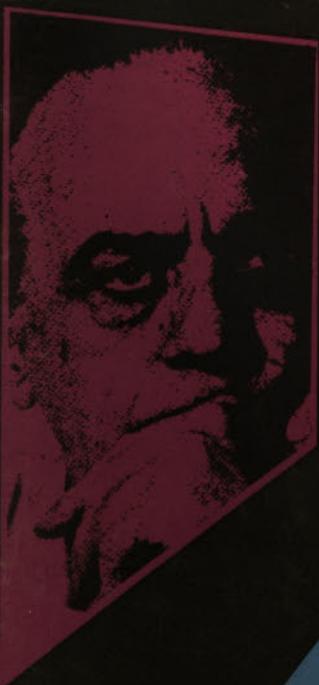
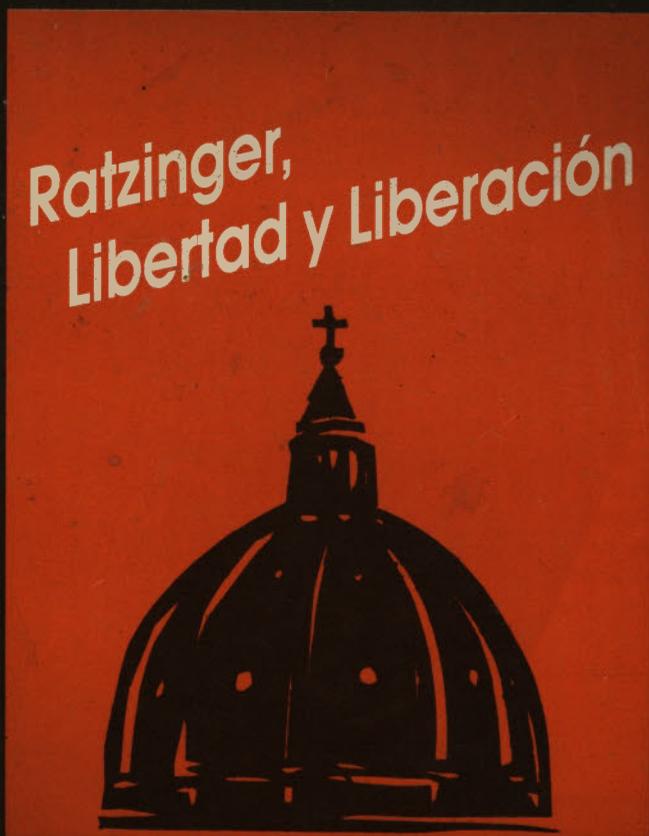


# NEXO

№ 8

- **MONS. QUARRACINO: EL CELAM, DE PUEBLA A HOY**
- **BOASSO: DESCUBRIMIENTO DE AMERICA: SIGNO Y CELEBRACION**



- **REYES ABADIE: EL PROYECTO BOLIVARIANO (II)**
- **INFORME: IGLESIA Y LAICADO MILITANTE**

METHOL: MEDELLIN Y LOS LAICOS  
CORDES: NUEVOS MOVIMIENTOS

## SIGNOS

### LIBERTAD Y LIBERACION

"Mejor de cuanto había imaginado", comentario Su Santidad Juan Pablo II sobre la segunda Instrucción de la Congregación para la Doctrina de la Fe, presidida por el Cardenal Ratzinger. Un comentario sobre los textos, que hacen una síntesis superadora de las distintas vertientes de la Teología de la Liberación.

por **ALBERTO METHOL FERRE** \_\_\_\_\_ 5

## CONVERSACION

### EL CELAM DE PUEBLA A HOY

Un reportaje a Monseñor Antonio Quarracino, arzobispo de La Plata y presidente del CELAM. La urgencia fundamental del momento es el diálogo fraterno en la Iglesia católica de América Latina. Los grandes desafíos de la hora: las sectas y las ideologías arropadas bajo la forma de "iglesias populares". La situación del laicado en el continente, el pasado inmediato y las perspectivas, en vista al Sínodo próximo.

**LUIS H. VIGNOLO** \_\_\_\_\_ 10

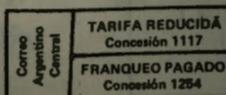
## HORIZONTES

### SIGNIFICADO Y CELEBRACION

Una reflexión a propósito del descubrimiento de América y el inicio de la historia universal.

por **FERNANDO BOASSO** \_\_\_\_\_ 17

SEGUNDO TRIMESTRE  
1986



# NEXO

**EDITOR RESPONSABLE**  
Alberto Methol Ferré

## COMITE DE DIRECCION

Hernán Alessandri, Joaquín Alliende, Aníbal Fornari, Lucio Gera, José Idígoras, Emilio Máspero, Luis A. Meyer, Pedro Morandé, Franklin Obarrío, Ignacio Palacios Videla, Francisco Ricci, Joao E. Martins-Terra, Enrique Lima Vaz, Luis H. Vignolo, Nazario Vivero.

## COLABORADORES

**Argentina:** Fermín Chávez, Aníbal Fornari, Lucio Gera. **Brasil:** Juan Carlos Petrini, Joao E. Martins Terra, Enrique Lima Vaz. **Colombia:** Carlos Corsi, David Kapkin. **Chile:** Hernán Alessandri, Joaquín Alliende, Carlos Cousiño, Vivianne Dattwyler, Carlos Martínez, Pedro Morandé. **Ecuador:** Julio Terán Dutari. **Italia:** Rocco Buttiglione, Alver Metalli, Francisco Ricci. **México:** Carlos Castillo, Jorge Muñoz Batista. **Paraguay:** Adriano Irala Burgos, Luis A. Meyer. **Perú:** José Idígoras Fuentes, Francisco Interdonato. **Uruguay:** Miguel Barriola, Daniel Castagnin, Guido Castillo, Alberto Methol Ferré, Elbio López, Washington Reyes Abadie, Luis H. Vignolo, José Claudio Williman. **Venezuela:** Emilio Máspero, Nazario Vivero.

## JEFE DE REDACCION

Luis H. Vignolo

## COORDINACION GENERAL

Ana Tomeo Vignolo,  
Roxana Quiroga

## ADMINISTRACION

Ana Tomeo Vignolo (Argentina).  
Mauricio Sampietro (Uruguay).

