueblo pobre es sabrosa e interpellante. Max Salinas ha puesto acento en el «humor y misticismo en la religiosidad popular de Chile». Abunda la creatividad y lo inesperado y desestabilizador.

Al revisar el *Documento de Participación* resaltan las «impresiones pastorales» con respecto a la religiosidad; lamentablemente no son retomados estudios científicos, ni es sopesada la sabiduría festiva y contestataria del pueblo. Uno se pregunta si el Chile moderno y exitoso en algunos rubros va a continuar cultivando la alegría de vivir. Al comentar vínculos sociales y el Misterio de nacer, amar, trabajar y morir, Pedro Morandé anota la contribución de la «piedad popular a lo largo de nuestra historia... a la construcción de lo que hoy día se suele llamar la sociedad civil».⁷ La mística influye en actividades sociales y políticas, y es alimentada por ellas.

A partir de Medellín, nuestros pastores han insistido en la necesidad de estudiar la religión del pueblo (*Documento Pastoral Popular*, 10); eso ha sido hecho sobretudo fuera de espacios eclesíasticos; conviene pues retomarlos. Además, a partir de Puebla somos interpelados por el «potencial evangelizador de los pobres» (1147) y la autoevangelización por medio de la religiosidad popular (450). Esto puede ser reformulado hoy en contextos inéditos y en un cambio de época con su pluricentrismo cultural y espiritual.

La situación contemporánea también exige reconsiderar el bienestar personal y la espiritualidad cristiana, obstaculizada no por un afán relativista sino por dinámicas económico-culturales; y seguir escudriñando signos de los tiempos en que propuestas de justicia van de la mano con innovaciones culturales.

SUSTRATO CULTURAL Y ESPIRITUALIDADES

Nos preguntan: ¿cuál es la fortaleza del sustrato católico de nuestra cultura, y cuáles pueden ser sus signos de debilidad? (DP, p. 104).

⁷ Pedro Morandé, «Aporte de la piedad popular a la cultura», *Servicio* 271 (2006), 36.

Cuando la cultura es descrita en singular puede servir para apreciar lo universal en la condición humana, pero no da razón de realidades complejas y entrelazadas. Conviene pues encarar los diversos procesos culturales en Chile (y el continente), y los vínculos y contrastes entre culturas. Nuestra realidad es incomprensible cuando no es tomada en cuenta la interculturalidad. En estas circunstancias, lo espiritual y católico en América Latina es un factor en plural y con fases de transformación.⁸

Existen unas tendencias generales. La vivencia religiosa forma parte del acontecer histórico. Una lectura superficial ve «temor a cambios», acento en «el mero sentimiento», un remanso de paz que olvida «el valor del sufrimiento y de la cruz» (109). Me parece mejor ubicar la subjetividad religiosa en el entrecruzamiento de factores económicos (con un mercado omnipotente) y culturales (con muchas ofertas y demandas de sentido).

Por otra parte, se intenta apreciar lo espiritual en nuestra realidad, y allí fundamentar la nueva evangelización. La reflexión hecha en el *Documento de Participación* pone acento en el «substrato católico de nuestra cultura» (141-144; también recalcado en Puebla 1, 7, 412), y a partir de aquí sustentar la vida y misión de la Iglesia (141). Esto simplifica los hechos, los entiende de modo apologético, y no pone bases realistas para la evangelización.

En el continente y en nuestro país existen anhelos y estructuras comunes que atraviesan culturas y estratos sociales. El catolicismo es un aspecto tanto cultural como espiritual (invocaciones a Dios y María, ritos, principios éticos, etc.). Este factor católico es un denominador común de carácter plurifacético, e interactúa con otras formas que dan sentido a la vida (en los catolicismos del pueblo y de cada estrato sociocultural).

Hablar pues de «substrato católico» (aunque sea dicho de modo no esencialista) explica poco lo que existe hoy. También es problemático entender lo religioso como substrato de lo cultural, ya que lo primero y lo segundo se entremezclan y confrontan. Además, poner la religiosidad católica como base de la estrategia pastoral sería inviable en nuestras complejas sociedades y en un cambio de época. Más bien, abundan las señales de que emergen varios universos simbólicos, y en ellos y para ellos cabe realizar la evangelización. Los factores católicos tienen una vocación universal (y no sectaria), y así ocurre cuando asumen el desafiante diálogo con culturas y espiritualidades de hoy y mañana.

En este sentido vale afianzar criterios para que la fe en Jesucristo, profeta del Reino e Hijo de Dios, siga siendo comunicada e institucionalizada

⁸ Véase notas 7 y 9; y M. Marzal, *La transformación religiosa peruana*, Lima: PUC, 1983, y mi *Raíces de la esperanza*, Lima: CEP, 2004, pp. 95-104, pp. 121-134.

en el mundo de hoy. Esto es llevado a cabo mediante la comunidad eclesial, con todos sus ministerios y carismas misioneros. En este empeño, las catolicidades de la población latinoamericana ofrecen un servicio a la humanidad y la creación, en medio de los «dolores de parto de una nueva época» (94). Lo católico es una plural mediación de la fe en Dios que responde a una humanidad y creación que anhelan ser liberadas de la maldad.

Además, América Latina reiteradamente muestra cansancio ante la corrupción desde el poder, el consumismo (estar endeudados y encadenados a objetos), los caudillos populistas. Uno de nuestros hondos secretos, que aflora por aquí y por allá, es valorar las energías de salvación que provienen de abajo. Hay mucha sintonía con las implicancias de la Encarnación. Al decir de Jon Sobrino: la trascendente «trans-descendencia, cercanía benévola, y con-descendencia, acogida cariñosa»⁹ del Dios encarnado que opta por el pobre. De estas energías, de abajo y de adentro del mundo amado por Dios, proviene la salvación.

⁹ Jon Sobrino, «La salvación que viene de abajo», *Concilium*, 314 (2006, 31).



TERCERA PARTE
Evangelio y exclusión

El desafío de la inclusión en la sociedad y en la Iglesia

Pablo Salvat¹

En estas notas, el autor se interroga si acaso el testimonio y misión de los católicos del continente no debiera consistir en promover una actitud como la de Jesús, cuya conducta constituyó testimonio contrafáctico respecto de lo que en un contexto determinado se consideraba bueno o adecuado. Jesús se hace responsable del otro, especialmente de quien más sufre. Quizás eso sea tener vida abundante en Él, y nos permita enfrentar realidades nuevas y desafiantes en lo que concierne a la situación de la familia, el lugar de la mujer en la sociedad, o la recuperación de la memoria histórica en la defensa de los derechos humanos. Esta afirmación medular del artículo contextualiza la preocupación del autor respecto de ciertos énfasis muy marcados al interior de la Iglesia, tales como la voluntad doctrinaria y normativa, y la apelación a la Verdad y la Vida como determinaciones sabidas de antemano y fuera de todo discernimiento.

De entrada, es bueno señalar que si consideramos una lectura del *Documento de Participación. Hacia la V Conferencia del Episcopado Latinoamericano y del Caribe* desde la virtud incluyente e integradora del evangelio, señal positiva resulta el esfuerzo de ponerlo al alcance de las diversas comunidades cristianas, con el objeto de recabar las experiencias y visiones que suscita en ellas. Este ejercicio es muy importante en un documento de esta naturaleza, que de algún modo pretende recoger la experiencia cristiana en medio de un mundo que, al mismo tiempo que se globaliza y modifica, mantiene una serie de desafíos importantes para ella. En particular, desafíos para sociedades como las nuestras que, a pesar de lo que indican las cifras y reportes, tienen aún enormes bolsones de miseria, indigencia, exclusión, maltrato a la naturaleza, dificultades para incorpo-

¹ En esta presentación, he intentado incorporar las visiones de los demás miembros del grupo en que se discutió mi presentación y el *Documento de Participación*. El espíritu de estas líneas es poder aportar con sinceridad, es decir, desde lo que se piensa y siente sobre los temas. Ad maiorem Dei gloriam.

rar en dignidad a cientos de refugiados e inmigrantes, o para hacer sentir parte de la comunidad a todos aquellos que por sus formas de vida — distintas o malogradas—, se ven excluidos del amor solidario que les corresponde.

Bueno es señalar que —como lo indica el documento de presentación del Centro Teológico Manuel Larrain²—, el tema de la virtud incluyente e integradora del Evangelio se mueve en tres niveles. En primer lugar, el de la pregunta por la *inclusión social y eclesial* de los *diversos* (familias monoparentales, convivientes, divorciados, homosexuales, los que no encajan en los tipos ideales). Quiere, además, *interrogar al modelo actual de desarrollo* (porque, a pesar de algunos logros, en nuestra América persisten asimetrías y desigualdades que claman al cielo). Y, junto con ello, desea atender al tema de la *globalización*, a la luz de la fe, para ver allí sus luces y sombras. Se trata entonces aquí de hacer algunas breves reflexiones sobre cómo el *Documento de Participación* considera (o no) los rasgos de la virtud incluyente e integradora.

ALGUNAS CONSIDERACIONES GENERALES

Desde un punto de vista general, desde el talante en el cual está escrito, pareciera que el *Documento de Participación* pusiera un énfasis marcado en la centralidad de la propia Iglesia, y en su impulso misionero, redefinido desde la doctrina oficial y, algo menos, desde los hechos que señalan los signos de los tiempos. Por ello, tiene una tonalidad marcada por una menor receptividad a lo que está ocurriendo en torno a la Iglesia.³ El lenguaje general que se ocupa —salvo cuando se detiene en temas como globalización y evalúa algunas situaciones de la vida social y política, de la marcha de la economía y la democracia (112 a 139, por ejemplo)— parece muy centrado en una teología institucional y en sus necesidades, perdiéndose con ello una oportunidad de conectar mejor con la experiencia de mundo del cristiano en su día a día.

El *Documento* deja la impresión que aun se mantiene una distancia importante entre Magisterio y realidad. La redacción posee un cierto tono defensivo contra experiencias y visiones. En primer lugar, contra lo que llama cultura moderna y secularismo, sus prácticas y opciones, que no calzarían en nuestro molde cristiano o lo estarían amenazando. Las

² De J. Costadoat, SJ y E. Silva, SJ, en www.centromanuellarrain.cl.

³ Por ejemplo, este aspecto marca una diferencia con las Conferencias Episcopales Latinoamericanas de Medellín y de Puebla, donde se conjugan acentos en una evangelización de la cultura y la opción preferencial por los pobres.

herencias positivas y validadas del orden moderno (libertades, derechos humanos, ciencia y democracia, entre otras), se leen con cierto temor debido a sus eventuales desviaciones. Ello, aunque en muchos sentidos, esas prácticas sean una plasmación indirecta de la propia herencia cristiana. Es verdad, en todo caso, que en esos fenómenos y situaciones modernas ya asentados, hay signos de una permanente ambigüedad que requieren de una constante vigilancia de parte nuestra. Es decir, de un permanente esfuerzo por leer los nuevos signos de los tiempos desde un horizonte contrafáctico que permita su evaluación, no sólo desde lo que se entiende como «progreso»,⁴ sino también desde lo que podemos llamar aumento en humanización del conjunto de la vida humana.

¿Qué se percibe en el *Documento de Participación*? Una actitud que más bien pone el énfasis en el ejercicio de una *voluntad normadora*. Esta voluntad tiene más fuerza que el interés por aprehender y conocer la diversidad en que se manifiesta la vida en el continente. ¿Qué perdemos con ello? La oportunidad de acompañar la actual experiencia de mundo en las preguntas que pone sobre la mesa. Tenemos que ayudar a plantear las preguntas y, en conjunto con la comunidad y bajo la inspiración del evangelio, proceder a indagar las respuestas posibles, porque el Espíritu sopla donde quiere. No es el mundo *per se* el amenazante, porque está puesto allí para nosotros, sino la forma de orden y organización que le hemos dado. Una en la cual el otro se convierte en una amenaza real o eventual. Como comunidad de creyentes, bueno sería prestar atención a los signos de ambigüedad del mundo, a sus contradicciones, también desde los aportes que nos pueden dar las ciencias sociales o naturales y la filosofía, para de ese modo brindar un mejor servicio. Al menos, ésta es una tarea que el laicado puede también asumir fuertemente.

No nos parece algo extraño que la Iglesia tenga esa voluntad normadora, pero el desafío es cómo ella, es decir, nosotros, es capaz de integrar, incorporar y dimensionar los aspectos humanizantes y positivos ya presentes en el mundo, incluso a pesar de nosotros mismos, de nuestras debilidades y defecciones. Cómo hacer para permanecer siempre abiertos a los nuevos vientos que soplan, a las distintas novedades que el espíritu humano

⁴ Hasta el día de hoy tenemos una discusión abierta sobre qué signifique «progreso» en sociedades regidas por la economía, la ciencia y la técnica. Esto es, si los avances tecnológicos y productivos, su aplicación a distintos campos del quehacer humano, traen *per se* progresos en la calidad de la vida, del humano mismo, en su propia moralidad interpersonal. Sólo como un dato, el mismo siglo XX, en que se avanzó tanto en distintos campos del saber, el poder y el tener, es hasta ahora el más mortuorio en cuanto a cobro de vidas humanas de la mano de otros humanos (guerras, dictaduras, torturas, hambrunas, etcétera). Por no mencionar el daño a la naturaleza.

—equivocado o no— genera y crea. En cambio, el *Documento de Participación* parece hablar siempre, en todos los temas, desde la Verdad y la Vida, como determinaciones ya sabidas entregadas desde lo alto. Pero, ¿podremos contribuir a edificar un mundo mejor sólo poniendo por delante un concepto de verdad y una idea de la vida? ¿Entendemos todos de la misma manera la noción de verdad? Cuando se reivindica el valor de la Vida, ¿de qué vida estamos hablando? ¿De las condiciones que se ofrecen en nuestras sociedades para que todos alcancen una vida decente? ¿Cómo podría ello ser recibido en culturas que, al mismo tiempo que se declaran creyentes, son bastante modernas en sus conductas, comportamientos y formas de pensar y decidir? Tenemos que llegar a un texto capaz de generar entusiasmo. No hacer del *Documento* un nuevo código de conducta moral, sino uno que invite; que invite presentando o ayudando a descubrir las huellas de la buena nueva y la buena noticia que representa para todos, sin distinción, la divisa del amor fraterno que tiene en Jesús el Cristo su mejor y más excelso testimonio. Sería importante entonces, en cuanto a su tonalidad general, reorientar su énfasis, abrirse, no sólo hacia las amenazas, sino también hacia las oportunidades y las condiciones que hacen de ellas un camino para todos, y no una nueva ilusión.

Nos preguntamos si no debería el cristianismo, con la fuerza y ascendiente que tiene entre nosotros, alentar más decididamente la creatividad y la imaginación compartida para anticipar un futuro distinto. Y no sólo emitir un enjuiciamiento sobre la marcha del mundo, las personas y las cosas desde la verdad de la autoridad.

Una mirada transversal al *Documento de Participación*, desde la virtud incluyente e integradora del Evangelio, nos muestra que son más bien escasos los párrafos referidos a inclusión o exclusión extra o intraeclesial de los «diversos». Cuando los hay, en particular relativos a situaciones radiografiadas como contrarias al buen sentido cristiano, el tono general es admonitorio, rigorista: se puede salvar la persona, pero no hay que contemporizar ni dejar de insistir en los errores. La verdad pareciera ser el eje. Con respecto a inclusión social, desarrollo y globalización, el *Documento* es más incisivo y, en ciertos párrafos, muy consciente y claro. Con todo, se echa de menos una insistencia en la búsqueda de una sociedad justa, como tarea de los cristianos también; no hay conexiones entre modelo de desarrollo neoliberal (no se menciona el término) y efectos de la globalización. Se lee poco sobre egoísmos sociales y estructurales a modificar. Poco sobre los efectos colonizadores de una mercantilización creciente de la sociedad que disgrega las prácticas comunitarias y el sentido colectivo de una vida en común.

ALGUNOS TEMAS PARTICULARES

Uno de las entradas con mayor presencia es la que corresponde a la familia (30 menciones). Esta es entendida como núcleo básico, célula fundamental, comunidad ejemplar que no se puede concebir sino de una sola manera: pareja heterosexual, vía matrimonio, con una sexualidad orientada principalmente a la procreación como eje.

Con una fuerte crítica a cualquier otra forma de reivindicación del amor, de la relación hombre-mujer y de la sexualidad, y claro está, a las expresiones actuales por ejemplo, parejas del mismo sexo. El eje de la familia, a su vez, es el matrimonio, y lo violentan «todos aquellos que lo abren a uniones pasajeras, lo separan de la procreación y lo aceptan para parejas del mismo sexo» (100). El *Documento* se aviene a señalar el fenómeno —al parecer bastante extendido, en particular, en las familias populares—, de la gran cantidad de parejas que conviven, tratándolo como fenómeno nuevo y que debe enfrentarse como un «problema», porque disminuye el sacramento del matrimonio y también el del bautismo. Creo que aquí habría que tener un apoyo sociológico mayor, para conocer mejor qué magnitud tiene este fenómeno, en Chile y América latina. Pero no sólo desde el punto de vista de su magnitud. Sería valioso asomarse también al porqué tiende a darse esta forma de unión de las parejas en el continente, y en particular, en los sectores populares. Con la enorme importancia que se concede a la familia, vista como último refugio frente a un mundo ancho y ajeno, ¿no se corre el riesgo sin embargo de una privatización del ciudadano creyente? Si bien la familia es relevante en el entramado de la vida social, ella es una parte del todo, y las dificultades que tiene el todo no dejan de afectarle para su buen desarrollo (las soluciones están en tu casa, no las busques en la sociedad).⁵ Queda entonces pendiente una visión sobre la familia, que de algún modo permita explicar su diversidad y ver maneras de incorporarlas al mandato evangélico del amor fraterno.

Con respecto a la mujer, constata el *Documento* el cambio de consideración de la mujer en el devenir de la modernidad, desde una idea de mujer adscrita a roles fijos y prefijados de una vez y para siempre. A pesar que el *Documento* pareciera hacerse cargo y alentar esa modificación de la mirada sobre la mujer, inmediatamente (por ejemplo, 101) se cuida de reiterar que todo ello no puede disminuir su labor de madre, esposa, su aporte propio a la sociedad (¿demografía + ternura?). Estas referencias sobre el

⁵ Cf. En DP 34, letra K; así también, DP 65 y la definición de la figura de María que se entrega allí.

modo de asumir su identidad estarían alejadas de lo que es la vida concreta de las mujeres reales del continente. Las mujeres, cada vez más, tienen que enfrentar múltiples desafíos en sociedades que se modernizan de manera constante. Y esos desafíos —por ejemplo, la decisión y necesidad de trabajar fuera de casa— repercuten de una u otra manera sobre su autoimagen, la del varón y sobre la marcha de la familia típica. El *Documento* señala que los nuevos desafíos y las nuevas formas de conformación parental pretenden verse reflejados en nuevos derechos, que no se consideran adecuados. La identidad tradicional de la mujer no puede verse amenazada por lo que se llama derechos de género (derecho a decidir sobre su cuerpo, aborto, divorcio, etcétera). Esta situación se refleja también en el 121, cuando se refiere a una revolución cultural, marcada por antivalores, que estaría sucediendo ahora, y que va «contra el matrimonio, la familia, y la heterosexualidad, contra la identidad y la misión de la mujer».

Al mismo tiempo, constata el *Documento* la presencia de una gran cantidad de parejas que viven y crían sus hijos sin haber pasado por el sacramento del matrimonio/bautismo, pero lo ve como una acción que debilita a la Iglesia (DP 156: debilita a la Iglesia la cantidad de parejas que no contraen matrimonio sacramental y no fundan hogares estables). Ya lo habíamos referido más arriba: útil sería indagar por las causas que están detrás de esta situación, qué idea de familia se maneja allí, de qué manera viven su fe y creencias.

Por otra parte, el *Documento* asume la realidad de *migrantes, refugiados y desplazados* en el continente, los cuales tienen que ser acogidos, ayudados y respetados en las sociedades a las que llegan y, en particular, por los cristianos; deber es integrarlos en los nuevos lugares de vida.

En relación a grupos vulnerables de nuestras sociedades, quizá sería valioso incorporar más decididamente una reflexión sobre la suerte de la «tercera edad», y la necesidad del ejercicio de una ética compasiva que los promueva, que incluya medidas y políticas para que sean reconocidos en su dignidad y aporte, sin distinciones.

En principio, podemos concluir señalando para este punto, que el *Documento* problematiza más bien débilmente las realidades identificables como familias monoparentales, convivientes, separados, divorciados, homosexuales (tercera edad). Cuando hay menciones, ellas son para señalar, en su mayoría, el carácter desviado de esas realidades/conductas. Aunque en algunos números se matiza que ello no debe implicar el rechazo hacia las personas que están en el error. Pero, al mismo tiempo, no hay lineamientos para una comprensión más amplia y contextualizada de la complejidad de esos temas, ni para señalar algún tipo de acción que pu-

diera acogerlos en su situación. La separación y abismo entre la verdad y el error no deja lugar para otra comprensión y, quizá, para otro tipo de práctica.

Cuando leemos el *Documento* a la búsqueda de la noción de *desarrollo*, encontramos pocas menciones y/o explicitaciones. De hecho, en el índice analítico de términos no aparece la palabra desarrollo. Aunque tiene algunas menciones (por ejemplo, 119) no recibe trato específico. No deja de resultar llamativo. Durante muchos años se habló, desde Vaticano II, de contribuir a un desarrollo integral. ¿Qué está queriendo privilegiar nuestra Iglesia poniendo entre paréntesis un tema tan crucial, justamente para que la tan mencionada y central cultura de la vida tenga lugar, pero no sólo para algunos, sino para todos? ¿Pueden abordarse los temas subrayados en el 119 (cesantía, degradación medioambiental, desigualdades, injusticia social), dados en un continente cristiano-católico y desde élites cristiano-católicas, sin hacer un análisis crítico del modelo actual de desarrollo y globalización que hemos seguido (que muchos asimilan con una fuerte presencia de un cierto tipo de liberalismo)?⁶ ¿Por qué la Iglesia, como comunidad de creyentes, tendría que restarse a la discusión sobre los modelos y las alternativas posibles, sobre el tipo de democracia y de sociedad adecuados para un desarrollo integral e integrador?

Respecto al *fenómeno de la globalización* es puesto como un gran desafío para la Iglesia (112 y ss). Contiene una descripción/explicación de su marcha y características ambivalentes en distintos planos. Se cuida de conectarlo con el mismo proceso modernizador en una nueva fase (por ejemplo, conducido ahora por esa nueva alianza entre economía, ciencia y técnica, en clave capitalista-liberal).

Leído desde la virtud incluyente e integradora del evangelio, el proceso globalizador nos lega una de las regiones menos equitativas del mundo: inequidades, desigualdades, exclusiones (sufridas en particular por indígenas, mujeres, afroamericanos, etcétera.). En DP 118 y 119, por ejemplo, hay una buena descripción de las consecuencias económico-sociales y culturales que ahondan las desigualdades a pesar de los logros, y afirma que *en nuestra América se mantiene una grave injusticia social*. Hace una pregunta relevante para el destino de la virtud incluyente e integradora: ¿cómo es posible, y ha sido posible hasta ahora, que esta situación se dé en un continente que, al mismo tiempo, se declara cristiano? (cf. 119) ¿No será, entre otras cosas, porque hablamos mucho de fe y caridad, y no también

⁶ Digo esto porque, al igual que las otras familias de filosofía política, el liberalismo no es uno solo y el mismo. Distinta es la versión anarco y neoliberal del liberalismo, de la que tiene el liberalismo social, en la línea de Rawls o Sen, por ejemplo.

con la misma fuerza y exigencia de justicia? Mejorar la situación de exclusión y marginación requiere la construcción de sociedades justas, y no solamente el ejercicio de la virtud caridad/solidaridad. El problema es que ello demandaría cuotas importantes de redistribución de los poderes, los cuales están en manos, en muchos casos, de personas y grupos que se autoconfiesan cristianos. Esta temática la toca también DP 86: allí pone bien las tareas de las élites creyentes. Consta en élites cristianas la existencia de un divorcio entre convicciones y práctica en distintos campos del saber y poder. Con todo, el *Documento* no trabaja más a fondo estas paradojas, las cuales se revelan centrales en relación a la virtud incluyente e integradora.

El 139 hace una buena descripción/resumen de los aspectos/elementos que contribuyen a la constitución y mantención de sociedades injustas, desiguales y no integradas; y también de nuestra *implicación en el proceso globalizador como «satélites o apéndices»* (difícil consolidación de democracias formales; debilidad de la sociedad civil; caudillismos y populismos; difícil *emergencia de pueblos originarios*; guerras entre países). Se hace notar la ausencia aquí de una mención a la *herencia de violación cruel a los derechos humanos* vividas por la mayoría de nuestras sociedades, la cual incide hasta hoy en la reconstrucción de una adecuada cultura cívica pública; una cultura pública que no puede soslayar la *memoria histórica de nuestros pueblos*.

Pero la globalización no tiene sólo consecuencias económico-sociales, políticas o jurídicas ambivalentes. También las tiene en el *plano cultural*. El *Documento* señala que hay que enfrentarlas también al mismo nivel que las de injusticia social. La principal entre ellas que se menciona es que esta globalización —o modernización— puede erosionar la existencia de un *substrato católico en nuestras culturas* (141), amenazado por una globalización de antivalores (121: culto al yo, dinero, placer, los cuales atentan contra las expresiones de valoración humano-cristiana). Puede inducir —esa modernización globalizante— a excluir a quienes profesan la fe, o a quienes son parte de mayorías o minorías étnicas. Pero, ¿puede lograr tal cosa la globalización? El tono general del *Documento* al respecto es más bien negativo. Hay un temor que la globalización en curso pueda entonces atentar contra las identidades culturales presentes en el continente. Pero tenemos que matizar. Identidad y cultura no son lo mismo. Las culturas modernas se revelan porosas y asimilan las novedades, pero no es de suyo algo que modifique la identidad. Los relatos identitarios son muchos más estables y no habría que temer a los cambios culturales.

En DP 121, la alusión al choque entre valores y antivalores no nos parece aludir a una raíz evangélica. La actitud del mismo Jesús es promotora de nuevas conductas y comportamientos (frente a la ley establecida); es

ella testimonio contrafáctico respecto a lo que en un determinado ámbito era considerado como bueno o adecuado. ¿Cuál era la norma en el Antiguo testamento? Cuidar a la viuda, al huérfano, al extranjero. Hacernos responsables del otro, en particular de los que más sufren. Quizá eso sea tener vida en Él, es decir, promover que la vida sea abundante y rica para todos. Quizá entonces, habría que reflexionar sobre la pertinencia de abrirse hacia estos elementos, como una forma de hacernos cargo de las virtudes de inclusión e integración que promueve la buena nueva. Virtudes constitutivas de la promoción de una verdadera cultura de la vida para todos y todas.

Opción por los pobres hoy y vida cristiana

José Reyes

La opción por los pobres, aunque no excluyente, es preferente e irrenunciable. Puesto que 'pobre' es un concepto relacional, nunca nos encontramos eximidos de la necesidad de atender a las necesidades de quien es entre nosotros el más pequeño, ni aún en sociedades opulentas. La opción por los pobres se convierte entonces en un estilo de vida que no se restringe sólo a nuestro entorno inmediato sino que suscita un dinamismo que busca al pobre incluso entre quienes no nos son conocidos, y compromete tanto nuestros afectos como nuestra inteligencia. Con frecuencia, las prácticas y el lenguaje eclesiales tratan al pobre como a alguien externo a la Iglesia, y no como un miembro predilecto de ella. La opción por los pobres se convierte entonces en un desafío incluso de orden epistemológico que pone a prueba la coherencia de la vida cristiana, pues finalmente ese 'optar por' demanda un 'optar con', vale decir, implica un abajamiento de quien opta, en lugar de un triunfalismo que mide el éxito según los criterios del mundo.

INTRODUCCIÓN

En camino hacia la V Conferencia del Episcopado Latinoamericano y del Caribe, es natural evocar la significación que han tenido las Conferencias anteriores. En particular, para los fines de esta presentación, resuena con fuerza la «opción preferencial por los pobres, proclamada inicialmente por Medellín y de manera más explícita por Puebla (1134-1165) y Santo Domingo (178-161)». Necesariamente vinculado, se nos hace presente también «el contenido evangélico y teológico de la liberación, que ha abierto un nuevo horizonte a la acción evangelizadora» (DP 34m).

Desde Medellín y Puebla, la sociedad chilena y latinoamericana ha cambiado, y la «opción por los pobres» tiene por tanto que responder a nuevos hechos y preguntas. Aunque indiscutiblemente pertenece al corazón de la experiencia cristiana, y esto es «irrevocable» (DP 34m) y permanente, tiene que confrontarse siempre con los cambios, preguntas y con-

tradiciones que surgen desde la sociedad y desde la vida de los creyentes. Para muchos es un tema que ha generado algún debate, inquietud, incomodidad, sobre todo cuando el concepto de pobreza se aplica no sólo a una actitud espiritual, sino a un fenómeno social, económico, con claras implicaciones políticas. Efectivamente, no se trata de una abstracción, sino de una llamada «a desechar estructuras marcadas por el pecado y a trabajar por un nuevo orden social más justo, equitativo e incluyente» (DP 86).

Al contemplar nuestro continente, los cristianos podemos fácilmente tender a pensar en el fracaso de la opción por los pobres, pues ésta «aún no da frutos que permitan mirar el futuro como un tiempo de fraternidad y de paz» (DP 126). No es para menos, pues constatamos «la persistencia de la pobreza» (DP Introducción, 2 y 126) vemos cómo «crecen las desigualdades entre los que poseen el capital —del dinero y de la información— y los más pobres [...]; crece el número de los marginados: seres humanos, razas minoritarias y países enteros» (DP 103). Con razón podemos preguntarnos: «¿Vamos hacia un mundo de desiguales, precisamente porque no prima el valor de la persona, de toda persona, sino sus ventajas económicamente comparativas?» (DP 103).

Al contemplarnos como Iglesia, podemos reconocer que la opción por los pobres ha repercutido «no sólo en la pastoral social, sino también en muchas otras orientaciones y decisiones eclesiales y en el espíritu de incontables fieles, sacerdotes, religiosas y religiosos» (DP 34m). No obstante, podemos ver también contradicciones que nos duelen y preguntas que nos urgen. «La evidencia empírica permite afirmar que en América Latina se mantiene una grave injusticia social, que frena el posible desarrollo humano de millones de habitantes. Y, para escándalo de muchos, todo esto sucede en un Continente de bautizados. Imposible dejar de preguntarse, ¿por qué la verdad de nuestra fe y de nuestra caridad no han tenido la debida incidencia social?» (DP 119).

Los cristianos individualmente podemos también asumir esta perspectiva para examinarnos como discípulos de Jesús y como misioneros de su Reino. El «traer la buena nueva a los pobres» (Lc 4, 18), núcleo del estilo de vida y de la misión de Jesucristo en la que participamos, incluye ese «amor misericordioso y preferencial por los más pobres y necesitados (que) es una prioridad irrenunciable, signo de nuestra identidad y credibilidad, condición necesaria para recibir la herencia del Reino» (DP 85). En el fondo, los pobres nos ponen una pregunta que tiene que ver con «la coherencia y la valentía propias de discípulos y misioneros del Señor» (DP Introducción, 2). Asimilarlos al «estilo de vida» y al «proyecto» de Jesús, es «el fundamento de la moral del discípulo» (DP 54), y esto tiene sin duda mucho que ver con nuestra relación con la pobreza y con los pobres.

En síntesis: La opción por los pobres está en el centro de nuestra vida cristiana, en sus dos dimensiones de «ser discípulos» y de «ser misioneros». Está también en el centro de nuestra vida como Iglesia, tanto en lo intraeclesial como en nuestras relaciones y nuestra inserción en la sociedad. Es también un reto para la sociedad entera, especialmente para quienes la dirigen y para quienes tienen más. Se trata de «una opción no excluyente pero sí irrevocable» (DP 34m), que tiene que ver con todos «quienes están heridos por la pobreza, en sus más diversas formas» (DP 34e). Sin embargo, desde este marco tenemos también que reconocer que la pobreza socio-económica sigue siendo la componente más visible e interpelante de la opción por los pobres.

El *Documento de Participación. Hacia la V Conferencia del Episcopado Latinoamericano y del Caribe* vuelve a menudo sobre el tema de los pobres (22 entradas) y la pobreza (14 entradas), y sobre muchos otros temas relacionados o que explicitan algunos aspectos. Se trata de un tema transversal, presente como criterio de credibilidad, como llamada a la solidaridad, como pregunta quemante o como sustrato espiritual que acompaña nuestro discipulado. Lo que sigue son algunos retos y propuestas para orientarnos hoy día en nuestro ser cristianos, que quizás podrían ampliarse o destacarse.

«EL MÁS PEQUEÑO DE MIS HERMANOS» (MT 25, 31-46)

Hablar de los pobres supone siempre una comparación, se trata de un término relacional. «El más pequeño» es necesariamente una referencia al «más grande». En nuestra familia, en nuestra sala de clases, en nuestro entorno inmediato, siempre habrá un más pequeño, un más débil, un más enfermo, un más rechazado o marginado, un más hambriento o sediento. El pobre en este sentido está siempre a nuestro lado, y desde ahí nos interpela. No obstante, hemos de buscar siempre más allá. Se trata de encontrar con Jesús al «más pequeño de mis hermanos», y por tanto la pregunta primera y quemante es ¿quiénes son mis hermanos?, ¿hasta dónde llega mi (nuestra) capacidad y ansia de fraternidad? Se trata de preguntas que necesariamente nos llevan al Padre común, al «Padre Nuestro» que no podemos privatizar para convertir en un «Padre mío», o para construir un «nuestro» íntimo, limitado y excluyente. La opción por los pobres puede vivirse parcialmente como implicación personal con algún necesitado, como proyecto de justicia social o como solidaridad entre personas o grupos, y eso no es malo. Pero hemos de tender a verla y vivirla cada vez más desde el principio de fraternidad, que nos propone que «seamos por fin capaces de reconocernos unos a otros en el mismo Padre»,² es decir,

² Silva E., Costadoat J. «Interpretación teológica del presente». En www.centromanuellarain.cl.

que seamos capaces de experimentar que «todo hombre y mujer es mi hermano o hermana».

Entonces, el «más pequeño de mis hermanos» estará quizás más lejos de nosotros, a veces en esa pobreza dura y oculta que desconocemos, en la cárcel, en las caletas callejeras, en los hacinamientos poblacionales, en las malas escuelas, en el hospital psiquiátrico, en los límites de la dignidad humana, en la soledad del inmigrante o del anciano, etc. Desde esta perspectiva del «más pequeño», podemos hacernos cada día sensibles a las nuevas formas de pobreza y a las de siempre. También podremos mantener viva la opción incluso en sociedades que pudieren avanzar hacia la superación de la pobreza.³

En esta dinámica de crecer hacia la fraternidad real, es indispensable el movimiento hacia el pobre, por incompleto y limitado que sea. No es nuestra opción voluntarista, es la opción de Jesús, el Hijo, de la cual participamos como sus discípulos. «Ser discípulo será entonces 'ir detrás de' Jesús, para aprender su nuevo estilo de vivir y de trabajar, de amar y de servir, y para adoptar su manera de pensar, de sentir y de actuar» (DP 54). La opción por los pobres es entonces un estilo de vida, que tiene que ver no sólo con acciones particulares o con nuestras circunstancias inmediatas. Desde la opción de Jesús por los pobres, desde Jesús el Hijo y hermano de todos, los cristianos tenemos que revisar nuestras vidas, individualmente y como Iglesia, y optar deliberadamente. Efectivamente, «los rostros de inhumana pobreza conmueven e interpelan» (DP 85), «los migrantes, refugiados y desplazados [...] interpelan a la Iglesia» (DP 53). Hemos de revisar entonces más a menudo nuestros hábitos y costumbres, nuestras decisiones económicas, nuestras formas de trabajar por la justicia, nuestra coherencia y radicalidad cristiana. Y también tenemos que revisar y potenciar nuestras relaciones y modos de colaborar con otros grupos o movimientos no cristianos, que desde un enfoque solamente racional intentan comprometerse con los más pobres, por la justicia, la solidaridad y la responsabilidad social. El principio de fraternidad, y por lo tanto la opción por los pobres, tiene una racionalidad por la cual alcanza y convoca a los no creyentes, en movimientos que podemos compartir sin temores.

³ Véase el concepto de 'pobreza relativa' en «La pobreza infantil en América Latina», Aporte de la División de Desarrollo social de la CEPAL. Publicado en *Desafíos*, Boletín de la Infancia y Adolescencia sobre el avance de los objetivos de desarrollo del milenio, N° 1, Septiembre de 2005.

«ENTRE USTEDES Y NOSOTROS SE ABRE UN GRAN ABISMO»
(LC 16, 19-31)

La distancia entre el rico que está en su casa y el pobre que está en su puerta puede irse transformando en un abismo insalvable y definitivo. Cuando hablamos de los pobres hay un «nosotros» y un «ellos» que nos separa, y que raramente podemos en los hechos transformar o integrar. Hay una brecha que nos divide y aleja: inequidad de la educación, brecha digital, acceso desigual a los bienes y servicios, la salud, etcétera. La segregación social, la separación, se nos ha convertido en norma y en hábito. Hemos desarrollado ciudades segregadas, parroquias segregadas, jardines infantiles y torneos deportivos segregados. En nuestros mismos colegios de Iglesia, en nuestro propio subsistema educacional católico, repetimos lo que criticamos en la sociedad, como si fuera un abismo insalvable. No sólo no podemos formarnos y estudiar juntos los más ricos y los menos ricos; ni siquiera podemos participar juntos en la misma liga de fútbol. Nos hemos acostumbrado a competir por pequeñas distancias que nos hagan sobresalir en una franja de «casi iguales», y no a compartir para salvar las grandes distancias que nos separan de nuestros hermanos más distintos. Y todo esto parece que no tuviera arreglo, sólo hay que seguir adelante, ser prácticos, realistas.

Nuestro lenguaje, incluso el magisterial, es a veces peyorativo. Por ejemplo, la expresión «constructores de la sociedad» (DP 86, 154)⁴ suele usarse para referirse a los que tienen poder, influencia, dinero, visibilidad, etcétera. Pero resulta que los obreros, conductores de microbuses, empleadas domésticas, enfermeras, recolectores de basura o funcionarios de ventanillas son también constructores de la sociedad. Asimismo, la expresión «la Iglesia» suele ser usada de manera que los pobres aparecen como externos y observados por la Iglesia, y no como miembros predilectos de ella. A veces, los dueños de casa en la Iglesia pareciéramos ser los ricos, los bien formados, los socialmente adecuados... y no los pobres, aunque las comunidades cristianas en sectores populares puedan ser muy vivas. La imagen de Lázaro en la puerta del rico se repite en muchos de nuestros templos e instituciones: el lugar de los pobres es el pórtico en el que piden limosnas. Ellos suelen no tener misa de funeral, de la misma manera como muchas de sus uniones sanas, estables y felices quedan sin bendición oficial.

Se echa de menos un lenguaje más profético en estas materias, como el de San Alberto Hurtado: «Grandes de esta tierra, revístanse de senti-

⁴ La misma expresión aparece en textos magisteriales ya desde hace tiempo.

mientos cristianos y miren con respeto a los pobres. Mediten seriamente en la caridad de Nuestro Señor, que si los honores del siglo los ponen en una situación elevada respecto a ellos, el carácter de Jesucristo, que ellos tienen el honor de llevar, los eleva sobre ustedes». ⁵ O bien: «Y en la Iglesia santa, la Iglesia de los pobres, los ricos también tienen entrada con un pasaporte, el servicio de los pobres. Por tanto, oh ricos, lleven los títulos que quieran en el mundo; en la Iglesia no son más que los servidores de los pobres». ⁶

AMAR «CON TODA LA INTELIGENCIA» (MC 12, 33)

La opción que nos ocupa tiene que ver en definitiva con el amor, con el amor al prójimo, con «el amor de Cristo; de manera especial, (...) su amor misericordioso y preferencial por los más pobres y necesitados» (DP 85). Fácilmente se nos ocurre que el amor es un asunto del corazón, o quizás de la voluntad y los afectos. Y ciertamente que lo es. Pero en el diálogo de Jesús con el escriba, en el evangelio de Marcos, el amor es también un asunto de la inteligencia: hemos de amar con toda la inteligencia, hemos de poner toda nuestra inteligencia al servicio de esta opción preferencial, para que realmente lo sea. Surge así un nuevo reto: el de valorar el conocimiento de los pobres, el de construir conocimiento desde los pobres, el de aplicar dicho conocimiento a las instituciones que diseñamos.

Los pobres, más allá de ser una categoría socioeconómica, son uno de esos «diversos grupos culturales que requieren de una nueva cercanía y atención pastoral» (DP 83). Esto tiene que ver con la acogida, la estimación de su rica pluralidad, de sus valores y expresiones culturales. También llama a una mayor inculturación de la liturgia. Pero llama sobre todo a aprender de ellos, a reconocer su conocimiento y su sabiduría, aun su sabiduría cristiana, su teología podríamos decir. «Asimismo, la pastoral urbana y, en particular de las megápolis, debe estar atenta a encontrar nuevos modelos de evangelización, que tomen en cuenta estos lugares de gran densidad poblacional, en muchos casos de hacinamiento y de graves desarraigos familiares y culturales» (DP 83). Pero, creo, el tema trasciende lo pastoral, y afecta también a la academia en sus distintas disciplinas. Los pobres son en este sentido un 'lugar epistemológico' hoy día insoslayable. Quizás a esto se refiera esa necesaria «nueva cercanía».

Muchos de los debates sobre la pobreza y los problemas sociales nos dejan descontentos. Intuimos que hay algo que «no cuadra», que el análisis

⁵ Alberto Hurtado, Los Pobres.

⁶ *Ibidem*.

no es completo. Una de las razones es que no siempre acordamos el «desde dónde» y el «para quién» construimos el análisis y el conocimiento. Un ejemplo clásico es el de las pruebas tradicionales de «inteligencia»: aplicadas en los quintiles más bajos, el 30% o más resultaba entre «límitrofe» y «oligofrénico», mientras que aplicadas en los quintiles superiores, sólo el 3 o 4% resultaban en las mismas categorías. Lo peor es que tales diagnósticos pasaban a los profesores, quiénes simplemente se preguntaban cómo podrían enseñar a niños idiotas. Hoy se cuestionan esos tests, por la gran incidencia de factores culturales, y esas teorías de la inteligencia tienden a dar paso a otras más preocupadas de caracterizar y valorar la diversidad, más que a clasificar a las personas. Es un avance que hay que extender a otras ciencias y disciplinas, especialmente a la economía, la ética, la teología. El compromiso con los pobres no consiste solamente en dirigir a ellos nuestra acción caritativa o nuestro compromiso sociopolítico, sino también en construir desde ellos y con ellos conocimiento y doctrina, estrategias e instituciones. Una relación cercana y real con los pobres es fundamental para construir este tipo de conocimiento. Ese contacto real nos permite conocer y valorar sus características culturales, y termina por colorear nuestra espiritualidad, pero también nuestra inteligencia. Ya no admitiremos la neutralidad, y nuestra mirada se dirigirá a las causas de la injusticia y del error, más que a los visibles estragos que de ellos se derivan.

Se trata de que desarrollemos en la sociedad, en la academia y en la Iglesia una actitud intelectual y una perspectiva de análisis que considere la cultura. La cultura es algo que se gusta, se toca y se siente y no sólo se ve y se analiza. Una teoría del aprendizaje o enfoque educativo que no considere los datos culturales (lenguajes alternativos, estrategias cognitivas más utilizadas, universos temáticos, etcétera) puede quedarse en la formulación de categorías racionales con pretensión de universalidad, que pueden aplicarse sólo con cierta violencia en contextos que no responden a los supuestos culturales de los «elaboradores». El resultado será que los «beneficiarios» aprenderán muy poco o nada. Asimismo, no se pueden aplicar de forma inapropiada algunos marcos académicos en áreas de la vida que ellos no pueden explicar adecuadamente; por ejemplo, la economía de mercado aplicada a cuestiones culturales.

En la cultura urbana poblacional, las normas aceptadas, los valores compartidos, los lenguajes no verbales o alternativos, los modos de acceder a los bienes materiales y culturales, el sentido del tiempo, las relaciones familiares y muchas otras cosas a menudo no se acomodan fácilmente a los paradigmas promovidos por las instituciones formales de la sociedad o de la Iglesia. Si queremos construir conocimiento y doctrina con y desde los pobres, hemos de asegurar que este tipo de manifestaciones cultu-

rales influyan efectivamente en las normas y criterios de evaluación y valoración, los manuales y pautas metodológicas, los discursos oficiales orales y no verbales, los códigos de disciplina, los análisis de la realidad, etcétera. Tenemos que afectarnos y cambiarnos mutuamente para juntos cambiar la sociedad, y no para que unos (los ignorantes, los pobres, los marginales... «ellos») se asimilen lo mejor posible a los otros (los letrados, los acomodados, los adecuados... «nosotros»). Esto supone que los académicos o creadores de conocimiento ilustrado, los educadores, los predicadores, los diseñadores de políticas sociales y los analistas, tengan contacto real y compasivo —en el mejor sentido de la palabra— con los pobres, excluidos y marginados. Supone también que las propuestas se confronten y se corrijan, que se consideren los datos que provienen de la práctica, desarrollando la capacidad de aprender, de conversar, de estudiar, de cuestionar, de discernir desde los más necesitados y para el bien de toda la sociedad.