## CARATULA

Marcos Larghero

## COMPOSICION

AD - César N. Dani

## IMPRESION

Artes Gráficas - Corfn Luna  
Morelos 670 - Tel. 631-1560

## SUSCRIPCIONES

(Por cinco números, correo aéreo)  
Argentina: ★ 15 - Estudiantes: ★ 10  
América Latina: u\$s 15  
Estudiantes: u\$s 10  
Europa, Canadá, EE.UU.: u\$s 18  
Estudiantes: u\$s 13  
Resto del mundo: u\$s 20  
Estudiantes: u\$s 15

## SEDE

Sarmiento 1287, piso 8, oficina 1  
(CP 1041) Capital Federal,  
Argentina - Tel. 35-0303

## EL PROYECTO BOLIVARIANO (III)

La estrategia de las grandes potencias en la víspera de la independencia de Latinoamérica. En este caso, los planes franceses, anglo-lusitanos y rusos. El frustrado acuerdo entre el Zar Alejandro y Fernando VII.

por W. REYES ABADIE \_\_\_\_\_ 24

## ESCAPARATE

"Religión y revolución en Cuba", por Manuel Fernández.

"Colón y su mentalidad mesiánica", por Alain Milou.

"Formas de sociedad y economía en hispanoamérica", por José Chiaramonte.

"Las ciencias sociales desde la segunda Guerra Mundial", por Daniel Bell. \_\_\_\_\_ 37

## INFORME

### IGLESIA Y LAICADO MILITANTE

Los dos trabajos de este informe confluyen sobre el mismo punto: contribuir a la preparación del Sínodo sobre Laicos a celebrarse el próximo año en Roma. El primero de ellos analiza la situación y problemática del laicado en el continente en el post-Medellín y en el pre-Puebla. En él se analizan las transformaciones sociales y las exigencias de una nueva pastoral que asuma el proceso de transformación continental. El segundo, es un estudio sobre la significación de los movimientos espirituales de laicos, como retroalimentadores de la fe y la misión evangelizadora a lo largo de la historia de la Iglesia, para hacer luego un discernimiento sobre la situación de los movimientos en la actualidad. \_\_\_\_\_ 42

### MEDELLIN Y LOS LAICOS

por ALBERTO METHOL FERRE \_\_\_\_\_ 43

### NUEVOS MOVIMIENTOS

por MONSEÑOR PAUL CORDES \_\_\_\_\_ 63

La segunda Instrucción Ratzinger

# LIBERTAD Y LIBERACION

“Mejor que cuánto había imaginado”

“Mejor de cuanto había imaginado” fue un comentario de Juan Pablo II a la **Instrucción sobre Libertad Cristiana y Liberación**, que publicó en abril la Congregación para la Doctrina de la Fe, presidida por uno de los grandes teólogos conciliares del Vaticano II, hoy cardenal José Ratzinger. Esas palabras del Papa pueden ser tomadas como expresivas de la sensación del conjunto de la Iglesia: las pudo haber dicho Gustavo Gutiérrez o Leonardo Boff. En realidad es la opinión de la mayoría de la Iglesia mundial. Reacciones contrarias como las del cuasi cismático Lefebvre no alteran el panorama, sino que lo confirman. El cardenal de París, Lustíxger, afirma que la Instrucción refleja un “consenso de la Iglesia”. ¿Por qué esta gran satisfacción eclesial? ¿Qué ha posibilitado que esta Instrucción sea un punto de convergencia de las más encontradas corrientes eclesiales? No es poca la hazaña, cuando se venía de la gran polvareda de la Instrucción anterior. Ahora es todo

lo contrario: la gran prensa mundial que por lo común se mueve por carriles hostiles al Vaticano, y no pierde oportunidad de tirar sobre el Papado, ha caído en el más absoluto mutismo. No entiende. Es que —al menos en asuntos eclesiales— los informadores no están bien informados, o mejor, no tienen las categorías adecuadas para comprender la actualidad histórica de la Iglesia. Ahora, “Libertad Cristiana y Liberación” exhibe una gran síntesis. El periodismo vulgar está rebasado y calla. No tiene buena imaginación, atado a sus propias convenciones.

A nuestro criterio, la mayor síntesis post-conciliar que se ha producido por el Magisterio— y quizá más allá de ese círculo es la “Instrucción sobre Libertad Cristiana y Liberación”. Tan importante nos parece el documento, esta síntesis, que lamentamos no haya sido Encíclica. Aunque de hecho, el valor que puede alcanzar quizá sea capital para el futuro. Así lo merece.

## • GENESIS

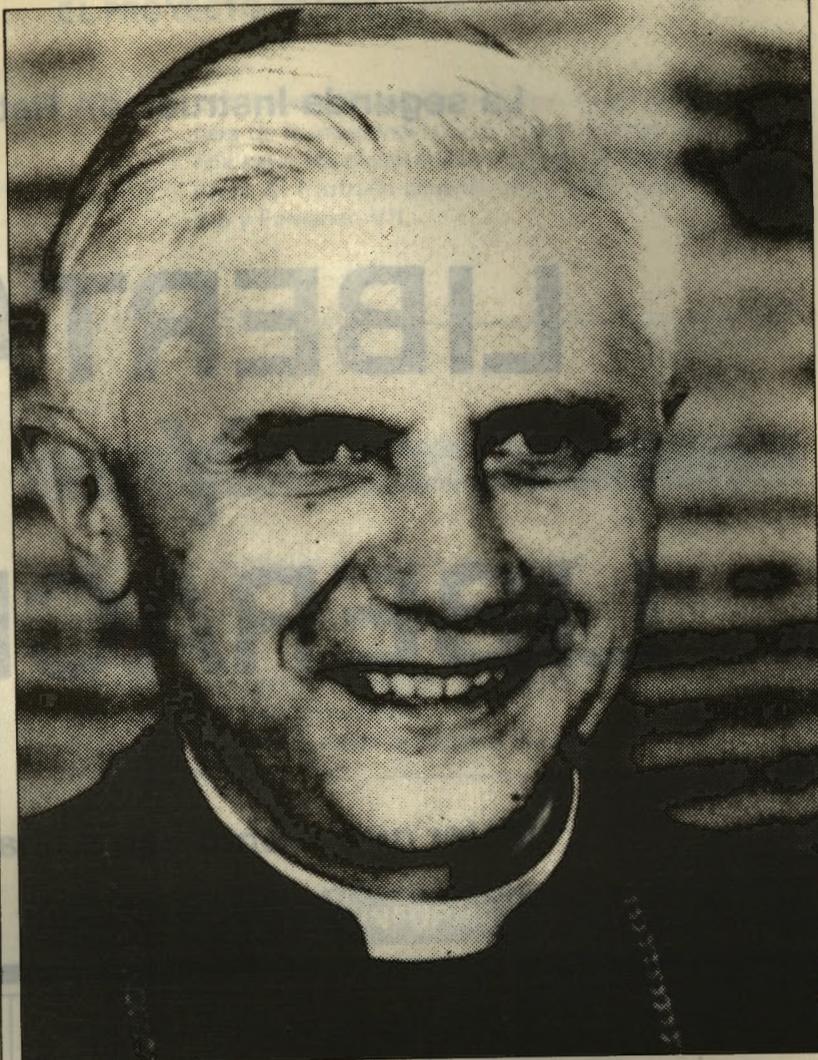
Las informaciones de prensa, insistimos, desde el New York Times hasta Pravda, son de una extraordinaria superficialidad y pobreza, en relación a los eventos de la Iglesia Católica, y muy particularmente en torno a la problemática de la teología de la liberación. Nos remitimos, por eso, a NEXO 3 que hizo una sinóptica “génesis histórica y problema actual” de la teología de la liberación.

Esa génesis, desde fines de la segunda Guerra Mundial, puede seguirse con el proceso de dos temáticas en la Iglesia: “pobres” y “liberación”. El anudarse de esas dos temáticas en Medellín (1968) puso las condiciones del surgimiento de la teología de la liberación latinoamericana. El término es lanzado ya por Gustavo Gutiérrez en una conferencia de 1969. Tomó cuerpo rápidamente. Respondía a un clima generalizado en América Latina y en sus

Iglesias. En la teología de la liberación hay toda una gama de posiciones. Es más una corriente que una escuela. Una corriente con vertientes, ríos y riachuelos, arroyos y arroyitos, muy diferentes entre sí. Gutiérrez no es Boff, ni Dussel, ni Comblin, etc. Algunos teólogos de la liberación están visiblemente fuera de la Iglesia Católica, como Hugo Assmann. Hay teólogos de la liberación protestantes, como el brasileño Ruben Alvez. Aquí nos referimos a la gama de posiciones interna a la Iglesia Católica, que es la que importa más. Esa gama puede ordenarse entre dos polos (dentro del género) que pueden ser significados el uno por Gustavo Gutiérrez y el otro por Lucio Gera. El criterio con que se discernía esa bipolaridad era la actitud ante el marxismo. Si "componía" o no con el marxismo. Seamos claros. No se trata de que un polo fuera marxista y el otro no. No, son polos católicos. Ninguno se proclama ni es marxista. La cuestión es otra. Es que un polo pretende "componer" con el marxismo y el otro no. ¿Qué significa esa "composición" con el marxismo?. No, por cierto, con el materialismo y el ateísmo de la filosofía marxista. Esta se pretende separar del "método" marxista de análisis social.

Se trata del uso de una supuesta "ciencia social" marxista, distinta y separada del ateísmo y el materialismo de Marx y los marxistas. La discusión es, entonces, si es posible o no esa separación entre filosofía y ciencia marxista, entre método, y forma y contenido. El polo Gutiérrez pretende "componer" con el marxismo, en el sentido preciso y restringido antes señalado. El polo Gera no, y pretende además que esa composición no es posible hacerla con congruencia. Tal en el fondo, la manzana de la discordia.

La discusión no es puramente intelectual ni académica. Tiene vastos alcances. Aquí es indispensable hacer nuevas precisiones elementales, sin las cuales todo se enreda. Que la "ciencia" marxista pueda "componer" con la teología de modo coherente, es algo que descartan de raíz desde Marx, Engels, Lenin, Gramsci, etc. hasta el más diminuto marxista. Ni imaginan que eso pueda ser posible. Se entiende, con coherencia, pues lo incoherente es



*El Cardenal José Ratzinger, Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe.*

siempre posible. En esto Marx y Lenin compartirían la opinión del Magisterio de la Iglesia: no es posible dividir la filosofía y la ciencia marxista, el método del contenido. Por lo menos de algunos contenidos fundamentales. De esto no hay duda. Por lógica, Marx y Ratzinger coinciden, desde ángulos opuestos, en el mismo enfoque sobre la "composición". Pero como es una coincidencia de opuestos, las reacciones son totalmente diferentes con relación a esa "composición". Esto se manifestó una vez más, por ejemplo, con la primera Instrucción del cardenal Ratzinger sobre la teología de la liberación. Veamos esto de más cerca.

#### • PRIMERA INSTRUCCION

La primera Instrucción de la Congregación para la Doctrina de la

Fe de setiembre de 1984 era "Sobre algunos aspectos de la teología de la liberación". Su problema esencial era si la mentada "composición" con el marxismo era coherente con la fe católica. La Instrucción no abarcaba a "toda" la teología de la liberación, era sólo "algunos aspectos" de "algunas corrientes", no de todas. Y no mencionaba ningún nombre. Planteaba el problema de la "composición", y obviamente lo respondía negativamente. Proseguía los discernimientos de Pablo VI en "Octogésima Adveniens" (1970) sobre el marxismo y el cristianismo católico. Sólo que referida concretamente a "algunos aspectos" de algunos teólogos de la liberación. No con la teología de la liberación "genéricamente": esto estaba claramente expresado.

Esta primera Instrucción levantó una gran polvareda. Se hizo un gran

griterío, extraordinariamente falto de pensamiento. Algo tan asombroso como penoso. La primera Instrucción planteaba el problema de la coherencia de la "composición". Tal la discusión y tal lo que no se le discutió. Ninguno de los teólogos que "componen" en distintos grados y formas con el marxismo se dió por aludido. Dijeron tranquilamente, de modo pasmoso, que la Instrucción no aludía a sus posiciones, es decir, la "composición" que ellos hacían y que era justamente el problema. Los involucrados no se dieron por involucrados, contra toda evidencia y verdad. Por el contrario, el problema sufrió un notable desplazamiento táctico. La respuesta fue que la Instrucción atacaba a la misma teología de la liberación, a su núcleo. La respuesta desplazaba el asunto, contra toda evidencia y verdad. De tal modo, se desató la calumnia contra el cardenal Ratzinger (e implícitamente contra Juan Pablo II). Tales los hechos y cualquiera que tenga un mínimo de amor a la verdad, puede comprobarlo fácilmente reuniendo los textos, abundantes, que afirman la "composición". Así, no hubo respuesta crítica auténtica a la primera Instrucción. No hubo real discusión, real diálogo. Todo lo contrario.

Dijimos antes que los marxistas no creen factible la "composición" de teología y "método marxista".