Pero no basta con esta perspectiva epistemológica. Necesitamos llevarla también a una perspectiva organizacional, a nuestras instituciones. Organizaciones más rígidas, autoritarias y selectivas garantizan mejor el éxito de algunos que logran acomodarse a las pautas «universalmente» aceptadas. Pero tales organizaciones generan mayor marginalidad y no contribuyen tanto a cambiar la sociedad como a generar nuevos acomodados, siempre funcionales a los más poderosos. El éxito de la institución suele ponerse por sobre muchos otros valores que tienen que ver con las personas concretas, las culturas, las injusticias que provocan los problemas, etcétera. El mismo concepto de «éxito» es formulado desde parámetros convencionales: ascenso socio-económico, figuración pública, reconocimiento social, etcétera. Es deseable que nuestras organizaciones sean más abiertas y flexibles, precisamente para acoger mejor a los más pobres y para anticipar de alguna manera el tipo de sociedad que deseamos para todos. Esta opción puede traernos problemas, y muchas veces nos sentiremos inclinados —consciente o inconscientemente— a caminar hacia el modelo que recién hemos criticado. Viviremos siempre en tensión este aspecto de nuestra vida cristiana.

«YO TAMBIÉN LOS ENVÍO A USTEDES» (JN 20, 20)

La opción por los pobres es una llamada a formarse para ser «discípulos que compartan el abajamiento de Jesús» (DP 84; cf. Flp 2, 5-8). Es una conciencia cierta de que Jesús está entre los pobres, y que por tanto con toda seguridad podemos «bajar al encuentro de Dios». A partir de este discipulado, la opción por los pobres es también un envío, una misión.

Esta misión tiene que ver con la calidad de nuestra presencia en la sociedad y en la Iglesia, y también con lo que hacemos como trabajadores, profesionales, dirigentes, etcétera. Por eso, como decíamos en la introducción, el tema se nos hace a veces quemante y provocador.

Efectivamente, no se trata de una abstracción, sino de una llamada y de un envío «a desechar estructuras marcadas por el pecado y a trabajar por un nuevo orden social más justo, equitativo e incluyente» (DP 86). Más aún, es una punzante apelación a los cristianos comprometidos en la toma de decisiones y en la dirección de nuestros países, puesto que «se constata en muchos de ellos un fuerte divorcio entre las convicciones de fe cristiana que profesan y la puesta en práctica a de los respectivos valores evangélicos en los campos que gestionan. El discípulo se compromete con coherencia de vida y de acción en la transformación de los sistemas políticos, económicos, laborales, culturales y sociales que mantienen en la miseria espiritual y material a millones en nuestro continente» (DP 86).

Los fieles cristianos tenemos, por fidelidad a Jesucristo y a su opción por los pobres, algunas responsabilidades que hoy no podemos eludir. Entre otras:

- «el desafío de globalizar la solidaridad, evangelizar la cultura y desplegar la imaginación de la caridad» (DP 34f);
- «el preguntarnos en nuestras comunidades sobre (...) la coherencia de nuestra identidad católica y la autenticidad de nuestra vida cristiana, y sobre la intensidad de nuestro ardor misionero» (DP 43);
- «[el] vivir la auténtica solidaridad conforme a la Doctrina Social de la Iglesia» (DP 85);
- «En medio de los intentos salvajes del mercado (...), llamados a vivir y proponer otro camino: el de la dignidad humana y la libertad, la participación, la solidaridad y la austeridad de vida, la gratuidad y el servicio a los demás» (DP 88);
- Construir «empresas que se consideran comunidades de personas», en contraposición a aquellas «cuyo único norte es la eficacia y la ganancia a cualquier precio, donde los hombres, que constituyen el patrimonio más valioso, son humillados y ofendidos en su dignidad» (DP 103);
- «la capacidad de compartir la fe, la esperanza, el tiempo, los proyectos, los talentos y los bienes con los que más los necesitan» (DP 111);
- proclamar el «mensaje de esperanza a los que se esfuerzan por desviar su vista ante el dolor, la enfermedad y la muerte» (DP 111).

El sujeto de esta misión somos todos los bautizados: laicos, religiosos, religiosas, sacerdotes y obispos, colaborando unos con otros, y con otros muchos, en distintas formas y modalidades. No somos solamente los lai-

cos los que tenemos que ser formados para que esto sea realidad.⁷ muchos son los intereses temporales de las instituciones y empresas de la Iglesia, a menudo no dirigidas por laicos, y que marcan un estilo y dan un mensaje a la sociedad.

Muchas son las prédicas y discursos eclesiásticos que no logran integrar todos estos elementos, mucho es el dinero que reúne y administra la estructura eclesiástica. Entonces, somos todos juntos los que hemos de formarnos para «ordenar las realidades temporales según el querer del Señor» (DP 154, evocando a LG), y para «participar en la construcción de la Iglesia» (DP 154, evocando a LG), para que ésta también «sea un recinto de verdad y de amor, de libertad, de justicia y de paz, para que todos encuentren en ella un motivo para seguir esperando» (DP 88, citando la Plegaria Vb del Misal Romano). Es verdad, con pena «constatamos (...) en incontables *constructores de la sociedad*⁸ influyentes y bautizados (...) que sus convicciones éticas son débiles y no logran cumplir su responsabilidad en el mundo con coherencia cristiana. No se guían por la Doctrina Social de la Iglesia, ni la conocen» (DP 154). Está bien, esto puede ser de mayor incidencia para los «políticos, economistas, empresarios, sindicalistas y comunicadores sociales», o para los «numerosos servidores públicos católicos que no están contribuyendo a dar estabilidad política, económica y laboral a nuestros países» (DP 154). Pero no olvidemos que estos temas afectan también a la institución Iglesia, como empleadora, empresaria, servidora pública, agente económico, comunicadora, etc., y a sus ministros ordenados, en cuanto suelen ser gestores, jefes de equipos de trabajo, administradores, educadores, profesionales, ecónomos, dueños de casa, etcétera.

CONCLUSIÓN

La opción preferencial por los pobres pertenece al núcleo de la vida cristiana, porque es la opción de Jesús. Esta opción se expresa en un estilo de vida personal y eclesial, y en un proyecto de justicia y de amor, de fraternidad, al que somos enviados a trabajar todos los bautizados en comunión y corresponsabilidad. La dinámica de esta opción por los pobres es de «abajamiento» y no de triunfalismos, tiene que ver en definitiva con la cruz. Tiene que ver con la encarnación: Jesús está entre los pobres, en sus luchas, en su sabiduría, en su espíritu, en sus fuerzas quebrantadas. Hemos de buscarlo allí, o por lo menos desde esa perspectiva. Para eso, he-

⁷ En esto habría que revisar la redacción de DP 154, escrito en tono muy clerical y dicotómico.

⁸ La cursiva es mía, para destacar el uso de la expresión que ya he criticado antes.

mos de buscar siempre al «más pequeño», y surgirán así distintos y nuevos tipos de pobreza. Estamos llamados a una «nueva cercanía», es decir, a derribar fronteras que suelen peyorativamente insinuar un «ellos» imperfecto y débil, y un «nosotros» sabio y seguro. Desde esta opción, trabajaremos por una sociedad más justa y una Iglesia más inclusiva y acogedora.

Expectativas e interrogantes para la educación católica

Diego García

La consideración que recibe la educación en el Documento de Participación es menor, y está signada por una evaluación negativa de ciertos rasgos de las reformas educacionales implementadas en América Latina. Desde este punto de partida, se retoman inspiraciones de las conferencias de Medellín, Puebla y Santo Domingo: Un enfoque desde la esperanza en la educación liberadora, y una problematización de los vínculos entre verdad y educación para la libertad, como asimismo de la relación entre educación católica, equidad social y la virtud incluyente e integradora del Evangelio.

INTRODUCCIÓN. A PROPÓSITO DEL MÉTODO DE TRABAJO

Convocados por el Centro Teológico Manuel Larraín, un grupo de cristianos nos hemos reunido periódicamente para examinar los desafíos que propone a la Iglesia y a la sociedad chilena, lo que hemos identificado como *la virtud incluyente e integradora del Evangelio*. Concurrimos como un grupo plural: mujeres y hombres, religiosos consagrados y laicos, con diversas profesiones y roles al interior de la sociedad y de la Iglesia, de diversas edades, mayoritariamente católicos, pero también participantes de otras confesiones, y abiertos a todas las personas de buena voluntad. En fin, tratamos de comprendernos como Iglesia en tanto Pueblo de Dios, cuyos límites se extienden hasta incluir aún a quienes buscan en medio de sombras e imágenes al Dios desconocido, y que con corazón sincero se esfuerzan por cumplir con Su voluntad, conocida mediante el juicio de la conciencia.¹ Se nos ha propuesto contribuir al desarrollo de una teología pastoral. Así como hay moral pensada y moral vivida, desde nuestras experiencias y saberes se nos ha invitado a participar de un diálogo entre la teología meditada, nuestra aproximación a la Escritura y al Magisterio, y

¹ Constitución Dogmática sobre la Iglesia *Lumen Gentium*, n. 16.

nuestras experiencias como creyentes más o menos cultos, pero que viviendo su fe hacen de algún modo teología y quieren reflexionar sobre ella.

En ese entendido, hemos continuado este ejercicio teológico pastoral con el estímulo que significa el *Documento de Participación. Hacia la V Conferencia del Episcopado Latinoamericano y del Caribe. Discípulos y Misioneros de Jesucristo, para que nuestros pueblos en Él tengan vida* (Jn 14, 6), preparatorio para la V Conferencia del CELAM a celebrarse en Aparecida en 2007. Se nos ha solicitado reflexionar respecto de la educación católica en nuestro continente. Estas páginas no pretenden agotar un tema en el que el grupo de discusión muestra distintos niveles de competencia y experiencia.² Los antecedentes consultados no son exhaustivos, sino sólo invocados a manera ejemplar. El propósito es aportar elementos de juicio, con conciencia de su menesterosidad, con el propósito de servir de aporte a un diálogo fecundo y hecho de buena fe.³

LA EDUCACIÓN EN EL DOCUMENTO DE PARTICIPACIÓN

La voz 'educación' tiene once menciones en el índice analítico del documento, pero sólo en un párrafo es abordada de manera central. Es el n° 128, al interior del capítulo IV, letra c): *Las esperanzas y las tristezas de nuestros pueblos nos interpelan*. En dicho párrafo, al modo de un diagnóstico, se examinan algunos problemas que presentan las nuevas reformas educacionales en América Latina, a saber:

- Reduccionismo antropológico: la educación impartida está centrada en la adquisición de habilidades para la producción, la competitividad y el mercado;
- Las reformas educacionales con frecuencia propician la inclusión de factores contrarios a la vida, a la familia o a una sana sexualidad;
- La educación impartida no despliega el espíritu religioso de los jóvenes ni sus mejores valores;
- La educación impartida no enseña caminos para la superación de la violencia;

² La preparación de estas notas se ha beneficiado de las observaciones hechas a una versión anterior por Jorge Larrain, Carmen Reyes, Mariana Aylwin, Gonzalo Arroyo sj, Jorge Costadoat sj, Silvia Musalem, Hans Mühr, José Reyes y Eduardo Silva sj. Desde luego, las aseveraciones contenidas en este texto final son de mi entera responsabilidad y no representan necesariamente un consenso de los participantes.

³ Cabe consignar aquí que las reflexiones que se ofrecen en este trabajo refieren a experiencias centradas en la realidad chilena, que es aquella de la que tenemos algún conocimiento directo, por lo que la pretensión de universalización de las mismas o de su validez son modestas.

- La educación impartida no promueve una vida sobria ni las costumbres que posteriormente permitan fundar un hogar estable, y contribuir a la construcción solidaria del futuro y de la paz de la sociedad;
- Falta de equidad en el acceso y en las oportunidades de todos los jóvenes a la educación;
- Hay fenómenos graves del ambiente escolar relacionados con el aumento de embarazos adolescentes, consumo de drogas y alcohol, violencia intraescolar, que requieren un análisis interdisciplinar profundo, así como la superación de sus causas.

Como ya se dijo, en lo restante del *Documento* no hay un tratamiento expreso de la educación, fuera de aludirse tangencialmente a ella por otros motivos. Por tal razón, los comentarios que se hacen a continuación pondrán el acento en otros aspectos del documento que tal vez podrían iluminar la conversación acerca de este importante asunto.

LA EDUCACIÓN EN LAS CONFERENCIAS DE MEDELLÍN, PUEBLA Y SANTO DOMINGO

Las tres Conferencias Episcopales celebradas con posterioridad al Concilio Vaticano II dedican cada una de ellas expresamente algunas páginas a la educación, tanto para formular una descripción de la situación en América Latina, como para plantearse desafíos y tareas pastorales específicas. Por motivos de espacio, sólo indicaremos algunos de los contenidos que pueden encontrarse allí, varios de ellos comunes a todas ellas.

El documento de Medellín⁴ sitúa las tareas de la educación en el contexto del compromiso de la Iglesia en la transformación de los pueblos latinoamericanos. El contexto se presenta como drama y reto, y se enfrenta con un afán de superación, sin pesimismo. En tal sentido, uno de los núcleos centrales de los lineamientos de Medellín lo constituye que la educación sea un instrumento que capacite a las personas para su propio progreso y desarrollo. Tal es la educación *liberadora*. La educación existente a la fecha del documento es caracterizada como abstracta y formalista, funcional al mantenimiento de estructuras socio económicas injustas que requieren de transformación, y que están centradas en el «tener más», pragmático e inmediatista, antes que en el «ser más». Este tipo de educa-

⁴ II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, *La Iglesia en la Actual Transformación de América Latina a la Luz del Concilio*. Volumen II, Conclusiones. Santiago, Paulinas, 1968, pp. 89-100.

ción coloca al hombre al servicio de la economía, subvirtiendo el debido orden de las cosas. La educación católica, particularmente la universitaria, debe promover la instauración de un diálogo entre la fe y la cultura, respetuoso de la debida autonomía de las ciencias, y orientada a la emancipación de las diversas servidumbres culturales, sociales, económicas y políticas, para dar paso a una plenitud de la vida cristiana, incluyendo desde luego su dimensión sobrenatural. En el caso de las universidades, la verdad ha de ser buscada en un trabajo común de profesores y estudiantes, y estar orientada a la vida nacional y a la satisfacción de las exigencias que ella plantea.

La *educación liberadora* ha de ser creativa, crítica, personalizada, abierta al diálogo, sensible a las peculiaridades locales y nacionales, integrándolas a la unidad pluralista del continente y el mundo. El documento reafirma el derecho de la Iglesia a impartir una educación religiosa, sin ser discriminada. Al mismo tiempo, no obstante, se afirma la actitud de diálogo con otros agentes de la sociedad, y se sostiene que en la formación de los valores éstos deben ser presentados al estudiante para que él tome una *actitud de aceptación personal* de los mismos.

Se debe tender hacia la democratización de la escuela católica, de modo que todos los sectores sociales tengan acceso a ella. Esa escuela debe convertirse en centro cultural y social de la comunidad, estar abierta al diálogo ecuménico, al mismo tiempo que sirve al derecho de los padres de dar a sus hijos la educación religiosa que desean.

Termina esta sección del documento señalando que «La actitud de la Iglesia en el campo de la educación no puede ser la de contraponer la escuela confesional a la no confesional, la escuela privada a la oficial, sino la de la colaboración abierta y franca entre escuela y escuela, universidad y universidad, entre las escuelas y las iniciativas extraescolares de formación de educación, entre los planes de educación de la Iglesia y los del Estado; «colaboración que exige el bien de la comunidad universal de los hombres». Esta coordinación no constituye peligro para el carácter confesional de las escuelas católicas; antes bien, es un deber posconciliar de las mismas, según el nuevo concepto de presencia de la Iglesia en el mundo de hoy».⁵

El Documento de Puebla,⁶ reiterando una serie de aspectos ya tratados en Medellín, coloca su acento en la educación *liberadora*, entendiendo por tal la que humaniza y personaliza al hombre, de modo que desarrolle

⁵ *Op. cit.*, p. 100, n. 29.

⁶ III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, *La evangelización en el presente y en el futuro de América Latina*. Conferencia Episcopal de Chile, s.f., nn. 1012 a 1062.

plenamente *su pensamiento y su libertad*, haciéndola fructificar en hábitos de comprensión y de comunión con la totalidad del orden real, por los cuales el mismo hombre humaniza su mundo, produce cultura, transforma la sociedad y construye la historia. El educando no es sólo sujeto de su propio desarrollo, sino que además se coloca al servicio del desarrollo de la comunidad: es educado para el servicio y el anuncio explícito de Cristo Liberador. Tal como es la doctrina invariable, se reivindica el derecho de la Iglesia a dar educación religiosa, contando con apoyo del Estado en condiciones de equidad, y servir así al derecho de los padres para escoger la educación que desean para sus hijos. Sin embargo, al mismo tiempo declara que la Iglesia está dispuesta a colaborar en el quehacer educativo de la sociedad pluralista.

El Documento de Santo Domingo⁷ apela a la necesidad de una educación cristiana y de una *antropología cristiana* que supere el enfoque secularista centrado en la formación de un hombre técnico, dominador del mundo, intercambiador de bienes y cuya conciencia cívica se limita a normas que fijan apenas mínimos. Esta antropología cristiana (apertura del hombre a Dios, sus hermanos y el mundo) debiera ser incluyente de los ámbitos personales (particularmente la educación para la vida, el amor y la sexualidad), familiares, comunitarios y ecológicos. La educación cristiana supone un proyecto de hombre en que viva Jesucristo, como fundamento y término. Frente a la pluralidad de valores ambivalentes, la propuesta es confrontarlos con Cristo. Ahora bien, en estas páginas hay una suerte de oscilación entre la afirmación del mensaje cristiano como una referencia clara para orientar los derroteros de la educación,⁸ y una afirmación menos enfática que en los documentos episcopales anteriores acerca de la educación para la libertad o la autonomía del educando. Las referencias a la educación liberadora en esta oportunidad están ausentes.

Una preocupación común a los tres documentos es que el Estado proporcione los medios necesarios para impartir educación religiosa, garantizando con ello el pluralismo dentro de la sociedad, y posibilitando que la escuela católica esté al alcance de familias de todo el espectro social.

⁷ IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, *Nueva Evangelización, Promoción Humana, Cultura Cristiana. Jesucristo ayer, hoy y siempre*. Conferencia Episcopal de Chile, 1992, nn. 263 a 278.

⁸ Así, por ejemplo, al referirse a una educación cristiana para la vida, el amor y la sexualidad, sostiene que debe corregir las desviaciones de ciertas informaciones que se reciben en las escuelas, aunque no las especifica (274).

ASPECTOS PARA LA REFLEXIÓN Y EL DEBATE

a) **Esperanzas, tristezas y autocritica.** Ha llamado la atención en nuestra reflexión la escasa consideración que el *Documento de Participación* ofrece a la educación, como asimismo el tono sombrío que predomina en el único párrafo en que explícitamente centra su atención en ella. Esto debiera hacernos reflexionar respecto de la responsabilidad de los propios cristianos en que las cosas pudieran ser como el documento las describe. En efecto, con pocas excepciones, en América Latina la presencia de la Iglesia en la educación formal ha sido fundamental. No sólo en lo que concierne en la formación de elites, sino también en el desarrollo de iniciativas de educación popular. En lo que pueda haber de cierto en el diagnóstico del 128, cabe preguntarse si no hay responsabilidad de los propios cristianos en la formación de semejante estado de cosas. Más aún, si el propósito del documento es apuntar en dirección de una misión continental.

Forma parte del diagnóstico del documento el que existe en el continente un substrato católico que debería ser conservado. No obstante, el propio documento advierte que el nuestro es un continente de bautizados en el que subsiste una grave injusticia social, lo que es motivo de escándalo (DP 119). Más adelante, observa que «constatamos incontables constructores de la sociedad influyentes y bautizados —sobre todo en un gran número de políticos, economistas, empresarios, sindicalistas y comunicadores sociales— que sus convicciones éticas son débiles y no lo gran cumplir su responsabilidad en el mundo con coherencia cristiana (153). Esta observación genérica cabe plantearla a propósito de la educación que se imparte en instituciones católicas.

Al interior del grupo se ha manifestado preocupación respecto de la existencia de una educación católica vinculada a las elites sociales y que tiende a la reproducción de las instituciones sociales vigentes, junto a otros ejemplos de educación católica que bien podría calificarse de misionera. Entre ambos tipos de educación subsisten diversas formas de descoordinación y de ausencias de reconocimiento recíproco. Incluso entre educadores católicos supone grandes esfuerzos, no siempre fructuosos, el intentar experiencias educacionales entre los distintos mundos sociales relacionados con la educación católica en las que se practique la fraternidad y la virtud incluyente e integradora del evangelio. La educación de elites tiende a transformarse en un modelo de educación entre iguales, que en el mejor de los casos, practica la acción social, con el evidente riesgo del paternalismo social, contrario a la inspiración de la educación liberadora propiciada en Medellín y Puebla.

Nos preocupa, asimismo, el tono general del documento y especial-

mente de este único párrafo destinado a la educación. El sentido más profundo de la experiencia de educar y educarse no tendría que estar centrado en el mundo en el cual se vive, sino más bien en el mundo en el cual se desea vivir en el futuro. En tal sentido, la educación no debería renunciar a plantearse desde la perspectiva de la esperanza, como posibilitante, ya en el presente, de vidas mejores para personas constructoras de sociedades mejores. Si el desarrollo es el paso de condiciones menos humanas a condiciones más humanas, y si persigue el desarrollo de todos los hombres y todo el hombre,⁹ ya en el presente la experiencia de la escuela católica, aún en los contextos de mayor privación, puede ser escenario de esos procesos de desarrollo humano, no por ello descuidando la denuncia de las condiciones que potencialmente pueden frustrar ese desarrollo, ni el compromiso con su sustitución.

b) **Libertad y verdad.** Un segundo aspecto motivo de preocupación en la reflexión del grupo de trabajo, relacionado con la *educación liberadora* propuesta en Medellín y Puebla, y ausente en Santo Domingo y el Documento de Participación en comentario, dice relación con la formación de la conciencia de la persona como tarea propia de la educación católica. El *Documento de Participación* se caracteriza, de manera general, por un tono defensivo y reactivo frente a lo que juzga como las desviaciones del secularismo y la cultura moderna. En último término, es el substrato católico del continente el que se encuentra amenazado.

Un conjunto de realidades nuevas es evaluado negativamente, por ejemplo, en lo concerniente a la diversidad de experiencias de familia y a los nuevos o emergentes roles que desempeña más masivamente la mujer fuera del espacio doméstico y/o de su rol de esposa y madre tradicionalmente considerado. La evaluación negativa es hecha desde una cierta norma preexistente que es custodiada por la autoridad y que reclama obediencia. De hecho, uno de los rasgos del discípulo, destacado en el documento, es la obediencia (49). Asimismo, no obstante que se considera entre las urgencias la promoción del derecho a la libertad de conciencia y a la libertad religiosa (87), cuando más tarde se interroga el documento sobre los criterios de verdad, caracteriza de modo muy grueso las concepciones erróneas de verdad de corte emotivista o utilitarista, incluyendo en ellas una alusión genérica y sin matices a la subjetividad: «No existiría «la» verdad sino «mi» verdad, en el mejor de los casos, «nuestra» verdad» (104).

Este tono está en la línea de lo señalado en *Veritatis Splendor*, respecto

⁹ Pablo VI, Carta Encíclica *Populorum Progressio*, n. 42.

de la libertad de la conciencia y la autoridad de la Iglesia: «Los cristianos tienen en la Iglesia y su Magisterio una gran ayuda para la formación de su conciencia. (...) La autoridad de la Iglesia, que se pronuncia sobre las cuestiones morales, no menoscaba de ningún modo la libertad de conciencia de los cristianos; no sólo porque la libertad de la conciencia no es nunca libertad «con respecto a» la verdad sino siempre y sólo «en» la verdad, sino también porque el Magisterio no presenta verdades ajenas a la conciencia cristiana, sino que manifiesta las verdades que ya debería poseer, desarrollándolas a partir del acto originario de la fe. La Iglesia se pone sólo y siempre al servicio de la conciencia, ayudándola a no ser zarandeada aquí y allá por cualquier viento de doctrina según el engaño de los hombres (Ef 4, 14), a no desviarse de la verdad sobre el bien del hombre, sino a alcanzar con seguridad, especialmente en las cuestiones más difíciles, la verdad y a mantenerse en ella».¹⁰

Otro modo de plantearse frente a este problema es el de la declaración sobre libertad religiosa *Dignitatis Humanae*, emanada del Concilio Vaticano II. En ella, la *libertad responsable* ha de ser ejercida con inmunidad de coacción, ya sea psicológica o física, en lo concerniente a valores espirituales o religiosos. Todos los hombres están obligados a adherir a la verdad tan pronto la conocen, y la única religión verdadera se halla en la Iglesia Católica (1). Pero la verdad se impone en virtud de su fuerza intrínseca y no mediante coacción. Más aún, la verdad *se busca* (2), pero esa búsqueda no puede realizarse adecuadamente sino en un clima de libertad religiosa. La persona debe fidelidad al dictamen de su conciencia, en la libre investigación, comunicación y diálogo, y el ejercicio de la religión consiste en actos internos, voluntarios y libres. Incluso más, la inmunidad de coacción persiste incluso en quienes no cumplen con buscar o seguir la verdad. Los hombres son *invitados* a la fe, y ésta no se defiende a golpes sino dando testimonio de la verdad (11 y 14).

En lo que concierne a la formación del juicio moral, conviene recordar lo expuesto por Santo Tomás en el Tratado de la Ley (*Suma Teológica*, I^a II^a, qq. 90 a 91), particularmente en lo que concierne a la ley humana, en cuanto asunto sometido a un juicio falible y que concierne a lo contingente,¹¹ y que además ha de tener en cuenta las condiciones reales de los seres humanos en lo que concierne a su capacidad de cumplir con la ley: por ello es que la ley humana no prohíbe todos los vicios ni ordena todas las virtudes.

En fin, mirando el tono general del documento preparatorio a la con-

¹⁰ Juan Pablo II, Carta Encíclica *Veritatis Splendor*, n. 64.

¹¹ No obstante que la ley humana justa lo es por estar en concordancia con la ley natural inmutable y eterna.

ferencia del CELAM de 2007, y ante la ausencia del tema educativo de modo sustancial, una de las interrogantes posibles es el lugar de la educación para la *libertad responsable* de la persona, capaz de discernimiento y que es agente de su propio desarrollo. Este énfasis, existente especialmente en Medellín y Puebla, ¿debe dejar lugar a una afirmación de la seguridad doctrinal garantizada por la autoridad de la Iglesia, tal como lo expone *Veritatis Splendor*? El juicio acerca de la realidad y de nuestro lugar en ella, en la proyección del proyecto vital personal y comunitario, es un juicio falible. El papel de la educación, ¿es evitar el riesgo de errar a través de la obediencia a una autoridad preexistente y a una norma 'verdadera' incluso si no se la comprende o no se la comparte en conciencia, o bien contribuir a formar una conciencia que con libertad y responsabilidad discierne los signos de los tiempos?

El *Documento de Participación* contiene elementos dispersos que permiten pensar en una alternativa u otra. Ya se ha hecho mención a párrafos que dan cuenta de ciertas certezas en nombre de la verdad. No obstante, un *estilo educativo* está también presente en la descripción de la *metodología de la misión* (123 y 124): Hacer misión es ir en búsqueda de las personas y grupos, y en ese empeño destacan verbos tales como *escuchar, consolar, solidarizar, integrar, invitar, abrir y profundizar el Evangelio, con simpatía por las personas y simpatía crítica hacia la realidad* (94) y teniendo en cuenta que, ante todo, la verdad no debe ser entendida como un concepto sino como el fruto de una *relación personal con Dios gracias a Jesús* (42).

En efecto, uno de los acentos *distintivos* de la escuela católica no debiera ser tan sólo su excelencia académica, muchas veces entendida como una erudición que es finalmente alienante. La apertura a la experiencia religiosa al interior de instituciones educativas más bien tendría que traducirse en la posibilidad de una experiencia personal de vivir la fe en la persona de Jesús (distinto de aprender una doctrina). En ese entendido, una interrogante que se abre a la educación católica es la de contribuir al *desarrollo integral* de la persona. Por cierto, esto exige superar el reduccionismo antropológico observado por los obispos, cuando critican el énfasis en una educación tendiente sólo a la formación de una fuerza de trabajo. Una educación integral tendría que comprometer otras dimensiones de la vida de los niños y los jóvenes que se educan, los cuales comprenden dimensiones de la vida personal (por ejemplo, la afectividad, la sexualidad y el proyecto personal) pero también las dimensiones cívicas y comunitarias (por ejemplo, preparación para la ciudadanía ejercida en un contexto democrático y para la solidaridad en medio de sociedades en la que persiste significativamente la pobreza y la desigualdad). Por último, esa educación tendiente al desarrollo de toda la persona, tendría que en-

tenderse con un fuerte acento en la preparación para el *discernimiento* y el ejercicio de la *libertad responsable*, dado el contexto de un mundo que experimenta cambios a mucha velocidad, donde los saberes especializados se encuentran altamente dispersos y socialmente concentrados.

c) **La equidad y la escuela católica.** Este es un aspecto que ya había sido discutido al interior de nuestro grupo, particularmente a propósito de la responsabilidad de la Iglesia en la formación de elites que, pese a declararse cristianas, no siempre contribuyen a hacer efectiva lo que hemos llamado la virtud incluyente e integradora del Evangelio. Hicimos mención más arriba de la doctrina invariable de la Iglesia en orden a reclamar y ejercer el derecho a impartir una educación religiosa, a objeto de garantizar el pluralismo en la sociedad y el ejercicio del derecho de los padres a dar la educación que estimen adecuada a sus hijos. Para este fin, la Iglesia reclama como deber del Estado no confesional el proporcionar los medios para dar educación religiosa a la juventud. Esto se realiza entre nosotros de dos maneras: estableciendo clases de religión en establecimientos públicos, o contribuyendo al financiamiento de establecimientos de orientación religiosa a objeto que niños y jóvenes de toda condición social tengan igual oportunidad de acceso a esta importante dimensión de su vida.

Un aspecto que esta doctrina de la Iglesia no menciona de modo igualmente explícito dice relación con las obligaciones que una confesión religiosa tendría con la sociedad, de momento que imparte educación conforme a un credo empleando para ello recursos públicos, es decir, recursos aportados por personas de todo tipo de orientaciones religiosas. Ello nos conduce de nuevo a consideraciones relacionadas al tipo de espíritu de diálogo que anima la acción educativa de la Iglesia en su relación a un mundo plural, o a su compromiso con un sistema político al interior del cual recibe recursos públicos para educar, o a compromisos con la equidad en el empleo de esos recursos. En palabras sencillas, ¿debería la sociedad contribuir a solventar escuelas o universidades de una orientación religiosa o filosófica particular, que fueran intolerantes o elitistas o discriminadoras?

Esta pregunta desafía de nuevo a los creyentes en lo concerniente a las relaciones entre la verdad y la libertad, interrogadas más arriba, a la práctica del diálogo entre las instituciones de educación religiosa con la sociedad o al interior de ellas mismas —debido respeto a la libertad de conciencia de sus profesores, por ejemplo—, etcétera.

Además, esta cuestión genera una interrogante acerca del logro de objetivos de equidad. Nos hemos detenido en un aspecto específico que caracteriza a la educación chilena en la actualidad. No es posible hacer un

juicio global del resultado de las reformas educacionales emprendidas en Chile desde los años 90. Hay elementos muy positivos que coexisten con otros en que hay menos logros o estancamientos. En efecto, y fruto del esfuerzo de varias generaciones, el sistema educacional chileno acredita en la actualidad logros muy significativos en lo concerniente a la cobertura de la educación básica y media, en la retención y aprobación, en la calidad de los aprendizajes, en el acceso a la educación superior, etcétera.¹² En síntesis, las nuevas generaciones de jóvenes chilenos acceden en mayor porcentaje que sus padres a más educación y de mayor calidad, lo que impacta positivamente sobre las posibilidades de vida futura que serán capaces de labrarse.

Sin embargo, hay un rasgo que preocupa especialmente y se relaciona con una mayor estratificación de la educación, vale decir, una tendencia a la homogeneidad social según el tipo de establecimiento. Los pobres se concentran en la educación municipal, los sectores medios en la educación particular subvencionada, y los grupos más acomodados en la educación particular pagada. Este proceso se ha profundizado durante los años de la reforma educacional.¹³ Diversos mecanismos ideados para allegar mayores recursos a la educación —por ejemplo, el financiamiento compartido— corren el riesgo de reforzar este aspecto. Ahora mismo, la entrada en vigor de la subvención escolar preferencial amenaza con convertirse en un incentivo perverso que, bajo criterios de *eficiencia escolar*¹⁴ discrimine en perjuicio de escuelas que atienden niños provenientes de familias con menor dotación de recursos socioculturales.¹⁵

En el mes de enero de 2006, entró en vigor una normativa que obliga a los establecimientos que reciben subvención estatal a contar entre sus alumnos al menos un 15% de alumnos vulnerables, lo que contribuiría a una mayor heterogeneidad de los ambientes escolares, a una mayor experiencia de inclusividad en la formación de los niños, una mayor equidad en el empleo de los recursos públicos y mejores oportunidades de aprendizaje para los niños más pobres. No obstante, esta normativa en su minu-

¹² Un juicio matizado de los distintos aspectos puede encontrarse en Juan Eduardo García Huidobro y Cristián Bellei, *Desigualdad educativa en Chile*. Serie Documentos de Trabajo, Escuela de Educación, Universidad Alberto Hurtado, 2003. Ver también el trabajo de Cristián Bellei, *¿Ha tenido impacto la reforma educativa chilena?*, en Cristián Cox (editor), *Políticas educacionales en el cambio de siglo*, Santiago, Universitaria, 2003, pp. 125-209.

¹³ Juan Eduardo García Huidobro, «Educación y equidad en Chile», *Mensaje*, 505 (2001), pp. 39-43.

¹⁴ Normalmente entendida como excelencia académica medida en indicadores como puntajes en pruebas SIMCE o del sistema de ingreso a la educación superior.

¹⁵ Juan Eduardo García Huidobro y Cristián Bellei, «La subvención escolar preferencial», *Mensaje*, 547 (2006), pp. 40-45.

to fue impugnada ante el Tribunal Constitucional, por estimarse que violentaba la libertad de enseñanza, y al momento de su entrada en vigor hubo opiniones de educadores católicos que expresaban temor frente a la medida por cuanto podía implicar una regulación excesiva del funcionamiento interno de los establecimientos, o una restricción indebida de la libertad de gestión.¹⁶

El anterior es un caso que desafía el espíritu misionero planteado en el Documento de Participación, de cumplir con el encargo de Jesús que envió a sus apóstoles a hacer discípulos a todas las gentes, particularmente los pobres, los cautivos y oprimidos (Lc 4, 18-19). De alguna forma, la polémica descrita en el párrafo anterior es expresión de un *ethos* más atávico de discriminación que dificulta una respuesta adecuada a la pregunta de si realmente queremos vivir con otros, diferentes de nosotros, a quienes miramos en menos.¹⁷ Desde el momento que la pobreza es un concepto relativo y atiende a componentes de tipo relacional, importa que la educación segregue, incluso si la calidad de la educación que reciben los segregados mejora intergeneracionalmente.¹⁸ Esa circunstancia es contraria al espíritu misionero que promueve el *Documento de Participación*.¹⁹

¹⁶ Decreto del Ministerio de Educación n. 196, D.O. 9 de enero de 2006. Ver además Javier Corvalán, *El 15% de alumnos vulnerables*, Revista Mensaje n° 531, Agosto de 2004, pp. 28 a 30. Federación de Instituciones de Educación Particular (FIDE – Miembro de la Confederación Interamericana de Educación Católica), *Propuestas para la Educación Chilena en los próximos cuatro años*; Declaración pública, 10 de noviembre de 2005.

¹⁷ Pablo Salvat, «América Latina, la equidad es posible», Mensaje, 548 (2006).

¹⁸ Por ejemplo, se es pobre en términos absolutos respecto de un acceso o provisión estandarizada de bienes y servicios, pero estos estándares se reformulan con el paso del tiempo. Se es pobre en términos relativos, en cambio, respecto del lugar que se ocupa dentro de un grupo y del trato que se recibe en su interior. Y en tal sentido relativo, la pregunta por la superación de la pobreza se perpetúa bajo la forma de la interrogante por cuáles pueden ser consideradas relaciones justas al interior de la sociedad, cualquiera que sea, al modo como lo enfoca el principio de diferencia planteado por John Rawls en su *Teoría de la Justicia*.

¹⁹ A lo cual hay que agregar que quienes son segregados y/o «integrados» no pueden ser considerados pasivamente como meros receptores de la buena noticia, sino que son ellos mismos constructores de sociedad. Al respecto, ver las reflexiones de José Reyes, «Opción por los pobres hoy y vida cristiana» y de Diego Irarrázaval, «Mundo, religiosidades, misión eclesial», en este mismo volumen.

Mujeres, sociedad e Iglesia

María Paz Díaz

El artículo invita a una valoración nueva de la maternidad, abierta a otros dominios de la existencia de las mujeres, más allá de la maternidad biológica. Realidades sociales ineludibles, como el que una posibilidad cierta de reducir la pobreza en el continente depende de una mayor incorporación de la mujer en la fuerza de trabajo, piden mirar de otro modo el lugar de la mujer en la sociedad y la familia. Por otra parte, así como lo cóncavo y lo convexo no pueden comprenderse sino en su mutua referencia, asimismo no se puede reflexionar sobre la mujer en la humanidad y la Iglesia sin considerar el lugar y rol del varón. La autora propone entonces resignificar la noción de «género», para que así, abordando la temática de la mujer, se impregne con ello a la Iglesia y a la humanidad desde las claves evangélicas de la inclusión, la reciprocidad, la igualdad y la liberación.

Con alegría hemos recibido la invitación de nuestros pastores a participar en la preparación de la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe. Agradecemos la apertura de la propuesta y el espíritu de acogida manifestado para «recibir las aportaciones de todos, a partir de las experiencias, las reflexiones, los ministerios y los carismas»¹ de cada cual. Las fieles cristianas, que por el bautismo hemos sido injertadas en Cristo, constituidas en Pueblo de Dios y hechas partícipes de la función sacerdotal, profética y real de Cristo, ejercemos también la misión de todo el pueblo cristiano en la Iglesia y en el mundo (cf. LG 31). Nos hacemos eco del llamado de nuestros pastores y ponemos manos a la obra para iluminar y organizar todos los asuntos temporales a los que estamos estrechamente vinculadas, «de tal manera, que se realicen continuamente según el espíritu de Cristo y se desarrollen y sean para la gloria del Creador y del Redentor» (LG 31).

¹ Documento de Participación. *Hacia la V Conferencia del Episcopado Latinoamericano y del Caribe* (en adelante DP).

LA MUJER HOY Y EN EL DOCUMENTO DE PARTICIPACIÓN

Nuestro continente latinoamericano está traspasado por profundos dolores de parto. «De hecho América Latina y el Caribe son desafiados con fuerza por los cambios religiosos, éticos, y en general, culturales, que marcan dolores de parto de una nueva época» (DP 94). Estos cambios culturales han afectado todos los dominios de existencia y están atravesando el corazón de los hombres y mujeres del continente. «La relación del ser humano consigo, con la familia, con el mismo Dios, además con la naturaleza, la verdad, la información y la técnica, está cambiando profundamente», afirma el DP en su número 95. Y en esta marea de cambios y transformaciones «cambia asimismo el sentir sobre la identidad y la misión de la mujer» (DP 101). En efecto, la identidad y misión de nuestras madres y de las madres de éstas, no son idénticas a la identidad y misión de la mujer del 2006, ni éstas serán idénticas, podemos prever, con la que tengan nuestras hijas y nietas. En nada puede hacerse más patente nuestra condición histórica que en nuestras propias vidas; y «el sentir» cambiante de esa identidad y misión tienen que ver, precisamente, con esa historicidad. Historicidad que se construye de pasado, presente y futuro, por lo que no cabe hablar de rupturas radicales. «El cambio de paradigma no significa cancelar el pasado, sino superarlo reconociéndolo en una síntesis superior».⁶

La vida pública y los ámbitos productivos se han visto enriquecidos — afirma el DP — con la incorporación de la mujer porque «faltaba su aporte de humanidad» (DP 101) en espacios «muchas veces regidos por categorías de eficacia masculina y sin suficiente consideración de las personas y de la comunidad» (DP 101). Por ejemplo, en la fuerza laboral, la femenina alcanza en Chile al 35,6 por ciento (según Censo, 2002) del universo total, habiendo aumentado en 7,5 puntos porcentuales entre el censo de 1992 y el del 2002. En contraste, la participación laboral masculina se redujo, en el mismo lapso, en 1,5 puntos porcentuales. El crecimiento relativo mayor de este decenio se produjo en el segmento de mujeres entre 25 y 34 años, seguido por el tramo de aquellas que tienen entre 45 y 54 años. Todo indica que para la medición del próximo censo las cifras de la fuerza laboral femenina seguirán en aumento. La mujer ha ido desplegando en el ámbito público «el don más valioso que ha recibido, su maternidad, y la proyecta en forma espiritual para proteger y cuidar la vida, abrirla espacios y alimentar el mundo social» (DP 101). No cabe duda que la acción y eficacia femenina en estos ámbitos contribuirá a generar sociedades más inclusivas, más amigables y más preocupadas por el bienestar de sus ciudadanos.

⁶ Kasper, W., *Teología e Iglesia*, Barcelona, 1989, p. 69.

Denuncia el DP diversos «atentados» a la misión de la mujer en el mundo y la familia. Dichos atentados vendrían de «intentos por conducir al menosprecio de dicho don (el de la maternidad), a la mera competencia con el varón, al reclamo de leyes que le den el derecho sobre su cuerpo antes que el respeto por una nueva vida, a la disolución rápida del matrimonio y la familia, a la esterilización no terapéutica y a otras novedades, como grandes logros y derechos de 'género'. Todo ello va en contra del aporte insustituible que la mujer hace a la sociedad y debilita la cultura de humanidad que depende vitalmente del despliegue generoso de su condición» (DP 101).

El Censo 2002 mostró una baja en la tasa de fecundidad de las mujeres en edad fértil. En la muestra del decenio anterior, el número de hijos por mujer en Chile era de 2,39 y en 2002 fue de 2,26. Está fuera de discusión que la sociedad consumista, individualista, cómoda y muchas otras características que se enredan con la entrega, la perseverancia, la gratuidad y la esperanza, son constitutivas de nuestro entorno. Pero, la pregunta que cabe hacernos ante estos datos reveladores es si frente a aquellos 'intentos por conducirnos al menosprecio' del don de la maternidad, las mujeres somos sujetos pasivos, carentes de espíritu crítico, ovejas que se dejan guiar por cualquier pastor. La baja en la tasa de fertilidad, ¿se debe al 'menosprecio' por parte de las mujeres del don de la maternidad? ¿No hay acaso realidades y contextos que aconsejan al sentido común de los esposos disminuir el número de hijos? Ser padres no es una decisión unilateral de la mujer.

El discernimiento de los esposos frente a su realidad afectiva, psicológica, económica, puede conducirlos, muchas veces, a la decisión de no tener más hijos. ¿Implica esta decisión una minusvaloración del don recibido? Hacer esta afirmación a la luz de las experiencias de maternidad y sponsalidad de tantas y tantas mujeres, parece más bien un prejuicio frente a lo que realmente está sucediendo: una valoración nueva de una maternidad que no sea totalizadora y que incluya otros dominios de existencia de las mujeres, porque las mujeres no nos definimos por el útero. Parece ser que lo que hoy está en cuestión es el modelo tradicional de mujer: ser mujer es ante todo ser madre.

En unión con esta nueva valoración de la maternidad, las mujeres toman mayor conciencia de que su cuerpo les pertenece. De que lo han recibido como don precioso y deben cuidarlo y valorarlo como el más inestimable lenguaje del Creador en medio del mundo. El cuerpo de las mujeres no es una incubadora. Tampoco un espacio de goce masculino, ni territorio 'de nadie'. La mujer, al igual que el varón, tiene derecho sobre su cuerpo. Pero el reclamo de ella sobre éste, no significa falta de respeto

por una nueva vida. Esto más bien responde a ideologías condenables porque el señorío sobre el propio cuerpo no debe implicar ningún atentado a la vida.

En la década de los 60, cuando irrumpieron en escena los movimientos feministas, lo hicieron con furiosos aires reivindicativos. No corresponde a este trabajo pronunciarse sobre esas reivindicaciones. Sin embargo, su evolución ha ido mostrando paulatinamente —y no sin tropiezos— que hoy las mujeres no queremos «la mera competencia con el varón» (DP 101) ni queremos ser iguales a ellos en identidad y misión. Lo que queremos las mujeres es que se valore nuestro ser femenino: «las mujeres sienten que en el trabajo se les está sometiendo siempre a prueba, como si se dudara que ellas pueden hacer las cosas tan bien como los hombres. Esto conduce a autoexigencias adicionales, en particular allí donde la incertidumbre y la desvalorización es más acentuada: en la capacidad de autocontrol emocional» (PNUD, 2002).