Sin embargo, aplauden a los que hacen o proclaman factible esa "composición". ¿Por qué esta aparente incongruencia de los marxistas? Muy sencillo. Para ellos la "composición" es indicio de una "descomposición" en la teología católica. Es indicio de la penetración del marxismo en la Iglesia. Es indicio que creen que en la "composición" el elemento hegemónico es la "ciencia marxista" y no la teología. De tal modo, toda crítica a la "composición" se vuelve para los marxistas "reaccionaria". Y como ellos se autodefinen como lo que discierne lo "reaccionario" de lo "progresivo", entonces son evidentemente congruentes en elogiar la "composición" incongruente de algunos teólogos. Esta teología de la liberación que compone con el marxismo es abiertamente ponderada por la prensa soviética. Y de ahí la campaña mundial contra Ratzinger. Los marxistas congruentes quieren a los católicos incongruentes. Es perfectamente congruente. Tal es el fondo de la polvareda levantada por la primera Instrucción. Aunque no todo el fondo, que también tiene su reverso.

Es un hecho que los sectores conservadores de la Iglesia tienden a desplazar también el problema. Tienden a confundir la composición con el marxismo, con toda la teología de la liberación. Quieren así descalificar a toda teología

de la liberación. Tienden a descalificar todo el pensamiento teológico de aquellos que intentan "componer" con la "ciencia marxista". El intento de la "composición" les sirve para descalificar toda la temática teológica de la teología de la liberación, el anudamiento de la historia de la salvación en Cristo liberador y su preferencia por los pobres. Aquí la operación es la inversa de los marxistas. Usan la "composición" para descalificar la novedad teológica de la teología de la liberación. Con lo que dan pié al "desplazamiento" del problema planteado. Ellos también hacen un desplazamiento simétricamente inverso a los marxistas. Con lo que se alimentan recíprocamente.

Esta trágica comedia de equívocos se desató en ocasión de la primera Instrucción de Ratzinger, donde alcanzó su paroxismo publicitario. Sin embargo, el asunto no quedaba allí empantanado. Ya la primera Instrucción anunciaba la segunda Instrucción. La segunda parte de la misma Instrucción sobre teología de la liberación. Sólo que ya no centrada críticamente sobre "algunos aspectos", sino para poner "en evidencia los principales elementos de la doctrina cristiana sobre la libertad y la liberación". O sea, allí se vería si la Congregación para la Doctrina de la Fe asumía sí o no el núcleo teológico de la teolo-



Juan Pablo II en Nicaragua. Los carteles del fondo muestran el intento del gobierno marxista de instrumentar políticamente la presencia del Pontífice.

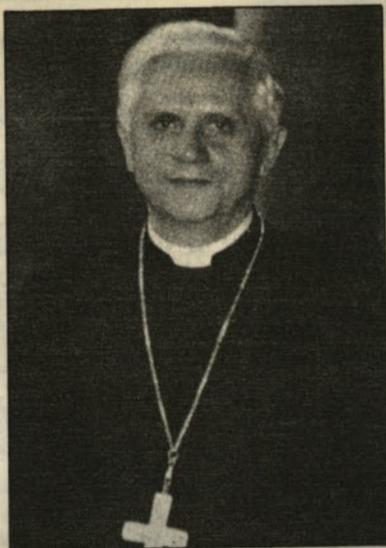
gía de la liberación. La publicación en abril de la segunda Instrucción despejó la incognita.

## • SEGUNDA INSTRUCCION

La primera instrucción fue esencialmente crítica. La segunda, esencialmente positiva, hace una presentación de lo más nuclear de la Iglesia sobre la libertad y la liberación, que "es el centro del mensaje evangélico". No hace una presentación de la teología de la liberación, sino de la Iglesia como mensaje de libertad y liberación. Y allí cualquiera puede percibir que lo más medular de la teología de la liberación está plenamente asumido. Podría decirse, magníficamente asumido. La Segunda Instrucción se vuelve así una gran síntesis, que el clima anterior impedía preveer, pero que estaba en la lógica del Pontificado de Juan Pablo II.

Ahora se ve con claridad la estrategia de Roma, a través de Ratzinger. Primero había que desechar la "composición". Luego había que afirmar el "núcleo" de la teología de la liberación. Había que separar el "núcleo" de la "composición". La "composición" no era lo principal ni lo original. Si podía confundir acerca de lo principal y original, incluso podía desfigurarlos.

Por eso la separación. Por eso dos documentos perfectamente separados y deslindados. Sólo así podía verse con claridad el deslinde, la intención y el fruto auténtico. Los dos documentos están separados, pero forman una única intención y tienen, juntos, el resultado de la claridad que aventa el equívoco, que sólo prolifera en la penumbra. Tan claro quedó el asunto, que del griterío de la primera Instrucción pasamos lógicamente a la aprobación y el silencio de la segunda Instrucción. El silencio de los gritones. El silencio de los que no tienen pensamiento. O de los que no pueden ya "desplazar" el problema. Pues está claro que la Iglesia asume el "núcleo" de la teología de la liberación, su extraordinario aporte a la autoconsciencia global de la Iglesia contemporánea. Un aporte que es básicamente latinoamericano. El primer gran aporte intelectual de América Latina a la Iglesia.



*La Segunda Instrucción de Ratzinger es una síntesis de todo lo mejor de las teologías latinoamericanas, enmarcada en la totalidad de la teología católica.*

La Segunda Instrucción muestra que Roma hizo un discernimiento dinámico. Que supo separar, pero no se contentó con ello. Además realizó una gran síntesis de teología de la historia para toda la Iglesia. La más profunda y congruente realizada a partir del Concilio Vaticano II.

## • SIGNIFICADO DE LA SINTESIS

En la Iglesia, la verdad de una gran síntesis se muestra evidente en el "consenso" generalizado que ha producido, en el seno de la misma Iglesia. Tirios y troyanos católicos participan del "consenso", simplemente porque en ese "núcleo" se sienten "católicos" en común. Este es el poder de la Segunda Instrucción.

Esa capacidad nuclear de la Segunda Instrucción tiene profundas raíces y vastas preparaciones.

En lo más inmediato, es resultado de una amplísima consulta a toda la Iglesia. Es el fruto de una intensa práctica de comunión eclesial, de un diálogo profundo, tan comprensivo como extenso. Luego de la primera Instrucción comenzaron, con rapidez, las consultas. A obispos, a teólogos, a expertos. A nivel episcopal se trata de una práctica que Juan Pablo II perfecciona cada día más. Le llegan a todos los episcopados del mundo preguntas, cuestionarios. Obispos y teólogos

fueron prolíficos. En especial, parece, los obispos brasileros y los teólogos alemanes. A Dios gracias, Ratzinger no fue sepultado por los papeles ni desconcertado por las conversaciones y la multitud de puntos de vista. Pero lo que muestra el método de consulta seguido para la Segunda Instrucción es que en ella no está sólo Ratzinger, sino el conjunto de la Iglesia. En la base de la Segunda Instrucción hay una amplia comunión eclesial.

El antecedente de la Segunda Instrucción es claramente la Evangelii Nuntiandi de Pablo VI, donde se unen íntimamente Evangelización y Liberación. La Evangelii Nuntiandi es resultado ya del Sínodo mundial del 74, y la temática conjugada de "pobres" y "liberación" venía ya del Sínodo mundial del 71, a su vez generada esa conjugación, como antes dijimos, en la conferencia Episcopal Latinoamericana de Medellín (1968), realizada para aplicar el Vaticano II a América Latina. Luego, Medellín y Evangelii Nuntiandi se conjugan en el nuevo paso adelante del Episcopado latinoamericano en la Conferencia de Puebla (1979). Las temáticas de la liberación y los pobres habían ya impregnado el conjunto de la Iglesia. Y hervían las tensiones alrededor de la tan famosa "composición" de sectores de la teología de la liberación con la mentada "ciencia marxista". Las confusiones de "núcleo" y "composición" proseguían. Y como a río revuelto, ganancia de pescadores que no son de la barca de Pedro, se imponía el deslinde desde la misma Roma, como servicio a la Iglesia Universal. Más aún, como dijo Ratzinger: "Nuestra intención es ayudar a la humanidad en su camino a la libertad".

De tal modo, la Segunda Instrucción tenía las bases de una vasta preparación intelectual y espiritual colectivas desde el Vaticano II.

Así, en todo esto, en cierto sentido, la figura de Ratzinger es secundaria. La marcha colectiva del Pueblo de Dios es lo principal. Pero en otro sentido, el papel de Ratzinger ha sido también principal. No cualquiera podía capitanear la síntesis de la Segunda Instrucción.

Como Ratzinger fue tan calumniado en ocasión de la Primera Instrucción, hoy, a la hora que todo

está patente, es de honor reconocer el honor de Ratzinger.

La Segunda Instrucción es una admirable síntesis de la teología de la historia católica. Teología de la historia que es teología de la libertad y de la liberación.

No cualquiera podía realizar esta hazaña, que exigía una profunda autoconsciencia histórica. No es un azar que Ratzinger haya podido ser el realizador de la hazaña. Basta comprender la dinámica de su propia obra. Esta se inicia en 1957 con dos libros muy significativos.

Uno sobre "Pueblo y Casa de Dios en la Doctrina de San Agustín sobre la Iglesia". Otro "La teología de la historia de San Buenaventura". San Agustín y San Buenaventura son así los cimientos. Luego es teólogo conciliar del Vaticano II. Tras el Concilio publica en 1968 "Introducción al Cristianismo", que le valió justo renombre mundial. Una de las mejores iniciaciones a la Iglesia de Cristo escritas en nuestro tiempo. Le sigue "El Nuevo Pueblo de Dios" (1970) donde despliega esa gran renovación del Vaticano II. O la excelente reunión de artículos que publicó Ediciones Sígueme "Teología e Historia" (1972). Ya nombrado Cardenal, Ratzinger publicó otra obra importante, "Doctrina de los Principios Teológicos" (1982). Estos antecedentes del propio Ratzinger hacen comprender cómo la decantación de la síntesis fue posible.

#### • AMERICA LATINA

Pero, sin duda, en todo esto, el protagonista principal ha sido la Iglesia de América Latina. Ha realizado su primer gran aporte a la in-

teligencia de la Iglesia Universal, tal como está asumido plenamente por la Segunda Instrucción. Aquello que tuvo su comienzo más patente en las primicias del Concilio Vaticano II, con Juan XXIII y Paul Gauthier, por mediación de Don Helder Camara penetró en Medellín, se prosiguió en la Evangelii Nuntiandi y Puebla, culmina ahora en esta estupenda síntesis de Ratzinger a nivel de la Iglesia Universal. Por eso lamentamos que "Libertad Cristiana y Liberación" no haya sido una Encíclica.

Libertad Cristiana y Liberación es el documento de visión más dinámica e histórica que se haya formulado desde Roma en los últimos siglos. Antes había imperado más una estática "teología del orden", principalmente a partir de la teología de la historia de Bossuet, o de la predominancia de un Santo Tomás "jusunaturalista". Era el momento de la Iglesia a la defensiva de los siglos XVII al XIX. Ahora la Iglesia recupera su dinamismo histórico, a partir de la nueva época que abrió el Concilio Vaticano II. Nada muestra mejor esa dinámica histórica como autocomprensión de sí y de la historia, que "Libertad Cristiana y Liberación". Allí, lo mejor de la modernidad secularista, de la Ilustración y su herencia, está recuperado en sus fuentes cristianas y en su destino cristiano. Cristo como Alfa y Omega de la libertad y de la liberación, de hombres y pueblos. Aquí sí, "la historia como hazaña de la libertad".

Todo esto es lo que creemos, brevísimamente, lo fundamental. Ciertamente, el tema de libertad y liberación es relanzado nuevamente desde el centro petrino, con nuevo impulso. En este nuevo jalón de la historia de la Iglesia, vale también

recordar a hermanos cristianos protagonistas. A nuestro criterio, los primeros son Gustavo Gutierrez y Lucio Gera. Gutiérrez es el más notorio, y con justicia. Lucio Gera, tan importante en Medellín, fue el mayor teólogo que incidió en Puebla, desde su preparación hasta su consumación. Al natural recato de Gera, humilde hasta el exceso, se le suma que, como no "componía" con el marxismo, las luces del escándalo no le tocaban. A Gutiérrez lo hemos criticado desde el comienzo por su "composición" con el marxismo. Pero jamás le hemos reducido a esa "composición". Ya en 1973, en aquellos "Diálogos en el Celam sobre Liberación", todo nuestro esfuerzo se orientaba tanto a señalar la importancia excepcional de la teología de la liberación, como a separar el "núcleo" de la "composición" en el pensamiento de Gustavo Gutierrez. Jamás nos hemos confundido al respecto. Hemos sido firmes en la distinción. Y nos congratula así reconocer, como lo hicimos siempre, el mérito fundador de Gustavo Gutierrez.