Las mujeres buscamos trabajar con los varones en igualdad de oportunidades y remuneraciones: las mujeres ganamos menos que los hombres por igual trabajo y tenemos menos posibilidades de ascenso (PNUD, 2002). Y esta situación afecta transversalmente a todas las mujeres chilenas. Según datos del Sernam, las mujeres que pueden acceder a cargos de mayor jerarquía ganan entre un 36% y un 47% menos que sus pares varones, con igualdad de rango y responsabilidades. A las mujeres del quintil más pobre se les dificulta aún más el acceso al mundo laboral, ya que la cobertura pre-escolar para los sectores más pobres es de un 24%, a diferencia de la cobertura en los sectores más acomodados que alcanza al 57%. La contradicción, entonces, salta a la vista, ya que innumerables informes sociales señalan que una puerta de salida del círculo de la pobreza, que implicaría disminuir en un 8% la pobreza de sus hogares —según cifras de la Cepal del año 2005—, estaría dada por la incorporación de esas mujeres al mundo laboral.

Lo que las mujeres queremos es mayor flexibilidad en los horarios: destinamos al cuidado de los hijos un 75% del tiempo no destinado al trabajo, a diferencia de los hombres que destinan un 34% (PNUD, 2002). Lo que queremos las mujeres es construir —con el varón— una sociedad mejor y más justa. Más al estilo de Jesucristo.

A juicio del *Documento de Participación*, existen aquellos que atentan contra la identidad de la mujer y su misión, los cuales propugnan «una disolución rápida del matrimonio y la familia» (DP 101). Efectivamente hay muchas voces que no promueven la estabilidad de la familia tradicional. Es posible ver la tendencia transversal de desinstitucionalización del vínculo matrimonial, la práctica cada vez más frecuente de las conviven-

cias. Las separaciones van en aumento, así como la tendencia a tener hijos nacidos fuera del matrimonio¹⁷ o el retraso de la parentalidad, especialmente en los sectores más acomodados, por razones de especialización de estudios (postítulos, posgrados) y la necesidad de tener resuelto lo económico. Sin embargo, según el informe del PNUD 2002, el 96% de los chilenos estima que la familia es un referente muy importante en sus vidas, más que el trabajo y los amigos, pero agrega que el 59% de éstos considera que está en crisis. Tal percepción nos interpela y nos hace pensar que existe una brecha alarmante entre las expectativas y los ideales y la realidad de cada familia.

Hoy coexisten en Chile varios tipos y modos de ser familia: nuclear, extensa, monoparental, ensamblada, y otros; en ellas se intenta realizar las dos funciones que finalmente constituyen la Familia: ser un espacio de nutrición afectiva y de socialización de pautas y valores, para dar a cada uno de sus miembros un modo de estar en el mundo. Hoy es posible considerar a la familia, acogiendo las distintas modalidades, como el refugio emocional donde se obtiene la protección necesaria ante el riesgo de lo desconocido y de la exclusión del mercado.¹⁸

Ciertamente uno de los cambios que más ha impactado en la familia ha sido la irrupción de las mujeres en el mundo del trabajo. Como hemos dicho, éstas en Chile pasaron del 28% en 1992 al 35,6% en el 2002. Tal incorporación ha significado la redistribución de los roles y tareas al interior de la casa.¹⁹ Esto le está significando al varón tener que participar más activamente en un espacio que hasta hace poco le era prácticamente ajeno. Al de proveedor tradicional se le agregan las tareas domésticas, la necesidad de desarrollar su inteligencia emocional y la de entrenarse en cómo educar a los niños, todo lo cual dejó de ser una función exclusiva de la mujer. Todo esto ha significado un remezón del cual aún estamos presenciando sus movimientos de adaptación. Quizás desde esta perspectiva podríamos decir con más esperanza que temor que lo que está en crisis no es la familia, sino el papel subordinado de la mujer.

La familia se mueve en una lógica emocional y flexible, y sigue siendo el referente más fundamental para generar identidad. Pero en ella, hoy

¹⁷ Cf. I. Arriagada, «Entre la reinención y la tradición selectiva: familia, conyugalidad, parentalidad y sujeto en Santiago de Chile», en *Familia y vida privada*, Flacso, 2005; E. Tironi, *El sueño chileno. Comunidad, familia y nación en el Bicentenario*, Santiago, Taurus, 2005, 97-104.

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ Sin embargo, las mujeres a pesar de su incorporación cada vez más creciente en el mundo laboral, están igualmente más a cargo que los varones de las labores domésticas y crianza de los hijos. (Cf. I. Arriagada, «Transformaciones sociales y demográficas de las familias latinoamericanas», en *Familia y vida privada*, Flacso, 2005, p. 31).

reconocemos un signo de los tiempos que no puede ignorarse. Los laicos que hacemos familia tenemos la facultad, más aún el deber, de exponer nuestro parecer acerca de los asuntos concernientes al bien de la Iglesia (cf. LG 37). Si, como creemos, «la salvación de la persona y de la sociedad humana y cristiana está estrechamente ligada al buen ser de la comunidad familiar y conyugal» (GS 47) urge atender las voces que gritan que el «buen ser» no se reduce sólo a un tipo de comunidad familiar, porque si así fuera, no está siendo camino de salvación para muchos.

Todo lo anterior se plantea en el *Documento de Participación* «como grandes logros y derechos de 'género'» (DP 101). Este concepto, que ha molestado tanto²³ precisamente porque desviaría a la mujer de su misión, es hoy otro dato revelador. No hay disciplina que al abordar los fenómenos que se incluyen en el concepto, no utilice la palabra 'género'. Va siendo hora de que nuestros pastores nos colaboren a las mujeres católicas que queremos resignificar y valorar esta palabra como instrumento de análisis y desarrollo. Que nos colaboren en el esfuerzo por limpiar de ideologías y extremismos una categoría que a todas luces es útil. Pero ¿qué es el género? Es un concepto que abarca todos los aspectos psicológicos, sociales y culturales de la femineidad y de la masculinidad, y se diferencia de sexo, que es un concepto referido solamente a los aspectos biológicos, anatómicos, y al intercambio sexual. Género abarca una multitud de complejos procesos: valores, prescripciones, mandatos, socialización diferencial de varones y mujeres en cada cultura y época histórica.²⁴ La distinción que permite realizar el concepto de «género» ha contribuido a las mujeres a discernir su propia identidad, a distinguir lo propio de aquello heredado culturalmente y que les impide cristificarse.²⁵

La noción de «género» no necesariamente «cancela las diferencias consideradas como simple efecto de un condicionamiento histórico-cultural»,²⁶ ni tampoco implica necesariamente «una estrategia de búsqueda de poder... y rivalidad entre los sexos».²⁷ Es efectivo que en nombre del género se han hecho y dicho muchas aberraciones. Pero también en el nombre de Dios, del amor o de la libertad se han hecho y dicho muchas aberraciones. ¿El camino es abandonar el concepto o resignificarlo?

²³ Cf. J. Ratzinger y A. Amato, *Carta a los Obispos sobre la colaboración del hombre y la mujer en la Iglesia y el mundo*, mayo 2004. Más adelante *Carta a los Obispos*.

²⁴ Cf. A. M. Daskal, «Incluyendo el concepto de género en la psicoterapia», *Revista Argentina de Clínica Psicológica* II, 1993, pp. 17-29.

²⁵ Cfr. nota 42.

²⁶ *Carta a los Obispos*, 2, mayo 2004.

²⁷ *Idem*.

El *Documento de Participación* señala: «Todo ello va en contra del aporte insustituible que la mujer hace a la sociedad y debilita la cultura de humanidad que depende del despliegue generoso de su condición» (DP 101). Nos parece que la sociedad depende vitalmente del despliegue generoso de la condición no sólo de la mujer, también del varón. Mencionar únicamente a la mujer es poner pesados fardos a nuestras espaldas y subvalorar el aporte masculino. Las mujeres solas no podemos hacernos vitalmente responsables de la construcción del Reino. Es una tarea que compete a mujeres y varones porque ese fue el querer y el mandato del Creador (Gn 1,28). A renglón seguido, por ello, el *Documento de Participación* agrega que «no podemos olvidar que 'ellas asumen, juntamente con el hombre, la responsabilidad común por el destino de la humanidad'. Sin embargo, la preocupación por la misión del varón y la paternidad aún es incipiente, a pesar de su relevancia» (DP 101).

Los roles asignados a los varones y las mujeres dentro de la sociedad no pueden separarse. Éstos se definen en relación, como el «arriba» respecto del «abajo» o lo «cóncavo» respecto de lo «convexo»: están unidos y se van definiendo en conjunto. Si la irrupción de la mujer en el ámbito público es un hecho, no puede esperarse nada diferente a lo que se está dando. «En la actualidad la identidad masculina se ve desafiada en gran medida porque la identidad femenina y sus correspondientes soportes institucionales y culturales han cambiado».²⁸ Pero, si la redefinición de la identidad y misión de la mujer ha sido acompañada por estudios, ideologías, movimientos y manifestaciones sociales, ensayos de prueba y error, reformas legales, etcétera, la «situación de la masculinidad parece resumirse en un desconcierto mudo. Su identidad se ve cuestionada en la práctica, pero no hay un lenguaje socialmente válido para hacer conciencia de ello, como tampoco existe un debate amplio o movimientos sociales de liberación masculina, y menos reformas institucionales o modelos alternativos en los cuales sustentar nuevas prácticas.»²⁹ Frente a esta situación de desconcierto, el mismo Informe PNUD alerta sobre el riesgo de responder a esta demanda de nueva identidad masculina, con la crítica moral a la mujer, e incluso, con la violencia.³⁰

¿Y qué pasa con la mujer en el ámbito eclesial? ¿Cómo nos sentimos las mujeres en la Iglesia? Debemos reconocer que después de analizar el *Documento de Participación* nos invade la nostalgia, la sorpresa y el desconcierto. Y entonces nos preguntamos: ¿Cómo es posible que en este conti-

²⁸ PNUD, p. 221.

²⁹ PNUD, p. 222.

³⁰ *Ibid.*

nente mayoritariamente católico —el continente de la esperanza lo llamó Juan Pablo II— en el cual la mitad de la población está constituida por mujeres,³¹ en el cual se prepara la V Conferencia del Episcopado Latinoamericano y del Caribe, sólo el número 101 del *Documento de Participación* esté dedicado a las mujeres? Y no sólo nos sorprende «la cantidad» sino también la modalidad: se habla desde la decadencia, lo negativo, desde el dolor del parto. No hay propuestas o sugerencias. No hay esperanza. Se ha olvidado la alegría del nuevo nacimiento y el esfuerzo de la nueva vida que pugna por nacer. Creemos que hay una urgente necesidad de reimaginar, de conceptualizar de manera novedosa los temas relativos a la mujer, su identidad y misión, si se quiere revitalizar la Iglesia actual y los temas evangélicos de inclusión, reciprocidad, igualdad y liberación. El lenguaje secular desde y sobre la mujer vuelve superadas e increíbles las categorías eclesiales.³²

«Creo que debemos ver la irrupción de la mujer como un signo de los tiempos donde hay que pensar, proponer, soñar. Y no, por el contrario, que se nos vuelva un signo de los tiempos que la Iglesia no considere a la mujer»,³³ o que, si lo hace, lo haga desde lo negativo.

ATISBOS TEOLÓGICOS PARA UN SIGNO DE LOS TIEMPOS

Creemos que la irrupción de la mujer en el ámbito público ha sido la gran revolución del siglo pasado y es un potente signo de los tiempos actuales. Pero este fenómeno no puede verse de manera aislada o dicotómica, ya que nos llevaría inevitablemente a la tentación de centrarnos en lo disruptivo del fenómeno, quedándonos paralizados «a la orilla». Por tanto, al discernir sobre los cambios de la mujer resulta fundamental hacerlo desde un enfoque contextual relacional, con el propósito de que el análisis y los discursos no se reduzcan a desagregar la información por género, sino, más bien, a situarla en su dimensión sistémica y dialogal, en la relación mujer-varón, ya que es precisamente en ella donde ocurren los cambios, los malestares, las posibilidades y los desafíos.

Es necesario dejarse desafiar para preguntarse por la autoconcepción de hombres y mujeres. Este es un tema de antropología, de humanidad. Este signo de los tiempos «en una primera fase tuvo un reclamo por el

derecho político de la mayoría de edad, luego, por la igualdad en el status científico, social y cultural. Hoy el reclamo de la mujer entra en una segunda fase. Ya no apela por ocupar el mismo lugar que el hombre en el mundo, sino que va por una oposición, sobre todo ante la sociedad masculinizada, en pos de la construcción de una nueva sociedad humana». ³⁴ Por tanto, la pregunta clave es por el ser humano, no sólo por la mujer. Y esto no constituye un aspecto menor, ya que el mensaje fundamental de la Iglesia es llevar la salvación a todos los hombres y mujeres. Sin embargo, nos topamos muchas veces con una «gran estampida de mujeres jóvenes de la Iglesia, [ya que] ellas no se identifican más con [ésta], porque tienen la impresión de que no solidariza con ellas y sus problemas». ³⁵ Y «la Iglesia sin la mujer estalla. Tenemos que contemplar el paso de Dios en la historia. Hemos tenido herramientas que muchas veces hemos ido dejando. Hay herramientas que nos responsabilizan: la contemplación gratuita, mostrar el rostro materno de Dios, la acogida a todo ser humano». ³⁶ Estamos ante un desafío de nuestra misión teológica, cual es mirar de manera diferente los cambios culturales reinantes. En esta mirada nos preguntamos honestamente si acaso la pérdida de valores no es sino una búsqueda de nuevas dimensiones donde surja con mayor nitidez el llamado del amor: «Como mujeres con formación teológica, pudimos darnos cuenta de que crecimos como mujeres creyentes relacionándonos, primero, con un Dios infantil, mágico, castigador; transitando luego hacia un Dios con el que se dialogaba en frente, que nos acogía y consideraba en nuestra identidad. El diálogo con Él ganaba en libertad y perspectiva». ³⁷

Frente al parto de nuevas coordenadas de vida que emergen en este tiempo, es claro que no sólo está implicada la identidad de la mujer, sino que está implicada la humanidad toda para su salvación. Por ello, es necesario «acentuar más nuestra mirada por la alegría de la nueva vida que pugna por nacer», ³⁸ porque estos signos de los tiempos modernos «hay que verlos no sólo como peligros, sino también como posibilidades que hay en este movimiento para la Iglesia misma y su asunto». ³⁹ Enfrentar el cambio nos permite reconocer cuáles son los elementos esenciales que

³⁴ W. Kasper, «Die Stellung der Frau als Problem der Theologischen Anthropologie» («El lugar de la mujer como problema de antropología teológica»), *Lebendiges Zeugnis* 35, 1980, p. 6. En adelante «Die Stellung». La traducción es nuestra.

³⁵ *Ibid.*, 5.

³⁶ *Preguntadas a Ellas*.

³⁷ *Idem*.

³⁸ W. Kasper, *Unidad y Pluralidad en Teología*, Salamanca, 1969, 72.

³⁹ «Die Stellung», 16.

³¹ En Chile el 50,7% de la población es femenina, según el Censo 2002.

³² Bástenos, como muestra, el ejemplo de la desvaloración del concepto de «género».

³³ Testimonio expresado en el Primer Encuentro de Teólogas de la Pontificia Universidad Católica de Chile, *Preguntadas a ellas*, realizado el 8 de abril del 2006 en la PUC (en adelante *Preguntadas a Ellas*).

deberán mantenerse en el tiempo, no en un afán acrítico, donde la identidad cristiana de la mujer se diluya por un prurito de actualidad. Sabemos bien que la modernidad no es la panacea humana.⁴⁰

En el tema de la identidad y misión de la mujer es importante reconocer que «la cultura y su desarrollo no significan la emancipación de la naturaleza, sino el desarrollo creacional de sus posibilidades».⁴¹ Así, el correr del tiempo y sus cambios no se contraponen a los designios del Dios Creador, sino que más bien están insertos en su plan original de creación.⁴² Éste, creemos, debe ser el prisma que nos anime a discernir la fidelidad de la mujer a su identidad y tarea en el mundo. La dimensión histórica constituye la identidad, la cultura es propia del ser humano. Entonces habrá que considerarla como el desarrollo creacional de sus posibilidades y no como la emancipación de la verdad de la mujer o la del hombre. La historicidad es constitutiva de la Verdad y, ¡ni más ni menos!, que del Dios Encarnado. El Universal hecho historia, singular concreto, es el indicativo humano, por ende el indicativo también de la mujer.⁴³ En otras palabras, Cristo nos muestra lo humano en su plenitud,⁴⁴ al revelarnos Dios su Rostro en Él.

Desde los albores de la revelación bíblica podemos reconocer que

⁴⁰ La emancipación moderna y el mensaje de salvación cristiana tienen una base común: el anhelo y la opción porque la libertad concreta de todo hombre sea lo último de la realidad. Sin embargo, hay que ser críticos y ver que en el modo de realizarse ésta, radica la diversidad en cómo ambos (modernidad y cristianismo) entienden su condición (cf. W. Kasper, *El futuro desde la fe*, Salamanca, 1980, 145). Kasper, de manera lúcida, percibe cómo la modernidad, a nombre de salvaguardar la libertad humana en tanto sujeto y protagonista de su propia historia, cae en una aporía. El hombre, al intentar aclarar todo racionalmente, planificar y manipular la realidad, ha creado un mundo totalitario donde la tan ansiada libertad queda enredada en el sistema que él mismo diseñó. Es decir, el hombre pasa de protagonista a aprendiz de brujo, en tanto ha pretendido constituirse en la medida de la realidad (cf. W. Kasper, *Jesús el Cristo*, Salamanca 1994, 55).

⁴¹ «Die Stellung», 13.

⁴² DP 105 habla de un «distanciamiento de la fuente de la verdad [...] y del orden que el Creador dio a la naturaleza [...] humana [...] sin referencia al ser de las cosas [...]» y como escribía Juan Pablo II en su Encíclica *Veritatis Splendor*, «abandonándose al relativismo y al escepticismo». Dándose a entender que la verdad del hombre ya está toda acabada en el instante de la creación y no en el despliegue de ésta (cf. vs 106).

⁴³ En Cristo las ventajas de la naturaleza masculina y femenina se unen, ya que desde su persona Dios nos crea, llamando al ser humano a su existencia plena: «Cristo encarna el ideal de perfección humana, en el cual todas las parcialidades y defectos están superados, las ventajas de la naturaleza masculina y femenina son unidas, las debilidades anuladas» (cf. E. Stein, *Die Frau. Ihre Aufgabe nach Natur und Gnade*, en L. Gelber (Hrsg.), *Edith Steins Werke*, Bd.V, Friburgo 1959, 44. La traducción es nuestra. Más adelante *Die Frau*). Para Edith Stein, la plenitud humana radica en su cristificación y no en la masculinización de ésta (cf. *Idem*).

⁴⁴ «Aquí tenéis al hombre», Jn 19, 5.

hombre y mujer son, ambos, enteramente personas que han recibido señorío ante la creación. Hay una corresponsabilidad frente a la historia humana (Gn 1, 26, 28). En esto no hay ser humano de segunda clase que se restrinja sólo a ciertas áreas de la creación. Ambos, al ser hechos a la medida de Dios, se responsabilizan de la creación regalada a la humanidad. El punto de referencia del hombre y de la mujer no está entre ellos, sino que ambos miran al Dios que los ha creado. «En su lenguaje estético la Biblia dice que la mujer fue hecha de la costilla del hombre, cosa que naturalmente no es real, sino que ha de ser entendida simbólicamente. Entonces, en la afirmación común de que la mujer fue creada desde la medida del hombre como su complemento, más bien nos encontramos ante una sentencia de rasgos androcéntricos ya que la mirada está puesta en el hombre. La mujer, hablando gráficamente, fue hecha por Dios mientras el hombre dormía profundamente. Esto significa en el lenguaje bíblico que la existencia de ésta es para el hombre un misterio inaccesible, cuyo fundamento y respuesta sólo la tiene Dios. La mujer no es ningún hombre atrofiado o impedido, sino que procede de la gracia creacional de Dios. En última instancia ella no viene y no va hacia el hombre, sino que viene y va de Dios y hacia Dios».⁴⁵

Desde este escenario teológico se percibe una antropología que asume la diversidad infinita y misteriosa que todo ser humano tiene justamente por venir del Infinito e ir hacia Él. Un Infinito Trino en el cual es posible constatar la presencia de un Padre, de un Hijo y un Espíritu Santo, que poseen una misma naturaleza divina, sin desfigurarse las características propias de cada una de las Personas. El Padre no es lo mismo que el Hijo y el Espíritu. Del mismo modo que el Hijo y el Espíritu no se confunden con el Padre ni entre sí. En la Trinidad es posible encontrar la clave de un 'modo de relación', donde desde un «hagamos» creacional (Gn 1, 26) se devela un nosotros en sí comunitario. Ese es el prisma de la creación original y el sello de nuestra humanidad.

De aquí que la dignidad de la mujer no se absorbe ni desfigura en su rol de madre o compañera, como tampoco en su rol profesional. De aquí también que la mujer no es relativa al hombre, sino que a la humanidad creada a imagen y semejanza de Dios. Ella no gira en torno al hombre, como tampoco en torno a los miembros de la familia, ni al trabajo. Sin embargo, «en la práctica, siguen siendo, niños, cocina e Iglesia»⁴⁶ una realidad que se relaciona exclusivamente con la mujer. Muchas palabras pastorales y prédicas van hacia esa situación concreta. Hoy esto constituye

⁴⁵ «Die Stellung», 7.

⁴⁶ Kindern, Küche, Kirche, en el juego de palabras utilizado por el cardenal Kasper.

una cara romántica de la mujer, donde la mujer moderna no se reconoce. Esto ha hecho que sus derechos en el ámbito de la Iglesia estén sometidos a restricción, produciendo risa». ⁴⁷ Esta situación ha generado en muchas mujeres desesperanza y sufrimiento. A su vez, a los ministros de la Iglesia, en su ejercicio pastoral, les ha hecho falta contar con orientaciones magisteriales más misericordiosas y fraternas que les permitan orientar mejor y acoger las situaciones reales que viven tantos hombres y mujeres.

Se constata una brecha: muchas veces la imagen de Dios se hace funcional a pretendidos mundanos, dejando de ser una novedad siempre abierta para la humanidad. Así, a nombre de un Dios desencarnado y muchas veces falto de referencia al mundo, se ha elaborado un discurso condenatorio del cuerpo. Tema íntimamente relacionado con la identidad de la mujer. Ello produce no sólo una lejanía entre la moral sexual y la vida, sino, también, una enorme distancia del Dios encarnado, fiel hasta las últimas consecuencias en su referencia al mundo.

Si bien es claro que en la revelación bíblica, en Gn 3,20, es explícita la alusión a la mujer como madre de los vivientes, y no cabe duda de que se refiere a «la dimensión creacional de la vocación de la mujer en tanto disposición por el servicio a la vida, también es claro que esta vocación de maternidad puede desarrollarse de diferentes maneras: en pareja y en familia como, también, en la soltería. Ella se hace libre para dedicarse y servir de manera distinta a la generación adveniente. Así entonces, una emancipación de la mujer de los niños y la generación adveniente, será una emancipación de su ser mujer. La responsabilidad para las condiciones humanas de la vida implican la vocación de la mujer; sin embargo ésta deberá otorgarle consideración y dignidad». ⁴⁸

Así entonces, los dolores de parto no habrá que entenderlos tan sólo en su dimensión biológica, ⁴⁹ ya que la maternidad femenina no sólo se restringe al ámbito familiar, sino que se abre a la siguiente generación humana. Estamos frente al descubrimiento de la identidad femenina en su sentido amplio, siendo llamadas las mujeres «a tener realizaciones cul-

⁴⁷ «Die Stellung», 5.

⁴⁸ «Die Stellung», 13.

⁴⁹ Es interesante la reflexión que hace María José Arana, sobre la expresión «Tota mulier in utero», en la cual aclara dónde radica la gravedad de dicha expresión, diciendo «lo grave del caso es que para cuando los pensadores del medioevo plasmaron esta sentencia [...] la matriz ya estaba vaciada de su sentido primigenio, ya no era concebida como el lugar de la fecundidad, de la regeneración física y espiritual, espacio creador en el que tienen lugar las maravillas más ocultas del universo... sino que solamente era el receptáculo árido y pasivo», en Navarro M. (dir.), *Para comprender el cuerpo de la mujer. Una perspectiva bíblica y ética*, Navarra, 1996, 81.

turales especiales hacia la creación cultural que se separa en una variedad de oficios. Así, cada individuo tiene su lugar y su misión en el gran desarrollo de la humanidad y cada uno tiene su propio carácter de miembro». ⁵⁰

La realidad maternal de la mujer tiene una función fundamental a la hora de transmitir la fe en el mundo de hoy, en tanto ella tiene la capacidad para acoger las paradojas de la vida (dolor-felicidad, ⁵¹ vida-muerte) como partes integrantes de ella misma. La capacidad de vincular estos aspectos, a primera vista incompatibles, es una riqueza tremenda para aportar hoy en el mundo. El sufrimiento, la muerte, la vejez son vistas en nuestro medio como aspectos atentatorios de la vida, sin ver la riqueza que le pueden atribuir a ésta. Si bien el mundo niega parte de su ser, las mujeres somos capaces de percibir que hay una nostalgia por integrar y acoger estas dimensiones. Todos los rasgos que nos constituyen como seres humanos son necesarios para construir el Reino y una humanidad nueva que se dibuje desde el amor. Emanciparnos de esto, sería para las mujeres emanciparnos de nuestra identidad y misión. Y no es lo que queremos.

⁵⁰ *Die Frau*, 139-140.

⁵¹ Este aspecto es concordante al contexto en el cual el DP inserta el tema en cuestión: dentro de los dolores de parto (cf. capítulo IV, DP).

La familia en Latinoamérica: memoria, presente y perspectivas

Carmen Reyes¹

Se nos narran las distintas vicisitudes que ha debido enfrentar la estructura de la familia en el continente, como una manera de ilustrar que, más allá de los modelos ideales de familia que han promovido la Iglesia o las leyes civiles, en la práctica estamos en presencia de una institución que conserva aspectos dotados de mucha permanencia en el tiempo, a la vez que se ha caracterizado por una constante transformación y flexibilidad. Variables económicas, políticas, religiosas y filosóficas se han constelado buscando un modelo de familia 'bien constituida', pero en todo momento —desde el período precolombino hasta nuestros días— las realidades demográficas y socioeconómicas han condicionado la proliferación de estructuras heterogéneas de familias. Hoy en día, la familia experimenta fuertes dificultades para satisfacer las altas expectativas que hay depositadas en ella. Pese a todo, la familia latinoamericana es escenario de buenas noticias, siempre y cuando sepamos poner el énfasis en sus fortalezas como espacio de humanización, y en el cumplimiento de sus funciones por sobre la realización estricta de una estructura formal.

¿Qué es una familia? Desde las ciencias sociales se la ha definido como un grupo de personas, a menudo de distintas generaciones, relacionadas entre sí por vínculos de consanguinidad, filiación o alianza, que ocupan diversas posiciones diádicas —como esposo y esposa, padres e hijos, hermanos y hermanas—, se relacionan con redes de parentesco más amplias —como abuelos y nietos, tíos y primos— y cumplen funciones tales como la reproducción, el sustento físico, la socialización de los niños y la gratificación emocional.²

La familia, definida en términos tan gruesos como los arriba señalados, se caracteriza por su permanencia; ha existido siempre a través de la historia

¹ Mónica Muñoz colaboró con sus comentarios constantes al texto y aportando en la sistematización de la realidad actual de la familia en Iberoamérica.

² M. Segalen, *Sociologie de la famille*, París, Armand Colin, 2000; Comisión Nacional de la Familia, 1993.

y en las distintas sociedades, lo cual se explica por ciertos rasgos de la naturaleza humana: el hombre y la mujer se atraen, como producto de sus relaciones nacen hijos, que requieren de su apoyo para sobrevivir y crecer y, en el contacto, se desarrollan lazos que duran en el tiempo. Pero a la vez se caracteriza por su gran *diversidad y por su flexibilidad* para adaptarse a los cambios que experimenta el contexto. La familia es un hecho en constante transformación. La historia de la familia está íntimamente articulada con los eventos sociales, culturales y económicos de cada período histórico.

La historia de la familia en Iberoamérica evidencia con claridad las mutaciones intensas y complejas que ella ha experimentado en el curso de cuatro siglos. Las formas que ella adquiere hoy en nuestros países se han ido tejiendo como respuesta a los desafíos que ha ido enfrentando. Entre ellos, sin duda el evento más importante fue el encuentro de dos culturas, la de los indígenas y de los conquistadores ibéricos.

LAS FAMILIAS PRECOLOMBINAS

Al arribo de los españoles a América, se encontraron con habitantes que habrían llegado unos 35.000 años atrás en sucesivas oleadas migratorias. Presentaban gran diversidad racial y de lenguaje, y eran en su mayor parte familias nómades que se dedicaban a la pesca, recolección y caza. En el área amazónica y del Caribe existían pequeños asentamientos de familias asociadas en agrupaciones tribales que cultivaban la mandioca o yuca. Pero allí donde los sistemas de regadío habían hecho posible una agricultura más intensiva, los españoles encontraron centros urbanos del tamaño de ciudades europeas. Encontraron verdaderos estados y también grandes imperios.

La información de que disponemos acerca de la organización familiar en los pueblos precolombinos nos permite afirmar que, a la llegada de los conquistadores, existía una variedad de prácticas y prohibiciones que regulaban las relaciones entre los sexos, cambiando el papel de cada uno de ellos según la cultura. No es posible distinguir un modelo común, sino una pluralidad de normas y comportamientos familiares.

Los incas, cuya influencia se reconoce en muchos pueblos aborígenes de Sudamérica, habían desarrollado un complejo sistema de normas familiares. Entre las comunidades de parientes que habitaban un mismo terreno primaba el principio de igualdad entre las familias.

La familia se fundaba en el matrimonio monógamo y para toda la vida, aunque la poliginia estaba permitida y era símbolo de prestigio y riqueza, pues la mujer era una fuerza de trabajo importante en la organi-

zación económica de la sociedad. Pero en estos casos sólo una era considerada legítima y verdadera esposa, aquella con quien se hacían los ritos matrimoniales. En el matrimonio, que se celebraba una o varias veces al año, el inca entregaba a los varones sus esposas. No está claro si había libertad para elegirla, puesto que en algunos pueblos existía la costumbre de comprar la muchacha con regalos que se hacían al padre.

Para no confundir los linajes, era requisito que la elección de los contrayentes se hiciera entre los parientes, con los cuales se tenía lazos de sangre y con quienes se trabajaba en forma colectiva un territorio común. Así se evitaba la segregación de la propiedad comunal y se conservaba la fuerza de trabajo de la mujer.

El inca reservaba para sí a la Coya, su propia hermana. Si tenía relaciones exógamas, sus hijos eran considerados secundarios y llamados «Guaccha Cconcha» («huachos»), es decir, provenientes de pobre gente y baja generación.

El intercambio de mujeres jugó un papel fundamental entre los grupos de parentesco locales. Los incas tejían su política de alianzas con las pequeñas comunidades concediendo mujeres de su linaje en calidad de esposas a los curacas o jefes locales. De esta forma los honraban y les señalaban su poder. De esta forma, la relación entre vencedores y vencidos se legitimó a través de la alianza entre familias, entre las cuales operaba el principio de reciprocidad.

Entre ellos la virginidad de la esposa no era un valor, pues existía el matrimonio a prueba o «servinakuy» (mutuos servicios), llamado también «pantanao». Sin embargo, una vez casada, la mujer debía fidelidad al esposo y el adulterio era duramente castigado. En todo caso, el núcleo familiar de origen era un recurso de protección para las mujeres, pues podían volver a él si eran maltratadas por sus maridos.

El varón que había tomado mujer legítima era considerado jefe de familia o «puria»; por este hecho debía participar en las obras públicas y contribuir con el tributo comunal. Al casarse recibía un «tupa» o extensión de terreno, otro por cada hijo varón y medio por cada hija.

Para ellos, hombre y mujer formaban una unidad complementaria, de tal modo que una persona sin pareja era considerada como algo incompleto, sin posición ni status.

En cuanto a las nuevas generaciones, ellas eran entrenadas por la familia en los valores y las costumbres aceptados, en un proceso marcado por etapas bien definidas, en base a los requerimientos del grupo familiar y de la administración inca.

Entre los aztecas era costumbre también sellar alianzas políticas por el intercambio de mujeres. La familia se basaba en el matrimonio monógamo,

el que tenía un carácter religioso y social y era regulado por una legislación estricta, aunque entre nobles y clase alta existía la poligamia. Pautas similares se daban entre los guaraníes.

La poligamia era asimismo característica de los araucanos; más mujeres significaban también más riqueza, pues eran ellas quienes desempeñaban los trabajos agrícolas, textiles, culinarios, de alfarería y curtiembre. La esposa era elegida, sin embargo, de otras comunidades, para evitar la endogamia. Compraban la novia o simplemente la raptaban. Los hijos en esta cultura dependían de la madre y, al morir ésta, volvían a la familia materna.

Entre los indígenas de la actual Cuba, la mujer ocupaba también un lugar significativo por su centralidad en los procesos productivos y reproductivos y porque regía la herencia, ya que su prole se consideraba «nacida de sangre».

Entre algunos pueblos nómades existía el aborto y el infanticidio como una estrategia frente a las dificultades de la travesía y la escasez de alimentos.

Diversidad, importancia del parentesco y reciprocidad, poligamia, relaciones prematrimoniales y matrimonio a prueba, endogamia, mujeres como objeto de intercambio y centralidad de ellas en la producción económica, son algunos de los rasgos de las familias autóctonas que aún subyacen en algunas familias en la actualidad. Muchos de ellos se contraponen a las normas de la Iglesia que intenta imponer el conquistador.

Con la conquista y la colonización ibéricas, las diferentes sociedades y las tribus dispersas de América empiezan a configurarse como una unidad histórica bajo la denominación de Indias Occidentales. En las diversas organizaciones familiares y aborígenes se hace sentir la influencia de los conquistadores peninsulares, que no respetaron las diferencias culturales, sino que intentaron imponer sus propios valores, de tal modo que en el continente se manifiestan procesos idénticos ligados al efecto de la colonización y al dominio de la Iglesia.

LA CONQUISTA Y LA COLONIA. SIGLOS XVI, XVII Y XVIII

El rasgo distintivo de la conformación de la familia en este período es el *mestizaje* entre los ibéricos y los indígenas y, luego, los esclavos negros.

El hecho de que la conquista haya sido una empresa *de hombres solos* que se aventuran en estas tierras, es lo que explica la rapidez del mestizaje entre indios y españoles, así como las características que adquiere la familia y la estratificación social.

Los españoles obtienen a sus mujeres como botín de guerra en las batallas con indios hostiles; muchas veces las violan. También las reciben

como símbolo de amistad y de paz por parte de los caciques de las tribus. Estos incorporaban al vencedor a un circuito de relaciones de reciprocidad; de tal forma que a través de las alianzas por la entrega de mujeres, hacían a los hispanos sus parientes que los defendían de otras tribus.

Pero el mestizaje se propagó principalmente valiéndose de la relación de servidumbre entre los indios y el conquistador. En las encomiendas los indios pagaban su tributo muchas veces con esclavos, hombres o mujeres, las que se convertían en concubinas del encomendero. Lo mismo ocurría con las mujeres que solicitaban para su servicio doméstico.

Por otra parte, los indios varones fueron desarraigados de sus comunidades. Fueron separados de sus mujeres y enviados a la guerra o a realizar trabajos forzados en malas condiciones de alimentación, lo que significó una alta mortalidad, quedando muchas mujeres solas en los poblados a cargo de sus familias. En este contexto, muchas indígenas prefirieron unirse a los conquistadores para garantizar la sobrevivencia y un mejor trato para sus hijos; no querían para ellos el trato que recibía el hombre indígena.

El *mestizaje fue producto de la violación, el concubinato y la poligamia*; sólo excepcionalmente lo fue del matrimonio. Los españoles tuvieron relaciones ocasionales o hicieron vida familiar con las indígenas, pero *pocos se casaron con ellas*. Para ellos la alianza matrimonial se definió desde un comienzo dentro de un *sistema estamental diferenciado*, donde indios y españoles pertenecían a estamentos diferentes. El hijo mestizo era sólo un hijo ilegítimo.

En la España del siglo XVI el matrimonio debía realizarse entre iguales. Fernando de Aragón e Isabel de Castilla, a partir de 1478, dieron impulso a la Inquisición española. La coexistencia de la cultura hebrea, islámica y cristiana se rompe ante las leyes raciales, que sospechan de la veracidad de la adhesión a la fe cristiana de los judíos conversos, y que imponen un único modelo étnico religioso con sus presupuestos culturales. Se genera así la necesidad de demostrar la «limpieza de sangre» —ausencia de sangre judía o mora— de los antepasados y de elegir esposa o esposo entre los «cristianos viejos» si se quiere tener honra y pertenecer a los grupos dirigentes del sistema social.

En este contexto, un matrimonio con una mujer india, aunque noble, proporcionaba menor prestigio al que se podría lograr con una mujer española, pues los indios eran considerados de estirpe idólatra, recién convertidos. La mayor parte de los españoles consideraba vergonzoso casarse con una india, aunque fuera su concubina. Y entre los portugueses prevalecía el mismo prejuicio.

El *concubinato* se vio favorecido también porque era común tanto entre los indígenas como entre los españoles. Como se señaló previamente,

entre los autóctonos existía la costumbre del matrimonio a prueba, a la vez que varias esposas no legítimas se agregaban a la esposa legítima. Por su parte, españoles y portugueses tenían la costumbre de la barraganía, que era una unión por voluntad de los contrayentes y que a finales de la Edad Media estaba regulada por disposiciones legales que fijaban la posición de la mujer y de los hijos. Los reyes católicos no pudieron abolir la vieja costumbre. Además era una práctica común tener una o varias concubinas, viviendo incluso bajo el mismo techo.

El concubinato y el adulterio estaban muy difundidos en la España del siglo XVI y los españoles con frecuencia tenían hijos ilegítimos con mujeres que no eran de su misma condición. Tanto en España como en Portugal existía la costumbre de *reconocer al hijo natural*, que podía alcanzar altas jerarquías sociales y eclesiásticas. Estos incluso eran acogidos en la casa de sus padres, en la cual eran tratados como parientes o sirvientes. Como ejemplo, en la familia de Ignacio de Loyola se menciona a varios hermanos hijos ilegítimos del padre, y el mismo Fernando el Católico acogió en las cortes de España a su hija ilegítima, Juana de Aragón y tuvo un hijo extramarital. Varios papas de la época tuvieron también hijos ilegítimos.

Por eso en la América de la primera época, los mestizos reconocidos por sus padres fueron jefes de expediciones, fundadores de pueblos, encomenderos y sacerdotes. Y las hijas contrajeron nupcias cristianas con soldados y encomenderos, llegando a convertirse incluso en parte de la nobleza española.

El concubinato se vio también favorecido, como en el caso de Chile, porque muchos de los españoles que llegaron pertenecían al pueblo bajo de España, entre los que no regía el principio de «limpieza de sangre», y un alto porcentaje eran moros o judíos conversos que huían de la Inquisición, pero mantenían sus tendencias poligámicas.

En el Nuevo Continente las uniones por amancebamiento o concubinato se fueron convirtiendo en una costumbre arraigada. El hecho era tan fuerte, que los frailes sólo atinaron a demandar que los conquistadores se acostaran con indias bautizadas. La solicitud de que se casaran chocó con una resistencia absoluta en México.

También hubo *matrimonios en la mezcla de razas*. En 1501 la corona permitió los matrimonios mixtos, pero promovió sólo dos tipos de ellos: la unión de españoles con las hijas de caciques a quienes pertenecía la sucesión por falta de hijo varón —así luego los españoles serían los caciques—, y la de los encomenderos con sus concubinas, so pena de perder su derecho a la encomienda. No parecía tolerable que los encargados de la educación y de la fe de los indígenas vivieran amancebados. Sin embargo, con frecuencia ello fue burlado.

La *desproporción entre hombres y mujeres europeas* siguió hasta finales de la colonia. La legislación buscó terminar con el concubinato en América. En 1501 una ordenanza obligaba a los hombres casados que emigraban a América a llevar consigo a sus familias, y otra en 1504 ordenaba a los españoles casados que vivían en América, regresar a buscar a sus esposas. El concubinato con indígenas no podía ser tolerado por una corona que se profesaba católica. Es por ello que Isabel se encargó personalmente de enviar 100 mujeres españolas a México.

Sin embargo, las ordenanzas reales no siempre fueron acatadas. Además, la mujer española no se adaptaba bien al trópico ni al altiplano. De ahí que sólo 53 años después de la conquista nació un criollo en Potosí, y en Chile en 1583 sólo había 50 mujeres españolas por 1100 varones ibéricos.

La llegada de la mujer europea restituye las relaciones familiares entre los españoles. Sin embargo, ellas se quedaron en los centros urbanos, mientras los varones hacían la guerra, se iban a las minas o a las explotaciones agrícolas, donde continuaba la unión con mujeres indígenas. El mestizaje siguió ocurriendo en zonas urbanas y rurales.

Desde el comienzo de la conquista y colonización estuvo presente la discusión europea sobre quiénes eran los indios. Se enfrentaron los conquistadores y los evangelizadores. Para los primeros, los autóctonos eran un recurso al que apelaban por medio de la violencia. Los segundos, en cambio, ponían el acento en la dignidad humana de los indios. Finalmente, el papa Paulo III en la bula *Sublimis Deus* proclamó la dignidad humana de los indios y su capacidad para la conversión. Pero la controversia continuó. En 1530, Vitoria, en la Universidad de Salamanca, como reacción ante el maltrato de los indios, genera una discusión en que finalmente se reconoce al indio como un sujeto similar al europeo. Es así como Carlos V, preocupado de las denuncias de abuso contra los indígenas, establece las Nuevas Leyes de Indias o «régimen de las dos repúblicas» donde, para proteger a los indígenas, se señala que éstos y los españoles deben vivir separados. En estas regulaciones fueron considerados como españoles los peninsulares, los criollos, y los mestizos legítimos e ilegítimos aceptados por su padre español. Y como indios, los indígenas y los mestizos no reconocidos.

Tras ello está también el objetivo de que indios y españoles no se mezclaran, pero el número creciente de mestizos ilegítimos muestra que estas ordenanzas se burlaron. Las mentes más lúcidas de la Corona ingenuamente diseñaron un mundo dividido en dos: los españoles y los indios. Siglo y medio bastó para enseñar que la sociedad colonial americana poseía una dinámica que escapaba a toda previsión.

El aumento de la población mestiza de hijos no reconocidos de espa-

ñoses, dejados al cuidado de sus madres indias, produjo un grupo social diferente, desarraigado del sistema español y del indígena. El problema representado por los mestizos ilegítimos se resuelve legalmente mediante su adscripción al estrato de la madre. En 1618 Felipe III ordena que los hijos de indias casadas residan en el pueblo del padre y los de las solteras, en el de la madre.

Desde el punto de vista de la *estratificación social*, la sociedad hispanoamericana había sido relativamente abierta durante la época de la conquista y las primeras décadas de la colonia. Sin embargo, a pesar del reconocimiento de igualdad de los indios y a partir del «régimen de las dos repúblicas», su estructuración fue haciéndose poco a poco más estamental.

Comienzan a surgir medidas de discriminación para los diversos grupos étnicos. En México, en 1549, se introduce la primera restricción legal a los individuos de sangre mixta: no pueden tener encomiendas. Luego se restringe su ingreso a los cargos públicos y al sacerdocio, aunque después se aceptó al sacerdocio a los mestizos legítimos. A estas diferencias en los oficios se agregó la diferencia en la vestimenta y hasta en las iglesias a las cuales asistían.

Al orden dual de grupos indios y españoles establecido por el régimen de las dos repúblicas, se agrega el grupo de los esclavos negros. La alta mortalidad experimentada por los indígenas, producto de los malos tratos y de las enfermedades (se estima en 13,3 millones en 1492 y en 9,7 millones en 1570), se tradujo en la incorporación de esclavos negros como mano de obra agrícola y servicio doméstico. Los primeros habían llegado inmediatamente después de 1492. En 1570 había aproximadamente 40.000 negros, que aumentaron a 857.000 en 1650 y, al término de la colonia, se estimaban en más de dos millones. Aunque la Iglesia defendió el derecho de los negros a contraer matrimonio y los decretos reales de 1527 y 1541 recomendaban explícitamente el matrimonio entre negros, es decir entre esclavos, éstos fueron poco frecuentes, porque procedían de diferentes orígenes étnicos, con distintas culturas y lenguajes. En cuanto al matrimonio mixto con africanos, la corona se opuso como una forma de impedir que los esclavos obtuvieran de esta manera su libertad o la libertad de sus hijos y, en caso de existir concubinato, éste era duramente castigado.

Las restricciones legales también afectaron a los negros, a los mulatos y a los zambos, tanto libres como esclavos. Se les prohibió entrar a los establecimientos de enseñanza; sólo se les podía enseñar la doctrina cristiana.

Sin embargo, contraviniendo estas disposiciones segregacionistas, el mestizaje indígena-español, español-negro e indígena-negro continuó, dando origen a un *sistema estamental* caracterizado como «pigmentocracia», basado en el color de la piel. La elite era hispánica blanca, la mayoría eran

mestizos que conformaron las capas medias, en la base estaban los indígenas y finalmente aquéllos con sangre africana y los negros.