En el último tramo el protagonismo mayor fue de Leonardo Boff. Tiene algo de espectacular, al modo de Küng, lo que no es para nosotros un elogio. Pero tiene también su gran mérito. Si no el más profundo, quizá sí el más poeta. Con esa exuberancia tan brasileña, también el que más y mejor escribe. Quizá la mayor distancia sea con Gera. Pero éste, en la medida que la Segunda Instrucción ha separado "núcleo" y "composición con el marxismo", es el más presente en el espíritu y despliegue de "Libertad Cristiana y Liberación".

Sobre todo esto, habrá que volver. □

AMF

# NEXO

A los lectores y amigos recordamos que la nueva dirección de NEXO es

SARMIENTO 1287, piso 8, oficina 1; (1041) Capital Federal.R. Argentina. Tel. 35 - 0303.

Si desea seguir recibiendo la publicación  
no olvide enviar la suscripción para 1986.

Monseñor Antonio Quarracino

# EL CELAM, DE PUEBLA A HOY

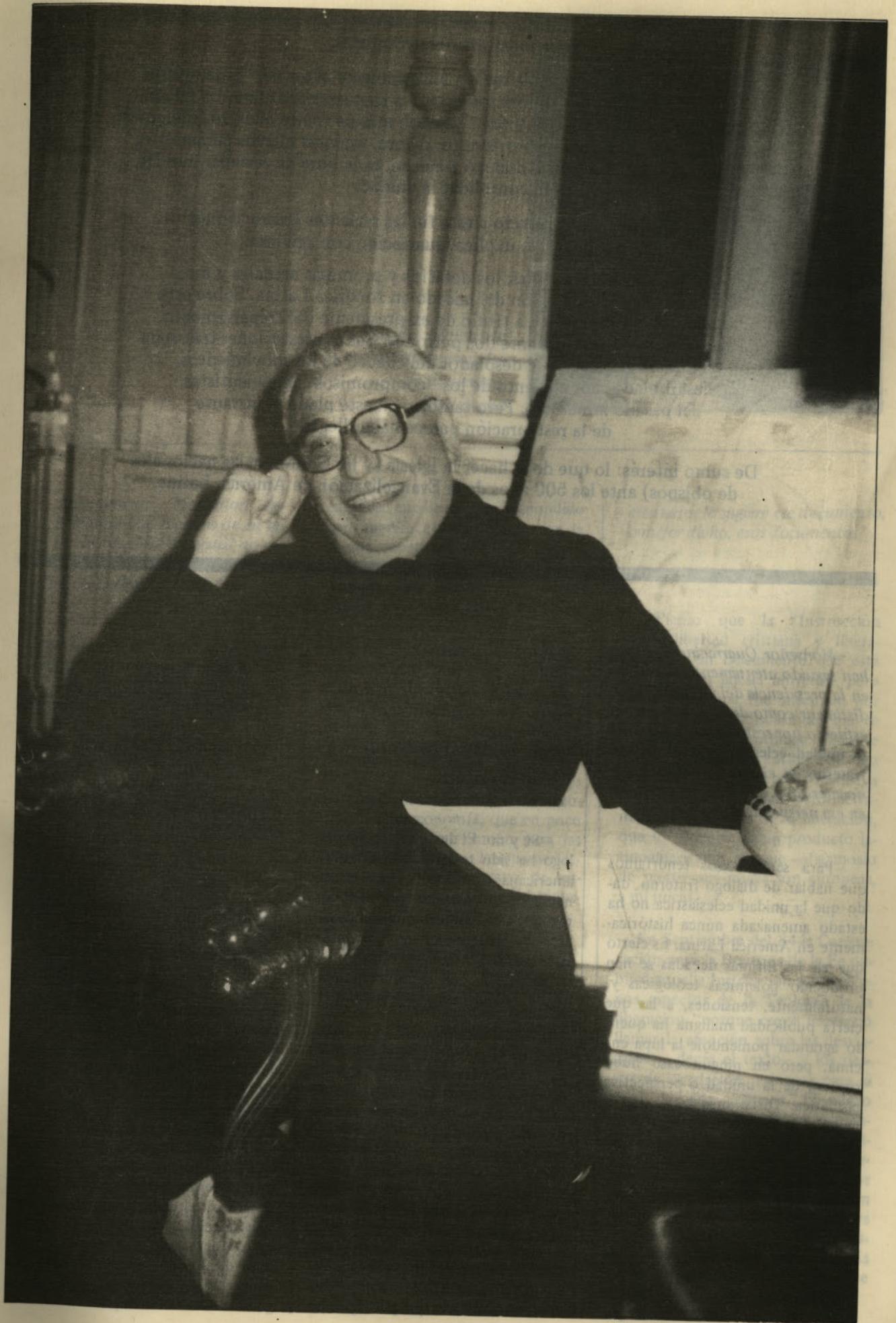
Monseñor Antonio Quarracino es presidente del CELAM. Desde fines de abril de este año es arzobispo de La Plata, capital de la provincia de Buenos Aires. Otros títulos y dignidades pueden agregarse a los mencionados, pero son superfluos, porque en esencia, Quarracino es un sacerdote, un cura de almas, un pastor que apacigua y reconforta, casi por sola presencia.

Pero este hombre jovial, “en el buen sentido de la palabra, bueno”, es un jefe duro e implacable —que se desata con una pasión meridional, diríamos— cuando lo que está en juego tiene que ver con la integridad de la Iglesia.

Sus tropismos fundamentales lo llevan siempre, en los conflictos, a la búsqueda de las convergencias, de los puntos comunes, pero enmarcado en un horizonte de referencias, en cuyo centro está el Dios trinitario. Sabe y dice con claridad, que hay una línea divisoria infranqueable, que separa la ortodoxia de la herejía: la que va de Pedro a María. Por ello, pelea.

Lector de cuanto papel divino o humano ande por el mundo —sus vocaciones escondidas son la historia y la música— es un buscador natural de los “signos del tiempo”. Es un hombre culto que elude cuidadosamente el pegote de las citas eruditas, aunque sean teológicas y siempre encuentra una forma coloquial y amena de transmitir sus “latines”.

Nexo lo entrevistó como Presidente del CELAM y Quarracino habló largo



y tendido durante varias horas (siempre, lo más divertido es lo que queda sólo en la memoria del periodista).