En todas las colonias españolas, la Audiencia recibía peticiones para que certificaran la «limpieza de sangre» de algún individuo afectado por una discriminación legal debido a su posible origen de sangre mixta. El mestizaje y la ilegitimidad debían ser ocultados.

Más tarde, en 1776, debido a la frecuencia de juicios por desacuerdo de los padres en relación a la elección matrimonial de sus hijos, Carlos III dicta la «Real Pragmática para los hijos de Familia». Con ello refuerza la segregación y aumenta el control sobre la igualdad de los contrayentes: los hijos de españoles o criollos menores de 25 años requerían la aprobación de sus padres para contraer matrimonio, y éstos podían negarse si el novio o la novia «injuriaba el honor de la familia», particularmente si era sospechoso de ser portador de sangre negra.

Pero durante todo este período sólo contadas familias de origen hispánico pusieron énfasis en el enlace entre iguales, mientras que los españoles pobres, que eran casi todos, se mezclaron sin prejuicios.

Otro hecho que marca la conformación de la familia en este período es el *Concilio de Trento*. La ruptura entre la Iglesia y Lutero en 1517 da origen a la reforma protestante que repudia el matrimonio como sacramento y vuelve a la idea del matrimonio como contrato rescindible, trasladando la competencia de los tribunales eclesiásticos a los civiles. Como reacción, en 1563 la Iglesia católica, en la sesión XXIV del Concilio de Trento, refuerza su doctrina sobre la institución matrimonial e inicia un fuerte disciplinamiento de la familia para lograr la unión de sexualidad, matrimonio y procreación: insiste en la libertad de decisión de los contrayentes y subraya el carácter sacramental del matrimonio como un vínculo único e irreplicable, es decir, con una sola persona e indisoluble. Condena como pecados graves el divorcio, la poligamia y el adulterio. Niega la disolución del matrimonio consumado e insiste en la prohibición de contraer matrimonio hasta el cuarto grado de parentesco sanguíneo y de afinidad. Se efectúa una dura condena a los matrimonios clandestinos, estableciendo que éstos deben efectuarse dentro de una iglesia con la presencia de un sacerdote y de testigos.

La Iglesia en tierras americanas había intentado desde un comienzo que se respetaran las normas acerca del matrimonio entre los españoles y también entre los indígenas, de tal forma que a los polígamos se les obligaba a reconocer a una sola esposa como legítima y se les dispensaba de los impedimentos de consanguinidad (Concilio Sinodal de Santa Fe de Bogotá, 1538). Muchas veces lo lograron formalmente, pero en los hechos continuaron prácticas que contravenían la libertad de elección entre

los contrayentes, la monogamia y las relaciones sexuales sólo en el matrimonio. La mayor parte de la población adhirió sólo superficialmente.

Los nuevos decretos demoraron algunos años en aplicarse en las colonias. Habían transcurrido más de sesenta años desde la conquista, durante los cuales, por falta de clérigos, se habían ido configurando normas y costumbres apartadas de las de la Iglesia. Es por ello que durante el siglo XVII, y en algunos países hasta bien entrado el siglo XVIII, prácticamente la mitad de los bautizados eran hijos ilegítimos que procedían tanto de familias pobres como de familias de la elite. Muchos fueron criados en la familia o sólo con la madre, pero también muchos eran abandonados por temor a la pérdida del honor, siendo acogidos los niños en otros hogares y las niñas en los conventos. Ante el aumento del abandono y el escándalo que significó para algunos clérigos que convivieran en el mismo hogar los hijos legítimos con los ilegítimos, se crearon las Casas de Huérfanos (Chile, 1783).

Durante la Colonia, las familias fueron más bien nucleares y pequeñas, puesto que muchos niños morían prematuramente por falta de asepsia en el parto, por desconocimiento de normas de higiene y de alimentación adecuadas, y por la frecuencia de infecciones y accidentes. Cuando sobrevivían eran considerados «un regalo de Dios». Sin embargo, no eran frecuentes las manifestaciones de afecto hacia ellos y el nacimiento en condiciones de ilegitimidad les hacía la vida muy difícil. Muy pocos niños iban a la escuela y vivían la adolescencia; el resto comenzaba a trabajar tempranamente, particularmente las niñas, que crecían como sirvientas.

La autoridad recaía en el padre, cuyos derechos estaban fundamentados en el orden civil y religioso. La vida era corta y el matrimonio no duraba más de 15 años en promedio, considerándose el marido como legítimo superior que podía castigar a su mujer los comportamientos indebidos. La mujer era responsable de la alimentación y el cuidado, y vivía una vida prácticamente de sirvienta. Esto dio pie a la existencia de violencia y de juicios de «divorcio» eclesiástico, en muchos hogares y en todos los sectores sociales. Las causas de divorcio eran presentadas más bien por las mujeres, que se quejaban del adulterio y del abuso de sus esposos. Los reclamos de los hombres hacia sus mujeres se centraban, además del adulterio, en el incumplimiento de los deberes domésticos.

En síntesis, en esta época se observa una gran diversidad en las estructuras familiares, desde la rigurosa monogamia, fidelidad y respeto preconizados por la moral cristiana, a una despreocupada promiscuidad de la población. Ni la Iglesia ni las disposiciones de la Corona lograron detener el amancebamiento.

Pero desde fines del siglo XVII comienza un proceso de persecución creciente a los transgresores que se resistían al matrimonio y lentamente,

hacia finales del siglo XVIII, se fue generalizando el matrimonio canónico. Ello contribuye a que disminuya la ilegitimidad, los niños abandonados y las madres solas a cargo de sus hijos. El modelo de familia de Trento se constituye en el modelo para la homogeneización cultural. La «familia decente» se asocia a la idea de «familia bien constituida».

INDEPENDENCIA Y ORGANIZACIÓN REPUBLICANA. SIGLO XIX

La lucha por la independencia es dirigida por grupos de criollos que detentan la riqueza y el prestigio, y la victoria militar les permite alcanzar el poder político de que carecían. Con ello, las familias criollas consolidan su ascendiente social y su papel modelador. Los indígenas fueron ignorados. Estas luchas de la independencia influyen en la cohesión interna de las familias criollas, que mantenían estrechos vínculos con la Iglesia. Por otra parte, la Iglesia se fortaleció y mantuvo su influencia: el aparato administrativo colonial fue desmantelado y la estructura parroquial articuló los espacios locales.

En el inicio de la república, la familia no fue tema de debate, subsistiendo el modelo católico. Acogiendo la idea de la importancia del afecto y de una satisfactoria unión conyugal, se aceptó en forma incipiente la participación de los hijos en la toma de decisiones sobre su matrimonio, aunque los hijos de familias prominentes siguieron enfrentando la presión de sus padres. En este período aparece el noviazgo, como ritual que permitía el acercamiento entre los enamorados y que se desarrolla en espacios controlados.

Se afirmó el poder patriarcal del hombre en la casa, que decidía las acciones de jóvenes y adultos. Las mujeres eran subordinadas y dependientes. Su papel se vio influido por la devoción mariana, que se incrementa desde 1854 con el Dogma de la Inmaculada Concepción. La abnegación y el sacrificio de María eran el modelo para la madre ideal. Tanto la Iglesia como los políticos y los pedagogos se unieron para resaltar las virtudes de una buena mujer: discreta, respetuosa, callada, casta, obediente, mesurada. Su lugar era la casa y velar por el hogar y la formación de buenos ciudadanos. Aunque en las familias aristocráticas la crianza estaba entregada a la servidumbre, las elites asignaron a la familia el rol de educar a los ciudadanos en las virtudes públicas y privadas que el Estado requería. La familia fue concebida como una pequeña república gobernada por las mujeres. De este modo, aunque no se les dio derecho a voto, participaban en la vida ciudadana a través de la formación de los nuevos ciudadanos. La sociedad descansó en la figura de la madre. Desde entonces la maternidad configura el rol de la mujer, cuyo trabajo fuera del hogar es percibido

como un peligro para el desarrollo de sus hijos. Es un tiempo en que incluso los manuales laicos de los liberales repiten la concepción de género y de familia de los devocionarios católicos.

Hasta fines del siglo XIX, la Iglesia era la única que validaba la familia. Pero en la segunda mitad del siglo, cuando llegaron los liberales al poder, consideraron que la familia era responsabilidad del Estado. Es la época en que, por influencia de los inmigrantes, se dictan los Códigos Civiles, luego las leyes de matrimonio civil y prontamente, en varios países, la ley de divorcio con disolución de vínculo. La Iglesia se vio despojada de su autoridad como responsable de unir a los contrayentes y de su tutela sobre la vida familiar.

Los Códigos Civiles consagraron la desigualdad de las mujeres, considerándolas jurídicamente incapaces, dejando en el marido la patria potestad y la administración de los bienes. En relación al divorcio, se dijo que el matrimonio católico indisoluble atentaba contra la libertad religiosa y el matrimonio de los no católicos, como también que el divorcio vincular pondría a la mujer a salvo del despotismo de sus padres y los malos tratos de sus maridos.

Sin embargo, a pesar de la existencia de matrimonio civil y religioso, muchos siguieron sin casarse y al finalizar el siglo los hijos ilegítimos continuaron alcanzando casi a la mitad de los niños en muchos países. La población fue renuente a acudir al Registro Civil. En México por ejemplo, en 1920, la mitad se casaba «por el civil» y un tercio acudía sólo a la Iglesia. Más tarde, cuando se obliga a realizar el matrimonio civil antes que el religioso, comienza un progresivo aumento de las uniones legales. Y una disminución de la convivencia. A fines del siglo XIX había cambiado el régimen legal de la familia, pero sin mutaciones notables en la práctica. Las familias pobres seguían viviendo con gran dificultad, al margen de las disposiciones legales, y muchos niños vivían en la calle por la ausencia de legislaciones que obligaran a una paternidad responsable.

En el último tercio del siglo, los nuevos Estados incentivan su economía. Los capitales y la inmigración extranjera dan impulso a la actividad industrial, basada en la explotación de materias primas. Ingleses, alemanes, italianos, japoneses, yugoeslavos, forman familia en estas tierras, aunque sin producir cambios de mentalidad en relación a las formas familiares.

En síntesis, en esta época no hay debate sobre la familia. Se impone el modelo canónico, aunque continúa una enorme masa que en su comportamiento no adhiere a él.

EL SIGLO XX

En los albores del siglo XX, la familia era una unidad económica en que todos los miembros eran recursos para el trabajo agrícola o en talleres de artesanía, también las mujeres y los niños. La infancia terminaba antes de los 17 años, edad en que comenzaba el trabajo, lo que ocurría más tempranamente en el campo, cerca de los 12 años. Pocos niños asistían a la escuela. En esta época surge una nueva perspectiva: los hijos se transforman en el eje del hogar y son considerados el futuro de la sociedad. Se da importancia a la lactancia, a la crianza infantil y al comportamiento moral de los padres, que es identificado como asunto de interés público. Se valora el rol de la madre y surge interés por su educación. Se le inculca el amor por sus hijos.

Es un tiempo en que se desarrollan políticas estatales de salud enfocadas en la medicina preventiva, la pediatría y la ginecología, lo que da origen a un aumento en el tamaño de las familias, puesto que aumenta la natalidad y disminuye la mortalidad de los niños y también de los mayores. La familia extensa de tres generaciones y varios miembros comienza a ser una realidad frecuente.

Las políticas educacionales dan origen a las escuelas del Estado. Por los avances de la psicología surge una mayor conciencia de la infancia como etapa con características particulares y, poco a poco, se va pasando del trato autoritario al afectivo con los niños.

El aumento de la escolaridad, la ampliación de los servicios públicos y la extensión de las actividades fabriles y comerciales contribuyen al aumento de las clases medias, que empiezan a conquistar el poder político. Es un tiempo en que los gobiernos consideran que no se ve bien tanto «huacharaje» y concubinato en países que aspiran a ser desarrollados. Iglesia y Estado coinciden en consolidar un modelo que incluye virginidad prematrimonial, al menos para las mujeres, uniones matrimoniales estables y preocupación por los hijos.

Desde mediados de siglo se produce en la región un acelerado proceso de modernización, cuyos referentes son los países económicamente más desarrollados, particularmente Estados Unidos. Este proceso se caracteriza por la instalación progresiva de la democracia y la importancia asignada a lo económico, por la secularización, la globalización y el relativismo cultural. Por su parte, la Segunda Guerra Mundial tiene profundas repercusiones en las sociedades iberoamericanas. La interrupción de las importaciones obliga a acentuar la industrialización. La industrialización rompe la unidad del mundo del trabajo con la vida doméstica; hay un paso brusco del sistema de producción familiar, que comprometía a todos sus

miembros, a uno no familiar, con un debilitamiento de los vínculos comunales y de parentesco. Se refuerza al hombre como proveedor y la mujer queda confinada en el hogar como dueña de casa y madre.

El proceso de industrialización, que va acompañado de un fuerte apoyo estatal a través de programas de educación, salud, vivienda y previsión social, intensifica la migración campesina a la ciudad. Los migrantes buscan empleo, a la vez que el acceso a mejores condiciones de salud y educación para sus hijos. Sin embargo, muchos se convierten en obreros mal alojados en los barrios periféricos de las ciudades, donde con frecuencia son acogidos por familiares que los antecedieron. Es un tiempo en que, a diferencia de los países europeos, la industrialización va acompañada por la familia extensa, constituida por diversos lazos de parentesco. La concentración de la población en las grandes urbes genera los «cinturones de pobreza».

Desde los años sesenta, el cambio social adquiere rasgos vertiginosos en la región, provocando transformaciones significativas y aceleradas en la familia, las que se agudizan aún más durante los últimos veinte años.

Entre los cambios del entorno se destacan por su gran repercusión: la instalación en el mundo político de la lucha contra la marginalidad y la pobreza, y la búsqueda de la igualdad de oportunidades en el acceso a los bienes sociales; la incorporación generalizada de los métodos de control de la natalidad en el marco de los objetivos de desarrollo económico y disminución de la pobreza; el mejoramiento en las condiciones de salud y el aumento considerable de las expectativas de vida; la incorporación al trabajo remunerado y el cambio de mentalidad de las mujeres; y el impacto cultural de los valores y estilos de vida de los países económicamente más desarrollados —particularmente Estados Unidos—, como resultado del aumento en la cobertura de los medios masivos de comunicación. Es un período de cuestionamiento en que se instala con fuerza la idea de que todo puede ser distinto a lo que es. La realización en esta época del Concilio Vaticano II contribuye a este sentir al interior de la Iglesia.

En términos gruesos se puede afirmar que, aún cuando se constata una gran heterogeneidad en los arreglos familiares —tanto entre los países como al interior de cada uno de ellos—, se observan regularidades que configuran tendencias en aumento que los asimilan a los rasgos de las familias de los países desarrollados. En este período se producen cambios que significan un tremendo vuelco en la continuidad histórica de la familia.

1. Se quiebra el sistema estamental, *reconociéndose el igual derecho de las familias pobres a disfrutar de los bienes sociales*. Se enfatiza el acceso a la salud, educación, vivienda y la igualdad de oportunidades en el ingreso a las ocupaciones. Más que al origen, se da importancia a los méritos. La sociedad se vuelve más abierta, de tal forma que en los sectores de menores

recursos se observan expectativas de movilidad ascendente para los hijos, que no están vedadas y no son siempre irreales.

2. *La mujer se levanta y se instala en una posición de igualdad con el varón*; pasa de la sumisión a la codecisión. La mayor educación de la mujer, el aumento de su participación en el trabajo remunerado extradoméstico, la influencia de los medios masivos de comunicación, las políticas orientadas a la igualdad de oportunidades para las mujeres y las leyes que le otorgan una posición más igualitaria en el matrimonio (ley contra la violencia doméstica, nuevos regímenes conyugales, patria potestad compartida, etc.), contribuyen a ello. Muchos *varones* viven esta situación con desconcierto y con sentimientos de pérdida de poder y de identidad; la incorporación de ellos al trabajo del hogar y al cuidado de los niños, en cambio, ha sido un proceso dificultoso y lento.

3. El desajuste en los roles y expectativas conyugales, a lo cual se agregan las crisis económicas —que afectan principalmente a las familias pobres—, la búsqueda del placer y la baja tolerancia a la frustración, la importancia asignada al desarrollo y la autonomía personal, el exceso de trabajo y el cansancio derivado de trabajos estresantes, llevan a un *aumento en las separaciones, nulidades y divorcios* en la región, especialmente durante los primeros años de matrimonio. Este hecho ocurre aún cuando hoy, debido a la prolongación de los estudios, los *matrimonios se realizan a edades más tardías*, con mayor madurez. A ello contribuye asimismo que el matrimonio se conciba como una unión fundada en el amor, que se entiende con frecuencia como una emoción que provoca satisfacción personal, más que como un compromiso en que se acepta al otro con toda su realidad llena de ambigüedades. Por otra parte, hoy quienes se unen en *matrimonio pueden alcanzar o superar los cincuenta años de vida en común* antes de la muerte de uno de los cónyuges. Es un largo período, sujeto a muchos cambios, lo que puede dar origen a relaciones más estrechas, pero también a más oportunidades de conflictos y de ruptura de la unión. Ante esta realidad, quienes sufren por serias desavenencias conyugales prefieren terminar su relación y «rehacer la vida» en soledad o iniciando una nueva unión matrimonial o de convivencia con otra persona. Ello, en un contexto de mayor aceptación social de la diversidad, ha dado pie al *aumento de la «monogamia sucesiva» o rematrimonio*.

4. Por otra parte, muchos *jóvenes rompen con el modelo de familia «tradicional»* que finalmente había logrado imponerse como aspiración durante el siglo XIX y la primera mitad del siglo XX. Lo tiran por la borda. Son jóvenes que, desechando las pautas culturales transmitidas por sus padres, privilegian los modelos de otras culturas que les parecen más modernos y que les son ofrecidos por los *medios masivos de comunicación*, que *cobran gran*

peso en la socialización de los niños y jóvenes. Influidos por la falta de claridad y control de sus padres, por la ausencia de reflexión seria ante las decisiones que enfrentan, por la incapacidad para postergar gratificaciones, así como por la secularización, el rechazo a las normas, la reivindicación del derecho a decidir sobre su vida, el individualismo, el valor asignado al placer y el temor al compromiso, actitudes propias de la modernidad avanzada, desarrollan conductas que disocian sexualidad, matrimonio y procreación. Es así como aumentan las *relaciones sexuales prematrimoniales*, las que comienzan hombres y mujeres a edades tempranas, sucediéndose las parejas, con las cuales no siempre tienen un compromiso emocional. A diferencia de épocas pasadas, son relaciones consentidas por los jóvenes, que buscan placer o una mayor unión con su pareja. Para muchos resultan gratificantes, sin embargo configuran también situaciones que afectan su salud física (enfermedades de transmisión sexual, embarazos a corta edad) y mental (dolor por el abandono, por ser usado).

Aumentan también las *uniones consensuales*. Este fenómeno, que ha estado muy presente a lo largo de la historia en la región, sigue ocurriendo en los sectores más pobres, motivado por falta de recursos económicos para casarse, por la llegada de un hijo o, simplemente, porque es un modelo validado socialmente. Pero hoy emerge con fuerza entre jóvenes de sectores medios y altos como un período de prueba antes de iniciar la vida conyugal, y también como un rechazo a la intromisión de la sociedad en la vida privada. Lo que revela rasgos culturales propios de modernidad avanzada, como son el rechazo al compromiso, el individualismo y el derecho de cada uno a construir la vida «a su manera». Suelen ser, sin embargo, uniones menos satisfactorias y menos estables que el matrimonio.

Como resultado de ello, aumentan las *madres solteras*, los *hijos nacidos fuera del matrimonio* y las *familias monoparentales*. Las madres y padres solteros jóvenes enfrentan severas dificultades en su proceso de desarrollo y muchos niños *crecen sin la figura paterna* debido a la fragilidad de los vínculos de la pareja; se ven expuestos a una mayor vulnerabilidad en la satisfacción de sus necesidades básicas, en el desarrollo de su identidad sexual, en su rendimiento escolar, en el aprendizaje de la importancia de la autoridad y los límites. La necesidad de protegerlos da origen a las leyes que consagran la igualdad de derechos de los hijos matrimoniales y no matrimoniales en relación a sus padres.

5. *Disminuyen los niños y aumentan los adultos mayores*. La región envejece. En 1950, por el mejoramiento en las condiciones de salud, las mujeres en la región tenían en promedio 6 hijos y alcanzaban a 7 en varios países. Hoy, como resultado de la incorporación de los métodos de control de la natalidad, se vuelve a la familia de pocos hijos; su número se ha reducido

drásticamente, llegando en algunos países como Chile apenas a dos. Influyen en esta opción el trabajo de la madre fuera del hogar —por necesidad económica o como una forma de realización personal— y el deseo de dar mejores condiciones de vida a los hijos.

A la vez aumentan los adultos mayores, lo que significa un gran apoyo para el desarrollo de la vida familiar. Son las abuelas quienes se hacen cargo preferentemente de sus nietos cuando la madre sale a trabajar y, en conjunto con su cónyuge, son las que acogen y apoyan a sus hijos cuando enfrentan problemas económicos o de vivienda. Sin embargo, en la vejez muchos viven solos, careciendo de los cuidados necesarios por parte de sus familiares. Por el énfasis en la independencia y en la familia nuclear, por la estrechez de la vivienda y la dificultad para cuidarlos cuando ambos cónyuges trabajan, se los deja vivir solos o son encomendados a instituciones especializadas.

ALGUNAS CONCLUSIONES Y REFLEXIONES

Importancia de la familia

El desarrollo de la historia de la familia en Iberoamérica evidencia el importante papel que ella ha jugado en la región. Los vínculos familiares, amplios o reducidos, han conformado el entramado social de los países de la región. La familia ha actuado como un núcleo protector y de acogida que parece explicar que, a pesar de las desestabilizadoras convulsiones sociales, los individuos logren sobrevivir y vivir, que se amen, crezcan, estudien y ríen. Hasta la aparición del Estado benefactor, las redes de parentesco eran el único recurso en tiempos de crisis, papel que hoy retoma la familia en los países en que el Estado se ha replegado entregando los servicios al mercado. En un mundo de fragilidad económica, el sistema de parentesco siempre ha tenido y continúa teniendo una función de salvaguardia colectiva. Las tensiones que hoy experimenta la familia se asocian principalmente a la brecha entre las altas expectativas que las personas colocan en ella, como responsable de su bienestar, y la dificultad de ella para satisfacerlas.

Hasta hoy la familia constituye el núcleo de relaciones más importante para cada individuo. Los jóvenes esperan llegar a ser felices a través de la formación de una familia. De ahí el dicho que se aplica a toda la región: «No hay pobre más pobre que el que no tiene familia». Ello explicaría en parte la incertidumbre y el temor que surge frente a los cambios en la familia.

Que se experimente a la familia como soporte con el cual se puede contar en la vida, como un lugar donde se es aceptado y acogido, es una buena noticia para la Iglesia. Si el mensaje cristiano es centralmente el

amor a Dios y a las otras personas, y dado que en la sociedad moderna la familia es la institución social donde se espera que ocurra el amor, parece muy importante que en la familia se experimente el amor incondicional. Si ello no ocurre al interior del hogar, difícilmente se aceptará el amor incondicional del Padre y se considerará a los no familiares como hermanos. Se afirma que quienes han experimentado ser amados serán más capaces de amar a otros.

El matrimonio

En el transcurso de los cinco siglos de historia del continente, la Iglesia ha promovido un modelo de familia que se va estableciendo poco a poco y que se funda en el sacramento del matrimonio, basado en el consentimiento libre y caracterizado por la monogamia, la fidelidad, la indisolubilidad y la igual dignidad de quienes lo contraen. Sin embargo, la historia revela que, si bien siempre ha habido familia, caracterizada por sus estrechos lazos de parentesco, los matrimonios han sido menos frecuentes. El modelo de familia matrimonial de los conquistadores se torna real especialmente entre los grupos dominantes; los grupos carentes de poder aspiran a él, pero tienen dificultad para concretarlo.

Aunque la conquista de América significó una oportunidad única de construir un mundo fraterno, con igual dignidad de todas las razas, proyecto en el cual la Iglesia se comprometió, la realidad es que en la región los conquistadores terminaron creando una *sociedad estamental*, antievangélica, caracterizada por la discriminación, los prejuicios, el abuso y la pobreza de los dominados, lo que dio origen a *relaciones de pareja ocasionales, a concubinato, a relaciones sucesivas, y significó colocar obstáculos al matrimonio entre estamentos* diferentes. Este tipo de relaciones se transformó en costumbre que se ha extendido a lo largo de toda nuestra historia.

Estas formas de relación se fundaron también en las *relaciones entre los géneros* que prevalecieron: un modelo marcado por la dominación, violencia, infidelidad y abandono masculino, y la sumisión y responsabilidad familiar de la mujer. Sólo en las últimas décadas se observa una relación de mayor igualdad y respeto entre hombres y mujeres; en este cambio, la educación y el trabajo remunerado de la mujer han jugado un importante papel. Esto es una buena noticia, aunque aún queda camino por recorrer, particularmente en lo que atañe a un mayor compromiso del varón en las tareas del hogar.

A pesar de su situación desmedrada, las mujeres han cumplido un papel central en la familia. Merecen una mención especial las *mujeres jefas de hogar*. A lo largo de toda la historia —como producto de las relaciones

ocasionales, de la inestabilidad de las relaciones de convivencia, así como del abandono y de la separación—, un grupo importante de familias ha estado encabezado por una mujer sola que, con dificultad, ha tenido que velar por sus hijos. Esta situación está hoy en aumento. En los sectores pobres, con frecuencia sus estrategias de sobrevivencia han sido las uniones consensuales y sucesivas, o la conformación de familias extendidas. Pero muchas se las han arreglado para ganarse el sustento realizando oficios domésticos, artesanales o manufactureros. Hoy en Iberoamérica el trabajo de las mujeres pobres ha permitido que sus hogares salgan de la pobreza. Las familias monoparentales de escasos recursos son las familias más pobres y vulnerables entre los pobres. Requieren una particular preocupación de la Iglesia.

En relación a la validez del *sacramento*, a lo largo de la historia fue una costumbre que los matrimonios fueran concertados por los padres, desconociendo, en muchos casos, de vicios de *consentimiento*. Por otra parte, la imposición del matrimonio católico como modelo se tradujo en que muchos se casaron para ser aceptados socialmente, pero sin *disposición* a vivir realmente el sacramento. Estas dos situaciones han cambiado fuertemente; sin embargo, aún se realizan matrimonios por presión de los padres, especialmente en los sectores más pobres y muchos jóvenes continúan casándose «por la Iglesia» porque se ve bien, porque hay que hacerlo, pero con muy baja comprensión del sacramento. Parece necesario continuar trabajando en una pedagogía del sacramento dirigida a los jóvenes, como también a los matrimonios ya formados.

Otras áreas que merecen atención en el proceso de formación de los jóvenes para la vida conyugal son: por una parte, el concepto de *amor conyugal*, no como satisfacción personal, sino como aceptación total del otro y donación plena de sí mismo; por otro lado, *la resolución de conflictos* (muchos matrimonios se rompen porque no han sabido enfrentar sus dificultades).

Los hijos

La *ilegitimidad*, condición que hace a los niños y jóvenes más vulnerables, ha sido un rasgo característico en la región desde la conquista, como resultado de las relaciones ocasionales o de convivencia. Son niños que requieren mayor apoyo. Es una realidad que va en aumento.

Por otra parte, son buenas noticias que la preocupación por los hijos haya ido cobrando progresivamente mayor importancia y, del énfasis unilateral en la autoridad, se haya dado paso a *relaciones más cercanas y afectivas de los padres hacia sus hijos*, como también que hoy los *padres varones estén involucrándose poco a poco más activamente en la paternidad*.

Las generaciones mayores

Las generaciones mayores constituyen una verdadera realidad nueva. Los adultos mayores, particularmente los abuelos, han sido una importante ayuda para la vida familiar. Son muchos. Merecen ser incluidos en la preocupación de la Iglesia por la vida familiar, especialmente en lo que atañe a la compañía y los cuidados que ellos requieren cuando no son autovalentes.

TRES COMENTARIOS FINALES

La exclusión y la discriminación que ha afectado a gran parte de la población desde la conquista, y que aún se mantiene, con todos sus efectos sobre la familia, es un llamado urgente para fortalecer la formación en las familias de la misión del cristiano: luchar contra la pobreza y *construir un mundo nuevo*, una sociedad más justa, en que efectivamente nos veamos unos a otros como hermanos, con la misma dignidad y derecho sobre los bienes.

La historia de nuestro continente nos invoca a tener una mirada compasiva sobre la realidad de nuestras familias. Ellas conforman una realidad plural con una historia muy accidentada que se remonta a sus mismos orígenes. Se requiere una mirada evangélica desde los que quieren tener una buena familia, pero tienen dificultades para levantarla. Ello se aplica particularmente a las familias pobres, que tienen enormes dificultades para constituirse y que resultan más frágiles a consecuencia de su misma pobreza, pero también a las de otros sectores sociales. Todos aquellos que quieren luchar por hacer una buena familia, con buenas relaciones conyugales, cariño y preocupación por los hijos, contribuyen a la sociedad y, aunque no estén casados, tienen que ser alentados, acogidos y promovidos por la Iglesia. Hoy se ve mucho dolor en las familias que no han podido cumplir con el ideal de la familia católica. Muchas veces se sienten rechazados por una Iglesia extremadamente exigente. Por ello, más que mirar a las familias desde el Derecho Canónico, habría que contemplarlas con el corazón conmovido de Jesús, desde lo que son o podrían llegar a ser, invitándolas a dar pasos desde ahí.

Hoy las familias están viviendo un proceso complejo, de profundas adaptaciones. La Iglesia tiene el enorme desafío de acompañar de cerca de los jóvenes y a las parejas constituidas en su proceso de elaborar nuevos caminos que las conduzcan a ser más felices.

CUARTA PARTE
Globalización y catolicismo

Globalización y evangelización

Jorge Larraín

La globalización es un fenómeno complejo que requiere ser abordado con matices. Aunque se la experimenta en bloque al modo de una amenaza externa a una identidad o sustrato católico ya constituido, el autor postula que entre globalización y evangelización hay concomitancias, como la pretensión de universalización y la compresión del espacio tiempo. Se incurre en el error frecuente de confundir cultura e identidad, y evangelización de la cultura con inculturación del evangelio. Si se consigue evitar ese error, entonces se abre un espacio que permite mirar más sutilmente las experiencias históricas de evangelización en nuestro continente, hacer luz sobre sus virtudes y defectos, y proponerse discriminar entre elementos positivos y negativos de la globalización en la modernidad tardía, con vistas a una evangelización que no atiende primordialmente a establecer formas, normas o estructuras institucionales o de poder, sino a la conversión interior de personas dotadas de una mayor conciencia de su autonomía y su libertad.

INTRODUCCIÓN

La sección sobre globalización del *Documento de Participación. Hacia la V Conferencia del Episcopado Latinoamericano y del Caribe* tiene muchos aciertos. De partida se afirma la multidimensionalidad de la globalización y no se la reduce a un mero fenómeno económico como es tan común en la prensa y medios empresariales. En segundo lugar, plantea muy acertadamente que «la globalización no es un fenómeno rígido e invariable y que no está definitivamente determinada», que hay aspectos positivos y negativos y que será «aquello que nosotros hagamos de ella». Señala los efectos integrativos positivos pero también las tensiones y asimetrías que ella produce en la práctica. Constata el surgimiento de reacciones defensivas en varios lugares que buscan proteger la identidad cultural y los derechos humanos y plantea que si bien se ha avanzado positivamente en las comunicaciones, enriqueciéndose el saber y aumentando el intercambio de

conocimiento, por otro lado también se «ha transferido una cuota importante de poder a los dueños de los medios y a los mismos comunicadores».

Quizás el único lugar donde el texto no está a la altura es cuando en el número 121 revierte a la típica posición defensiva, que aparece también en otras partes del documento, al hablar de la globalización asimétrica de antivalores que está produciendo una revolución en la cultura y alterando la identidad cultural de todos los pueblos. No hay un intento por distinguir entre cultura e identidad y se hace el supuesto, equivocado, que todo cambio cultural afecta la identidad. Más aún, reduce los elementos culturales afectados, a los valores de la familia, el matrimonio, la heterosexualidad y la identidad y misión de la mujer, en una visión sesgada que confunde lo cultural con los valores tradicionales cristianos.

Es importante hacer una distinción entre cultura e identidad. La cultura es algo más general porque incluye todas las formas simbólicas y la estructura de significados incorporados en ellas. La identidad es en cambio algo más particular, porque implica un relato que utiliza sólo algunos de esos significados presentes en las formas simbólicas mediante un proceso de selección y exclusión. La cultura nunca tiene la unidad y estabilidad que tiene una identidad y sus componentes simbólicos son normalmente de orígenes muy variados. Las culturas son sistemas relativamente abiertos compuestos por una gran cantidad de significados y formas simbólicas de variados orígenes y permeables a nuevas formas simbólicas y significados que provienen de otras culturas, especialmente en la época de la globalización, donde los contactos se han intensificado fuertemente. Así por ejemplo, formas musicales, arquitectónicas, televisivas, literarias y gastronómicas de las más variadas culturas entran hoy con relativa facilidad en otras. Lo que no significa necesariamente que afecten la identidad colectiva de esas sociedades, aunque es posible que a la larga en algún aspecto puedan hacerlo. La identidad a su vez, aunque sea un discurso, tiene mucha mayor estabilidad en el tiempo que la cultura. Porque no es cualquier discurso; es un destilado narrativo de modos establecidos y sedimentados de vida. De allí que la cultura cambia más rápido que la identidad.

Sin embargo, creo que el mayor problema del texto no está tanto en lo que acabo de mencionar como en una gran omisión. Se echa de menos una reflexión más profunda sobre los desafíos que la globalización presenta a la evangelización. Se debería haber discutido cómo las nuevas condiciones en América Latina determinadas por la globalización están influyendo en la receptividad de la gente a la evangelización, si se requiere o no de un cambio hacia una concepción de la evangelización que se adapte mejor a las nuevas circunstancias. Considerar sólo el impacto de

los antivalores que llegan desde afuera como la única novedad que afecta al cristianismo, es reducir el problema a una causalidad extrínseca y evitar analizar los problemas e insuficiencias que ha tenido la propia evangelización del continente y que el advenimiento de la modernidad y la globalización crecientemente ponen de manifiesto. Por esta razón, en el resto de este trabajo me separaré del texto mismo del *Documento de Participación* para intentar aportar algunas ideas que puedan conducir al análisis que creo que falta.

Procederé en cuatro etapas. Primero pondré en relación brevemente la globalización con la inculturación del evangelio en la historia. En segundo lugar trataré el tema de la primera evangelización en América Latina. En tercer lugar, me haré la pregunta sobre qué es evangelizar y cuál es la relación entre evangelización y valores. En cuarto lugar, pondré algunas ideas acerca de cómo la globalización en la modernidad tardía afecta la evangelización.

GLOBALIZACIÓN E INCULTURACIÓN DEL EVANGELIO

En la definición de globalización los sociólogos han hecho referencia a dos fenómenos importantes. Por un lado, Anthony Giddens destaca «la intensificación de las relaciones sociales universales que unen a distintas localidades de tal manera que lo que sucede en una localidad está afectado por sucesos que ocurren muy lejos y viceversa».¹ Por su parte, David Harvey pone el acento en que la globalización es el resultado de la compresión del espacio-tiempo que se produce por la aceleración de los ritmos de vida y de cambio social y por la superación de las barreras espaciales.²

Se puede ver que entre la iglesia y la globalización existe una cierta sintonía. Primero porque en una dimensión de fe, el hecho de que lo que sucede en un lugar pueda tener un impacto universal ya ocurrió con la muerte y resurrección de Jesús en Palestina antes de la era de la globalización. Este acontecimiento, como hecho teológico fundamental, tiene un impacto universal no sólo hacia el futuro sino que también hacia el pasado, cubre toda la historia. A riesgo de caer en un concordismo simplista, podría decirse que en este hecho esencial la compresión espacio-tiempo alcanza su punto máximo, en el cual tiempo y espacio desaparecen.

Segundo, porque en una dimensión sociológica, la vida y las enseñan-

¹ Anthony Giddens, *The Consequences of Modernity*, Cambridge: Polity Press, 1990, p. 64.

² D. Harvey, *The Condition of Postmodernity*, Oxford, Basil Blackwell, 1989, p. 240.

zas de Jesús narradas por los evangelios, tienen también efectos que suceden en el espacio-tiempo (historia) y que evocan un proceso de globalización *avant la lettre*. Los discípulos son enviados a anunciar el reino de Dios hasta los confines de la tierra cuando Jesús les dijo: «Vayan y hagan discípulos a todos los pueblos, bautícenlos para consagrarlos al Padre y al Hijo y al Espíritu Santo, enseñándoles a poner por obrar todo lo que les he mandado. Y sepan que Yo estoy con ustedes todos los días hasta el final de los tiempos» (Mt 28, 18-20).

Podría decirse entonces que en el cristianismo siempre ha existido, desde el primer momento, una vocación globalizadora del mensaje de Jesús. Así como Giddens dice que la modernidad es inherentemente globalizante por las nuevas relaciones sociales a distancia que es capaz de promover, el cristianismo es también inherentemente globalizante por su misión fundamental de expandirse por todo el mundo. Pero, por supuesto, esta vocación globalizadora comienza en épocas en que la globalización propiamente tal (que surge en la modernidad tardía) todavía no existe.

¿Cómo se realiza esta expansión globalizadora del cristianismo? Debemos partir de un principio que Fernando Verdugo ha expresado bien: «nadie puede hablar desde fuera de una cultura, ni siquiera la Iglesia por más que sea portadora de un mensaje de salvación universal». ³ En un comienzo la fe, empapada de formas culturales judías, se difundió dentro de la cultura grecorromana. En el primer núcleo cristiano hubo ya discusiones sobre si la circuncisión y otras prescripciones legales judías eran exigibles a los no judíos y como se recordará hubo algunas disputas, que en definitiva favorecieron a la posición más abierta a la universalidad del cristianismo representada por San Pablo. Había que distinguir entre lo central del mensaje evangélico (expresable y sólo cognoscible a través de formas culturales específicas) y los elementos culturales judíos no esenciales. La evangelización, que se hizo desde abajo y sin tener el apoyo del poder político, requería convencer y persuadir a los miembros de la cultura greco-romana y para esto había que expresar el núcleo del mensaje de Jesús desde dentro de esa cultura. No es menor el hecho de que algo tan fundamental como los evangelios se escribieran en lengua griega y no en hebreo o arameo. En este caso se podría hablar de una verdadera inculturación del evangelio en una cultura distinta.

Con la caída del imperio romano, la fe es nuevamente desafiada a inculturarse en el mundo germánico. Pero ahora, desde que Constantino y Teodosio, dándose cuenta de las ventajas unificadoras y centralizadoras

que el cristianismo podía ofrecer a una unidad política, convierten al cristianismo en la religión oficial del imperio, la inculturación por convencimiento y conversión va siendo complementada y crecientemente reemplazada por la imposición política. Cada vez más la identidad religiosa queda definida por la pertenencia a una comunidad política: *Cuius regio eius et religio*. Esto abre la etapa de la Cristiandad, dentro de la cual la inculturación del evangelio desde abajo, adaptándose a las categorías de la cultura recipiente, pierde preponderancia, mientras el poder del rey, legitimado en su autoridad por el cristianismo, pasa a ser determinante en su expansión.

Se podría sostener que la última evangelización que todavía tiene importantes elementos de inculturación desde abajo es la de Escandinavia, entre los siglos IX y X. A partir de allí se pierde realmente por un largo tiempo la capacidad de inculturación del evangelio, debido a que el cristianismo deja de expandirse. Las cruzadas y luchas contra los moros no tuvieron fines evangelizadores del Islam, sino más bien pretendían la recuperación de territorios y la erradicación de los árabes de los lugares Santos y de España. Y este hecho tiene mucha importancia para entender la manera como los españoles y portugueses afrontaron la evangelización de sus nuevas conquistas americanas a partir de 1492.

LA PRIMERA EVANGELIZACIÓN EN AMÉRICA LATINA

No puede sorprender entonces que la conquista de América por los españoles se realice acompañada de una cristiandad que ha perdido la práctica de crecer inculturándose desde abajo y más bien ha destacado la lucha armada contra otras religiones (precisamente en 1492 España expulsa a judíos y moros de su territorio). Una de las consecuencias de esto, sobre todo en el siglo XVI, fue la imposición de la religión del imperio a todos los habitantes del nuevo mundo. De hecho es el Papa el que concede al rey español el derecho a las nuevas tierras, autoridad sobre los nuevos súbditos y la obligación de cristianizarlos. Casi inevitablemente, la evangelización se transforma en un factor de legitimación de la conquista y, en muchos casos, de la violencia que ella implica.

No es ocioso ni mal intencionado preguntarse si en la conquista de América la fe cristiana se expande mediante la fuerza, porque en la mentalidad de la época la empresa religiosa y la política no podían separarse. Salta a la vista la diferencia con la inculturación del evangelio en el mundo grecorromano: en América Latina no pareciera tan fácil afirmar que existió una inculturación desde abajo en las culturas locales, sino más bien lo que terminó pasando fue la destrucción y el sometimiento de las cul-

³ Fernando Verdugo, «Iglesia y diálogo en una sociedad plural», *Servicio* N° 250 (Santiago, mayo 2002), p. 13.

turas indígenas. Aunque varios sacerdotes y obispos se transformaron en defensores de los indios (Bartolomé de las Casas, Antonio de Montesinos) y reconocieron la presencia de Dios en esas culturas (Semillas del Verbo), los conquistadores cristianos y muchos eclesiásticos las despreciaron. En gran medida la Iglesia oficial se situó al lado del poder conquistador y aceptó la desigualdad básica entre los seres humanos y entre las culturas.

El tema de la inculturación del evangelio tiene que entenderse en un primer momento directamente en relación con las culturas indígenas y no tanto en relación con la nueva síntesis cultural que emerge de la conquista. Algunos ponen el acento sobre esta última, argumentando que para la nueva síntesis cultural que se crea en Latinoamérica el rol de la iglesia y de su evangelización ha sido clave, por su presencia orgánica en toda la región y por su capacidad de mediación. Para ellos la existencia de la dominación no es obstáculo para la constitución de esta nueva síntesis. Aunque el encuentro entre las dos culturas haya sido asimétrico, terminó por redefinir culturalmente a todos los implicados.⁴ Estoy de acuerdo con esto, pero el énfasis sobre la nueva síntesis no debe impedirnos mirar críticamente el tipo de evangelización que existió con respecto a las comunidades indígenas y analizar hasta qué punto la buena nueva se predicó a partir de sus propias categorías culturales.

Cuando se destacan las relaciones de mutua pertenencia y la intencionalidad de comprensión recíproca entre indígenas y españoles, se hace en función de la nueva síntesis cultural que surge y que necesariamente tiene elementos comunes o compartidos. Pero esto no debe ocultar las consecuencias de una evangelización llevada a cabo bajo el amparo y con la ayuda del poder militar. Aunque haya continuidades «en el plano del ritual religioso, de la legitimación cúlptica del trabajo y de la dilapidación festiva de los recursos económicos»,⁵ esto no le quita el carácter de «impuesta» a la nueva religión, no impide el desarraigo forzado de las creencias anteriores y esto nos plantea preguntas muy importantes sobre qué es evangelizar.

Es necesario aceptar que la existencia de la dominación y la fuerza dificultan una inculturación desde abajo del evangelio. Independientemente de su rol en la formación de la identidad latinoamericana, el catolicismo que se formó en este encuentro pareciera tener dos rasgos importantes. Primero, se trata de un catolicismo de rasgos acentuadamente cúlpticos

y rituales donde destacan las devociones a los santos, las procesiones, las representaciones dramáticas, los bailes, la música y el canto, los actos masivos (como bautismos multitudinarios), etc. Es lo que se ha denominado religiosidad barroca. En esto influyó sin duda el Concilio de Trento y las luchas anti protestantes de la iglesia española. Segundo, frente a la imposición forzada de un catolicismo basado en una cultura ajena y más poderosa, surgen entre los indios las reacciones de simulación que terminan en un sincretismo popular soterrado que subsiste hasta hoy. La conversión personal es reemplazada por el cumplimiento formal de actos externos de carácter cúlptico, que se funden con antiguas creencias y que permiten sobrevivir a los indios sin arriesgar un castigo. En este cuadro surge la pregunta acerca de si una verdadera inculturación del evangelio es posible en estas condiciones.

Aquí hay que proceder con cuidado porque sería exagerado proponer una tesis que negara el carácter de verdadera evangelización a todo lo que sucedió en el siglo XVI en América Latina. Es cierto que en los casos límites, en los que no se respetó para nada la libertad de los indios y se les forzó a bautizarse bajo apercibimiento de muerte o castigo físico, que tal vez fueron numerosos, pero nunca la totalidad, uno podría dudar de que haya existido una evangelización propiamente dicha. Pero hubo también otras formas intermedias que apelaron a la persuasión más que a la fuerza, por mucho que existiera un clima general de presión o intimidación que favoreciera la conversión. Por otro lado, el carácter acentuadamente cúlptico del catolicismo que se predicaba, tampoco invalida necesariamente la evangelización. Es cierto que el énfasis en el culto externo puede favorecer el ocultamiento de una falta de convencimiento personal, pero el catolicismo siempre tendrá necesariamente una parte ritual y cúlptica en la medida que se dirige a seres humanos que necesitan manifestaciones concretas de su religiosidad.

Sin embargo, también sería una exageración proponer la tesis contraria en el sentido de que la evangelización que existió no tuvo limitaciones o imperfecciones y se adaptó perfectamente al ethos cultural indígena. Una cosa es reconocer las características sociológicas y religiosas que tuvo el proceso de evangelización en América Latina y otra muy distinta es darle a ese proceso la categoría de paradigma o de ethos cultural fundamental que deberíamos aceptar y seguir sin problemas en todas sus partes. Es posible y legítimo preguntarse críticamente tanto sobre el carácter cúlptico y masivo de la evangelización que se llevó a cabo, como sobre la confusión que existió entre los intereses del cristianismo y los del poder político. En otras palabras, la evangelización que existió durante la conquista debe ser juzgada no sólo en función de la creación de un ethos

⁴ P. Morandé, *Cultura y modernización en América Latina*, Cuadernos del Instituto de Sociología, Santiago, Universidad Católica de Chile, 1984, p. 148: «toda síntesis cultural nueva se produce en un contexto específico de dominación».

⁵ P. Morandé, *Cultura y modernización en América Latina*, p. 149.

cultural distinto, sino también en función de las demandas que el mismo evangelio hace.

EVANGELIZACIÓN Y VALORES

Surge la pregunta sobre si evangelizar tiene que ver con transmitir valores y si estos valores deben transmitirse a una cultura recipiente. Se hablaría así de la evangelización de la cultura. Toda evangelización se realiza desde una cultura, pero su objetivo directo no es ni traspasar valores a esa cultura ni controlarla, como ocurrió en la colonia. Por eso es preferible hablar de inculturación del evangelio y no tanto de evangelización de la cultura. Hoy día ya no es tarea del cristianismo el convertirse nuevamente en el eje integrador de la identidad cultural chilena ni en el soporte de un determinado sistema político o legal. La evangelización es fundamentalmente un llamado a las personas y comunidades dentro de una cultura particular para invitarlos a una conversión del corazón. Busca que ellos, manteniendo su cultura y su identidad cultural, y a partir de su libertad, respondan positivamente a la interpelación que les hace la persona de Jesús.

Pablo VI en *Evangelii Nuntiandi* dice que la finalidad de la evangelización es un «cambio interior», es tratar de «convertir al mismo tiempo la conciencia personal y colectiva de los hombres». Aun cuando propone la idea de una evangelización de la cultura, agrega inmediatamente «tomando siempre como punto de partida la persona». Para mayor claridad agrega «el Evangelio y, por consiguiente, la evangelización no se identifican ciertamente con la cultura y son independientes con respecto a todas las culturas».⁶

Desde la irrupción de las ciencias sociales de procedencia norteamericana en los años 60, la cultura empezó a ser entendida como un conjunto de valores compartidos. A partir de entonces, la mayoría de los análisis de la cultura latinoamericana iban a adquirir una expresión sociológica o antropológica, pero dejaron de ser concretos e históricos y fueron seducidos por la abstracción de modelos o paradigmas. Había poco interés en cuestiones de identidad, pero mucho interés en la estructura normativa de las sociedades latinoamericanas. La motivación era clara: averiguar si América Latina estaba por fin abandonando los valores religiosos y antiguas tradiciones rurales para adoptar los valores de la libertad, la libre empresa y el progreso, es decir, si América Latina estaba avanzando en su inevitable transición desde la sociedad tradicional hacia la sociedad moderna.

⁶ Paulo VI, *Evangelii Nuntiandi*, Madrid, Promoción Popular Cristiana, 1984, pp. 24-25, N° 18 y 20.

Ese énfasis en los valores, que empobrece y deshistoriza el concepto de cultura, se ha transferido también a la evangelización, como si el evangelio fuera un código moral y de lo que se tratara es de inculcar sus valores a la cultura. Así como a los autores de las teorías de la modernización les interesaba saber si los valores modernos estaban penetrando la cultura tradicional latinoamericana, así también a ciertas concepciones teológicas parece interesarles averiguar si los «valores» cristianos están asegurados en la sociedad moderna y son compartidos por todos. No es que la evangelización no tenga un impacto sobre los valores sociales. Por supuesto que lo tiene. Pero, como dice Fernando Castillo, «lo que ocurre con los valores (su cambio o reforzamiento) es una consecuencia de la evangelización, pero no es la evangelización».⁷ La evangelización es más bien una invitación a individuos y comunidades de una cultura a «una práctica determinada, que el Nuevo Testamento llama 'conversión' y 'seguimiento' de Cristo [...] no es la cultura (un sistema), sino que son personas y grupos (sujetos), quienes se encuentran con el Evangelio y son interpelados por este encuentro [...] el evangelio tampoco es un sistema de creencias y de valores, sino la historia de un sujeto... Jesús el Cristo».⁸

GLOBALIZACIÓN Y EVANGELIZACIÓN EN LA MODERNIDAD TARDÍA

La globalización en la modernidad tardía supone desafíos nuevos, cualitativamente distintos, que el cristianismo, a pesar de su temprana vocación globalizadora, tiene que aprender a enfrentar. El surgimiento de la modernidad cuestiona las bases mismas de la Cristiandad sostenida en el poder político y, por lo tanto, desafía una evangelización más bien nominal propiciada y mantenida desde el poder del Estado, donde importa más la adhesión pública a ciertos principios y rituales que la conversión real del corazón. La modernidad relativiza el sentido de la autoridad con la introducción de formas democráticas y las limitaciones al poder de los monarcas absolutos. Este proceso se ha acelerado y expandido con la globalización en la modernidad tardía. Cada vez hay menos autoridades determinantes en la vida de las personas, impuestas por la costumbre o la tradición. Hay en cambio autoridades a las que la persona elige obedecer. Se trata de una situación en la cual la gente ha perdido la protección de las pequeñas comunidades y tradiciones y se encuentra inmersa en instituciones grandes e impersonales donde tiene obligatoriamente que esco-

⁷ F. Castillo, «Evangelio, cultura e identidad», *Persona y Sociedad*, Vol. X, 1 (1996), p. 134.

⁸ *Ibid.*, p. 135.

ger cursos de acción y estilos de vida alternativos. Ya no se puede tener la identidad católica por adscripción o imposición, ahora hay que elegirla como parte de un proyecto identitario personal. En la época de la globalización la identidad personal se construye como un proyecto reflexivo⁹ que implica libertad de elección, incluso con respecto a la religión.

La globalización favorece y apoya la construcción de identidades individuales como proceso reflexivo, al presentar una gran variedad de formas simbólicas y modelos que pueden ser elegidos y utilizados como materiales en ese proceso. La globalización favorece la selectividad. En el campo de las religiones las personas entran en contacto con una multiplicidad de ofertas religiosas. El hecho de que ahora el catolicismo cada vez más tiene que ser conscientemente elegido más que «recibido» sin discusión, hace que el sujeto tienda a «constituirse en el polo de organización de su propia fe».¹⁰ Esto puede tener consecuencias de distinta significación. Una consecuencia positiva es que el sujeto conscientemente asume su fe y trata de vivirla por convencimiento personal, no la asume porque el medio o las autoridades no le dan alternativa. Una posible consecuencia de otro orden es que hasta cierto punto puede producirse una privatización de la fe y un debilitamiento de los vínculos eclesiales. El sujeto no sólo elige su fe sino que también tiende a elegir aquellas verdades o contenidos de la fe que le acomodan.

La religión ha perdido su posición de autoridad exclusiva avalada por el poder político y es ahora una autoridad entre otras. Esto afecta profundamente al catolicismo. En Europa, un proceso de secularización acelerada lo hace perder dramáticamente la adhesión de las grandes masas en un corto espacio de tiempo. En América Latina en cambio, si bien también hay una pérdida de adhesión, ésta es más gradual y todavía una mayoría mantiene su fe aunque de manera no muy reflexiva. Simultáneamente y por esta misma razón, dentro de la Iglesia se sigue dando una cierta nostalgia de la situación de cristiandad y se desea asegurar desde arriba, especialmente a través de la autoridad del Estado, una adhesión pública a ciertos principios o valores de carácter moral. Esta estrategia, no ha logrado alinear al Estado, ni ha resultado en una nueva evangelización de las masas: el lento deterioro de la adhesión al catolicismo mostrada por los últimos censos continúa.

Con la modernidad avanzada y la globalización se va alterando la relación entre comunidad y persona. El individuo va ganando espacios de libertad dentro de la comunidad local y va ampliando sus puntos de refe-

rencia a comunidades más universales a través de contactos que ya no son directos o cara a cara, sino que están mediatizados por medios electrónicos de comunicación. Uno de los factores más importantes que explican la globalización es precisamente la creciente mediatización de la cultura en la modernidad avanzada.¹¹ Consiste en que los medios de comunicación están crecientemente moldeando la manera como las formas simbólicas son producidas, transmitidas y recibidas en las sociedades modernas. Los medios de comunicación, especialmente los electrónicos, van poniendo en contacto lugares y personas que estaban espacialmente muy alejados. Esto determina el surgimiento de nuevas relaciones sociales. Durante la mayor parte de la historia de la humanidad las formas de interacción fueron cara a cara y acontecían dentro de los confines de un lugar físicamente compartido por los participantes. Al separar el espacio de lo local, la mediatización surgida con la modernidad crea relaciones sociales con otros ausentes, ubicados en lugares alejados de los contextos locales de interacción. De este modo la gente puede ahora interactuar sin compartir el mismo espacio o tiempo.

Esto significa que la globalización afecta la construcción de identidades personales porque pone a individuos, grupos y naciones en contacto con una serie de nuevos «otros» en relación con los cuales pueden definirse a sí mismos. En relación con cada persona el número de «otros significativos» ha crecido sustancialmente y esos otros son conocidos, no por medio de su presencia física, sino que a través de los medios de comunicación, especialmente las imágenes televisadas. De esta manera, para la gente de hoy es habitual interactuar con otros sin compartir el mismo espacio o tiempo. En un sentido profundo esto hace normal y comprensible la posibilidad de encontrarse con Jesús y de seguirlo, de constituirlo en modelo de vida, de la propia identidad. Es lo que muchos hacen todo el tiempo cuando siguen a sus héroes musicales, artísticos, deportivos o políticos con los cuales, probablemente, nunca compartirán el mismo espacio físico, pero cuya presencia sienten fuertemente.

La globalización facilita un sentido más universal de la comunidad religiosa a la que se pertenece, pero también refuerza el espectáculo ceremonial televisado como modo de acceso privilegiado a ese sentimiento religioso. Puede ampliar la visión, pero también puede debilitar o sustituir los vínculos con la comunidad local. En cierta medida esto ha pasado con la fascinación mediática por el Papa y la pompa romana, que parece impactar mucho más a ciertos católicos que la vida religiosa regular en su comuni-

⁹ A. Giddens, *Modernity and Self-Identity*, Cambridge, Polity Press, 1991, p. 32.

¹⁰ J. B. Libanio, «Globalização e o impacto sobre a fé», p. 5.

¹¹ J. Thompson, *The Media and Modernity*, Cambridge, Polity Press, 1995, pp. 12-20 y 225-248.

dad local. En América Latina especialmente, donde desde la Conquista se introdujo un catolicismo muy cúllico y de representaciones dramáticas, la nueva mediatización globalizada que pone a Roma y al Papa con sus ceremoniales muy cerca, toca esas viejas fibras y tiende a reafirmar la tentación de seguir con una línea evangelizadora de masas mediante el espectáculo.

El problema es que este tipo de catolicismo funciona en ciclos breves y más o menos distanciados y tiende a no permear toda la vida de las personas porque no siempre implica una verdadera conversión. De aquí se desprende el desafío de la nueva evangelización. O se acepta un esquema complaciente que da por sentada la fe de los chilenos por tradición o sustrato católico, o se vuelve a la idea de inculturación del evangelio, en la que la buena nueva, para persuadir, convencer y convertir tiene que inculturarse desde abajo y ya no puede invocar una autoridad privilegiada ni una identidad imputada que la garantiza. Ahora tiene que ser consciente y reflexivamente «elegida» por la gente.

La propia globalización puede facilitar esto en la medida que muchos, especialmente los jóvenes, andan buscando un sentido de vida. La globalización ha acelerado el ritmo de cambio en toda clase de relaciones y eso ha hecho más difícil para el sujeto hacer sentido de lo que pasa, ver la continuidad entre pasado y presente y, por lo tanto, formarse una visión unitaria de sí mismo y del mundo. Las dificultades producidas por el cambio vertiginoso y por la compresión del espacio-tiempo hacen surgir sentimientos nuevos acerca de lo efímero, caótico y contingente del mundo, esa sensación personal de desintegración. La buena nueva, si es correctamente anunciada, tiene así una oportunidad real de constituirse en una respuesta, de dar sentido a la búsqueda de tanta gente.

La modernidad tardía globalizada presenta grandes desafíos a la evangelización, especialmente en América Latina. Por un lado, la creciente mediatización de la cultura puede también fácilmente transformarse en una mediatización del mensaje evangélico. Si bien esto da nuevos medios de expansión al cristianismo, al mismo tiempo favorece un mayor individualismo en el acceso al mensaje en la medida que este se realice por medios electrónicos. Simultáneamente, los medios electrónicos como la televisión favorecen también el sentido del espectáculo y tienden a reforzar el elemento cúllico o dramático expresivo del cristianismo que ya en América Latina estuvo siempre hiper desarrollado, en desmedro de una conversión personal.

Por otro lado, la globalización, al introducir la selectividad y la reflexividad en la construcción de identidades personales, favorece la necesidad de una respuesta personal de conversión a la interpelación del

evangelio. Por supuesto, favorece también la posibilidad de una respuesta negativa. La gente puede elegir. Pero para aumentar las chances de una respuesta de conversión, la buena nueva tiene que anunciarse como lo que es, un mensaje de salvación que invita a un cambio de vida personal dentro de una comunidad, no como un conjunto de prohibiciones, principios y valores abstractos, no como un conjunto de prácticas puramente litúrgicas que salvan por una eficacia casi mágica. Ciertamente, ahora hay más riesgos de subjetivismo, de manipulación de «las verdades de la fe» para acomodarlas a la visión del sujeto. Pero aun con ese riesgo, creo que es preferible una fe libremente elegida, más simple en sus expresiones cúllicas externas, quizás con menos reglas, pero centrada en lo esencial del mensaje.

Sociedad contemporánea y persona

Pedro Morandé

*El texto entrega algunas claves para la comprensión del «mundo moderno», contando con la premisa de un sí fundamental de la Iglesia a la edad moderna formulado por Benedicto XVI. A juicio del autor, el mundo moderno se caracteriza por la diferenciación funcional de sus subsistemas, cada uno de los cuales pretende autonomía de acción conforme a su lógica interna: economía, política, comunicaciones sociales, ciencia, etc. Por otra parte, ningún sujeto se encuentra en condiciones de disponer y emplear el conjunto total de la información disponible. La Iglesia, sacramento de unidad, se encuentra ante un gran desafío, no bien comprendido por la propia teología. En efecto, ella se encuentra —contra su propia vocación— ante la perspectiva de convertirse en otro subsistema social, separado incluso de la ética y en igualdad de condiciones respecto de otras ofertas religiosas. Un modo posible de afrontar este signo de los tiempos es regresar a la antropología contenida en *Gaudium et spes*, vale decir, volver a la persona (en su comprensión integral previa a su inserción en subsistemas funcionales), en tanto que cada hombre es el camino de la Iglesia, y en el encuentro entre personas se realizan la comunión, la verdad y la caridad.*

En su discurso a la curia el 22 de diciembre de 2005, Benedicto XVI se refirió a los cuarenta años de *Gaudium et spes* y especificó, a partir de ella, tres desafíos que fueron determinantes y que continúan vigentes para la Iglesia: a) la relación entre fe y razón en el contexto de las ciencias naturales e históricas, b) la relación Iglesia-Estado en el contexto de la libertad religiosa y su correspondiente tolerancia en la vida civil, y c) la relación de la fe cristiana con las diversas religiones en el mundo, en virtud de la libertad religiosa. Interpreta el Vaticano II con una hermenéutica de «reforma» para dar un «sí» fundamental a la edad moderna, señalando que es un concepto más preciso que el corrientemente usado de «mundo moderno».

Aceptando la inquietud del Papa por precisar de mejor manera el concepto de «mundo moderno», quisiera señalar que tal concepto resulta

fundamental para entender la actual emergencia y desarrollo de lo que los sociólogos denominan «sociedad mundial», y que se designa habitualmente con la palabra «globalización». Por una parte, la fenomenología, al introducir el concepto de «mundo» como «mundo de la vida», cuyo rasgo fundamental es ser compartido y construido en común, abrió un camino para que el pensamiento pudiera superar la noción del sujeto humano como «subjectum», fundamento de sí mismo y de todo lo ente en cuanto ente.¹ La exaltación idealista del sujeto había llevado al pensamiento, en una dialéctica previsible, al extremo contrario de la disolución estructuralista del sujeto, determinado no sólo en su realidad biológica, sino también lingüística, psicológica, social y hasta en su propio pensamiento.² La aceptación de la mundaneidad de la vida humana ha permitido, en consecuencia, una visión más realista de la vida psíquica y social, evitando la oscilación extrema del pensamiento especulativo entre un racionalismo y un irracionalismo bastante radicales.

Por otra parte, la sociología, atenta a describir la modernidad como proceso de diferenciación funcional de la sociedad y de incremento de su complejidad interna, ha sido bastante crítica respecto a las teorías que explícita o implícitamente suponen la posibilidad de un observador omnisciente, externo al mundo, sea con la metáfora de la «mano invisible» o de la «astucia de la razón». Niklas Luhmann señala, en este sentido, que la noción de sujeto es literalmente «la utopía de la sociedad moderna», es decir, lo que no se encuentra en ningún sitio.³ Pese a todo el fino esfuerzo intelectual de los filósofos, ha sido, en su opinión, una noción ineficaz puesto que la sociedad ha evolucionado en su proceso de diferenciación funcional con indiferencia frente a las discusiones sobre el sujeto. En todo caso, desde la complejidad de la sociedad actual es fácil comprender que no existe ningún sitio desde el cual un observador pudiese observar en tiempo real el conjunto de toda la información disponible y en operación en un determinado instante. El mundo se asemeja cada vez más a la Internet, donde se puede navegar infinitamente sin que exista un punto de observación de la red en su conjunto.

Hechas estas precisiones sobre el concepto de «mundo», quisiera señalar que existen rasgos comunes y universales de las sociedades actuales, que devienen aceleradamente una única sociedad mundial, y otros que

¹ Cf. M. Heidegger, «La época de la imagen del mundo», en *Caminos de bosque*, Madrid, Alianza, 1996.

² Cf. D. Innerarity, *Dialéctica de la modernidad*, Madrid, Rialp, 1990.

³ N. Luhmann, «La astucia del sujeto y la pregunta por el hombre», en *Complejidad y modernidad. De la unidad a la diferencia*, Madrid, Trotta, 1998.

son regionales y locales, pero que no pueden contradecir la tendencia a la mundialización, sino sólo encontrar su nicho ecológico dentro de ella. La característica común de la sociedad mundializada es su organización sobre la base de la diferenciación interna de funciones a partir de códigos propios y exclusivos de comunicación. Los principales subsistemas ya diferenciados son: político (sensible a los votos), jurídico (sensible a la ley positiva), económico (sensible a los precios), educacional (sensible a la acreditación), científico (sensible a la verificación/falsación empírica), medios masivos de comunicación (sensible al *rating*), salud (sensible a las enfermedades), deportivo (sensible al triunfo), artístico (sensible a la experimentación de las formas). Cada uno de estos códigos se refiere a la totalidad del mundo desde su peculiar especificidad. La economía funciona «como si» todo tuviese un precio y lo que no lo tiene es sólo «entorno», la ciencia «como si» todo fuese susceptible de determinarse empíricamente, etc. Ello significa que estos subsistemas no aceptan jerarquizaciones objetivas externas a ellos mismos. El resultado es la existencia de una sociedad «acéntrica» o policontextual.⁴ Aunque los subsistemas deben interactuar unos con otros, cada uno lo hace sin abandonar su propio código. Se coordinan mediante la información que generan para realizar contraprestaciones específicas (los precios relativos requieren estabilidad política y jurídica, la obtención de votos, financiamiento, etc.).

El problema que representa para el pensamiento esta realidad social policontextual es que ya no deja representarse como unidad. La Ilustración europea continental tendió a pensar esta unidad desde la identificación del Estado con el Estado de Derecho; la Ilustración anglosajona, en cambio, desde el sentido común (*common law*) y las «inclinaciones naturales» que llevaban a la prosperidad de las naciones.⁵ La actuación ilegal del Estado acabó con el primer esfuerzo, y la gran depresión del 29 y las siguientes, con el segundo. La Iglesia, tal vez por su tradición romana y jurídica, se ha inclinado por la tradición europea continental y ha pensado a la sociedad, hasta el presente, desde la polis y su posibilidad de encontrar en ella el bien común, reivindicando, al mismo tiempo, la teoría de las «dos espadas». Sin embargo, parece haber fracasado en la actual controversia por la nueva constitución europea y Benedicto XVI comienza a mirar con más simpatía, según ha dicho, al modelo constitucional norteamericano.⁶ En todo caso, el problema es que mientras la Iglesia continúa

⁴ Ver al respecto N. Luhmann y R. de Georgi, «La sociedad como sistema social», en *Teoría de la sociedad*, México, U. Guadalajara, U. Iberoamericana, Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, 1993.

⁵ Bajo la influencia de los moralistas escoceses.

⁶ En el ya mencionado discurso a la curia romana el 22 de diciembre de 2005.

definiéndose a sí misma como sacramento de la unidad de todo el género humano,⁷ ni las instituciones ni los subsistemas funcionales la consideran de esa manera, en ninguno de los dos modelos occidentales antes nombrados.

Adicionalmente, la presión hacia la creciente diferenciación funcional afecta al plano religioso mismo. ¿Será la religión en el futuro también un subsistema diferenciado de la sociedad? No hay ninguna razón para que la sociedad no permita la formación de un subsistema religioso. Pero ello supondría resolver el tercero de los puntos destacados por Benedicto XVI, es decir, la relación entre el catolicismo y las restantes religiones del mundo, lo que parece estar aún muy distante, pese a los esfuerzos y progresos alcanzados por el ecumenismo, por una parte, y por el diálogo interreligioso, por otra. Sin embargo, una dificultad aún mayor se plantea en la originaria correlación de la pregunta religiosa y de la pregunta moral, de la distinción entre salvación/condenación (o naturaleza/gracia, inmanencia/trascendencia) y la distinción bien/mal. La diferenciación de los otros subsistemas sociales presiona a separar ambas preguntas, de modo que la pregunta moral pueda ser reespecificada al interior de cada subsistema conforme a su propio código (bueno es lo que obtiene votos, altos precios, lo que dice la ley, lo que obtiene *rating*, lo empíricamente verificado, etc.). Esta tendencia se aprecia claramente, por ejemplo, en el debate bioético actual, y tengo personalmente también la sospecha de que ella está en el trasfondo de la progresiva desafección de los propios católicos respecto del magisterio moral de la Iglesia. Nadie le cuestiona su derecho para hablar ciertamente de todo, pero no se le reconoce competencia para resolver los problemas que se presentan en los códigos de comunicación de los otros subsistemas sociales. Por otra parte, ¿qué quedaría del concepto de salvación si no se lo identificase con la «vida buena», habida cuenta de que la distinción entre «este mundo» y el «otro mundo» ya no parece plausible, por las razones ya indicadas, de ser interpretado con criterios cosmológicos?

Pareciera que una profunda intuición del Concilio Vaticano II, especialmente de la antropología cristológica de *Gaudium et spes* y del magisterio pontificio posterior, es «volver a la persona» y que puede resumirse en la expresión «cada hombre es el camino de la Iglesia»,⁸ en la unicidad y totalidad de su ser persona. La diferenciación funcional no considera nunca a la persona en su totalidad, sino sólo en cuanto titular de un rol o de una función (médico, educando, consumidor, telespectador, etc.). La persona sólo puede tener como verdadero interlocutor a otra persona, en

cuya experiencia de encuentro puede suscitarse, por efecto de la gracia, de las tres virtudes teologales, la común participación en una *communio personarum* en la verdad y en la caridad.⁹

Asocio también esta intuición con la fecunda renovación de comunidades y movimientos (mal llamado asociacionismo católico, puesto que el asociacionismo tiene una dimensión funcional que es justamente lo que aquí no ocurre). Se superan en este caso, en una común experiencia humana y religiosa, las distinciones de edad, de sexo, de roles y funciones. Los llamados carismas, en tanto son dones del Espíritu a personas específicas, recuerdan a estas comunidades que el punto de referencia común es la persona y no una función.

En este mismo sentido, creo que puede redescubrirse la genialidad católica de la institución del papado, no como función, sino como el ministerio de una persona escogida para ser el punto de referencia de la comunión eclesial. Es impresionante el testimonio que dio a este respecto Juan Pablo II hasta el fin: su cargo no era una función, sino que era su persona y parece que así lo comprendieron también los millones de personas que desfilaron ante sus restos mortales.

Finalmente, asocio también esta intuición personalista al papel que Juan Pablo II atribuyó a las culturas y a las asociaciones naturales entre personas, comenzando por las familias, que en conjunto fueron calificadas por él como «la subjetividad de la sociedad»,¹⁰ concepto que, según creo, está aún por desarrollarse, pero que pone las bases para superar la excesivamente rápida identificación entre individuo y persona que, en el contexto de la organización funcional de las comunicaciones de la sociedad, se reespecifica inmediatamente por la función, si el individuo está incluido en alguna de ellas, o pasa a integrar la amplia legión de quienes son considerados genéricamente como «excluidos». Hay que reconocer, como señala Julián Marías,¹¹ siguiendo la tradición escolástica, que cada individuo de la especie humana es una persona, pero no todos los actos que realiza una persona son personales, lo que se aplica muy especialmente a aquellos delimitados por funciones sociales.

El contexto histórico-evolutivo de las sociedades latinoamericanas presenta muchos de los rasgos ya descritos, aunque con variaciones en los distintos subsistemas. Para el caso chileno quisiera señalar, en primer lugar, que en el último medio siglo se ha producido una creciente diferenciación de los subsistemas funcionales, aunque sea discutible que la auto-

⁷ Cf. Concilio Vaticano II, Constitución *Lumen gentium* n. 1.

⁸ Juan Pablo II, *Redemptor hominis* n. 14.

⁹ Cf. Concilio Vaticano II, Constitución *Gaudium et spes* n. 24.

¹⁰ Juan Pablo II, *Laborem exercens* n. 14; *Centesimus annus* n. 13.

¹¹ Cf. J. Marías, *Mapa del mundo personal*, Madrid, Alianza, 1994.

nomía que han alcanzado sea comparable a la de los países desarrollados. Tal vez lo más visible haya sido la diferenciación del subsistema económico, a partir de la monetarización creciente de la economía, la autonomía del Banco Central, la flotación de las divisas, el surgimiento del mercado de capitales, y la apertura al comercio internacional. Resulta ilustrativo comprobar que en la pasada elección presidencial, no obstante haber habido segunda vuelta con candidatos de filiación ideológica contrapuesta, no se haya generado ruido ni en la bolsa ni en el precio de las divisas. También fue visible, durante el régimen militar, la distinción entre el subsistema político y el jurídico, con las conductas ilegales de los agentes del Estado y con la indiferencia o la impotencia de los Tribunales de Justicia. La Iglesia jugó un papel muy importante en la protección de los perseguidos, pero no pudo evitar que ello sucediera. Y aunque se ha restaurado hoy día el imperio del derecho, fenómenos como el tráfico de influencias, la corrupción, el uso de información privilegiada y tantos otros, muestran que la vida social puede regularse eficazmente también con medidas extrajurídicas.

También resulta patente la diferenciación del subsistema de los medios de comunicación que funcionan con la triple valoración de la novedad, del disenso y de la entretención. Un ejemplo emblemático de la autonomía del código, como código propio de los medios, es el de los canales de televisión católicos que, no obstante las claras orientaciones recibidas de sus propietarios, no logran traducirlas u operacionalizarlas a su código propio, permaneciendo como genérica inspiración. No sólo los temas culturales y de valor antropológico, sino hasta los propios temas religiosos quedan sometidos al valor de la novedad, del disenso y de la entretención, así como los entienden los propios medios y cuyo punto de referencia más decisivo es la mantención o ampliación de las audiencias.

Quisiera mencionar, finalmente, en esta sucinta enumeración, la autonomía del subsistema educacional que, según parece, es el que acepta con mayor benevolencia la participación de los cristianos en cuanto cristianos en su interior. Ello es posible porque no obstante su profesionalización y la especificación de la religión, en el currículum, como una materia especializada y opcional, la educación de las personas se resiste a ser reducida únicamente a competencias funcionales, no obstante la avasalladora tendencia en esta dirección. Algo parece suceder en la sala de clases que es imprevisible y que enfrenta a profesores y estudiantes a su propia libertad de encontrarse, de dialogar y de preguntar. Con todo, resulta también notorio, de las investigaciones empíricas realizadas, que la elección por parte de los padres de instituciones de educación católica para sus hijos se realiza crecientemente por su prestigio educacional, por el rendimiento

académico o escolar exhibido y acreditado, y no por su confesión religiosa. Las universidades católicas son un buen ejemplo de ello.

Pues bien, todos estos ejemplos muestran que la sociedad chilena comienza a organizarse progresivamente conforme a la tendencia de la sociedad mundial de privilegiar códigos de comunicación especializados en torno a funciones específicas. Al menos en los ámbitos mencionados, creo posible extender la misma conclusión a la mayoría de las sociedades latinoamericanas. Sin embargo, no logro descubrir claridad entre los intelectuales católicos de la región acerca de las causas que provocan este fenómeno e, incluso, hasta parecieran tener dificultades para percibirlo. Como sucedió con la intelectualidad europea en su momento, y con el propio magisterio de la Iglesia, pareciera que existiese una inclinación natural a interpretar este proceso de evolución social como el resultado de algún tipo de concepción ideológica. Primero se hizo responsable a la «ideología modernista», después a la disputa entre liberalismo y socialismo, ahora se habla de nihilismo, pragmatismo, historicismo, cientificismo, materialismo, hedonismo, individualismo, egoísmo, etc., entre los «apocalípticos»¹² y de clericalismo, tradicionalismo, paternalismo, autoritarismo, etc., entre los «integrados», tanto en sus versiones clásicas como en sus respectivos «neo-ismos». Cada cual tiene la libertad, evidentemente, de fabricar su propio menú con las múltiples combinaciones posibles de estas tendencias y hacer discursos radicales o equilibrados con ellas.

Lo que se oculta con interpretaciones de este tipo, al menos a los ojos del sociólogo, es que el proceso de diferenciación funcional de la sociedad surge de la exigencia de controlar la complejidad social misma, de la eficacia para producir y comunicar información socialmente relevante para acotar los riesgos e incrementar las posibilidades de operar exitosamente con información incompleta, constantemente cambiante, es decir, de altísima contingencia, y de resultados inciertos. Mientras las culturas orales podían comprender el mundo desde imágenes cosmológicas que aseguraban la copresencialidad de todo lo existente, y mientras las culturas escritas pudieron incrementar tal complejidad reconstruyendo la tensión entre actualidad y posibilidad por medio del registro y del relato narrativo e histórico, la emergencia de la cultura audiovisual de la comunicación electrónica ha abierto la posibilidad de la comunicación en «tiempo real», es decir, de la simultaneidad de la vida de los miles de millones de seres humanos actualmente vivos, lo que en términos absolutos significa mutua indeterminación, que fuerza a producir «selección de infor-

¹² La distinción la acuñó Umberto Eco en 1965: *Apocalípticos e integrados*, Barcelona, Lumen, 1995.

mación» para obtener un mundo razonablemente predecible y estabilizado. Ningún proceso psíquico de una conciencia individual sería capaz de comprender y controlar esta variedad o diversidad. Es por ello que la sociedad ha debido cambiar el patrón de su diferenciación interna para generar canales de comunicación en número suficiente y con la especialización necesaria para producir selección de información, sin tener que depender de la calidad de la observación de algún observador privilegiado en razón de su excepcional inteligencia, de la abundancia de sus fuentes de información, de su posición particular o de cualquiera otra característica a él atribuible.

La emergente cultura audiovisual no elimina, ciertamente, ni la cultura oral ni la cultura escrita, sino que las potencia y las redefine en un nuevo contexto y con una nueva temporalidad. Esto vale para todos los ámbitos de la realidad social y también para el fenómeno religioso. Si el problema religioso de las tradiciones orales era la idolatría de la naturaleza y del cosmos, como panteísmo, y si el problema religioso de las tradiciones escritas era la idolatría de la ley y del poder político que la sustentaba, pareciera que el problema religioso de la cultura audiovisual, como ya se percibe, es la idolatría del esoterismo espiritual, cuya carne para hacerse visible no la obtiene ya de los seres humanos sino de las «máquinas inteligentes» y de los aparatos tecnológicos que hacen posible la comunicación simultánea: computadores, teléfonos móviles con capacidad fotográfica, DVD, *i-pods*, satélites para observar el posicionamiento terrestre, etc. Resulta bastante fascinante poder alcanzar con la ayuda de todos estos aparatos, el lugar tradicionalmente reservado para Dios: el de quien observa sin ser observado.

Benedicto XVI ha señalado, como ya se indicó, que el Concilio Vaticano II representa un «sí fundamental a la edad moderna» y que en sus textos ha quedado clara la línea general de la relación y del diálogo entre fe y ciencia, el que, sin embargo, habría que especificar en cada contexto particular de la vida social. En su última conferencia como cardenal, en Subiaco,¹³ había dicho que no obstante las absolutizaciones a las que pudo conducir el pensamiento ilustrado, tanto la ciencia como la Ilustración son hijos del cristianismo y por ello, los desafíos que plantean a la Iglesia representan una suerte de interrogación interior. Por su parte, Juan Pablo II en *Fides et ratio* exhorta a un desarrollo sólido del pensamiento cristiano, en su doble vertiente metafísica y sapiencial, tanto para dialogar con la ciencia como también para ayudarla a no sucumbir ante una ideología

cientificista o ante un escepticismo radical frente a las posibilidades humanas de conocer la verdad.

Tal criterio general pareciera estar muy claro. Como científico social, sin embargo, me llaman la atención las numerosas insuficiencias en la llamada Doctrina Social de la Iglesia, en la que todavía se presenta una visión jerarquizada de la sociedad a partir de lo que Kant llamaba la «voluntad legislativa» de la razón humana, aunque se la declare subordinada a la ley moral natural. Es decir, pone en el centro de la sociedad el orden político de un Estado respetuoso de los derechos humanos fundamentales, preocupado por la realización de un orden justo que procure el bien común de todos, pero no logra, sin embargo, mantener con coherencia el mismo enfoque cuando se desplaza al ámbito de la familia y de las sociedades intermedias, o al ámbito de la economía de empresas y del mercado. Por decir así, se privilegia el punto de referencia institucional de la vida social, sin que quede claro, en cambio, el rol que juega la experiencia cotidiana de las personas, el conocimiento científico, la tecnología ni, en general, la producción y gestión de la información en la vida social. En cierto sentido, podría decirse que se sigue observando el fenómeno social a la sombra de la teoría de «las dos espadas»: mientras el Estado debe ocuparse del orden justo de la sociedad civil, la Iglesia debe ocuparse de la dispensación sacramental de la gracia y del testimonio y del servicio de la caridad.¹⁴

Una posición de este tipo goza, en general, de bastante simpatía, con la excepción, tal vez, de los estados laicistas que quieren reivindicar para sí un rol modelador de la sociedad y la representación de su unidad, en la tradición abierta por la Revolución francesa. En el contexto de la emergencia de la sociedad mundial y de la especialización de las funciones sociales, tal pretensión es insostenible e inconducente. También se escuchan críticas de quienes ni siquiera aceptan este dualismo entre Estado e Iglesia o entre política y religión y quisieran ver impuesta la ley religiosa como ley de la sociedad civil. El desafío que no se percibe, sin embargo, es que para muchos de los restantes subsistemas de funciones esta contraposición, que suele expresarse con la distinción entre público y privado, les es enteramente indiferente. ¿Qué puede significar para el sistema de la ciencia esta distinción? Nada, excepto en lo que podríamos llamar sus «externalidades», es decir, su entorno. ¿Qué puede significar también esta distinción para los medios de comunicación de masas? Igualmente nada, excepto alguna irritación de su entorno.

¹³ Conferencia pronunciada el 1 de abril de 2005, publicada por la *Revista Humanitas*, 39, bajo el título «Una confusa ideología de la libertad», Santiago, 2005.

¹⁴ Ver al respecto Benedicto XVI, *Deus caritas est*, 25 de diciembre de 2005, especialmente, los nn. 28-29 de la segunda parte.

La emergencia de una sociedad mundial acéntrica o policontextual representa un desafío para la teología misma, puesto que aunque la Iglesia sea depositaria de la plenitud de la revelación en la persona de Jesucristo resucitado y disponga de la autoridad de la tradición, como seres humanos, los teólogos no pueden pensar sino desde la mundaneidad del mundo, y aunque sea legítimo imaginar el mundo observado desde fuera del mundo, ese ejercicio de observación y comunicación se realiza en el mundo y bajo las determinaciones sociales que afectan a cualquier ejercicio de pensamiento y de comunicación. Con mayor razón, representa también un desafío para la pastoral de la Iglesia, si a través de ella, como es lógico suponer, se quiere revertir o cambiar situaciones sociales específicas, ejercer influencias en los liderazgos sociales, y aspirar que en todos estos ámbitos su acción sea eficaz. En el contexto de la sociedad actual, complejamente diferenciada, ello supone un igualmente complejo discernimiento del ámbito funcional particular desde el cual la sociedad reespecifica las comunicaciones propias de dicho ámbito, siendo ya completamente insuficiente una referencia general a la normatividad institucional respectiva, menos aún la apelación genérica a ciertos principios éticos fundamentales. Como el propio *Documento de Participación. Hacia la V Conferencia* lo testimonia, pareciera creer realizado su trabajo con la enumeración de «luces» y «sombras» de los fenómenos sociales y culturales a los que se refiere, procurando un delicado ejercicio de ecuanimidad, para evitar que se le imputen posiciones preconcebidas, y cuyo resultado pareciera ser un perfecto «suma cero». Con ello, no logra transmitir una hipótesis de sentido, un hilo conductor de la interpretación de la realidad que pueda, con posterioridad a la reflexión en común, conducir, a su vez, a la formulación de hipótesis concretas de trabajo.

La emergencia de una sociedad mundial, funcionalmente organizada en sus comunicaciones y que aspira a coordinarse en «tiempo real», no representa una realidad que la Iglesia pueda cambiar a voluntad, puesto que es el fruto de la evolución social misma. El desafío teológico pastoral de siempre ha sido, más bien, para la Iglesia, encontrar a la persona en todos los espacios y tiempos de la convivencialidad social en donde es posible que comparezca como persona, puesto que sólo la libertad que rodea a su acto de fe tiene la capacidad de abrirla a la comprensión del Misterio presente y a la acción salvífica de su gracia.

Globalización, democracia y justicia

Samuel Yáñez

¿Qué posibilidades y desafíos se abren hoy a quien desea contribuir a la construcción de un país y de un continente más humano? Aventurar una respuesta a esta pregunta supone previamente auscultar el latido del mundo, para luego hacer un ejercicio de selección de prioridades, de acuerdo a lo recogido en el primer momento. En estas líneas, se aventuran algunas ideas en este sentido, con el deseo de aportar al diálogo y la acción. La primera parte está dedicada a recoger elementos de la situación actual. La segunda parte presenta tareas y desafíos, destacando entre ellos la democracia y la justicia.

La noción de «modernidad» nos permite comprender el horizonte más general de los procesos que vivimos actualmente en América Latina. La modernidad es un fenómeno histórico de raíz europea, con antecedentes en la Grecia antigua y la Edad Media, algunas de cuyas bases ideológicas ya pueden encontrarse en el Renacimiento y que ha ido desplegándose mundialmente de manera sostenida, al menos desde el siglo XVIII e incluso antes. Se trata de un fenómeno complejo que abarca las diversas dimensiones de la vida y la cultura.

¿Qué ha sido y es la modernidad? Son dos los rasgos definitorios. Por un lado, es un proyecto de *autonomía*. El filósofo Kant ya lo sostenía en 1784, cuando diagnosticaba lo que estaba ocurriendo en Europa: la decisión de atreverse a pensar por uno mismo, emancipándose de toda tutela ajena. Se extendía por el Viejo Continente la voluntad de construcción política, económica, religiosa y cultural de la libertad. El mismo Kant ya veía la tensión que se producía entre la libertad de pensar y decir y la libertad de hacer, es decir, entre libertad individual y proyecto colectivo. La modernidad, en segundo término, también es y ha sido un proyecto de *control*. Otro filósofo, Descartes, en 1637, ya soñaba con el progreso indefinido del dominio del hombre sobre la naturaleza, de la mano del avance de un saber científico que se aplica para satisfacer las muchas necesidades de la vida. El pensador francés hablaba de extender los años de vida, de

superar enfermedades, de vencer la muerte; también de posibles e indeseadas aplicaciones bélicas. Ambos aspectos del proyecto moderno, autonomía y control, fundaban su posibilidad en el ejercicio y la guía de la razón humana, metódicamente calculadora, con finalidad práctica y de naturaleza moral.

Este proyecto moderno fue consolidándose históricamente en los más variados sectores culturales: democracia política, capitalismo productor, ideología liberal. El dominio se extendió a diversas esferas: la producción, los cuerpos, las mentes, la sociedad. El proyecto sigue su curso actualmente, diversificándose según los continentes y las culturas, pasando por etapas distinguibles. Hoy tenemos, no modernidad, sino modernidades, y en distintas etapas de desarrollo. Es un complejo proceso en marcha, un territorio de lucha moldeable en su destino y donde, por tanto, hay mucho que hacer.

DOS FASES TEMPORALES

Al hacer una lectura general de este proceso que lleva ya tres siglos, suelen reconocerse dos grandes fases históricas de la modernidad. Esta tesis se ajusta sobre todo a los países desarrollados del norte, pero también ayuda a dar cuenta en algo de lo vivido en nuestro continente, sobre todo por la influencia recibida y la «atmósfera» general que se respira.

Ortega decía que la modernidad es «futurición», una época tensionada hacia la construcción del porvenir, una edad utópica. Un sociólogo, Bauman, justamente distingue dos estadios en la modernidad por las características que en cada uno de ellos tendría la imaginación como facultad de futuro. En la primera fase, la fantasía sería «sedentaria» y «finalista». En efecto, aquí la utopía tiene que ver primaria y principalmente con el Estado-nación, la gran construcción política de esta fase. Es verdad que los proyectos internacionales también aparecen, pero bajo el modelo de un gran Estado-nación y sobre la base de las utopías nacionales. Es el carácter «sedentario» del proyecto. Por otro lado, el carácter «finalista» se muestra en que la utopía aspira a una meta histórica que se alcanzará mediante la puesta en práctica de un diseño general. Buen ejemplo de esto lo constituyen los sueños marxista y positivista.

En la segunda fase temporal de la modernidad nos encontraríamos, en cambio, con otras determinaciones de la imaginación utópica. Lo «sólido» se vuelve más «líquido». La imaginación ya no está sujeta al territorio nacional, sino más bien descomprometida con él. Cunden expresiones como multiculturalismo, plurilingüismo, hibridez, mestizaje. El afán general de diseño del porvenir también ha decaído. La imaginación se ha

privatizado, se habla de una falta de compromiso social. Ni «sedentarismo» ni «finalismo». En vez de ello, «nomadismo» y «lo que vaya saliendo». Estos cambios han llevado a algunos a hablar de posmodernidad. No parece, sin embargo, que el proyecto de autonomía y control esté agotado, ni tampoco que pueda revertirse. Hay voces críticas, algunas muy lúcidas. Pero la modernidad sigue navegando, y seguirá haciéndolo, y ahora se encuentra en un momento de diversificación (modernidades) y de revisión y reorientación (posmodernismo).

GLOBALIZACIÓN

¿Por qué ha ocurrido este paso de una fase a otra? El proceso es muy reciente. Indudablemente, la dinámica misma de la modernidad ha sentado las bases del cambio, y ya en la primera fase es posible encontrar gérmenes de la segunda. El concepto de *globalización*, sin embargo, es lo que permite una mejor comprensión. Lo que ha sucedido es que la modernidad ha alcanzado su fase de globalización.

La globalización consiste en una intensificación de las relaciones sociales universales que unen a distintas localidades de tal manera que lo que sucede en una localidad está afectado por sucesos que ocurren muy lejos, y viceversa (Giddens). Son muchos, y ya manidos, los ejemplos que pueden darse del advenimiento de este hecho: la llamada «crisis asiática», el nuevo fútbol global, etc. La modernidad es de por sí «globalizante», sólo que ahora ha acontecido una plasmación histórica de proporciones. El factor fundamental que la explica es la *mediatización*, es decir, el ingreso de los medios electrónicos y computacionales en las actividades y procesos. Se ha producido, como consecuencia, una ampliación de los efectos de las acciones, liberándose los límites espacio-temporales usuales anteriormente; y una extensión e intensificación de las interconexiones, con un incremento admirable de la fluidez. Las posibilidades abiertas por la mediatización son muy interesantes: en educación, en promoción humana, en comunicación, para la evangelización, para la democratización.