La primera preocupación de la revista era establecer el sentido de la misión pastoral del CELAM en la hora presente. La respuesta fue clara. La Iglesia latinoamericana —el continente todo— atravesó más de veinte años de tormentas, de esperanzas y desgarramientos hondos. Ahora, vigentes nuevos parámetros, ha llegado la oportunidad del diálogo fraterno, es la hora de restañar heridas, de consolidar la unidad.

En qué medida ha servido a este fin las recientes Instrucciones de Ratzinger, lo explica Quarracino con agudeza.

Analiza, entre otros temas, los desafíos y promesas actuales y muy particularmente la situación del laicado en América Latina. Sobre este aspecto, lo interrogamos a título de ex-presidente del Departamento de Laicos del CELAM, durante dos periodos. Sus contestaciones trazan un panorama crítico y casi desolador del cuadro de los movimientos, desarbolado por el viento de los "compromisos" inmanentistas del pasado inmediato. Pero también en este plano el instante de la restauración parece haber llegado.

De sumo interés: lo que debe hacer la Iglesia (y las Conferencias nacionales de obispos) ante los 500 años de la Evangelización de América Latina.

*—Monseñor Quarracino, quienes han seguido atentamente su gestión en la presidencia del CELAM, creen distinguir como dato dominante, el esfuerzo por restituir en su plenitud la unidad eclesial y el diálogo fraterno en el mundo católico latinoamericano. ¿Usted se reconoce en esa perspectiva?*

—Para ser precisos tendríamos que hablar de diálogo fraterno, dado que la unidad eclesial no ha estado amenazada nunca históricamente en América Latina. Es cierto que en las últimas décadas se han producido polémicas teológicas y, naturalmente, tensiones, a las que cierta publicidad maligna ha querido agrandar poniéndole la lupa encima, pero en ningún caso hubo ruptura de la unidad o perspectiva cismática. Diría, más bien, que el balance de lo sucedido arroja un saldo positivo y enriquecedor. Pero mientras te contesto, Luis, estoy pensando de dónde sacaste esta interpretación...

*—Es muy sencillo Monseñor, de sus discursos y conferencias, de los materiales que publica el CELAM y en particular de los dos libros que*

*de usted se editaron bajo el título "Diálogos fraternos". Le diría más, que usted se ha propuesto dos objetivos fundamentales: abrir cauces amplios para el encuentro con los obispos brasileños (la CNBB) y con la CLAR...*

—Sí y no. El destinatario del diálogo ha sido toda la Iglesia latinoamericana. Como te decía, el continente entero atravesó por tiempos revueltos en los años que van desde antes de Medellín a Puebla. Durante la década del sesenta en adelante toda la Iglesia fue sacudida hondamente por el Concilio Vaticano II.

Ahí el catolicismo saldó sus cuentas con el pasado y se "aggiornó" de cara al presente y al futuro. En América Latina las cosas fueron más complejas aún. En esos años se dio una segunda ola de industrialización que abarcó a todo el continente, ya no quedó acotada al Cono Sur y algunos otros países, sino que comprendió la totalidad del área, a Centroamérica, las Antillas y particularmente a Brasil. Todo cambio es un desafío y el nacimiento de una sociedad urbano-industrial, en comarcas que por siglos ha-

bían vivido en una economía rural, fue un desafío magno. Las respuestas a lo nuevo, en el campo político y social, en muy pocos casos fueron sabias, abundaron los apresuramientos de izquierda y de derecha. También hubo errores y excesos pastorales y doctrinales. De esto se ocupó ampliamente Puebla y le dio su justa ubicación.

En fin, te diría que fueron tiempos de esperanza y al mismo tiempo de desgarramientos en el plano histórico. La Iglesia vive en el mundo, intenta interpretar sus "signos" y, por ende, no podía quedar al margen ni de las esperanzas ni de los desgarramientos, ni de las respuestas sabias y las apresuradas. Pero estamos hablando de hechos del pasado, de un pasado reciente tumultuoso, que se niega a desaparecer totalmente del escenario —en muchas áreas subsiste la tipología de esos tiempos, pero ya sin el empuje arrollador ni la atracción que tuvieron antes, es como si se hubiesen reducido a expresiones fósiles, mediatizadas por fuerzas que están fuera del continente—, después de dos décadas, la realidad es otra ¿No te parece que había llegado la hora del diálogo?

*Pasamos tiempos de  
respuestas apresuradas,  
de izquierda y  
de derecha.*



*Exactamente, Monseñor, ésa fue la lectura que hicimos de su tarea en el CELAM. Pero usted no me ha contestado todavía sobre lo que le dije sobre Brasil y la CLAR...*

—No, no contesté porque no quería contestar. Pero, por lo que te dije resulta claro y evidente que Brasil tiene una importancia particular en el destino de la Iglesia católica en el continente. Es un país de más de ocho millones de kilómetros cuadrados, con 120 millones de habitantes y un crecimiento económico, un desarrollo industrial, que ha sido la gran sorpresa a nivel mundial en los últimos 25 años. Ese salto hacia adelante ha sido desparejo y contradictorio. Enormes sectores de la población se sumergieron en una miseria desconocida hasta el momento, otros avanzaron a niveles de vida opulenta, propios de las grandes sociedades industriales. Dicho de otra forma: el vasto mundo católico brasileño soportó las tensiones máximas que supone el nacimiento en forma abrupta de los modos de producción industrial. La Iglesia católica, que ha tenido siempre una opción fundamental por los pobres, tuvo que buscar caminos dentro de esa problemática nueva —nueva por lo mayúsculo y desmedido del proceso— pisando sobre un campo minado de tensiones. Hay que reconocer y decir que la Iglesia

católica en Brasil ha respondido con energía e imaginación, con la misma capacidad dinámica que ha demostrado tener todo el país. Aunque aquí también se produjeron excesos y errores inadmisibles.

Era necesario, entonces, que el CELAM hiciese esfuerzo máximo por entender y atender a Brasil, en el cual, de algún modo, se juega el futuro de la Iglesia en América Latina. ¿O acaso no hemos leído el Documento de Puebla? Brasil ha anticipado en algunos años un proceso de transformación radical de la sociedad y la economía, que en poco tiempo será lugar común para las más grandes áreas latinoamericanas. Es el primer ensayo de respuesta eclesial a la sociedad industrial o quizás, postindustrial.

En cuanto a la CLAR te digo que la carencia de un diálogo abierto y de espíritu solidario con relación al CELAM, constituye simplemente un escándalo que hay que superar. Estamos convocados a fundar la **Civilización del Amor**. Entonces, que la piedra fundamental sea la Iglesia misma.