El establecimiento creciente de la globalización a nivel mundial está produciendo un determinado *ethos global*, que integra elementos objetivos (procesos sociales, políticos, económicos, culturales, religiosos) e ingredientes subjetivos (lo que experimentan los individuos expuestos al proceso). Se trata de rasgos ya presentes en la primera fase de la modernidad, pero ahora transformados y, en algunos casos, radicalizados. A continuación, indico algunos de estos caracteres, tal vez los más negativos, pero que, por lo mismo, es bueno tener en cuenta para identificar los desafíos que se presentan.

Desfase entre el poder del capital y el poder político

Un primer rasgo del *ethos global* en su momento actual es el desfase existente entre el poder del capital y el poder político. La modernidad naciente buscó equilibrar el capitalismo floreciente con la consolidación de la democracia política; para ello, ideó el Estado-nación. Hoy, la influencia del Estado-nación ha decrecido, sin que exista un sustituto relevante. Este supremo poder del capital a nivel mundial, típicamente actual, se ve agravado por el hecho de que se trata de un capital independizado, de manera creciente, del mundo del trabajo y la producción. Esto ha sido posible por las posibilidades de flujo de capital abiertas por la mediatización. El capital se moviliza digitalmente y obtienen ganancias millonarias en un mundo con regulaciones enanas, sobre todo en países menos desarrollados. Como ha dicho Attali, jamás el mundo había estado tan dominado por la ley del dinero. Este predominio hegemónico del capital ha radicalizado la mercantilización de la vida cotidiana y de otras esferas humanas (políticas, religiosas, afectivas, etc.). El mercado cobra más importancia como instancia de socialización que la institución política. Y esta «socialización» del mercado es engañosa, pues fomenta más bien una atomización social. Se producen entonces fenómenos como la «reclusión» en las relaciones interpersonales, olvidando los aspectos y desafíos sociales, o bien reacciones comunitaristas que, en los hechos, también terminan desentendiéndose del destino común global. También aparecen nuevas vías de socialización, ya no ligadas al Estado-nación, tales como el género, la etnia, los proyectos voluntarios, la preocupación ecológica, que representan una esperanza de futuro, siempre y cuando logren alcanzar niveles de politización e institucionalización suficientes.

Radicalización de la experiencia de inseguridad

Un segundo rasgo lo encontramos en la radicalización de la experiencia de inseguridad. Se trata éste de un carácter subjetivo (las personas se sienten más inseguras). ¿Por qué esta creciente sensación? Es un fenómeno con bases objetivas. El mismo desarrollo histórico de la modernidad en los países del norte, por una parte, ha llevado a esta situación. Desde sus comienzos, la crítica de las tradiciones formó parte sustancial del proceso. Con el paso del tiempo, esta crítica se radicalizó hasta poner en jaque también la propia tradición moderna, dejando a la vida humana y la cultura sin un suelo firme: por ejemplo, desmantelamiento de la razón filosófica y científica, sospecha radical sobre la autonomía y la responsabilidad humanas. Por otra parte, el riesgo, inherente a la modernidad y que

aparece en un primer momento como «aventura» en la elaboración del futuro, se trastoca últimamente en «riesgo manufacturado», es decir, en riesgo asociado a lo que hemos hecho con nuestras propias manos: calentamiento global, alimentos transgénicos, manipulación genética, violencia social, inseguridad laboral, etc. Lo significativo de este «riesgo manufacturado» es que no sabemos con certeza qué puede pasar. Estamos en una situación de «clausura de lo conocido» (Villoro). El porvenir es experimentado como desconocido y, para enfrentarlo, se carece de puntos de referencia firmes.

La racionalidad de control de la naturaleza y los procesos, ocupada en el cálculo de los medios, ha contribuido no poco al desarraigo humano (Heidegger). El proyecto moderno de autonomía y control ha mostrado en el siglo XX sus límites y carencias, dejándonos en una situación acelerada de movimiento. «Nuestro mundo está constantemente en movimiento. Hoy en día, el mundo no tiene ningún tipo de estabilidad: se la pasa girando, haciendo fintas, deslizándose» (Virilio). Estos, sin duda, son otros elementos que permiten comprender aquella honda sensación de inseguridad. El modelo de «futuro mejor», asegurado por el discurso ideológico totalizante, está en crisis: ¿no vendrá una crisis inesperada?, ¿quién predice los movimientos del mercado?, ¿tendré trabajo?, ¿habrá agua? Esto también permite entender que, en la vida de muchas personas, el futuro esté dejando cada vez más su lugar al presente. Hay un paso de la «libreta de ahorro» a la «tarjeta de crédito»: el futuro se hipoteca en beneficio del presente. La noción de «sacrificio» pierde validez, por tanto. En este contexto, la inseguridad lleva a la focalización en el instante. La felicidad no consistiría tanto en una «vida buena» (Aristóteles), sino en «momentos felices». Lo atractivo serían los «nuevos comienzos» más que la «permanencia». El paradigma de felicidad humana ya no sería la agricultura (cultivo de la tierra una y otra vez, en permanente renovación), sino la minería (utilización y abandono).

El individualismo de autorrealización

Un tercer rasgo del *ethos global* se encuentra en el fenómeno del individualismo de autorrealización. Crecientemente, es posible encontrar personas, sobre todo en los medios profesionales, aunque no exclusivamente, cuyo sentido vital fundamental consiste en un proyecto individualista de éxito. Desde sus comienzos, la modernidad destacó el valor del individuo y afirmó sus legítimos derechos. Al hacer esto, recogía una tradición que venía desde la antigua Grecia, el Judaísmo y el Cristianismo. Pero el proceso de des-socialización contemporáneo, la crisis de las utopías colecti-

vas y el predominio del principio de la utilidad, están generando un individualismo «despadrado». Numerosos rasgos lo caracterizan: indiferencia por el bien común, predominio del principio de seducción por sobre el principio de convicción (sigo lo que me atrae y entusiasmo), actitud humorística global ante la vida, buena dosis de narcisismo (Lipovetsky). En el plano moral, aparece la preferencia por las «normas del bienestar» antes que por las obligaciones supremas del ideal. Hay un básico emotivismo ético, la acción moral se troca en *show* recreativo y *marketing*, que alienta los derechos subjetivos y olvida el carácter social de la persona. Este individualismo desbocado alimenta la soledad. La mayor cercanía e interconexión, propias de la globalización, no significan necesariamente más compañía y comunicación.

Crecimiento sostenido de la exclusión y la desigualdad

Un cuarto y último rasgo del *ethos global*, no menos significativo, sino más influyente por el número de personas que resultan afectadas, lo constituye el crecimiento sostenido de la exclusión y la desigualdad a nivel mundial. Hay aquí un problema estructural del modelo de desarrollo. Parece ser que el crecimiento que se alcanza se logra a costa de grupos mayoritarios de excluidos que quedan en el camino. Este hecho no constituiría una consecuencia externa no deseada, sino una condición inherente al modelo mismo. En este sentido, el modelo no pasa el *test* moral de la universalización propuesto por Kant. En efecto, ¿qué pasaría, por ejemplo, si todas las familias chinas e hindúes tuvieran un automóvil? La consecuencia predecible es que el planeta se volvería inhabitable, a causa del calentamiento global. Son muchas las cifras que pueden darse de esta situación de exclusión y desigualdad en que vivimos: el 43,9% de América Latina vive bajo la línea de pobreza (225 millones de personas); 135 millones subsisten con menos de US\$ 2 diarios; la diferencia en el ingreso *per capita* entre los países más ricos y más pobres del continente se dobló entre 1978 y 2001, etc.

AMÉRICA LATINA Y CHILE

El horizonte general de la situación actual de América Latina es precisamente el de la modernidad y globalización. Y el desafío histórico que enfrenta el continente es la construcción de una vía latinoamericana hacia la modernidad.

¿Cómo hemos vivido el proyecto de autonomía en estas tierras? La autonomía no ha tenido fácil desarrollo. Ha primado, más bien, una tradición centralista, establecida en el período colonial, caracterizada por un

poder político concentrado no desafiado por instancias locales en cada país. Incluso, por ejemplo, con el arribo de la independencia en Chile, los nacientes poderes locales habrían sido vencidos por la tendencia centralizadora (Salazar). La misma homogeneidad católica en el período colonial, sin contrapeso de otros credos ni movimientos, sumada al centralismo económico, serían todos elementos que habrían aportado a la constitución de una sociedad y cultura que no favorecieron la autonomía. Es verdad que desde el siglo XIX se establecen repúblicas democráticas, pero se trata, en buena medida, de una democracia formada «desde arriba», que de algún modo reproduce la estructura anterior.

Durante los siglos XIX y XX se asiste a intentos de modernización en los países del continente, cuya finalidad es institucionalizar la autonomía en las diversas esferas de la vida: política, económica, social, cultural. Y puede reconocerse, como en el Viejo Continente, un primer momento de modernización, de carácter central y protegido, y una segunda fase, más abierta y competitiva. La actual situación de modernidad de América Latina estaría determinada por tres elementos centrales: los problemas pendientes y heredados, el ataque neoliberal de los noventa y el impacto del *ethos* de globalización caracterizado más arriba. En este contexto, es posible reconocer cuatro rasgos fundamentales de nuestra presente circunstancia.

En primer lugar, la ya mencionada profundización de la exclusión y la desigualdad. Este punto ya fue comentado más arriba. Sólo agreguemos que el 10% más acomodado de la región percibe el 48% de los ingresos, mientras que el 10% más empobrecido recibe sólo el 1,6%. En Chile, el ingreso del 5% más rico es 14 veces mayor que el ingreso del 5% más pobre.

En segundo término, en los últimos años ha ocurrido un proceso de despolitización de la vida civil, disminuyendo la identificación de las personas con las instituciones democráticas. Los Estados han disminuido su capacidad de otorgar sentido simbólico, y dicho espacio social está siendo ocupado por diversos grupos: afroamericanos, negros, indígenas, mujeres, homosexuales, ecologistas. Hay algo positivo aquí, en la medida que sectores tradicionalmente marginados expresan su voz. Esto también puede ser una vía de nueva construcción de espacios ciudadanos. Pero no hay que subestimar el peligro de la despolitización, dado el poder del capital y el déficit de institucionalización y democracia existente en el continente.

Asociado al anterior, es posible identificar un tercer rasgo, producto sobre todo del impacto neoliberal, ligado en Chile al autoritarismo político y al tradicionalismo religioso. En efecto, esa mezcla de dictadura, «franquismo» y Chicago, significó una reafirmación del centralismo autoritario y un debilitamiento del Estado de Derecho, de las instituciones colectivas de contrapeso y de la cultura democrática. El miedo y la humi-

llación se asociaron entonces a atavismos de épocas pretéritas, como la mentalidad de inquilinaje, el despotismo, nepotismo, y la costumbre centenaria de sumisión. El ideario moderno de autonomía, igualdad y tolerancia experimentó un retroceso histórico. Se hizo más firme, en cambio, el predominio oligárquico en la sociedad chilena, la concentración del poder real en esas pocas manos de siempre. Pienso que el problema de Chile está justamente aquí: el desafío sigue siendo dar con la clave que permita abrir las alamedas.

Por último, un cuarto rasgo, que puede entenderse como consecuencia de los dos anteriores (despolitización y oligarquización), está en el paso que se ha ido dando, y que sigue aconteciendo, desde un proyecto de autonomía colectiva, tan propio de los sesenta, a la «europea», hacia un proyecto de autonomía individual, a la «norteamericana». Las causas que explican esta transformación son principalmente el impacto del neoliberalismo y la influencia del *ethos global*. En lo político, esto ha significado la aparición de tendencias jibarizadoras del Estado y de su rol regulador. En lo cultural y social, ha operado un proceso desarticulador de los sujetos colectivos, unido a una creciente mercantilización de las relaciones humanas. Así, el ciudadano se convierte en consumidor (Moulian), y lo popular deja paso a la popularidad.

LAS TAREAS EN EL HORIZONTE GLOBAL

Como venimos de ver, el horizonte de la actualidad es el de la modernidad en etapa de globalización. Es posible destacar algunos rasgos característicos de la época: desfase entre el poder del capital y el poder ético-político, radicalización de la experiencia de inseguridad, aumento del individualismo como sentido de vida, crecimiento sostenido de la exclusión y la desigualdad. Estos rasgos se encuentran también en América Latina y Chile, en versiones mestizas y criollas. ¿Qué desafíos y tareas fundamentales es posible delinear para nuestro porvenir inmediato y mediato? Pues la situación no es algo natural, como un destino ineluctable manejado por poderes —técnicos, científicos, económicos, políticos, militares—, sino un ámbito de lucha donde no está todo decidido. Lo efectivo social y cultural es fruto de la *praxis* e implica siempre reflexión y libertad.

Fortalecer lo que podría llamarse *el polo ético-político*, para equilibrar el poder hegemónico del capital y de la mentalidad cultural mercantilista, parece constituir una tarea prioritaria. El dinero reina fuera de quicio, *surfeando* ganancias y plasmando mentalidades, relaciones, valores y circunstancias. No se trata, por supuesto, de oponerse al dinero, sino más bien a esas mentalidades, estructuras y prácticas idolátricas.

DEMOCRACIA

En esta tarea de fortalecimiento del polo ético-político, ocupa un lugar significativo *la promoción de la democracia*. Una democracia entendida no sólo como procedimiento de decisión, sino más radicalmente como orden social, como espacio público de respeto y libertad. Y como modo de vida. Algunos teóricos europeos han hablado, considerando sobre todo la situación del llamado «primer mundo», de la necesidad de avanzar hacia una «democracia radical».¹ Con esta expresión, se apunta a que las verdades, los valores y las prácticas inherentes a la democracia penetren más profundamente en todos los intersticios sociales y culturales, en la esfera pública y privada. Esto significaría la promoción de valores y actitudes de respeto, libertad, participación y responsabilidad, junto con el esfuerzo de imaginar novedosas formas y medios concretos de realización de estos valores. La democracia no es un subsistema, sino un sobresistema llamado a coordinar los restantes subsistemas sociales. Esto significa desplazar el reinado *de facto* de la economía y la tecnocracia.

Los desafíos de la tarea democratizadora en América Latina son variados: falta institucionalización política y jurídica, hay transformaciones culturales necesarias (caudillismo, pasividad), las redes de participación y organización son precarias en poder, las carencias hacen que muchos estén sumidos en el sólo afán de sobrevivencia, hay grupos corruptos en algunos países con gran poder disolvente y desequilibrios sociales insostenibles, falta formación ciudadana y política.

Las tareas de una promoción de la democracia entendida como modo de vida pueden implicar a todos en sus propios ambientes cotidianos. Desde la educación de los niños en el hogar y la escuela, hasta los esfuerzos internacionales. En el nivel global, resulta especialmente necesario lo que pueda hacerse en el establecimiento de redes y alianzas ciudadanas y estatales, para el fortalecimiento de marcos jurídicos y poderes políticos transnacionales.

JUSTICIA

Otra tarea, en la línea del fortalecimiento del polo ético-político, es *la promoción de la justicia*. En esta era del reinado del dinero, hablar de justicia parece ser extemporáneo. Pero sigue siendo una urgencia prioritaria. ¿Cómo dar pasos hacia una mayor integración del trabajo en los beneficios del capital? La situación chilena es un buen botón de muestra del

¹ Cf. A. Cortina, *Ética aplicada y democracia radical*, Madrid, Tecnos, 2001.

desequilibrio: las empresas de menor tamaño aportan más del 62% del empleo, pero sus ventas sólo corresponden al 15% del total.² Establecer regulaciones razonables al mercado financiero y a las inversiones, así como asegurar condiciones para una adecuada competencia, capaz de moderar las utilidades escandalosas obtenidas a costa de trabajadores y usuarios de servicios, son exigencias que se imponen. El relativo desarrollo de la responsabilidad social empresarial, de profundizarse, puede llegar a constituir un avance, siempre y cuando precisamente ese carácter «social» de la empresa adquiera relevancia suficiente como criterio orientador en la práctica interna y externa de ellas. Hay que asegurar la protección de las personas más débiles socialmente, estableciendo garantías básicas mínimas acordes con la dignidad personal. Dada la fuerza de tendencias individualistas, resulta muy relevante atender, no sólo a los derechos individuales, sino también a los derechos colectivos. Esto, porque los nexos sociales fuertes, radicados en tradiciones, si no ceden a la tendencia comunitarista de encierro, son resortes indispensables y necesarios para los procesos de socialización. El retroceso en los niveles de socialización justamente, así como el estilo de vida actual, está produciendo mucha soledad. Es exigencia de justicia por tanto acompañar al ser humano, tanto como promover la reducción de la deuda externa de los países más pobres y atender a multitudes de personas transeúntes y migrantes.

Análisis sociológicos indican que el proceso de modernización actual está produciendo una transformación social en dos dimensiones íntimamente relacionadas. Por un lado, creciente autonomización de los subsistemas sociales, que tienden a funcionar como mónadas refractarias de criterios venidos de otros subsistemas. Por otra parte, extensión de la mentalidad mercantil, que coloniza los mundos de vida, produciendo alienación.³ En el fondo, lo que se aprecia aquí es la pérdida teórica y efectiva de la noción y realidad de la *persona*, capaz de hacerse responsable por el destino propio, individual y social. Esto es posible, entre otras razones, por una naturalización del conocimiento (leyes del mercado y de la sociedad que se conciben como dadas sin más, procesos que se piensa que funcionan con independencia de decisiones e intenciones). Se ve claro, por tanto, que la promoción de una mayor justicia en la situación actual está asociada a una promoción de la democracia, es decir, de ciudadanos responsables en un orden social de respeto. Y que un elemento no menor

² Cf. S. Molina, «La integración de las EMT y sus trabajadores», *Mensaje*, 548 (2006), pp. 34-37.

³ Cf. P. Salvat, «Modernizaciones, vínculo social y debate ético», Jornada Nacional de Área Social de la Conferencia Episcopal de Chile, 2005.

de esta promoción lo constituye la elaboración de una nueva idea de la racionalidad, capaz de desenmascarar los esquemas del pretendido conocimiento «natural» de la tecnociencia y de ofrecer comprensiones de lo real que no olviden el elemento de la libertad. En este sentido, el falibilismo implícito en las decisiones democráticas constituye un valor, no un defecto, pues entrega la responsabilidad de un constante perfeccionamiento social a las personas, y no la deja en manos de leyes pretendidamente «naturales».

VIDA CRISTIANA

El cristianismo, y en particular el cristianismo católico, también puede y debe aportar en este esfuerzo del tiempo entre nosotros. Benedicto XVI ha señalado recientemente que la Iglesia no «puede ni debe quedarse al margen de la lucha por la justicia. Debe insertarse en ella a través de la argumentación racional y debe despertar las fuerzas espirituales, sin las cuales la justicia, que siempre exige también renunciaciones, no puede afirmarse ni prosperar. La sociedad justa no puede ser obra de la Iglesia, sino de la política. No obstante, le interesa sobremanera trabajar por la justicia esforzándose por abrir la inteligencia y la voluntad a las exigencias del bien».⁴ En efecto, pertenece a la tarea esencial de la Iglesia el servicio del amor,⁵ y, por otra parte, la secularidad es un rasgo propio de la Comunidad creyente en el Dios-hombre. Compete a los laicos, en esta tarea cristiana, «el deber inmediato de actuar en favor de un orden justo en la sociedad [...] respetando su legítima autonomía y cooperando con los otros ciudadanos según las respectivas competencias y bajo su propia responsabilidad».⁶

La tradición católica en Chile y América Latina es importante y significativa. Por ello, compete a ella un especial aporte en el esfuerzo de humanización del presente, en el sentido de que su responsabilidad es mayor. En su propio pozo se hallan criterios orientadores para las tareas de la democracia y la justicia.

Por una parte, está la idea de la persona humana «como un ser inteligente y libre, capaz de creación y responsable por sus actos, con dignidad

⁴ Benedicto XVI, *Deus caritas est*, n. 28. El texto es significativo, pues, al unísono, afirma, por una parte, la separación entre Iglesia y poder político, y, por otra, el elemento secular y público del mensaje evangélico.

⁵ *Idem*, n. 25: «La naturaleza íntima de la Iglesia se expresa en una triple tarea: anuncio de la Palabra de Dios (*kerygma-martyria*), celebración de los Sacramentos (*leiturgia*) y servicio de la caridad (*diakonía*)».

⁶ *Idem*, n. 29.

inalienable de la que brota una exigencia radical de respeto individual y colectivo. [...] Esta comprensión de la persona humana es una genuina creación cristiana. Proviene de tres grandes temas teológicos: la filiación divina de cada hombre y cada mujer, la Encarnación del Verbo, y la responsabilidad personal en el juicio de Dios». ⁷ La afirmación del principio de la libertad está a la base de la idea democrática como orden social y *ethos* cultural. El Magisterio de Juan Pablo II insistió en la relación esencial existente entre libertad y verdad. Así es. Hay verdades prácticas que el sistema democrático vehicula. No se trata de la totalidad de la verdad, pero sí de esas exigencias mínimas de respeto y autogobierno que brotan de la idea cristiana de la persona como realidad *relativamente absoluta*. Sólo Dios es *absolutamente absoluto*. ⁸ Es decir, la libertad humana dice relación intrínseca a la verdad, y la verdad no se impone sino por la fuerza de la misma verdad, apelando a la libertad.

Por otro lado, en la tradición católica también se encuentra el principio de la *fraternidad*, esto es, la concepción de la persona como «constituida por los demás [...] La realización de la persona con otros consiste pues en pasar de las vinculaciones sociales constitutivas de las que recibe el ser, no a una independencia autárquica, sino a lazos elegidos que establecen un nuevo tipo de interdependencia, libremente asumida. A esa interdependencia libre de personas libres la llamamos amor o amistad en sus formas más profundas de implicación personal, justicia en sus formas impersonales de realización social, búsqueda del bien común si la pensamos como tarea de la acción colectiva, solidaridad cuando sigue los impulsos de la compasión y la simpatía por el otro, y la llamaremos propiamente fraternidad el día en que seamos por fin capaces de reconocernos unos a otros en el mismo Padre». ⁹ El cristiano católico apela, por tanto, a su propia tradición para encontrar fuentes que lo alienten a trabajar por la democracia y la justicia. Estos impulsos anidan, en último término, en un Evangelio de la vida. Aunque no se trata de encerrarse en una vía propia, sino de ponerse a colaborar con otros.

La historia de las relaciones entre la modernidad europea y la tradición católica ha sido conflictiva. El impacto de las guerras de religión y de la mentalidad de cristiandad, el proyecto de levantamiento de un polo racional que, en sus versiones más extremas, se expresó como opuesto a la fe e incluso negador de toda trascendencia, junto a otros factores, contribuyeron a la mutua desconfianza. De lo que se trata hoy, en cambio, en

nuestra realidad latinoamericana, es de modernizarnos de una manera más o menos humana, hacia un porvenir también más o menos pleno. ¹⁰

Pienso que la vida cristiana tiene hoy urgentes desafíos: ante todo, dar testimonio efectivo; compartir su fuerza espiritual y núcleo de amor que da sentido a la vida cotidiana en toda circunstancia; anunciar la compañía divina en la soledad y la humillación que experimentan muchos; insistir en el valor de la vida humana y en las exigencias que ello comporta; combatir la mentalidad individualista y exitista; examinarse nuevamente a sí misma desde el punto de vista de la libertad y la fraternidad; impulsar un renovado ejercicio de la racionalidad humana, capaz de articular lógicas diversas y orientarlas en beneficio de la persona; contribuir a una sociedad más justa y democrática.

⁷ Cf. R. González, «Variables en el discernimiento histórico». En www.centromanuellarrain.cl.

⁸ Cf. X. Zubiri, *El hombre y Dios*, Madrid, Alianza, 1998.

⁹ R. González, «Variables en el discernimiento histórico», *op. cit.*

¹⁰ Cf. E. Silva, «Auscultar los signos del tiempo presente y de la situación latinoamericana. Esbozo de algunos fenómenos a considerar para una interpretación teológica del presente». En *Teología y Vida*, vol. XLVI, 4 (2005), pp. 582-614.

El catolicismo ante la individualización

Jorge Costadoat SJ

El Documento de Participación. Hacia la V Conferencia Episcopal Latinoamericana y del Caribe promueve el discipulado en vista a una misión. Los tiempos la requieren. Cambia la religiosidad y se remece la pertenencia de los católicos a su Iglesia. En este artículo se analiza y comenta en perspectiva pastoral, el informe del PNUD para Chile del 2002. El fenómeno de la individualización en marcha representa una amenaza y una oportunidad para la fe católica latinoamericana y, a su vez, el catolicismo, en el contexto actual, puede significar un obstáculo pero sobre todo una contribución a la integración social y cultural de América Latina.

Los cambios en la religiosidad y la erosión del vínculo de los católicos con los pastores de su Iglesia son un hecho en América Latina. De ello informa, con preocupación, el *Documento de Participación. Hacia la V Conferencia Episcopal Latinoamericana y del Caribe*. La empresa misionera a la que los obispos latinoamericanos invitan para los próximos años, exige un conocimiento de estos fenómenos, como condición insustituible del éxito de la evangelización que se pretende.

El presente artículo recoge el aporte del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo¹ en el apartado en que se refiere a los cambios en la religiosidad en Chile. Y, en base a este informe y con la intención de contribuir al trabajo de la próxima Conferencia de los obispos de América Latina, ofrece una reflexión teológica y pastoral.

Ante todo, conviene tener presente dos cosas. El informe del PNUD 2002 es respetuoso de las pertenencias religiosas, valora su contribución a la cultura y, en lo que respecta a la Iglesia Católica, su diagnóstico debe considerarse importante para la inculturación del Evangelio. Esto, empe-

¹ El informe lleva el título *Desarrollo Humano en Chile 2002. Nosotros los chilenos: un desafío cultural*, publicado en Santiago de Chile el 2002. En adelante PNUD.

ro, con una cautela: la experiencia religiosa es irreductible a una definición de la cultura que se pone al servicio del «desarrollo humano». No podemos pasar por alto que la religiosidad debiera contribuir a la convivencia social, pero su valor excede cualquier funcionalidad empírica.

Del informe del PNUD podrían tratarse varios puntos. Aquí nos detendremos en el de la individualización y en cómo la enfrenta la Iglesia Católica en vía a la *V Conferencia Episcopal Latinoamericana y del Caribe*.

DESCRIPCIÓN DEL FENÓMENO

El informe del PNUD 2002 señala que los profundos cambios culturales se traducen en un fenómeno de individualización de los chilenos. Ésta significa que «cada persona debe definir por sí misma las elecciones, valores y relaciones que hacen su proyecto de vida. Es el resultado de la valoración social de la autonomía personal, de la pérdida de autoridad de las tradiciones y del aumento de alternativas en los modos de vida».² En principio, la individualización es vista como un bien y una oportunidad. «Constituye un gran aliciente para la expansión de la libertad, la tolerancia y los derechos cívicos».³ Pero si ella no es sostenida por la colectividad puede ser «fuente de agobio, soledad y frustración»,⁴ de lo que puede seguirse un debilitamiento de la sociedad entera.

A comienzos del siglo XXI, el proceso de individualización se ha profundizado, complicando la adquisición de la identidad personal: «Las identidades de clase, religiosas o políticas, aquellas que a mediados del siglo XX permitían a los individuos definir el contenido central de su proyecto vital, han pasado a ser elementos más bien secundarios. Y ningún otro referente parece ocupar hoy su lugar».⁵

La individualización es un proceso complejo que puede acabar bien si logra integrar las demandas de socialización con las de autenticidad personal, pero puede terminar mal si ella desemboca en una exacerbación de un Yo consistente en una afirmación de sí «carente de referentes colectivos fuertes y en oposición al entorno de sistemas y opiniones al que se atribuye el origen del Yo inauténtico».⁶

En este sentido, la individualización constituye un desafío al catolicismo. El PNUD postula la siguiente hipótesis: «la experiencia religiosa está

² PNUD, p. 189.

³ PNUD, p. 189.

⁴ PNUD, p. 189.

⁵ PNUD, p. 190.

⁶ PNUD p. 202.

cambiando bajo el impacto de los cambios culturales generales del país y... en general, lo hace en la misma dirección en que avanzan los otros procesos: hacia la privatización de la construcción de sentido».⁷ La práctica religiosa católica tiende a desinstitucionalizarse. No nos parece, sin embargo, que la individualización conduzca de suyo a la desinstitucionalización. Preferimos ver en ella una oportunidad que se ofrece a las iglesias de acoger las demandas más auténticas de la subjetividad de unas personas que suelen extraviarse en su solitaria búsqueda del sentido de sus vidas.

Del mismo modo como la individualización afecta de diversa manera a los distintos sectores sociodemográficos, al hablar de catolicismo, caracterizado por el reconocimiento de la sucesión apostólica y su expresión sacramental, hay que considerar varias y a veces muy diversas experiencias religiosas. La religiosidad popular, las generaciones católicas renovadas por el Concilio Vaticano II, la piedad tradicional de los barrios altos de Santiago, las comunidades de base inspiradas por Medellín y Puebla, los movimientos laicales y el creciente número de los «católicos a su manera», son afectados por la individualización de modos distintos.

Del catolicismo, en consecuencia, y de la mutación general de la religiosidad de la que no puede escapar, no tenemos sino una idea general. En cada caso se requeriría un estudio especial. Con todo, no se puede desconocer que la individualización en curso afecta a Occidente en su conjunto y que la Iglesia Católica debe reconocer este fenómeno si quiere anunciar el Evangelio como una auténtica «buena noticia» para los hombres y mujeres de hoy. La «metamorfosis de lo sagrado» que afecta a la religiosidad occidental es tan grande —según Juan Martín Velasco— como la que tuvo lugar en el llamado «tiempo eje», en torno al siglo VI a.C. y durante un milenio, en China, India, Persia, Grecia e Israel, y que se caracterizó por el paso de la conciencia religiosa cósmica a la reflexiva y de la conciencia colectiva a la de la identidad personal individual.⁸

LA INDIVIDUALIZACIÓN COMO AMENAZA Y COMO OPORTUNIDAD

Como amenaza

Este despliegue de la autonomía individual de los fieles en la medida que desemboca en una desinstitucionalización de la experiencia católica de

⁷ PNUD, p. 239.

⁸ Cf. J. M. Velasco, *«Metamorfosis de lo sagrado» y futuro del cristianismo*, Santander, Sal Terrae, 1998, p. 10ss.

Dios, representa un menoscabo de la autoridad de la jerarquía eclesiástica. A los pastores de la Iglesia Católica no puede darles lo mismo que los católicos tomen de la tradición religiosa y de sus enseñanzas lo que les sirve y dejen de lado lo que no. No extrañará que algunos católicos, sacerdotes o laicos, vean en la individualización un «pecado» de individualismo. En su caso, la inclinación natural será condenar el fenómeno y la cultura que lo propicia. Pero tampoco extrañará que muchos fieles vean en esta y otras condenaciones parecidas, la mera defensa de un poder que se resiste a ser compartido con los que reclaman una experiencia más libre y más personal de Dios. El informe del PNUD detecta la emergencia de una mirada crítica de los fieles sobre las iglesias. Aun en el caso que la demanda de una experiencia subjetiva de Dios tenga mucho de individualismo, aun cuando la jerarquía eclesiástica no condene el fenómeno, el catolicismo no es inmune a la fuga persistente de adeptos, al descontento de algunos católicos con el modo de ejercer la autoridad de ciertos pastores, a la prescindencia de las normas de la moral sexual y familiar de hombres y mujeres, a la obtención de la identidad personal en el mercado y mediante el consumo, y a la pérdida del sentido trascendente de la Iglesia especialmente entre los jóvenes.

En un mundo vapuleado por cambios rápidos y profundos que crean mucha inseguridad, es probable que la Iglesia Católica conserve (no sin oscilaciones) un alto nivel de confianza entre otras instituciones. Pero no cualquier modo de asegurarse en la vorágine sirve. La religiosidad puede facilitar fugas hacia el pasado y el futuro, u ofrecer un refugio presentista. Es decir, falsas seguridades. Si el «libre examen» luterano ha pasado a ser un ingrediente cultural que muchos católicos hoy no tienen ante sí, sino dentro de sí, la Iglesia Católica ofrecerá verdadera seguridad a las búsquedas personales de Dios en la medida que integre positivamente este dato en su esfuerzo evangelizador. Al efecto ella debiera discernir en la metamorfosis «liberal» de la religiosidad contemporánea la acción del Creador, para corregirla y encauzarla en la dirección que el mismo Creador quiere darle. Por el contrario, el catolicismo como principio de identificación meramente contracultural no parece tener futuro. Podría tenerlo, pero como *by pass* del dogma de la Encarnación, si obliga a los sujetos a cargar con una escisión irreconciliable entre fe y cultura.

Como oportunidad

La individualización o subjetivación es una amenaza, pero también una oportunidad para el cristianismo y para el catolicismo en particular. Aún más, al discernir en este fenómeno aquella libertad personal que por un

título particular el cristianismo ha introducido en la historia de la cultura universal, la individualización representa una apelación «cristiana» a las iglesias cristianas. Al menos en este sentido la modernidad golpea las puertas de las iglesias como quien llama a su propia casa. Por el contrario, la importancia de la libertad para el cristianismo es tan grande que una condena indistinta de la individualización que hoy la enarbola significaría para las iglesias una especie de suicidio. Precisamente porque se trata de un proceso que merece discernirse en su valor, dado que no asegura que los individuos consigan su realización por sí solos y menos mediante la exacerbación de un Yo contestatario de la tradición común, se ofrece a las iglesias una posibilidad extraordinaria de mediar con sus tradiciones y comunitariamente una experiencia religiosa que de otro modo podría seguir cualquier curso privado posible.

Por cierto, lo que hoy se entiende por libertad no coincide exactamente con la libertad cristiana. La matriz de la libertad los cristianos la heredan de la fe en el Dios de Abraham, Isaac y Jacob. El mismo Dios que ha liberado a Israel de Egipto es quien ha creado libremente el mundo y ha dotado al hombre y a la mujer de libertad creadora. Un Dios trascendente y liberador, es el Dios que establece una Alianza de copertenencia con su pueblo, de acuerdo a la cual Israel, su elegido, debe responder de sus actos ante Dios mediante la observancia de unos mandamientos que actualizan su bondad.

Esta libertad, inseparable de la misericordia de Dios, los cristianos confiesan que ha hecho irrupción en la historia en Jesucristo, la autocomunicación libre más plena de Dios mismo y condición de posibilidad última de la respuesta libre del hombre al Dios que lo ama. La salvación cristiana recibe muchos nombres. Uno de ellos es el de «libertad» y de «liberación». «Para la libertad nos libertó Cristo», sostiene San Pablo (Gal 5, 1ss). Cristo comunica su libertad. «Donde está el Espíritu del Señor, allí está la libertad» (2 Cor 3, 17). La libertad cristiana tiene una estructura cristológica, a saber, pascual y trinitaria. Como hijos en el Hijo, los cristianos vienen del Padre y vuelven al Padre, por el camino del amor crucificado abierto por Cristo, el hombre verdadero, pero no sin su libertad y creatividad que el Espíritu Santo del resucitado infunde en sus corazones para conducirlos a la verdad completa (cf. Jn 16, 13).

En virtud de su fe los cristianos saben que Dios «quiere que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento pleno de la verdad» (1 Tim 2, 4), que Cristo ha revelado que la verdad de Dios es amor (cf. 1 Jn 4, 8) y que el Espíritu impulsa interiormente a los seres humanos sin exclusión a practicar esta verdad mediante el diálogo y la cooperación. Nada debiera ser más contrario al cristianismo que la pretensión de poseer exclusiva-

mente la verdad, porque los testigos auténticos de la verdad la buscan en libertad en una historia que se hace con otros hombres y la historia no ha terminado. Dios aún no es «todo en todos» (1 Cor-15, 28).

En lo inmediato, el reclamo de libertad de la individualización de la experiencia religiosa es una oportunidad para que la Iglesia de Cristo, testigo de la verdad a lo largo de los siglos, acoja «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...» (GS 1). Al deseo de protagonismo de los hombres y mujeres de hoy es inherente el desamparo, la enfermedad, la soledad, el fracaso laboral y matrimonial, la ruptura de familias y de naciones, la vergüenza de la marginación, como también el anhelo de un mundo más justo y fraterno. Las enormes transformaciones culturales atizadas por el desarrollo tecnológico y la globalización, estimulan en las personas búsquedas de respuestas nuevas a problemas nuevos. La mentalidad y la sensibilidad han cambiado. La oportunidad de que se trata exige de las iglesias una apertura a los sujetos concretos de este cambio de época, para lo cual será necesario hacerlos participar activa y creativamente en el discernimiento de la liturgia, la moral y el gobierno de sus iglesias que mejor represente la nueva humanidad que el Espíritu de Cristo está gestando en ellos.

Dicho en forma sintética: las iglesias se encuentran ante la oportunidad paradójica de reconocer que sus fieles son «personas». Si la libertad en la cultura occidental tiene una poderosa raigambre judeocristiana, Occidente debe a la tradición cristiana el concepto de «persona» como uno de sus mejores aportes. En virtud de su origen cristológico y trinitario, es «persona» humana un sujeto distinto que, en libertad y verdad, se estructura «a partir de otros» y «para los otros». Del espacio que los fieles católicos tengan en su Iglesia como «personas» dependerá, nos parece, la inculcación del Evangelio de la libertad y el futuro de la misma Iglesia.

EL CATOLICISMO COMO OBSTÁCULO Y COMO CONTRIBUCIÓN

Como obstáculo

El informe del PNUD analiza «los cambios de las identidades y pertenencias religiosas» en la perspectiva del aporte que la religiosidad institucionalizada puede hacer a la elaboración del Nosotros colectivo nacional. De la privatización de la religiosidad, de la atomización de la sociedad en general, no se espera nada bueno. «Las formas asociales de la individualización pueden verse reforzadas por una tendencia privatista de

la religión, y hacer aún más difícil la construcción de imaginarios colectivos».⁹ Por el contrario, de la mediación religiosa comunitaria de la subjetividad personal con todas sus expectativas y contradicciones ideológicas y emocionales, depende el aporte que la Iglesia puede hacer al país en su conjunto.

Una mala mediación eclesial de la experiencia religiosa, además de bloquear el despliegue de la individualidad de los fieles, puede constituir derechamente un estorbo a la convivencia nacional. Evidentemente que no se trata de un «todo o nada». No existe la institución perfecta. En el extremo de las posibilidades, la Iglesia y la sociedad no pueden sino mirar a las sectas con desconfianza. La pretensión de posesión de una verdad que se impone absolutamente a la libertad de las personas, representa un peligro pequeño o grande para la entera sociedad, dependiendo del poder de la agrupación y de su voluntad política. Entre este extremo a veces posible y la imposible perfección de la institucionalidad eclesial, el PNUD detecta una molestia con la Iglesia Católica por «el ejercicio de las influencias tradicionales en los círculos de poder»¹⁰ que los católicos no podemos pasar por alto.

Como contribución

Desembocamos aquí en un punto clave. Legítimamente el informe del PNUD reclama por más democracia. El deseo de protagonismo que unos mismos sujetos tienen por el doble título de ser cristianos y de ser ciudadanos en una sociedad abierta, exige hoy que la Iglesia Católica reconozca que la democracia constituye un valor cultural por sí misma, y no un mero medio entre otros medios de organización política. Necesitamos una democracia que permita a todos, también a las minorías religiosas o filosóficas, entrar en el debate de los mínimos culturales y jurídicos que garantizan la convivencia en justicia y paz. Sólo la democracia salvaguarda el pluralismo. El tema es complejo, pero más vale apostar a la posibilidad de un entendimiento entre los que pertenecemos a diversas tradiciones religiosas y humanistas, que entregar la configuración ética de la democracia al libre juego de fuerzas en el mercado de las creencias.

Nuevamente vemos en esto una oportunidad para la Iglesia Católica. También la democracia debe sus mejores valores, al menos remotamente, al cristianismo. La libertad, la igualdad y la fraternidad son valores centrales del Evangelio. La opción preferencial de Dios por los pobres procla-

⁹ PNUD, p. 241.

¹⁰ PNUD, p. 240.

mada por los obispos latinoamericanos engarza con la sensibilidad social de la democracia contemporánea. El concepto cristiano de «persona», mencionado más arriba, puede dotar a la democracia de un principio de respeto trascendente por el ser humano individual y de articulación de la convivencia a través del diálogo y la búsqueda de la comunión.

Los índices de adhesión a la democracia en Chile son preocupantes. Los distintos credos no debieran desentenderse de este dato. La Iglesia Católica puede hacer un aporte decisivo a la cultura democrática, si no a la democracia directamente. Lo hará si ella misma llega a ser más democrática.¹¹ No es cuestión de importar acríticamente un modelo político. La Iglesia no carece de fuentes propias para inventar los mecanismos de acogida de la individualización que de hecho ocurre en los fieles católicos y dar a ellos mayor participación en lo que atañe a su experiencia religiosa y en la organización de su propia Iglesia.

Al término del Vaticano II el papa Pablo VI, navegando entre los que acusaban una inclinación antropocéntrica del Concilio y los que no veían en la fe cristiana más que una alienación, afirmaba: «que no se llame nunca inútil una religión como la católica, la cual, en su forma más consciente y eficaz, como es la conciliar, se declara toda en favor y en servicio del hombre» (diciembre de 1965). Al tenor de estas palabras, creo que los católicos debiéramos colaborar hasta instalar la democracia en la idea del Nosotros colectivo, como condición de posibilidad de una sociedad en la que podamos vivir en justicia y paz, creyentes y no creyentes, judíos y cristianos, pentecostales y católicos.

Catolicismo moderno y modernidad católica

Eduardo Silva sj

La Conferencia de Aparecida busca identificar la voz de Dios en la voz del tiempo, es decir, reconocer los signos de salvación en América Latina. Es éste un quehacer destacado por el Concilio Vaticano II y por su recepción en las Conferencias del Episcopado Latinoamericano. En este texto, el autor destaca rasgos principales de este tiempo, situados en el lugar del continente. La situación actual de América Latina se inscribe en los procesos de desarrollo de la modernidad, hoy afectada importantemente por la llamada globalización. El capitalismo y el individualismo constituirían dos «caballos desbocados» en este horizonte. Pero ya no es el tiempo de un enfrentamiento frontal entre las tradiciones modernas y católicas. El mismo hecho de la globalización invitaría a un diálogo y aporte mutuo entre estas dos tradiciones en el continente, de cara a la construcción de un futuro más humano. Esta tarea conjunta será posible en la medida que se acepte la pluralidad de estas tradiciones, y que ellas aporten lo mejor de sí mismas sin exclusiones.

Retomando la perspectiva de Juan Pablo II que nos invita a abrir los ojos sobre el mundo y la Iglesia 'al inicio del tercer milenio', el *Documento de Participación. Hacia la V Conferencia del Episcopado Latinoamericano y del Caribe* (DP), al afirmar que «la voz del tiempo es voz de Dios» y que «El nos habla a través de los acontecimientos y de las situaciones por las cuales atravesamos en nuestro peregrinar»,¹ no hace sino continuar una tradición continental preciosa inspirada en el Concilio Vaticano II: «Sobre todo a partir de Medellín, con clara conciencia de misión, abierta lealmente al diálogo, la Iglesia escruta los signos de los tiempos y está generosamente dispuesta a evangelizar, para contribuir a la construcción de una nueva sociedad, más justa y fraterna, clamorosa exigencia de nuestros pueblos».²

¹¹ Cf. G. Pietri, *El catolicismo desafiado por la democracia*, Santander, Sal Terrae, 1999, p. 203.

¹ DP, Introducción.

² Documento de Puebla, citado en DP, 30.

Si el desafío que tiene la V Conferencia es escrutar *los signos de los tiempos en América Latina*, nuestra reflexión abordará justamente las tres cuestiones implicadas en esta tarea: los signos, el tiempo, el lugar. En el primer acápite, de carácter introductorio, nos ocupamos de esta teología de los *signos*, vale decir de la validez y pertinencia de este camino propuesto por el Concilio, de este método teológico y magisterial que se ocupa de acontecimientos, de fenómenos históricos que interpreta como *signos* de la presencia de Dios en el continente. En los dos acápites restantes nos ocupamos del contenido de esta teología, que se nos dice es teología del tiempo y teología desde un lugar. Al tratarse de signos de los *tiempos*, se nos pide que prestemos atención a nuestro presente y somos remitidos al horizonte moderno con sus desarrollos y despliegues contemporáneos. Al tratarse de signos de un *lugar*, que ocurren en América Latina, se nos vincula a una determinada situación, a un contexto, al continente. El desafío de nuestros obispos latinoamericanos no es menor si lo que la tradición conciliar les pide es que nos enseñen a ser discípulos y misioneros de Jesucristo desde una interpretación del tiempo presente y de la realidad del continente. Es la mirada que permite que nuestros pueblos tengan vida en Él.

UNA TEOLOGÍA DE LOS SIGNOS DE LOS TIEMPOS EN AMÉRICA LATINA: EL CAMINO DE APARECIDA

Interpretar teológicamente la realidad, descubrir la significación teológica de los acontecimientos, discernir los signos de los tiempos, interpretar la *praxis* a la luz del Evangelio, son distintos modos de decir que la realidad, toda realidad, cualquier realidad humana, es portadora de sentido divino, tiene sentido en el camino del hombre y la mujer hacia Dios. Es tarea de la teología desentrañar ese sentido, que es uno de los sentidos y no el único, que la realidad tiene. La significación teológica, creyente, cristiana, espiritual, religiosa de la realidad, no acaba con la significación económica, política, psicoanalítica, estética, histórica y ética de la realidad. Más aún, todos esos sentidos, esas significaciones son relevantes y pertinentes a la lectura teológica. «Si Dios es el Creador del Universo y el Señor de la Historia, nada de lo humano puede sernos ajeno», todos los territorios por donde el hombre transita «son portadores de sentido en el camino de la humanidad hacia Dios».³

³ R. Gonzalez, «Variables en el discernimiento histórico», *Iter*, 33 (2004), pp. 77-105. En lo que sigue tomamos con libertad los aportes de este filósofo jesuita latinoamericano.

Los distintos sentidos y significaciones que la realidad tiene, captados por las distintas aproximaciones a lo real, son condición de posibilidad para el quehacer teológico, pero no condición suficiente para su tarea. La teología no puede prescindir de los datos e interpretaciones que ofrecen otras disciplinas en su aproximación a lo real (en una especie de deducción que habla sólo desde la revelación), pero tampoco puede reducir su mirada a los datos e interpretaciones que le suministran las otras disciplinas (en una especie de inducción o dependencia de análisis que simplemente sanciona). «Ni aplicación de principios previamente determinados a una situación histórica concreta. Ni la disolución liberal de la teología en la supuesta univocidad de los datos que sobre el presente pueden aportar otras ciencias. Ni la vía 'deductiva' del realismo sobrenaturalista ahistórico ni el procedimiento 'inductivo' del realismo liberal. Lo primero renuncia a captar el presente en su positividad; lo segundo esfuma la positividad teológica».⁴ Una teología auténtica debe evitar, «por una parte la pretensión de querer construir un sistema de la pura doctrina cristiana fuera de toda situación histórica, por otra parte la simple reducción del mensaje cristiano a una situación cultural dada».⁵

La teología propone entonces una circularidad hermenéutica entre el mensaje cristiano y la situación actual, que aspira a terminar con toda yuxtaposición entre estos mismos polos que parecen constituirla, pues la acción de Dios se verifica en determinados signos discernibles en la historia, y la interpretación de esos signos nos permite reconocer a Dios actuando en ellos. Si bien no toda acción humana es acción de Dios en Jesucristo, ésta no ocurre sin mediaciones humanas. «El relato de los actos mesiánicos de Jesús y de la misión mesiánica del Pueblo de Dios» reconoce una «pluralidad de orígenes»⁶ en actos que a menudo son provocados, demandados por terceros, sean ellos enfermos o fariseos, gentiles o judíos. La mujer cananea, que con sus gritos y ruegos por la salud de su hija logra vencer las resistencias de Jesús, nos muestra que en su acción milagrosa la fe y los deseos de la mujer han tenido participación (Mt 15, 21-28). La acción salvadora de Dios por medio de Jesús y en el obrar mesiánico de la Iglesia no se atenúa con este reconocimiento que tiene su eje y su medida

⁴ J. Noermi, «La contemporaneidad de la teología. El ejemplo de Paul Tillich», *Teología y Vida*, Vol. XVII (1976), pp. 96-97.

⁵ J. Richard, «La théologie comme herméneutique chez Claude Geffré et Paul Tillich», *Interpreteer*, París, Du Cerf, 1992, p. 77. En esta circularidad entre mensaje y situación, reconocemos el método teológico de la correlación y la definición de la teología como 'una empresa hermenéutica de punta a cabo'.

⁶ P. Hünerman, «*Communio*: ¿un nuevo paradigma?», en *Stromata*, 62 (2006), pp. 167-181.

en el amor. Reconocemos el paso de Dios en nuestras historias y acciones de amor y de entrega, personales, familiares, comunitarias, colectivas, nacional, globales. Discernimos en esas acciones la acción de Dios, y dado que 'sólo el amor es digno de fe', seremos salvados por ellas. Lo que resucitará de nosotros en Cristo, es el amor y sus obras.

De una manera análoga y por ello diversa, determinados signos, en vez de ser testimonio de Dios, son obstáculos a su acción, y al parecernos intolerables y contrarios al plan de Dios, por atentar a la vida plena de los hombres, paradójicamente nos lo señalan. Mueven entonces nuestra conciencia y nuestra acción para combatirlos, pues si no se denuncian y desmascaran como tales, nos seducen y alejan de lo que Dios quiere y alienta en nosotros. «La toma de conciencia en el siglo XX de la intangibilidad de la dignidad humana resulta esencialmente de la experiencia de este siglo de los 'campos de concentración',⁷ y por ello tanto la teología europea como la latinoamericana se han visto compelidos por una pregunta fundamental: ¿cómo se puede hacer teología 'después de Auschwitz?'; ¿cómo hablar de Dios 'desde Ayacucho'?⁸ Por ser *significativos* teológicamente los acontecimientos de la historia deben ser considerados por el Pueblo de Dios; por ser ambiguos, polivalentes —voz de Dios, de los hombres y del demonio— invitan a un discernimiento y exigen una interpretación.

Pero si toda la realidad nos aleja o acerca a Dios, ¿qué aspectos de ella son hoy más relevantes, qué acontecimientos merecen ser discernidos, qué fenómenos son los más determinantes? Los signos que tenemos que mirar, las voces que tenemos que atender, los aspectos de la realidad que merecen nuestra atención de creyentes y teólogos, son los que resultan más *significativos* para la vida plena del hombre, porque la favorecen o la dificultan. 'Signos de los tiempos' fue la categoría con la que el Concilio se apropia de esta «idea fundamental de la época moderna de que la esencia del hombre se muestra históricamente»,⁹ y que acontece en el tiempo, progresa, se desarrolla. Paulo VI lo dijo magistralmente: «el verda-

⁷ «Comenzando por los campos de concentración de la guerra de los boers, siguiendo con los de los nazis, el Gulag, los campos de exterminio de Kmer Rojo en Camboya, los campos de trabajo de China, las prisiones de Sadam Hussein y los campos de los estadounidenses en Abu Graib y Guantánamo, etc.» (Hünerman, *op. cit.*, p. 180).

⁸ J. B. Metz sostiene que después de ese horror «todo hablar acerca de Dios —desligado de la situación— pareciera vacío y ciego» (Metz, «Un hablar de Dios, sensible a la teodicea», en Metz, *El clamor de la tierra*, Navarra, Verbo Divino, 1996). En términos análogos, G. Gutiérrez se pregunta ¿cómo se puede hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente?

⁹ Hünerman, *op. cit.*, p. 181.

dero desarrollo... es el paso, para cada uno y para todos, de condiciones de vida menos humanas, a condiciones más humanas». Vale la pena recordar el texto completo: «Menos humanas: las carencias materiales de los que están privados del *minimun* vital y las carencias morales de los que están mutilados por el egoísmo. Menos humanas: las estructuras opresoras, que provienen del abuso del tener y del abuso del poder, de las explotaciones de los trabajadores o de la injusticia de las transacciones. Más humanas: el remontarse de la miseria a la posesión de lo necesario, la victoria sobre las calamidades sociales, la ampliación de los conocimientos, la adquisición de la cultura. Más humanas también: el aumento en la consideración de la dignidad de los demás, la orientación hacia el espíritu de los valores supremos y de Dios, que de ello es la fuente y el fin. Más humanas, por fin, y especialmente, la fe, don de Dios acogido por la buena voluntad de los hombres, y la unidad de la caridad de Cristo, que nos llama a todos a participar como hijos, en la vida del Dios vivo Padre de todos los hombres».¹⁰ Lo más significativo para Dios es aquello que es más *significativo* para el hombre. Al hablar de desarrollo, el Papa asume que lo más significativo acontece en el tiempo, sucede históricamente, dice relación no con una naturaleza fija e invariable, sino con la libertad humana.

Hay aquí una novedad que nos aporta el horizonte de la modernidad. La atención a los cambios sociales, a las nuevas formas que modelan la vida pública, es ella misma consecuencia del quiebre del *Ancien Régime*, del fin del orden feudal. Lo propio de los nuevos tiempos es que «el hombre moderno descubre su responsabilidad y al mismo tiempo la posibilidad de *dar forma a las relaciones sociales*».¹¹ Frente a este paso la Iglesia tiene dos alternativas: puede seguir suponiendo una sociedad jerárquica y seguir aspirando a «una *cristianitas* en la que el orden público y el eclesial coinciden o se declara partidaria de la libertad religiosa, de una —cierta— separación de Iglesia y Estado, de la distinción de los aspectos civil y religioso del matrimonio, etc. [...] Si se distancia respecto de tales desarrollos, entonces representa las antiguas formas y no advierte la responsabilidad social que ella y su misión implican».¹² Correlativa a esta disyuntiva histórico-política, está la alternativa de pensar la realidad en términos de naturaleza (la *sub-stantia*, como la metáfora de los antiguos) o de libertad (el *sub-jectum*, como la metáfora de los modernos). «Con la modernidad aparece, tanto en filosofía como en la teología, un cambio de paradigma, en tanto la libertad llega a ser la palabra conductora y el punto

¹⁰ Paulo VI, *Populorum progressio* 20-21.

¹¹ Hünerman, *op. cit.*, p. 179.

¹² *Idem*.

de partida para la comprensión de la realidad». ¹³ No se trata de abandonar una conceptualización por otra, pues «está claro que el lenguaje de la fe necesita y debe usar los dos tipos de discurso sobre Dios», ¹⁴ sino de saber integrar inteligentemente el nuevo. Pues si la teología y la iglesia se distancian de estas novedades, de estos desarrollos y cambios, «se desliga del discurso contemporáneo corriente», ¹⁵ y al prescindir del horizonte que le suministra la modernidad, se vuelve incapaz de modificarlo.

Estos signos de los tiempos —no nos cansamos de repetirlo— no son simplemente, para la mirada creyente, fenómenos humanos, transformaciones culturales, desafíos seculares que es bueno que ella comprenda, para adaptar mejor el Evangelio que tiene que anunciar a estos nuevos tiempos. Al discernir, por ejemplo, que nuestro nuevo contexto es democrático, está lleno de exclusiones y de cambios religiosos y eclesiales, ¹⁶ estos rasgos —como otros que configuran nuestro presente— no son un polo externo al mensaje cristiano, un afuera que conviene tener en cuenta, un punto de referencia anterior al anuncio del Evangelio y a los datos de la fe. Esta exterioridad entre mensaje cristiano y situación contemporánea no es teológicamente sostenible. El sentido teológico de la realidad no se agota en los otros sentidos, pero requiere de ellos para ser descubierto. Elegir algunos signos, auscultarlos, interpretarlos premunidos de algunas hipótesis y opciones es comenzar a hacer teología. Pues no sólo debemos elegir *qué* signos, sino también *cómo* los miramos.

La hermenéutica nos ha permitido salir del objetivismo —pues sabemos gracias a la modernidad que el sujeto construye la realidad—, pero nos evita caer en el relativismo, pues nos enseña que se trata de un encuentro entre lo mirado y el que mira. ¹⁷ De una «fusión de horizontes» o del encuentro entre «el mundo del texto y el mundo del lector», en las

¹³ P. Hünerman, «La acción de Dios en la historia. Teología como *interpretatio temporis*», en *Nuevas pobrezas e identidades emergentes. Signos de los tiempos en América Latina*, Córdoba, UC de Córdoba, 2006, p. 52.

¹⁴ Hünerman, «La acción de Dios en la historia...», *op. cit.*, p. 51.

¹⁵ Hünerman, «*Communio*: ¿un nuevo paradigma?», *op. cit.*, p. 179.

¹⁶ La democracia como desafío y con ella el problema de la libertad; la exclusión como contradicción a la fraternidad y a la virtud incluyente del evangelio; las transformaciones actuales en la experiencia religiosa; y las transformaciones vividas por el propio catolicismo en el continente, son los signos de los tiempos que los equipos del CTML han elegido para su reflexión teológica.

¹⁷ E. Silva, «La actualización del texto en el acto de lectura: ni un sentido único ni infinitos sentidos», en P. Mena (compilador), *La fenomenología por decir. Homenaje a Ricoeur*, Santiago, UAH, 2006.

palabras respectivas de las filosofías de Gadamer y Ricoeur. Por ello, además de los signos debemos elegir las perspectivas y los lugares más adecuados para mirar. Importan las disciplinas, las mediaciones analíticas que nos permitan analizarlos y desentrañar sus múltiples sentidos (las filosóficas, las socioeconómicas, las antropológico-culturales, etc.), y también conviene elegir un buen lugar. ¿Desde dónde mirar? La mirada nunca es neutra, siempre ocurre desde algún lugar, desde alguna situación. Más bien desde varias situaciones. Las situaciones predeterminan la mirada. No se da realmente un proceso lineal, sucesivo, como lo insinuaba el clásico método del «ver, juzgar y actuar». Se ve desde pre-juicios, juicios previos, y esos juicios están determinados por nuestras prácticas. Siempre miramos desde nuestros juicios, prejuicios, creencias, y siempre juzgamos desde una determinada práctica, desde determinados compromisos. Por ello, si bien los signos de los tiempos que aquí auscultamos e interpretamos requieren de un ulterior trabajo teológico, ya han sido elegidos y leídos desde una precomprensión teológica. Nuestros juicios los hacemos desde el don de la fe en la comunidad eclesial. Nuestra práctica quisiera ubicarnos desde un compromiso y cercanía con los más pobres y desfavorecidos. ¹⁸

Proponemos una mirada sobre el *presente* de América Latina y su *situación* actual. *Presente* y *situación* aluden respectivamente a nuestro tiempo y a nuestro lugar. *Presente*, como categoría temporal, alude al momento histórico, y nos remite inequívocamente a la actual fase de desarrollo de la modernidad. *Situación*, como categoría espacial, nos vincula al sitio, al suelo, a nuestro continente y contexto latinoamericano, a sus peculiaridades culturales y particularmente a las tradiciones seculares y religiosas que tiene arraigo entre nosotros. Si el presente alude a la época moderna como nuestro *horizonte*, la situación refiere al continente como nuestro

¹⁸ Preocupaciones teológicas han orientado la elección de los fenómenos que nos parecen más significativos; preocupaciones eclesiales afines al esfuerzo del Concilio motivan este intento de diálogo con las cuestiones más acuciantes de nuestro tiempo y situación; pero para el análisis de estos fenómenos hemos recurrido a los aportes que nos suministran las ciencias sociales, la sociología, la fenomenología de la religión y las reflexiones que nos ofrecen la filosofía política y la ética. Sin embargo, complementario a este nivel en el que hemos insinuado algunas hipótesis y esbozado algunos fenómenos, quedan pendientes un par de tareas fundamentales: una reflexión explícitamente filosófica sobre estas cuestiones (que aquí apenas se ha comenzado al dejarse inspirar por los aportes de Paul Ricoeur y Charles Taylor); un volver a retomar desde la teología estos niveles epistemológicos y filosóficos, para poder realizar una interpretación explícitamente teológica sobre nuestro presente histórico concreto.

suelo.¹⁹ Si el horizonte moderno se ha desplegado como superación y crítica de la cosmovisión antiguo medieval en la que el cristianismo ha sido elemento estructurante, el suelo latinoamericano tiene en cambio en el cristianismo una de sus vigas maestras, una de las hebras fundamentales en la constitución del continente. Un discernimiento atento de la multiplicidad de fenómenos y factores de este presente y de esta situación nos señala que la peculiar trayectoria latinoamericana a la modernidad pudiera hacerse superando el viejo incordio entre cristianismo y modernidad. Nuestra hipótesis es que el cristianismo se enriquece si acoge alguno de los tesoros que la modernidad le ofrece, y que nuestro tránsito a la modernidad se beneficia si acoge los aportes del catolicismo.²⁰ Más aún, la posibilidad de un nuevo pacto entre 'un catolicismo moderno y una modernidad católica', se vuelve urgencia y necesidad imprescindible al considerar los efectos que, en el actual proceso de globalización, están teniendo el capitalismo y el individualismo en el seno de estas tradiciones y en la vida del continente.²¹

¹⁹ Horizonte y suelo, el momento de distancia (retirada) y el momento de pertenencia (arraigo) indican la estructura paradójica de la *Lebenswelt* (mundo de la vida) tal como la concibe la fenomenología hermenéutica. Desde esas claves, Ricoeur puede articular el momento de subversión propio de la utopía con el momento de integración propio de la ideología (cf. Michael Foessel, «La legibilidad del mundo. La vehemencia fenomenológica de Paul Ricoeur», en P. Mena (compilador), *op. cit.*, pp. 145-156). El debate continental, que a menudo opone sin mediar la instalación de los procesos de la modernidad y la identidad cultural latinoamericana, se vería enriquecido al leerse desde estas claves ricoeurianas.

²⁰ Con otras palabras, ya Puebla indica un desafío análogo: «De tal modo, tradición y progreso, que antes parecían antagónicos en América Latina, restándose fuerzas mutuamente, hoy se conjugan buscando una nueva síntesis que aúna las posibilidades del porvenir con las energías provenientes de nuestras raíces comunes» (citado por DP 30). La rápida y equívoca identificación de la tradición con el catolicismo y del progreso con la modernidad, se supera si, como lo proponemos, tanto «las posibilidades del porvenir» como «la energía de nuestras raíces» son patrimonio de ambas, pues tanto al cristianismo como a la modernidad le pertenecen el momento de distancia (utopía) y el de pertenencia (ideología).

²¹ Además de los aportes recibidos en el CTML, estas reflexiones son deudoras del Programa de Investigación en «Filosofía ética y política» que desarrollamos académicos de la UAH y de los seminarios internos de la Facultad de Teología de la PUC. Con todo, las ponencias y discusiones sostenidas en el Equipo Jesuita Latinoamericano de Reflexión Filosófica han sido decisivas en la confección de estas líneas.

EL TIEMPO PRESENTE: LA TRAYECTORIA LATINOAMERICANA A LA MODERNIDAD EN TIEMPOS DE GLOBALIZACIÓN

Modernidad y catolicismo: dos tradiciones en conflicto y en transformación

Se ha vuelto un lugar común contraponer a conservadores y liberales, situando de un lado las posturas religiosas, confesionales, tradicionales y del otro las seculares, laicas, progresistas. Si bien se trata de etiquetas fáciles y estereotipos que suministran identidad a un pensamiento progresista que se siente en lucha contra un pensamiento católico que se opone a sus renovadas banderas de emancipación,²² son reflejo a su vez de un largo incordio desde que la cosmovisión moderno burguesa vino a remplazar a la cosmovisión antiguo medieval. Revolución francesa, Ilustración, Independencia²³ parecen ser grandes hitos de una lucha entre las fuerzas libertarias que enarbolan la *Razón* y las resistencias conservadoras que se nutren de la *Revelación*. Frente a ellos, nuestras escaramuzas criollas entre una agenda liberal progresista y la defensa de los valores morales, no son más que una repetición, en términos psicoanalíticos, del trauma que da origen a la modernidad.

Creemos que están dadas las condiciones para salir de esta lastimosa repetición, de modo que catolicismo y modernidad, en vez de estar obligados a enfrentarse irremediamente, se fecunden mutuamente, al punto que podemos esperar que el catolicismo asuma valores gestados en la época moderna y que aspiramos a que la modernidad sea renovada con lo mejor del catolicismo. Hablar sin más de un 'catolicismo moderno y de una modernidad católica', es exponerse a una serie de equívocos y malas interpretaciones que pueden confundir a unos y a otros. Pero bien comprendidas, estas expresiones podrían llegar a ser orientadoras en medio de un mar de incertidumbres y de excesos de seguridad que acosan tanto a la barca de Pedro como al ideario moderno. Nuestra insistencia en vincular

²² Cf. E. Silva, «Católicos: más allá de liberales y conservadores», en *Mensaje*, 583 (2005), pp. 28-33. El comienzo de la cuarta parte del DP alude a que los hombres de hoy son atraídos «por los grupos que se llaman progresistas o, en reacción a ellos, por tendencias exclusivamente conservadoras» (DP 94).

²³ El juicio sobre los grupos independentistas mexicanos, es extensible a toda América Latina: «Los intelectuales liberales asumieron el ideario ilustrado; la tolerancia religiosa, los derechos individuales, la libertad intelectual... La libertad y el progreso son los temas obligados, así como la fe en la razón para organizar la nueva sociedad sociopolítica... Los liberales promulgan [...] Leyes [...] destinadas a acabar con los fueros y con el poder de la Iglesia» (María Teresa de la Garza, *Política de la memoria. Una mirada sobre Occidente desde el margen*, México, Universidad Iberoamericana, Anthropos, 2002, pp. 57-58).

catolicismo y modernidad no es casual ni inocente, pues tenemos en cuenta, por un lado, la persistencia de una mentalidad precrítica al interior de vastos sectores del catolicismo y, por otro, la difusión en los últimos años de las aporías y crisis de la modernidad en el equívocamente llamado posmodernismo.²⁴ Curiosamente, en algunos ámbitos eclesiales los defensores de lo primero, apuestan con más ingenuidad que lucidez a los cantos de sirena de los profetas de lo segundo, en una clara alianza que no tiene otro objeto que denostar a una modernidad herida, haciendo leña del árbol que les parece ya caído. No deja de sorprender que en el Documento de Santo Domingo se alabe «la apertura a la trascendencia propia de la posmodernidad», con más ganas de que así sea que con realismo de lo que ella es.²⁵ Una crítica indiferenciada a la modernidad que pretenda contraponerla sin más con la cultura cristiana, además de falsa demoniza peligrosamente la historia y se aleja del reconocimiento de la creación como obra de Dios. La «ruptura entre Evangelio y cultura» que según Pablo VI es «el drama de nuestro tiempo», invita a la Iglesia a mirar «con preocupación la fractura existente entre los valores evangélicos y las culturas modernas»,²⁶ pero nunca a sentenciar la incompatibilidad entre el cristianismo y una cultura determinada.²⁷

La tradición republicana y liberal —y con ello especificamos lo que nos parece un aporte irrenunciable de la época moderna— ha sido fundamental en estos siglos de construcción de nuestras identidades nacionales. Sabemos que este proceso ha sido llevado a cabo a veces en contra, otras veces recibiendo el rechazo de la Iglesia Católica. Sabemos también que el catolicismo ha contribuido también a fraguar la identidad del continente, y que permanece como un signo identitario clave de lo que significa ser latinoamericanos. No son pocos los que han sostenido que la modernidad consiste justamente en acabar con las culturas tradicionales,

²⁴ Cf. J. Noemi, *op. cit.*, p. 96.

²⁵ Voces que parecen entusiasmarse con el permiso concedido por Kart Barth cuando afirma que podemos permitirnos ser más románticos que los románticos. Recordando este permiso, Jean Greisch sugiere más bien que «en una coyuntura intelectual donde la palabra «posmoderna» está en todos los labios, ha llegado quizás la hora de proclamar alto y fuerte que podemos ser más modernos que los modernos!» (J. Greisch, *Le Buisson ardent et les Lumières de la raison*, III, París, Cerf, 2002, p. 9).

²⁶ Juan Pablo II, Discurso inaugural de Santo Domingo.

²⁷ Los textos de Santo Domingo evitan, aunque rozan tal sentencia: «La ausencia de esos valores cristianos fundamentales en la cultura de la modernidad no solamente ha ofuscado la dimensión de lo trascendente, abocando a muchas personas hacia el indiferentismo religioso —también en América Latina—, sino que, a la vez, es causa determinante del desencanto social en que se ha gestado la crisis de la cultura» (*Idem*).

transitando linealmente de la barbarie a la civilización, al modo como pensaron esto Comte y el positivismo. Igualmente sabemos que debido a ello, o a otras razones, no pocos católicos sostienen que es 'la adveniente cultura urbano-industrial, moderna y secularizada' la mayor amenaza que pende sobre nuestro continente, justamente porque corroe el sustrato católico que da identidad a nuestros pueblos.²⁸

En mi opinión, este largo debate, que en el continente ha tomado la forma de una querrela entre modernidad e identidad cultural,²⁹ se ve superado por la nueva situación que impone el fenómeno de la globalización y los intentos de construcción de *sociedades sin atributos*. Tal como la caída de la teoría de la dependencia obliga a buscar nuevos derroteros a un discurso social como el de la teología de la liberación, que se quedó sin mediaciones analíticas, las propuestas de nueva evangelización y de inculturación de la fe pueden ser estériles si no son capaces de discriminar entre el proyecto moderno y el actual proceso en curso. Nuestra apuesta es que el conflicto entre tradición moderna y tradición católica, puede transformarse en alianza y mutua fecundación, dadas las nuevas condiciones que nos imponen algunos fenómenos presentes en el proceso de la globalización. Como siempre ha sucedido en la Iglesia, a la luz de adversarios mayores, es probable que los enemigos de hoy sean los aliados del mañana.

Un lector atento podría observar que estamos simplemente reemplazando el conflicto subrayado por Puebla entre 'la adveniente cultura urbano industrial y el sustrato religioso de nuestros pueblos', por el conflicto entre el *ethos* individualista del capitalismo tardío en los procesos de globalización en curso y el *ethos* católico de la trayectoria latinoamericana a la modernidad tardía. Si fuera simplemente un desplazamiento, ya sería un aporte precisar cuáles son realmente los polos en conflicto, pero creemos que en este desplazamiento lo que se propone —o está *por venir* para el católico latinoamericano— es una verdadera asunción-superación (*ausgeben* diría Hegel) de algunos logros y riquezas que nos ofrece la modernidad desde los aportes propios del catolicismo, purificándose

²⁸ Puebla afirma que «el advenimiento de la civilización urbano-industrial acarrea también problemas en el plano ideológico y llega a amenazar las mismas raíces de nuestra cultura, ya que dicha civilización nos llega, de hecho, en su real proceso histórico, impregnada de racionalismo e inspirada en dos ideologías dominantes: el liberalismo y el colectivismo. En ambos anida la tendencia no sólo a una legítima y deseable secularización sino también al 'secularismo'» (418).

²⁹ Al respecto, véase el decisivo trabajo de Pedro Morandé, *Cultura y modernización en América Latina* (Santiago, Cuadernos del Instituto de Sociología, Universidad Católica de Chile, 1984).

mutuamente de sus respectivos fundamentalismos, sin el rechazo simple de una en nombre del otro.

Lo que desplaza a los polos en conflicto y los lleva a una nueva articulación que puede no sólo ser fecunda para ambos sino también buena nueva para los latinoamericanos, es la toma de conciencia creciente que tanto el catolicismo como la modernidad son realidades plurales. No se trata por tanto de modelos o nociones unívocas condenadas a enfrentarse, sino más bien de realidades complejas, heterogéneas, diversificadas, que abren sendos abanicos llenos de posibles articulaciones entre ellas. Plurales no sólo porque, por ejemplo, en el horizonte de la modernidad coexisten tradiciones muy diversas, como pueden serlo el republicanism, el marxismo o el positivismo científico, sino porque la modernidad es ella misma un fenómeno histórico, una época que a su vez ha pasado por diversas etapas, y que no pocos han declarado ya casi concluida, sea porque llegó el fin de la historia, sea porque comenzó la posmodernidad o porque amanece una nueva época.³⁰ Algo análogo al proceso de pluralización del fenómeno religioso y del catolicismo en particular: no sólo podemos decir que coexisten catolicismos diversos, sino que como fenómeno histórico, se puede afirmar, como lo hace Juan Pablo II, que el Concilio Vaticano II «marca una época nueva en la vida de la Iglesia».³¹ Como de las tradiciones religiosas y de la pluralización del catolicismo hablaremos en la tercera parte, nos ocupamos ahora de la época moderna.

La modernidad se dice de muchas maneras, y se habla de «múltiples modernidades», de «modernidades entramadas» o de «distintas fases de la modernidad». Las teorías más recientes han preferido denominar lo que la moda parisina llamó posmodernidad, con los conceptos de «modernidad tardía» (Anthony Giddens) o «modernidad reflexiva» (Ulrich Beck), que refieren a una segunda modernidad o a «una 'segunda fase de modernización de la sociedad moderna', un proceso de radicalización que termina por producir un nuevo tipo de capitalismo, de trabajo, de sociedad, de subjetividad, de orden global, etc.».³² Si en los países desarrollados del norte se da esta diferencia entre dos modernidades, la segunda transformando instituciones muy centrales de la primera, en los países donde no

existe la primera modernidad (parte de África y Asia) o existe a medias (América Latina) se puede afirmar «que hay posibles trayectorias no europeas a la segunda modernidad».³³ Se puede por tanto preguntar por las peculiaridades, los aspectos característicos y específicos, de la trayectoria latinoamericana a la modernidad. Al hacerlo es posible observar las diferencias, por ejemplo en Chile, entre «la etapa de modernización centralizada y protegida» que llega a su fin en los años setenta y los procesos de modernización (neo) liberales de la globalización actual. El interés de lo dicho está en subrayar que la modernidad «no puede entenderse como un proceso unilineal, preestablecido o cuasi natural cuyos objetivos son indiscutibles y claros. Toda modernización es un campo interpretativo y, en esa misma medida, un campo de lucha... no se trata de un proceso neutral que ocurre a pesar de los seres humanos y sus convicciones».³⁴ No se trata del despliegue implacable de un modelo único sino de una construcción social multiforme fruto de todas las tradiciones y peculiaridades culturales de cada lugar. «Esta visión... permite resituar la larga discusión... acerca de si América Latina es moderna o no, o acerca de si puede llegar a serlo o de si es bueno que lo sea».³⁵

El proceso de globalización y sus dos caballos desbocados: capitalismo e individualismo

En esta trayectoria latinoamericana a la modernidad, la instalación del *ethos* de la globalización impacta tanto a las culturas tradicionales, como al propio ideario moderno. No es menor, respecto de ese ideario, la distinción que hemos recordado entre los actuales procesos de modernización y los que culminaron en los años setenta, al punto que ha sido posible sostener, por ejemplo, que la trayectoria chilena hacia la modernidad parece consistir en un proceso de «modernización sin modernidad».³⁶

Reconocemos —como lo hace el DP— que la globalización es un fenómeno complejo que posee aspectos positivos («la comunicación mundial en forma instantánea, el enriquecimiento del saber, el intercambio de conocimientos, de procedimientos tecnológicos y de bienes, su regulación mediante tratados...»³⁷) y negativos, que no conviene demonizar,

³⁰ Tal parece ser la inclinación del DP, que nos dice que «vivimos en medio de los dolores de parto de una nueva época» (94), que en las últimas décadas del siglo que pasó se han hecho presentes «los signos del crepúsculo de una era de la humanidad que concluye y del amanecer de una nueva época», que «el paso al tercer milenio es el símbolo de un cambio de época cuya transición aún perdura» (95).

³¹ Juan Pablo II, *Tertio Millennio Adveniente*, n. 18, citado por el DP 94, nota 54.

³² Jorge Larraín, *¿América Latina moderna?*, Santiago, Lom, 2005, p. 15.

³³ Larraín, *op. cit.*, p. 16.

³⁴ Larraín, *op. cit.*, p. 26.

³⁵ Larraín, *op. cit.*, p. 25.

³⁶ Enzo Solari y Samuel Yáñez, «El caso chileno: modernización sin modernidad», en *Revista de Derecho*, 10 (2003), Universidad Católica del Norte, pp. 201-219.

³⁷ DP 113.

pues como toda cultura gestada por el hombre «la globalización será aquello que nosotros hagamos de ella».³⁸ Sin embargo, suscribimos la afirmación de Juan Pablo II de que aunque «la Iglesia... reconoce los valores positivos que la globalización comporta, mira con inquietud los aspectos derivados de ella»,³⁹ y queremos subrayar dos fenómenos presentes en los procesos de globalización, que si bien no hay que confundir con ella misma, nos parecen muy centrales. Quisiéramos destacar estos dos fenómenos utilizando una metáfora que, más allá de sus simplificaciones, nos permite visualizar mejor lo que está sucediendo. En lugar del fantasma que antaño recorría Europa, hoy día dos caballos corren desbocados⁴⁰ a nivel planetario: el capital globalizado y el individualismo de la autorrealización. Dos fenómenos globales provocados por Occidente y que afectan a todo el planeta. El primero de carácter económico político, a la vez que concentra la riqueza y excluye de sus beneficios a pueblos enteros, contribuye a acrecentar la injusticia y la inequidad; el segundo de carácter antropológico cultural, al tiempo que erosiona los vínculos y pone en crisis las pertenencias, parece dificultar la creencia y confianza en los otros y en el Otro. Dos signos a nivel planetario que la preocupación por el servicio de la fe y la promoción de la justicia no podría ignorar.⁴¹

Respecto del primer corcel, el proceso de globalización ha facilitado que el capital, fundamentalmente el financiero, viaje sin control de un lugar a otro del orbe.⁴² La inexistencia de una institucionalidad política a

³⁸ DP 114.

³⁹ Juan Pablo II, *Ecclesia in America*, n.20, citado por DP 114.

⁴⁰ La imagen de un mundo desbocado es también utilizada por Ulrich Beck, «Vivir nuestra propia vida en un mundo desbocado: individuación, globalización y política», Will Hutton y Anthony Giddens (eds.), *En el límite. La vida en el capitalismo global*, Barcelona, Tusquets, 2000, pp. 233-245.

⁴¹ Es posible relacionar estos dos caballos desbocados con los dos criterios de la verdad, que según el DP «luchan por imponerse como prioritarios en una nueva época» (104). El primero surge de la persona, se lo relaciona con la emotividad, que emerge como criterio de verdad y de moralidad de los actos, y en palabras de Juan Pablo II se lo denomina *individualismo* (Juan Pablo II, *Centesimus Annus*, n. 35, citado por DP 104). El segundo que acepta «como criterio de verdad y de moralidad la evaluación de los resultados de las intervenciones del hombre, en relación a las expectativas que las patrocinan», no es difícil relacionarlo con el funcionalismo, utilitarismo y maximización presente en el despliegue del *capitalismo tardío* (DP 105).

⁴² «En este fin de siglo, el capitalismo conoce en efecto una expansión que no tiene más fin que ella misma (vale decir sus propios mecanismos de valorización)» y se transforma en una lucha y competencia entre los más poderosos. «En este contexto, los problemas de las tres cuartas partes de la humanidad pasan a ser secundarios. El capitalismo es próspero... sin embargo en su éxito aparente, muestra sus propios límites» (Jean Marie Vincent, «Capital et technoscience», *Futur antérieur*, 1990).

nivel planetario permite esta libertad. Algo similar a lo ocurrido con el capital hace más de 150 años: su aparición fue igual de desbocada hasta que lentamente la institucionalidad al interior de las naciones fue capaz de domesticarlo y someterlo. Un claro ejemplo son las socialdemocracias europeas que con normas, restricciones, leyes, fueron capaces de proteger los derechos y deberes de aquellos que deseaban vivir juntos al amparo de un Estado que velaba por todos los ciudadanos, particularmente por los más débiles. La creación del Estado, del Estado de Derecho, es en definitiva el sometimiento de lo económico a lo político. La crisis actual del Estado ha sido insistentemente diagnosticada y sus esfuerzos por adaptarse a la nueva situación hacen parte de esa crisis.⁴³ Hoy las naciones, aptas para controlar los capitales nacionales, son impotentes para controlar este nuevo capitalismo de nivel global. La tarea por tanto del presente, quizás por los próximos cincuenta años, es crear las estructuras políticas a nivel planetario que permitan domesticar este capital globalizado que transita, sin ley ni Dios, hundiéndose o fortaleciendo a su paso las vulnerables economías nacionales.⁴⁴

Respecto del segundo caballo desbocado, el del individualismo de la autorrealización, ha sido objeto de atención de muchos autores. Cercano al proceso de autonomía que permite a cada uno elegir por sí mismo (ser individuos libres es una conquista que enorgullece a la modernidad), nos referimos más bien a la atomización social, a lo que se ha denominado la «generación del yo» o la preeminencia del «narcisismo».⁴⁵ Un proceso que se estima irreversible y que significaría que, en nombre de la libertad

⁴³ «El Estado se somete poco a poco a los procesos y a los movimientos erráticos del capital transnacional... así, se transforma progresivamente en un instrumento de la mundialización y de la erosión de las prácticas políticas nacionales». Frente a esta situación, una reacción equivocada sería pretender una vuelta al Estado-providencia, tan imposible como lo sería también una economía nacional autónoma. Si es posible en cambio impedir que el Estado y sus aparatos sean meras cadenas de retransmisión del capitalismo internacional, y posibilitar que una agrupación de Estados puedan generar algunas lógicas sociales diversas a las lógicas económicas del actual capitalismo tardío. «Luchar eficazmente alrededor del Estado nacional exige superar las ópticas estrechamente nacionales y organizar convergencias transnacionales para revertir las políticas y propiciar otras. Ya no pueden haber políticas nacionales positivas que no sean políticas que apunten a lo transnacional» (J. M. Vincent, «Au delà de l'Etat nation», *Futur antérieur*, 1995).

⁴⁴ Cf. Raúl González SJ, en XXII Encuentro del Equipo Jesuita Latinoamericano de Reflexión Filosófica, San Salvador, julio 2005.

⁴⁵ Cf. Ch. Taylor, *Ética de la autenticidad*, Barcelona, Paidós, 1994, pp. 39-40; ver también del mismo autor «L'atomisme», en *La liberté des modernes*, París, PUF, 1997, pp. 223-254.

individual, crecientemente todos los sujetos del planeta irán construyendo su propia identidad a partir de sí mismos. Cualquiera sea el futuro de las tradiciones, de los colectivos, de las comunidades —incluidas por cierto las religiones, las iglesias, las confesiones— ellas ya no tendrían nunca más fieles incondicionales, sino simpatizantes evaluadores.⁴⁶ La relación de esas tradiciones con sus adeptos o afiliados ya no podrá ser de coacción sino de seducción. La condición de posibilidad de la pertenencia estaría en una pertenencia libre y en conciencia. Este proceso de individuación —que tiene su origen en el cristianismo— toma su actual orientación para escapar a las guerras de religión y es claramente una conquista atribuible al liberalismo político. Éste concentra el uso legítimo de la fuerza y la coacción en una sola comunidad particular (el Estado-nación) y sólo reconoce derechos a los individuos que, mediante una abstracción, estima como iguales, pues sus diferencias quedan relegadas a la esfera privada. Pero hoy el liberalismo político se ve amenazado por el liberalismo económico, que no reconoce sujetos sino sólo poder de compra y, dada la globalización, contribuye a disolver el cuadro de los Estados nacionales. Frente a esta sistemática ruptura de lazos sociales se comprende la reacción comunitarista, que estima que el orden liberal individualista no sirve para determinar el bien común y los rasgos de una vida buena, y que sólo su superación permite recuperar y generar tejidos sociales, identidades colectivas, pertenencias y vínculos comunitarios.⁴⁷ Se comprenden también los deseos de un resurgimiento de lo comunitario y de una revaloración de la familia y la nación, en la propia tradición liberal, que intentan apoyar la modernización y el mercado, pero se declaran en «contra de un orden individualista-mercantilista que socava los valores, certidumbres y sueños en los que se funda la vida en común».⁴⁸ Se comprenden así los esfuerzos por ponerle riendas adecuadas a este caballo desbocado, pues individuos sin sociedad, personas sin comunidad, son realidades parciales, incompletas, con las que difícilmente se puede fundar una vida en común.

El desafío de nivel planetario para construir estructuras políticas y jurídicas que enmarquen el capitalismo desbocado no exime de las tareas políticas y culturales a nivel de los estados (de modo que éstos sigan

⁴⁶ Según Pedro Güell, de una «credibilidad por fusión o adhesión» se pasa a una «credibilidad por evaluación (cf. J. Noemi, *Esperanza en busca de inteligencia. Atisbos teológicos*, Santiago, Ediciones Universidad Católica, 2005, p. 117). Volveremos sobre este punto más adelante.

⁴⁷ Cf. S. Micco y E. Saffirio, «Comunitarios: ni liberales ni conservadores», en *Política & Espíritu. Revista de pensamiento humanista cristiano*, Santiago, 2005, pp. 33-37.

⁴⁸ Eugenio Tironi con la colaboración de Tomás Ariztía y Francesca Faverio, *El sueño chileno. Comunidad, familia y nación en el Bicentenario*, Aguilar, Santiago, 2005, p. 26.

siendo fuentes de reconocimiento y de justicia para sus ciudadanos) y en su interior, de modo de reconocer, también jurídicamente, las tradiciones culturales que los forman. Estas últimas, a la vez que son el remedio al individualismo, son la fuente de lo que puede ser una ciudadanía multicultural de nivel supranacional.⁴⁹

Más allá de las virtudes o defectos que pueden tener estas metáforas, completemos lo dicho sobre el *ethos* de la globalización.⁵⁰ Son las tecnologías de la comunicación y la informática las que prestan el soporte tecnológico al mercado financiero internacional.⁵¹ Un uso especulativo del capital financiero que puede provocar crecimiento económico destruyendo los puestos de trabajo. «Así, la globalización, entendida como la supremacía del capitalismo financiero planetario, informacional, desregulado y competitivo, se realiza con una desigual capacidad para articular, por una parte, a los segmentos dinámicos de la sociedad internacionalmente integrados, al mismo tiempo que, por la otra, margina y desconecta a quienes son nacionalmente excluidos y carecen de poder de generar ingresos habilitantes para formar parte de la sociedad

⁴⁹ «Una teoría de la justicia distributiva adecuada debería tener en cuenta las injusticias provenientes de los fenómenos transnacionales —vale decir mundiales—, y considerar una estructura política, con el fin de asegurar la justicia económica, que superaría con creces los límites de los Estados-nacionales actuales. Pero tales estructuras políticas tenderían primero a apropiarse de las prerrogativas y jurisdicciones que corresponderían, según la dimensión cultural de la teoría de W. Kymlicka, a reagrupamientos políticos más limitados. Estos dos aspectos de su teoría parecen entonces tender hacia un federalismo complejo que repartiría competencias entre las instancias supranacionales, las subnacionales y los Estados-nacionales. La articulación de este tipo de federalismo representa en la actualidad una de las tareas más urgentes de la filosofía política» (Daniel Weinstock, recensión a la trad. francesa del libro de Will Kymlicka, *Les théories de la justice* [Montréal, Boréal, 1999], en *Politique et Sociétés*, Vol. 20, n. 1, 2001).

⁵⁰ Las descripciones que aquí hacemos han sido tomadas del trabajo de D. García, P. Mena, E. Silva, «Ethos nacional y mundo globalizado», investigación en curso por publicar. Descripciones que a su vez refieren a los trabajos de Manuel Castells, «Panorama de la era de la información en América Latina: ¿Es sostenible la globalización?», en Fernando Calderón (coordinador), *¿Es sostenible la globalización en América Latina?*, Vol. II, México, FCE, 2003; Zygmunt Bauman, *La globalización. Consecuencias humanas*, México, FCE, 1999; Franz Hinkelammert, *El nihilismo al desnudo. Los tiempos de la globalización*, Santiago, Lom, 2001; Pierre Bourdieu, *Contrafuegos. Reflexiones para servir a la resistencia contra la invasión neoliberal*, Barcelona, Anagrama, 1999; Martín Hopenhayn, *Ni apocalípticos ni integrados. Aventuras de la modernidad en América Latina*, Santiago, FCE, 1994.

⁵¹ Manuel Castells, *op.cit.*, p.19.

global». ⁵² Un proceso que escapa a la acción deliberada y potencialmente racional de los estados y comunidades políticamente organizadas. Esta pérdida de poder por parte de las comunidades histórico-nacionales hace que, por un lado, esos procesos (particularmente los financieros, pero también los mediáticos y tecnológicos) adquieran un carácter de anonimato, invisibilidad, automatización y desregulación que los hace aparecer como *cuasi* naturales. Por otro lado, al debilitarse los Estados y al sufrir la transformación de la que hemos sido testigos, de Estados nacional-populares a Estados liberales, éstos dejan de ser uno de los grandes proveedores de reconocimiento para las personas. La naturalización de los procesos propios de los subsistemas (económico-financiero, informativo-tecnológico, político-electoral, etc.) y la pérdida de reconocimiento y de vínculos, son dos efectos del impacto globalizador sobre los Estados nacionales y las comunidades históricas que los constituyen. ⁵³

Los cambios que provoca la globalización expropian el poder de los Estados y los ciudadanos, no a favor de una comunidad deliberativa internacional —que es una tarea ineludible— sino que lo entrega al funcionamiento desregulado y no deliberativo de los subsistemas. Por ello suelen venir acompañados de una actitud neoconservadora que los considera como «la mejor versión de lo posible», como un *inevitable* frente al que no caben alternativas sino la apología de la pura facticidad, del *statu quo* de lo presente. ⁵⁴

Por el contrario, Norbert Lechner, en un intento de «apropiación ciudadana de los cambios en marcha», sugiere dos tareas políticas: enfrentarse a la naturalización de los diversos subsistemas, reivindicando el poder de regular su funcionamiento, y construir un discurso político que no renuncie a mediar entre las lógicas funcionales de los sistemas y la subjetividad de las personas. ⁵⁵ Como fruto de estas dos tareas «la sociedad amplía la libertad individual y colectiva» y genera aquel «sentido común» que permite compartir las vivencias personales. ⁵⁶ Sólo así puede darse el reconocimiento capaz de vincular la calidad de los procesos de individuación a la calidad de los procesos de socialización.

⁵² D. García, P. Mena y E. Silva, *op. cit.*

⁵³ *Idem.*

⁵⁴ Una naturalización de los fenómenos históricos, que parece tentar a J. J. Brunner («Malestar en la sociedad chilena. ¿De qué exactamente estamos hablando?», *Estudios Públicos*, 72 [1998], pp. 184-186) y que podemos apreciar cuando Tony Blair sostiene que oponerse a la globalización es como «oponerse a que después del otoño venga el invierno». Lo propio de la historia es que podemos enfrentar de muchas maneras el invierno.

⁵⁵ N. Lechner, *Informe PNUD 2004*, p. 2.

⁵⁶ *Idem.*

Una modernidad que reconociendo las tradiciones es revitalizada por ellas

Hemos sostenido que la instalación del *ethos* de la globalización impacta no sólo en las culturas tradicionales, sino también al propio ideario moderno, creando un proceso de modernización sin modernidad. Los tres factores que en la actualidad marcan lo fundamental del fenómeno social y de la vida política, son cuestionamientos radicales de la propuesta moderna, a saber, la *creciente despolitización de la vida civil*, la *mercantilización de las relaciones sociales* y la *deconstrucción de la subjetividad moderna*.

Por ello sostenemos que el conflicto relevante ya no se da entre la modernidad y las tradiciones religiosas (el catolicismo entre ellas), sino entre un ideario moderno, democrático, emancipador, constructor moral de la sociedad y por ello abierto a las peculiaridades culturales y religiosas de los pueblos que lo adoptan, *versus* procesos de modernización, subsistemas procedimentales, violentos, globalizadores y dependientes de la mundialización de Occidente. En definitiva, la tesis que propicia «la apropiación ciudadana de los cambios en marcha» (Lechner) y la que sugiere que hay «una variedad de trayectorias hacia la modernidad» (Larraín) son hermanas, porque estiman que la historicidad de los sujetos individuales y colectivos, las tradiciones peculiares a las que ellos pertenecen y de las que forman parte, son determinantes a la hora de asumir lo que se presenta con pretensiones de universalidad.

Más aún, nuestra hipótesis sostiene que en este conflicto fundamental, por el que aspiramos a una apropiación ciudadana de los procesos desbocados de la globalización, a una modernización con modernidad, a una trayectoria latinoamericana a la modernidad, esta última no será posible sin el recurso a las tradiciones vivas del continente. Sospechamos que el liberalismo político y el neokantismo moral —frutos preciosos de la modernidad— no tienen la fuerza suficiente para contener la avasalladora marea de darwinismo social que acompaña al (neo)liberalismo económico. Nuestra tradición republicana no es capaz de compensar o equilibrar el nuevo *ethos* que propone esta nueva mundialización de Occidente, esta *globalatinización*, con sus procesos de mercantilización, despolitización e individualismo. Dicho *ethos* amenaza con «la disolución de nuestras comunidades en sociedades sin atributos». ⁵⁷ En tales sociedades los más perjudicados son los más pobres, pues al debilitamiento de las tradiciones, del tejido social y del marco institucional, es correlativo el rol hegemónico del capital, que como sabemos no reconoce sujetos individuales sino sólo poder de compra.

⁵⁷ Raúl González SJ, XXI Encuentro del Equipo Jesuita Latinoamericano de Reflexión Filosófica, San Miguel, julio 2004.

La tesis es que el liberalismo contractualista (que podemos llamar liberalismo I⁵⁸) no tiene los recursos suficientes para enfrentar la mercantilización y despolitización de los actuales procesos en curso. El individualismo de la autorrealización no basta para construir la comunidad y la sociedad. El liberalismo I, «que acentuaría al máximo los derechos individuales y la neutralidad del Estado carece de proyecto moral propio —cultural o religioso— y de metas colectivas más allá de la libertad personal, la seguridad de los ciudadanos y su bienestar». Ante la carencia de recursos que impidan la exclusión social y la disolución ética de nuestros pueblos, que acompañan al *ethos* de la *globalatinización*, se requiere un segundo tipo de liberalismo, el liberalismo II, que «concebiría un interés del Estado en la supervivencia y el florecimiento de formas nacionales, religiosas o culturales particulares, sin que ello obstara para la defensa de los derechos individuales».⁵⁹

El reconocimiento de derechos no sólo a los individuos, sino también a colectivos, es un asunto que se ha ido abriendo paso en el seno de la propia tradición liberal. Después de la amplia reformulación que Rawls hiciera del liberalismo político, con una mejor inclusión de la justicia social en esta tradición, los planteamientos de los comunitaristas y luego de los republicanos han revitalizado la filosofía política. La cuestión debatida es si basta con conceder a los derechos individuales el valor primordial y exclusivo,⁶⁰ o si es posible reconocer derechos colectivos a las diversas tradiciones culturales.⁶¹

⁵⁸ Liberalismo I y II son nombres que Michael Walzer da a los dos tipos de liberalismo que Charles Taylor ha descrito en su artículo «La politique de reconnaissance». El artículo y el comentario de Walzer en Ch. Taylor, *Multiculturalismo. Différence et démocratie*, Aubier 1994.

⁵⁹ Las dos citas corresponden a los sendos resúmenes que hace Walzer de estas dos variantes de liberalismo propuesta por Taylor. Ver también la «Introducción» de Carlos Thiebaut a Ch. Taylor, *La ética de la autenticidad*, Barcelona, Paidós, pp.31-32.

⁶⁰ Cf. A. Renaut, «Les ressources du libéralisme politique. Propos recueillis par Nicolas Weill», *Le Monde*, octubre 1999. Resulta interesante que no sólo sean los comunitaristas y los multiculturalistas los que cuestionan esta exclusividad. El propio Renaut, si bien admite que «el hecho de decir que las identidades culturales tienen, a través de los individuos que las eligen, un derecho igual a expresarse en el espacio público, modificaría mucho nuestra concepción de la República», no está dispuesto a franquear un límite: «aquel que consistiría en admitir de alguna manera derechos colectivos». Una tal concepción introduce en efecto una competencia con las libertades individuales, cuyo último modelo conocido —a saber la competencia entre libertad y justicia, libertad individual y justicia social— ha tenido consecuencias horribles. En la posición comunitarista, no veo por otra parte, el seguro suficiente para impedir las derivas teológico-políticas» (Renaut, *op.cit.*).

⁶¹ El filósofo canadiense Will Kymlicka, al que aludimos más arriba y que figura

Un debate relevante para la situación latinoamericana poblada de tradiciones culturales que no son «fuentes olvidadas de la moral» sino reservas morales y de conciencia con plena vigencia y actualidad. Por ello, por la vigencia y actualidad de diversas tradiciones y, entre ellas, del cristianismo y del catolicismo latinoamericano, «beber del propio pozo» es muy distinto de «toda añoranza y cualquier intento de regreso a un viejo mundo perdido».⁶² Ser nuevamente interpelado por la plenitud del lenguaje presente en nuestras tradiciones es muy diverso de cualquier «nostalgia de Atlántidas sumergidas».⁶³ Porque epocalmente ya hemos atravesado el desierto de la crítica, y la nuestra no puede ser sino una segunda ingenuidad, cualquier crítica a la modernidad desde, por ejemplo, el catolicismo, y cualquier propuesta de construir en América Latina una «modernidad católica» pasa por el esfuerzo de realizar un «catolicismo moderno». Ello significa que el recurso al catolicismo como fuente moral en la construcción de la sociedad se hace desde la valoración y defensa de las ideas e instituciones que definen la modernidad (y no desde las filas de sus detractores): «la democracia, los derechos humanos y las libertades, los afanes de la tolerancia y de la igualdad».⁶⁴ Inversamente, la asunción de estos valores de la modernidad no obliga a la neutralidad ética ni al silencio respecto de las propias convicciones; tampoco a la apostasía de la adscripción teísta y menos a la renuncia de la confesión católica.

No se trata de elegir entre el liberalismo político y una hermenéutica de las tradiciones, ni de reemplazar una ética de lo justo por una de lo bueno,⁶⁵ sino de «articular la herencia política del liberalismo, con toda su

entre los pensadores políticos más influyentes de los últimos diez años, defiende en sus principales obras «una posición según la cual el individualismo moral que está a la base de la filosofía liberal puede justificar en el contexto de sociedades multinacionales la concesión de derechos colectivos a los grupos nacionales minoritarios» (Daniel Weinstock, *op.cit.*).

⁶² Carlos Thiebaut, «Introducción. Recuperar la moral: la filosofía de Charles Taylor», en Ch. Taylor, *Ética de la autenticidad*, *op.cit.*, p. 13.

⁶³ Paul Ricoeur formula así su propuesta programática al inicio de su giro hermenéutico: «No nos anima la nostalgia de Atlántidas sumergidas, sino la esperanza de una recreación del lenguaje; más allá del desierto de la crítica, queremos ser nuevamente interpelados» (Ricoeur, *La Symbolique du mal*, París, Aubier, 1960, p. 481).

⁶⁴ Thiebaut, *op.cit.*, p. 13.

⁶⁵ La reflexión filosófica de Paul Ricoeur es señera a este respecto, y son ejemplares sus esfuerzos de articulación entre la Ilustración y el Romanticismo, en su trabajo «Herméneutique et critique des idéologies» (*Du texte à l'action*, París, Seuil, 1986), entre el momento teleológico y deontológico de su pequeña ética (*Soi-même comme un autre*, París, Seuil, 1990), entre liberales y comunitaristas en varios de los artículos dedicados a Rawls, a Taylor, a Walzer (*Le juste I y II*, Seuil, Esprit, 1995 y 2000).

deducción y su atención a la idea de lo justo y de la imparcialidad, con las tradiciones culturales particulares y con las ideas de bien que esas tradiciones encarnan». ⁶⁶ Esta vasta tarea de articulación y mediación a nivel continental entre el humanismo laico y el humanismo cristiano, entre el liberalismo republicano y el catolicismo latinoamericano, pasa no sólo por el reconocimiento y valoración de las respectivas tradiciones, sino también por el reconocimiento de las otras tradiciones que pueblan nuestro continente.

LA SITUACIÓN LATINOAMERICANA: LA TRANSFORMACIÓN DE LAS TRADICIONES RELIGIOSAS Y SECULARES Y SUS APORTES RESPECTIVOS

Pluralismo y tradiciones con ideales de excelencia

Se pueden destacar cuatro grandes tendencias de la religión en América Latina: la diversificación del catolicismo, el desarrollo del protestantismo, la multiplicación de las alternativas religiosas y la presencia de la indiferencia. ⁶⁷ Al intentar ordenar el complejo panorama religioso latinoamericano en estos cuatro grupos, hay que reconocer inmediatamente el aspecto quizás más característico de lo sucedido en las últimas décadas: el pluralismo, el entrecruzamiento, la difuminación, el sincretismo que atenta contra cualquier intento de tipología. La pérdida de la hegemonía del catolicismo —o mejor «la disminución progresiva de su hegemonía»⁶⁸—, significa no sólo que el protestantismo puede crecer y desarrollarse, y que se abre el espacio tanto a nuevos movimientos y expresiones religiosas como a la increencia, sino también que el propio catolicismo se fragmenta en una pluralidad de alternativas. Con todo, aún perdiendo su hegemonía, fragmentado y en un lento descenso, el catolicismo sigue siendo de lejos la religión mayoritaria del continente: su 85%, contrasta fuertemente con el casi 10% hasta ahora alcanzado por el crecimiento de los evangélicos y los escasos 2,5% que tienen respectivamente la indiferencia-increencia y los nuevos movimientos religiosos. Si bien en términos numéricos, como

alternativa al catolicismo, sólo el pentecostalismo ha logrado crecer, los otros dos fenómenos, a pesar de su carácter minoritario, concitan una desproporcionada atención: la increencia e indiferencia porque logra sus adeptos entre las élites secularizadas, y los nuevos movimientos religiosos porque su difusa influencia ambiental logra alcanzar al resto de las tradiciones y particularmente al vasto catolicismo fragmentado y diversificado.

Hemos señalado más arriba que este pluralismo religioso tiene sintonía con la «pluralización» que afecta también a la propia modernidad. La salida del eurocentrismo, el reconocimiento de otras culturas, la actual sensibilidad posmoderna, nos han hecho diferenciar, incluso en el fenómeno de la modernidad que suele presentarse como homogéneo y universal, «sucesivas» modernidades, modernidades «entrecruzadas», «segundas» modernidades.

La pluralización es un hecho, y como hecho podemos decir que nuestro continente es más plural que antes. Podemos decir también que es menos plural que otros continentes. El pluralismo es una magnitud que admite distintos grados y da cuenta de sociedades más o menos plurales. Frente a este dato, a esta situación de hecho, la actitud ética y cívica más acorde es la tolerancia. Respetar la libertad del otro y reconocer su derecho a que piense y actúe de otra manera, requiere de nosotros la tolerancia como actitud y virtud. El individualismo reinante confunde la legítima promoción de esta actitud con el desarrollo de lo que podríamos denominar pluralidad, que en el límite pareciera desear que hubiera tantas posiciones como sujetos. Además, estas posiciones tendrían igual validez, quedando relegadas al ámbito privado en el contexto de un horizonte público neutral avalado por el abstencionismo moral del Estado. Por el contrario, cualquier promoción de identidades colectivas o de reconocimiento de vínculos comunes le parece un atentado a la pluralidad. Confundir un hecho con un ideal es distinto de estimar que puede haber niveles más o menos óptimos en esta magnitud —diversidad— en una sociedad dada, pues muy poco pluralismo impide la libertad y demasiado impide la convivencia. Podemos decir algo análogo de los niveles de pluralismo y diversidad que se dan al interior de una tradición religiosa, como por ejemplo en las distintas versiones del catolicismo latinoamericano. Muy poco impide la libertad y la riqueza de distintos carismas que enriquecen el cuerpo; demasiado pluralismo rompe con la identidad y la pertenencia a una misma tradición o religión. Cada tradición tiene el derecho de establecer esos límites y estimar que tal posición se aleja del canon y ha incurrido en la herejía. En el caso de la sociedad, el pluralismo tiene uno de sus límites en aquello que no se puede tolerar en un contexto determinado. Lo intolerable puede ser sancionado jurídica y/o

⁶⁶ Thiebaut, *op.cit.*, p. 32.

⁶⁷ Cristián Parker, «Introduction» a «Les transformations du champ religieux en Amérique latine», *Social Compass*, 45 (3), 1998, pp. 323-333. Una amplia descripción de esos cuatro procesos en E. Silva, «Transformaciones religiosas en América Latina», presentada en el encuentro de San Miguel, julio 2004, del Equipo Jesuita Latinoamericano de Reflexión Filosófica.

⁶⁸ Parker, *op.cit.*, p. 324.

éticamente. Son mínimos exigibles, necesarios para regular la convivencia, pero no suficientes para vivir juntos. Junto a lo obligatorio, existe también en una sociedad lo deseable, lo que se propone como ideal.⁶⁹

Es abstracta la separación entre mínimos y máximos, pues más bien se trata de un continuo. Siempre en toda sociedad hay unos mínimos exigibles junto con modelos de excelencia. Los liberales quieren llevar los límites hacia abajo, de modo que exista el máximo de libertad y un mínimo de exigencias comunes. Los conservadores quisieran el máximo de mínimos protegidos. Más sensibles los primeros al «problema de la legitimidad», rechazarán el que un grupo imponga su propia visión del bien a los demás. Más sensibles los segundos al «problema de la verdad», lucharán porque sus ideas particulares de bien encuentren un espacio en lo público.⁷⁰ Estimamos que es difícil pero posible que las tradiciones renuncien a la fuerza y a la coacción para imponer sus ideas, que cultiven la virtud de la tolerancia con los otros grupos y que en definitiva sean capaces de convivir en el espacio democrático. Lo que nos parece irreal es pretender que las tradiciones no tengan concepciones del bien y propuestas respecto del bien común. Las tienen las iglesias más conservadoras o las más revolucionarias, los partidos políticos de uno y otro signo, los ecologistas y el feminismo y, por supuesto, también la propia tradición liberal.

Las distintas tradiciones que conforman una sociedad, incluidas las religiosas, tienen propuestas de sentido y de felicidad para esa sociedad. El asunto no es dirimir en abstracto si mi tradición religiosa, por ejemplo el pentecostalismo, es inferior o superior a la cultura hindú, o si tiene más o menos derechos en abstracto para existir; el asunto es que el pentecostalismo tiene de hecho una relación distinta con la realidad latinoamericana que la que tiene el hinduismo. Hay pentecostales en América Latina que socializan a sus miembros, les proponen códigos éticos y religiosos, los proveen de ideales de excelencia, y aspiran a que todo ello pueda ser vivido por el resto de la sociedad.

⁶⁹ Se conoce en «la pequeña ética» la distinción que Ricoeur establece entre ética y moral, entre el momento teleológico y el deontológico, entre el indicativo y el imperativo, entre el deseo de vivir bien con y para otros en instituciones justas y la norma universal que prescribe y obliga (cf., *SMCA*, estudios 7, 8 y 9; «Ética y moral», 1990). Más tarde, en lo que llama una reformulación, que no quiere ser ni una retractación ni una simple reescritura, nos habla de la moral tensionada por su momento anterior (la ética fundamental) y su momento posterior (las éticas aplicadas) (cf. «La moral y las éticas», 2000).

⁷⁰ Cf. S. Kaufmann, «Liberales y conservadores: Algunas claves para entender el debate», *Mensaje*, mayo 2005.

No es sostener una tesis de cristiandad o recaer en una teocracia el pretender que una comunidad cristiana o religiosa quiera preservar su identidad de cara a sus miembros y plasmar sus valores en el todo social. Pero si lleva a cabo estas tareas sin respetar la libertad y la conciencia de sus fieles y procura prevalecer jurídica o políticamente sobre la sociedad saltándose sus normas, se quedará sin adeptos y recibirá las sanciones de la comunidad política.⁷¹

El equívoco es suponer que sólo es sujeto de derechos el individuo. Pero si el sujeto también puede ser la comunidad, ella tiene derecho a reproducirse, a transmitir sus tradiciones, a socializar a sus miembros, a proponer al conjunto de la sociedad sus concepciones del bien. Será necesario seguir buscando, en un debate que como lo reseñamos está todavía abierto, las formas de otorgar reconocimiento a las diferentes culturas que habitan al interior de las democracias occidentales y a las que no hacen parte de la tradición occidental. Por lo menos es necesario sospechar de una de las trampas de la modernidad abstracta, de la supuesta modernidad acultural que denuncia Charles Taylor,⁷² que no se reconoce como una cultura más sino como un universal al que supuestamente todos debemos encaminarnos y se adjudica el papel de árbitro supuestamente neutral.

Una hermenéutica de las tradiciones seculares

Parece entonces muy relevante la pregunta por las propuestas de sentido y modelos de excelencia que las distintas tradiciones e interlocutores reales del continente están proponiendo. Hemos ya mencionado e identificado las tradiciones religiosas, reconociendo el desigual peso que tienen los nuevos movimientos religiosos, el pentecostalismo y el catolicismo en sus variadas versiones. Conviene ahora identificar, aunque sólo sea mencionándolas, las tradiciones seculares que gozan de existencia real en el continente. Un rápido catastro, que no pretende ser exhaustivo sino meramente indicativo, nos permite reconocer:

- el civismo republicano vinculado a los mitos fundacionales de nuestras naciones;
- el positivismo ilustrado, científico —a menudo anticlerical— muy presente en el siglo XIX y comienzos del XX;

⁷¹ Cf. J. Costadoat, «Católicos en democracia», *Mensaje*, septiembre 2005, pp. 15-17.

⁷² Ch. Taylor, «Two theories of modernity», *Hastings Center Report*, 25 (2), 1995, pp. 24-33.

- distintas tradiciones de carácter más romántico (como el marxismo latinoamericano, el indigenismo y el ecologismo);
- el feminismo, la lucha por el reconocimiento de los derechos de la mujer y ahora de los géneros y las minorías sexuales;
- la marea difusa del amplio fenómeno del *New Age*, al que ya nos hemos referido, pues es una de las fuentes de los cambios religiosos;
- la deconstrucción posmoderna presente en algunos restringidos espacios de la universidad y el arte; y,
- la lógica de socialización del capitalismo tardío con el (neo)liberalismo como ideología, con los mercados financieros y los medios de comunicación como soporte, que hemos descrito ampliamente al aludir a los procesos de globalización del capital y del individualismo en curso.

Se trata de tradiciones que, como las religiosas, poseen distinto peso cualitativo y cuantitativo en América Latina, con influencias variables a lo largo de nuestra historia y con una presencia actual disímil. Tradiciones que poseen un ideario determinado, que desean captar adherentes, socializarlos en sus principios y que les interesa que sus propuestas contribuyan a la construcción de la sociedad. Tradiciones en diálogo y conflicto unas con otras y con paredes más o menos porosas que permiten que sus adeptos participen en más de una tradición, o que adopten o compartan algunos puntos de vista de las otras.

Todas ellas, cual más cual menos, han pasado por el cedazo de la modernidad *ilustrada* y *tardía*, siendo algunas sus hijos directos o indirectos y otras sus detractores o vías alternativas. En todas ellas, tanto las religiosas como las seculares, sus miembros reivindican su autonomía personal como un bien. Han escuchado el llamado de Kant que los invita a pensar por sí mismos, a abandonar a sus tutores, a comportarse como adultos. Pero al mismo tiempo están dispuestos a «comprometer parte de la autonomía en alguna identidad supraindividual: religiones, asociaciones de la sociedad civil, corrientes filosóficas o políticas, nacionalidades»⁷³ y gracias a esa disponibilidad están en condiciones de participar en alguna tradición, de compartir sus creencias, ideologías y propuestas, de luchar por sus ideales. Esta articulación entre libertad personal y solidaridad con el grupo, tiene también su correlato en la medida que algunas tradiciones son más críticas respecto de su entorno y otras más proclives a su mantención. El momento crítico y de innovación no es prerrogativa exclusiva de las tradiciones seculares, como tampoco el momento tradicional y conservador

⁷³ D. García, «Marginación o inclusión: responsabilidad de los cristianos», *Mensaje*, septiembre 2005, pp. 19-20.

lo es de las tradiciones religiosas. La identificación de lo religioso con lo conservador y de lo secular con lo liberal, además de falsa, no nos permite avanzar en lo que me parece el desafío fundamental.⁷⁴

Para salir de estos maniqueísmos estrechos conviene acoger las enseñanzas que Paul Ricoeur extrae del debate sostenido por dos grandes filósofos contemporáneos en la década del setenta. La polémica entre Jürgen Habermas y Hans-Georg Gadamer permite apreciar cómo la *crítica de las ideologías* y la *hermenéutica de las tradiciones*, además de ser un nuevo episodio de la batalla entre la Ilustración y el Romanticismo, pues encarnan bien la tensión entre el gesto crítico que sospecha y el gesto de reconocimiento que acoge,⁷⁵ se presuponen mutuamente si quieren ser fecundas. Por un lado se innova siempre respecto de una tradición, pues la libertad está siempre situada, es histórica y concreta; por otro no puede haber apropiación de una tradición sin la novedad que caracteriza a sujetos libres y críticos, porque siempre que se acoge una tradición, hay alguien que se la apropia, que hace 'suyo', 'propio' lo ajeno. Aún más, tal como no puede haber tradición sin crítica (sin sujetos libres, reflexivos que se la apropian y al hacerlo la renuevan modificándola, purificándola), la crítica misma es también una tradición. Es imposible saltarse la historia y ubicarse en un *no lugar*, libre de prejuicios, no afectado por ningún sesgo ideológico. Siempre hablamos desde una tradición. La crítica de las ideologías pertenece a la tradición de la *Aufklärung* y a distintas tradiciones que beben del ideal de la Ilustración. Habermas pertenece a esta tradición de la emancipación que es distinta de la tradición de la rememoración, del Romanticismo, que sería la tradición a la que pertenece Gadamer.

⁷⁴ Cf. E. Silva, «Católicos: más allá de liberales y conservadores», *Mensaje*, mayo 2005.

⁷⁵ «Este debate pone en juego el gesto filosófico de base: o el reconocimiento [humilde, la confesión] de las condiciones históricas a las que está sometida toda comprensión humana bajo el régimen de la finitud, o bien... [el] gesto de desafío, un gesto crítico... dirigido contra la *falsa conciencia*, contra las distorsiones de la comunicación humana detrás de las cuales se disimula el ejercicio permanente de la dominación y de la violencia...: o la conciencia hermenéutica o la conciencia crítica» (P. Ricoeur, «Herméneutique et critique des idéologies» [1973], *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, París, Seuil, 1986, p. 333). Para Ricoeur el punto es la apreciación diferente de la *tradición*: apreciación positiva versus apreciación sospechosa. En términos análogos, Alejandro Vigo habla de la tensión entre sospecha y caridad, presente en todo proceso hermenéutico, que no obliga a excluir una en nombre de la otra sino a dirimir cuál es la más universalizable (cf. Gadamer, «L'universalité du problème herméneutique» [1965], *Archives de philosophie*, 1971, pp. 3-13; Habermas, «Revendication d'universalité de l'herméneutique», *Festschrift* en honor a Gadamer, titulado *Herméneutique et Dialectique I*, 1970).

Pero la crítica hunde sus raíces en la más impresionante tradición, aquella de los actos liberadores; a ella pertenecen también la memoria del Éxodo y la memoria de la Resurrección. El judeocristianismo tiene en su origen una tradición de emancipación y de aprecio irrestricto a la libertad. Tiene también una actitud agradecida por el resto de las tradiciones que lo constituyen, hace memoria de ellas, las actualiza y conserva.

Frente a este panorama de tradiciones simultáneamente en conflicto y diálogo, además de describir con un poco más de detención las transformaciones vividas por las tradiciones religiosas, hemos subrayado el influjo mayor que está teniendo en las pautas de comportamiento de todos los pueblos, la sociedad de mercado globalizado que al promover un individualismo abstracto contribuye justamente a erosionar las identidades colectivas y las pertenencias comunitarias. «La globalización de racionalidad económica vista como epopeya de la autonomía individual, genera en el límite una identidad abstracta, vacía y lábil, de individuos aislados entre sí y que sólo se comunican en el plano de su capacidad y desempeño económico». ⁷⁶ Sin duda cada una de las tradiciones religiosas y seculares tiene aportes específicos e insustituibles para hacer frente a este desafío mayor. Nuestra atención en este artículo se ha centrado en la importancia que tiene a este objeto la articulación entre cristianismo y modernidad, y lo central que es en el continente la mutua fecundación y enriquecimiento entre la tradición liberal republicana y el catolicismo latinoamericano.

Hemos insinuado algunos límites que apreciamos en la tradición liberal republicana frente a la marea del capital globalizado. Hemos insinuado que el cristianismo tiene algo que aportar de cara a esos límites, siempre y cuando sea capaz de integrar lo mejor de la modernidad. Antes de presentar alguno de los aportes que el catolicismo está llamado a dar, quisiera explicitar un par de aportes que es indispensable recoger de la tradición liberal republicana.

Nos parece que hay dos lecciones, entre otras muchas, que los católicos podemos y debemos aprender del pensamiento liberal y moderno. Se trata de dos búsquedas a las que debemos sumarnos pues son adquisiciones preciosas que nos aporta un liberalismo republicano. La primera es justamente de carácter crítico, pues el liberalismo posee una concepción ética y política de la libertad que critica la dominación, la sacralización y la concentración del poder. La segunda, de carácter constructivo, nos recuerda con Hegel, que «la máxima expresión de la libertad es el derecho» y que sólo es posible construir una convivencia con «instituciones justas».

Cualquier crítica del liberalismo, incluida la que postula otro tipo de

⁷⁶ D. García, *op. cit.*, p. 19.

liberalismo, que sea capaz de articular algunos de los planteamientos que provienen desde las propuestas comunitaristas y de acoger los aportes de las tradiciones concretas presentes en una situación dada (en nuestro caso los que vienen del catolicismo latinoamericano), debe partir por reconocer su aporte imprescindible a una concepción ética y política de la libertad. Ricoeur nos recuerda que se trata de «la crítica del soberano y de la soberanía concebida como trascendental, en un sentido religioso o no». ⁷⁷ Crítica contra la dominación, a menudo sacralizada, crítica que con la metáfora del contractualismo nos invita a ver «como» si el poder naciera de un acuerdo libremente consentido, crítica que quiere reducir el poder desde la dominación a la autoridad auténtica. Crítica que termina por ofrecernos la democracia como régimen político. Se trata de una advertencia no menor a cualquier proyecto de liberación: «Si la crítica de la opresión económica y social no pasa por la crítica de la dominación política, y si se pretende ir a la liberación económica por no importa qué camino político, se está condenado a una venganza terrible de la historia: el leninismo es a este respecto la Ilustración siniestra. Para Occidente, el paso por la liberación política es considerado como ineluctable, como nos lo ha continuamente enseñado la catástrofe totalitaria», ⁷⁸ como lo hemos experimentado con nuestras dictaduras militares latinoamericanas y como se ha manifestado en los antiguos y nuevos populismos tan característicos del continente. Nuestra propia crítica al capitalismo financiero globalizado, no puede olvidar esta lección ni pretender su control y regulación por cualquier medio. Lo que hace atractivo al liberalismo y también al liberalismo económico es su apego y aprecio por la libertad. En este aspecto resulta invencible.

Sin embargo, el propio liberalismo y, en particular, la tradición republicana nos ofrece los medios de regular legítimamente la libertad. El mismo Ricoeur define la intensidad ética como «el tender a la vida buena con y para los otros en instituciones justas» y define las instituciones como «interacciones regladas». ⁷⁹ El imperativo ético de institucionalizar nuestras interacciones es urgente a dos niveles. Primero en el nivel de la

⁷⁷ P. Ricoeur, «Philosophie et liberation», *Concordia* (Aachen), 22 (1992), p. 50.

⁷⁸ *Idem*, p. 52.

⁷⁹ Cf. P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, París, Seuil, 1990, p. 228. Scannone y Hünermann respectivamente nos recuerdan que sin las instituciones «el hombre no puede estar en el mundo con otros y, por lo tanto, ni siquiera ser sí mismo» (Scannone) pues «las instituciones son... figuras de la vida indispensables para estar-en-el-mundo y el estar-con-otros» (Hünermann) (citado por Scannone en «Justicia e injusticia estructural/institucional», por publicar). Ver también Scannone, «Aportes filosóficos para una teoría y práctica de instituciones justas», *Stromata*, 50 (1994), pp. 157-173.

globalización económica, que ya hemos mencionado, donde es imperativo que seamos capaces de construir estructuras políticas, jurídicas y económicas de nivel planetario, capaces de domesticar a este caballo desbocado, que habiendo saltado por encima de las regulaciones estatales sólo se deja guiar por la ley del más fuerte. Segundo en el nivel continental, y particularmente al interior de nuestros países, donde uno de los desafíos mayores sigue siendo la carencia y precariedad de nuestras instituciones. Construir institucionalidad, dar solidez a nuestras estructuras de gobierno, acordar procedimientos y normas justas en los distintos ámbitos de la vida son tareas pendientes, imperativos de la modernidad que nos son urgentes. Sin instituciones, es siempre el más fuerte el que gana. La asimetría de poder, de fuerza, de influencia, de dinero sólo es posible de compensar con instituciones que funcionen y permitan que todos sean iguales ante la regla. En una tierra de privilegiados, de oligarcas que siguen imponiendo su parecer y su cultura, de grandes compadrazgos que influyen en las esferas de poder, de intocables y poderosos que se defienden solos, la ley, felizmente ciega y en lo posible insobornable, es una ventaja para el desvalido, para el que no tiene recomendaciones, ni avales, ni compadres poderosos que influyan por él. La igualdad abstracta de todos, el desaparecer las particularidades, es en estos casos beneficiosa para quien no tiene apellidos (ni fundos, ni fondos, ni pedigrí, ni ducados, ni títulos) que ostentar frente a otros que los enarbolan orgullosos y prepotentes para justificar sus privilegios.

Aportes del catolicismo latinoamericano

Al terminar preguntándonos por los aportes específicos que el catolicismo latinoamericano está en condiciones de ofrecer e insinuar que la trayectoria latinoamericana a la modernidad se enriquece con ellos, conviene hacer algunas advertencias. En primer lugar, no se trata de un proyecto político católico alternativo que, en una suerte de oportunismo histórico debido a la crisis de la modernidad, aprovechara la fragilidad política de nuestras democracias para reivindicar la fortaleza cultural de nuestro «sustrato católico». Tal propuesta, como lo advierte Juan Noemi, «se desentiende de la eclesiología de Vaticano II: el servicio al mundo no sólo implica hacerse cargo de mundo como un referente externo a la Iglesia, sino que requiere que ésta se haga cargo *ad intra* de su propia mundanidad y laicidad».⁸⁰ La valoración de la libertad, la crítica de la

⁸⁰ Cf. J. Noemi, «Inculturación del evangelio. Recepción teológico-crítica de una propuesta de Santo Domingo», *Teología y Vida*, 34 (1993), pp. 315-325.

dominación, la necesidad de mayor institucionalización no son fenómenos externos a la Iglesia, sino imperativos que le atañen directamente. No pocas veces los cristianos estamos más pendientes de la brizna del ojo ajeno sin reparar en la viga que nubla nuestra mirada. «En no pocos documentos eclesiales hay una clara desproporción entre la criticidad de la realidad de América Latina y la criticidad a la realidad eclesial. Doble estándar, que no se adentra en una cultura que se trató de desconocer y que no detecta autocriticamente aquello que condujo a la automarginación de la Iglesia con respecto al mundo y la cultura moderna y que no se sustenta como denuncia profética sino como actitud miope y torpemente autodefensiva».⁸¹

En segundo lugar, se trata de aportes ético-políticos y no de autoafirmación de temáticas exclusivamente culturales o religiosas. Ciertamente la inclusión de la perspectiva cultural y religiosa en los diagnósticos eclesiales ha constituido un avance respecto de análisis que sólo consideraban las variables socio-económico-políticas. «Sin embargo, en la medida que se especifica demasiado apresuradamente nuestro *ethos* como cultura religiosa o católica puede generarse un nuevo estrechamiento y miopía, fomentarse un provincianismo teológico abocado unilateralmente a la reflexión de temas religiosos y no considerar el fenómeno cultural en su real amplitud y autonomía [...] La teología no es la racionalización de fenómenos que se consideran religiosos, sino reflexión de los signos de los tiempos bajo la luz del Evangelio».⁸² Son muchas las razones que nos impiden postular una suerte de apoliticidad o neutralidad de la Iglesia, una suerte de repliegue a sus asuntos 'más propios', una concentración exclusiva en las cuestiones religiosas y nos obligan a reconocer la dimensión política del cristianismo. En nuestra pretensión teológica de auscultar la situación del catolicismo latinoamericano, se contiene una clara intencionalidad política.

Al preguntarnos por los aportes ético-políticos que el catolicismo puede ofrecer a nuestra región, estamos reconociendo aspectos fundamentales que es posible detectar con distintos niveles de intensidad en todo el abanico plural de versiones del catolicismo. Se trata justamente de los aspectos donde encontramos «la unidad de la diferencia» y que tienen la virtud no sólo de convocarnos, afirmando una identidad que parece tan fragmentada, sino también de convocar a otros en una tarea que nos es común. No nos estamos refiriendo al símbolo de la fe ni a sus

⁸¹ *Idem.*

⁸² Cf. J. Noemi, «Teología en Latinoamérica. En el cincuentenario de *Anales*», *Teología y Vida*, 31 (1990), pp. 337-343.

explicitaciones en el dogma, que en definitiva nos dan la unidad y nos mantienen en la comunión, sino a aportes ético-políticos que nos parecen relevantes para los desafíos que hemos auscultado en el tiempo presente y en la situación continental. Sólo nos limitaremos a un esbozo, deteniéndonos muy brevemente en algunos de ellos. Un trabajo más completo, al que estas líneas quieren invitar, se beneficiaría si pudiéramos distinguir en una especie de matriz cuatro tipos de aportes:

- los aportes que el catolicismo puede ofrecer en grado eminente (porque le son muy propios o porque no son muchos los que los pueden ofrecer con ese nivel de intensidad);
- aquello en lo que está en condiciones de hacer aportes relevantes junto con otros;
- aquello en lo que no es capaz pero podría llegar a hacerlo;
- y aquello en lo que más bien dificulta y obstruye.⁸³

El catolicismo puede aportar en grado eminente:

- una constante preocupación por los pobres y los más desvalidos;
- un discurso sobre la sexualidad y la vida familiar;
- la posibilidad de reconciliar, en una tradición religiosa, fe y razón;
- una estética devocional que nos conecta simbólicamente con el pasado.

Estos aportes nos parecen eminentes pues son muy peculiares suyos y no siempre están presentes con tanta fuerza en otras tradiciones. La preocupación por la equidad y los más desfavorecidos la encontramos en la tradición republicana y con más fuerza en algunas de las tradiciones románticas. Un discurso sobre la sexualidad y la vida familiar sólo es compartido por los evangélicos y es una ausencia notable en el resto de las tradiciones seculares, que comienzan a incorporarlo sólo con la aparición reciente del feminismo. La tentación de fideísmo a la que se ve expuesta toda tradición religiosa es resistida muy claramente por el catolicismo en su denodado esfuerzo por vincular fe y razón. Lo que hemos llamado estética devocional, que es la capacidad que tienen las tradiciones de recordar su historia, de conmemorar los acontecimientos fundamentales, de celebrar sus héroes, en definitiva de vincularse simbólicamente con el pasado —para de ese modo suministrar identidad, pertenencia y reconocimiento mutuo en el presente— está también presente en las celebracio-

⁸³ Estas notas están tomadas de las intervenciones de Raúl González SJ, en el XXI Encuentro del Equipo Jesuita Latinoamericano de Reflexión Filosófica, San Miguel, julio 2004.

nes cívicas y militares de la tradición republicana y de otra manera en tradiciones románticas como el indigenismo y el marxismo.

Otros aportes relevantes que el catolicismo latinoamericano puede ofrecer junto con otros es su contribución al Estado de Derecho y la enorme red de instituciones sociales que posee. El aporte del catolicismo a la construcción del continente es evidente y no es posible encontrar otra tradición con un aporte de esta envergadura en materias educacionales, de salud, de 'políticas sociales', etc. En esta preocupación por lo institucional y por crear instituciones justas puede unir sus esfuerzos a lo mejor de la tradición moderna en una tarea que hemos señalado indispensable en América Latina. Su opción preferencial por los pobres y la vinculación que afirma entre fe y razón son recursos que le dan especiales habilidades en esta tarea. En virtud de estos mismos recursos se esperaría que pueda aportar mejor al debate moral, que se ve asolado por varios peligros: que las convicciones se transformen en fanatismo, que lo ético se reduzca a lo jurídico, que se mediatice el debate moral; todos peligros evitables con tal que no se confundan los planos.

Desde ésta u otras ordenaciones es posible un trabajo hermenéutico que no sólo elabore el mapa de los aportes que están llamados a dar las distintas tradiciones latinoamericanas, sino también la interpelación que cabe hacer desde el Evangelio y los imperativos éticos del presente a las variadas formas de vivir el catolicismo.

Quisiéramos terminar señalando un aporte que es muy propio del cristianismo y que quizás no se está dando con la intensidad que la situación que hemos descrito requiere: la construcción de vínculos no abstractos. Ello sólo es posible si los sujetos se reconocen por su pertenencia a una realidad que los antecede. «Lo que nuestra época no capta, es precisamente lo que la Iglesia quiere representar y no siempre puede: la antecendencia de la comunidad a las personas. Si en la modernidad las personas pretenden elegir sus pertenencias (a grupos, comunidades, redes, etc.), la Iglesia les recuerda que hay un vínculo originario con Dios y entre los hombres que hace posible estas elecciones».⁸⁴ Antes de poder elegir, somos elegidos y recibidos en una comunidad. El sujeto se constituye a partir de otro, puede hablar porque ha sido capaz de escuchar lo que otro le ha hablado, puede amar porque ha sido amado, puede darse porque ha sido sujeto del don. Sólo así es posible que existan sujetos agradecidos que reconocen que la mayor parte de lo que tienen les ha sido dado.

Este reconocimiento no será posible si no se reequilibra la relación entre el individuo y la comunidad, si no se modifica una ideología, un

⁸⁴ J. Costadoat, «Católicos en democracia», *Mensaje*, septiembre 2005, p. 16.

orden y un modelo que no sólo no ofrece seguridad, ni protección, ni refugio, sino que disuelve los vínculos, desconoce las identidades colectivas y sostiene que cada individuo lucha en solitario o a lo más formando parte de alguna tribu de turno. El *ethos* propiciado por el liberalismo y por los procesos de globalización alienta estos desequilibrios.

La concepción de libertad del humanismo cristiano permite una mejor articulación entre lo personal y lo comunitario y es más radical que el momento de la elección. Se funda en un don recibido creatural y redentor, pues la vida se recibe como regalo y la libertad como llamado que libera para ordenar las elecciones hacia el bien. Que la persona humana se autocomprenda como libre, dotada de razón, capaz de creación y de responsabilidad, es una genuina creación cristiana que proviene de ser hijos de Dios, adoptados en Cristo e inspirados por el Espíritu, siendo responsables delante del juicio del Dios trino. Una libertad así concebida es la de un sujeto que no se constituye a partir de sí mismo sino de otro, que no es una mónada cerrada y autónoma, sino abierto a los demás; no se trata de una independencia autárquica, sino de una interdependencia constitutiva que vive de los vínculos sociales y de lazos que parten como dados y llegan a ser libremente asumidos. El cristianismo afirma que la libertad se constituye a partir de otro, de otros y de Otro, y que por ello se transforma en amor y amistad, justicia y búsqueda del bien común, en solidaridad compasiva y en fraternidad de los hermanos hijos de un mismo Padre.⁸⁵

La preocupación por los más desfavorecidos y por la afirmación de vínculos que nos constituyen son caminos por los que puede volver a transitar un catolicismo social y un cristianismo comunitario. Aportes muy peculiares del catolicismo pues ambos beben de la virtud incluyente e integradora del Evangelio. Una preocupación por la fraternidad que no se hace a expensas de la libertad, pues en los dos casos la libertad es el asunto central: hacer real la libertad de quienes no tienen oportunidades ni posibilidades de elegir; enraizar la libertad a los vínculos que la hacen posible. Aportes que le permiten encontrarse con otras tradiciones, y en particular, como lo hemos subrayado aquí, con la tradición moderna, en la medida que ambas son capaces de recoger lo mejor de la otra superando así sus respectivos límites. Aportes, finalmente, pertinentes a los macro desafíos que describíamos en la primera parte. Una comunidad política global capaz de institucionalizar el capitalismo globalizado es un modo de responder a los problemas de justicia. Comunidades y tradiciones que poseen identidades y que estructuran su convivencia con arreglo a insti-

tuciones que permiten compartir sentidos, es la condición de posibilidad de la vivencia de la fe. La preocupación por la fe y la justicia han sido las claves a la hora de elegir los fenómenos que nos parecen más acuciantes y de señalar los recursos que las distintas tradiciones latinoamericanas pueden ofrecer como lo mejor de ellas mismas.

⁸⁵ Cf. R. González, «Variables en el discernimiento histórico», *Iter*, 33 (2004), pp. 10-11.

Sobre los autores

Pbro. Marcos Buvinic

Teólogo, Profesor de la Facultad de Ciencias Religiosas y Filosóficas de la Universidad Católica del Maule, Rector del Seminario San Pablo de Rauquén (Diócesis de Talca).

Jorge Costadoat SJ

Teólogo, Profesor de Teología Pontificia Universidad Católica de Chile

Diego García

Filósofo, Profesor del Departamento de Filosofía de la Universidad Alberto Hurtado.

Carlos Gigoux

Historiador, Profesor del Departamento de Historia de la Universidad Alberto Hurtado.

Diego Irarrázaval

Vicario en la parroquia de San Roque y director del programa de formación de la Congregación de Santa Cruz, Miembro del comité que dirige la revista *Concilium*, y de la Asociación de Teólogos del Tercer Mundo.

Jorge Larrain

Sociólogo, Vicerrector Académico de la Universidad Alberto Hurtado, Director de la Revista *Persona y Sociedad*

Pedro Morandé

Sociólogo, Profesor y Decano de la Facultad de Ciencias Sociales de la Pontificia Universidad Católica de Chile, Miembro de la Academia Pontificia de Ciencias Sociales.

Juan Noemi

Teólogo, Profesor de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica de Chile

María Paz Díaz

Teóloga, Profesora de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica de Chile

Carmen Reyes

Socióloga, Profesora del Instituto de Sociología de la Pontificia Universidad Católica de Chile.

José Reyes

Profesor de Matemática, Director Nacional de Fe y Alegría, Vicepresidente Mundial de la Comunidad de Vida Cristiana (CVX).

Pablo Salvat

Filósofo, Investigador y Profesor del Centro de Ética de la Universidad Alberto Hurtado.

Eduardo Silva SJ

Teólogo, Decano de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Alberto Hurtado, Profesor de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica de Chile

Joaquín Silva

Teólogo, Profesor de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica de Chile.

Samuel Yáñez

Filósofo, Profesor y Director del Departamento de Filosofía de la Universidad Alberto Hurtado.

FE DE ERRATAS

En la primera solapa y en la página 248, debiera decir:

Fredy Parra

Teólogo, Profesor de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica de Chile.