*—Monseñor, todo lo que hemos hablado hasta ahora parece una introducción necesaria a la "Instrucción sobre la libertad cristiana y la liberación", de Ratzinger. ¿Qué co-*

*mentarios le sugiere ese documento, o mejor dicho, esos documentos?*

—Pienso que la "Instrucción sobre libertad cristiana y liberación" es un Documento que está dirigido a la Iglesia universal, pero nadie duda que fue suscitado por las posiciones y discusiones que se originaron —y continúan bastante vivas— en América Latina. No digo que nuestro continente constituya el límite del problema, pero ciertamente la Teología de la liberación, que lo provocó, es un producto latinoamericano, aunque —digámoslo de paso— sus raíces son europeas, a mi juicio.

En Septiembre del 84 la Congregación para la Doctrina de la Fe publicó aquella Instrucción sobre algunos aspectos de la Teología de la liberación "porque creyó necesario llamar la atención sobre las desviaciones —decía el texto— y los riesgos de desviación, ruinosos para la fe y la vida cristiana." El nuevo texto, sobre los principales elementos de una sana Doctrina de la libertad y de la liberación, ya prometido en aquella oportunidad, nos llega ahora con la comprobación inicial de que aquellas desviaciones no han sido superadas y que aquellas advertencias son cada vez más oportunas y pertinentes, como dice el texto.



*El balance final  
es enriquecedor,  
pese a lamentables  
errores pastorales y  
dogmáticos*

El flamante Documento no debe ser objeto de una lectura ligera o superficial; si así fuere no se llegará a una comprensión cabal, ni del contenido ni de sus alcances. El lector no puede eximirse de un estudio sereno, esforzándose por prolongar las líneas y las consecuencias cuyos principios el texto mismo ofrece.

Estará descaminado quien buscare condenaciones o "canonizaciones"; es un Documento positivo, sereno y denso. Quizás por ello, me parece que la prensa internacional —siempre ávida de sensacionalismos, aun gran parte de la que se proclama católica— no ha hecho mucho "ruido" en torno a dicho Documento. Se me ocurre que no faltarán "liberacionistas" que dirán: "¡es esto lo que nosotros decimos!", echando mano de algunos párrafos. Algo de eso pasó con el Documento anterior. También me parece que habrá "antiliberacionistas" que lamentarán la falta de decisiones condenatorias, o las pensarán descubrir en algunas proposiciones.

Ambas posturas serán equivocadas. Pierden la riqueza doctrinal y práctica (sí, repito, práctica) de la Instrucción. Lo acertado, y útil, sería alcanzar a ver, en primer lugar, el resumen excelente que hace el texto de la amplia y rica enseñanza de la Iglesia, sobre todo de los

últimos tiempos; y en segundo lugar la estructuración —por lo menos su andamiaje— de una ortodoxa y equilibrada teología de la liberación. ¿Podrá ser hecha sin apasionamientos, ideologizaciones y con verdadero espíritu eclesial? En definitiva, hay que agradecerle a la Congregación uno de los mejores textos vaticanos de los últimos tiempos.

*—Después de Puebla usted asumió la Secretaría General del CELAM y posteriormente la Presidencia. Como testigo y participe tan particular de la vida del organismo ¿cuáles son, en su opinión, las grandes etapas cumplidas?*

—Diría que después de Puebla el CELAM trató de ayudar, dentro de sus posibilidades, a las Conferencias Episcopales a profundizar y llevar a la práctica el pensamiento y las líneas pastorales de la Conferencia General contenidos en el Documento.

Se multiplicaron las ediciones, los estudios y los encuentros, en especial durante los dos primeros años posteriores a la conferencia. Luego se trató de avanzar sobre pistas trazadas por el Documento poblano, en el plano de la cultura,

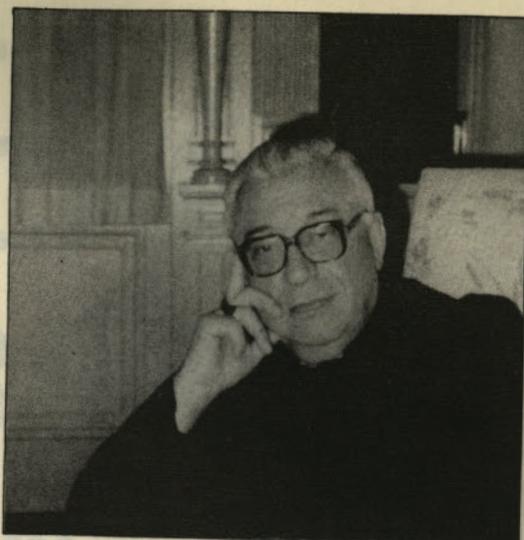
de la cristología y de la eclesiología. Los departamentos tuvieron cuidado en no descuidar el horizonte de Puebla. Se inició otra etapa señalada por el comienzo de la **celebración del novenario de años preparatorios a la celebración del medio milenio del comienzo de la evangelización**. Se dieron primeros pasos (el mayor de todos fue el viaje del Santo Padre y su correspondiente mensaje a Santo Domingo para iniciar dicho novenario), en la inteligencia de que la tarea futura es responsabilidad de las Conferencias Episcopales. A ellas corresponde poner a sus países en "estado de misión", en orden a una celebración evangelizadora de los quinientos años.

Ello constituye el telón de fondo de las tareas del CELAM durante estos años; tareas que por su multiplicidad es imposible reseñar en una nota. Sin embargo, y como de paso, señalaría los esfuerzos realizados en el campo de la profundización y expansión de la Doctrina Social de la Iglesia, los programas de la Sección para la pastoral de la Cultura, establecida últimamente en el organigrama del CELAM, la renovación del "elán" misionero que se trató de insuflar en las Iglesias recordando de manera permanente aquello de Puebla: "dar de nuestra pobreza"; los encuentros en torno al sacerdocio y vocaciones, destacando el anhelado comienzo de la

# SIGNIFICADO Y CELEBRACIÓN

*La Instrucción de la  
Congregación para la  
Doctrina de la Fe,  
es admirable.*

FERNANDO BOASSO



publicación de los textos de teología.

Lo dicho contiene algunas riquísimas referencias; pero quiero destacar algo que no es fácilmente computable; los esfuerzos realizados por profundizar la comunión entre el Consejo y las Conferencias

**Episcopales, y por mejorar los servicios de aquél a éstas.**

Me parece que las características y los grandes trazos del espíritu y trabajo del CELAM que de manera especial señalé y tracé al comienzo de esta etapa (y que pueden ser releídos en un folleto titulado "Diálogo

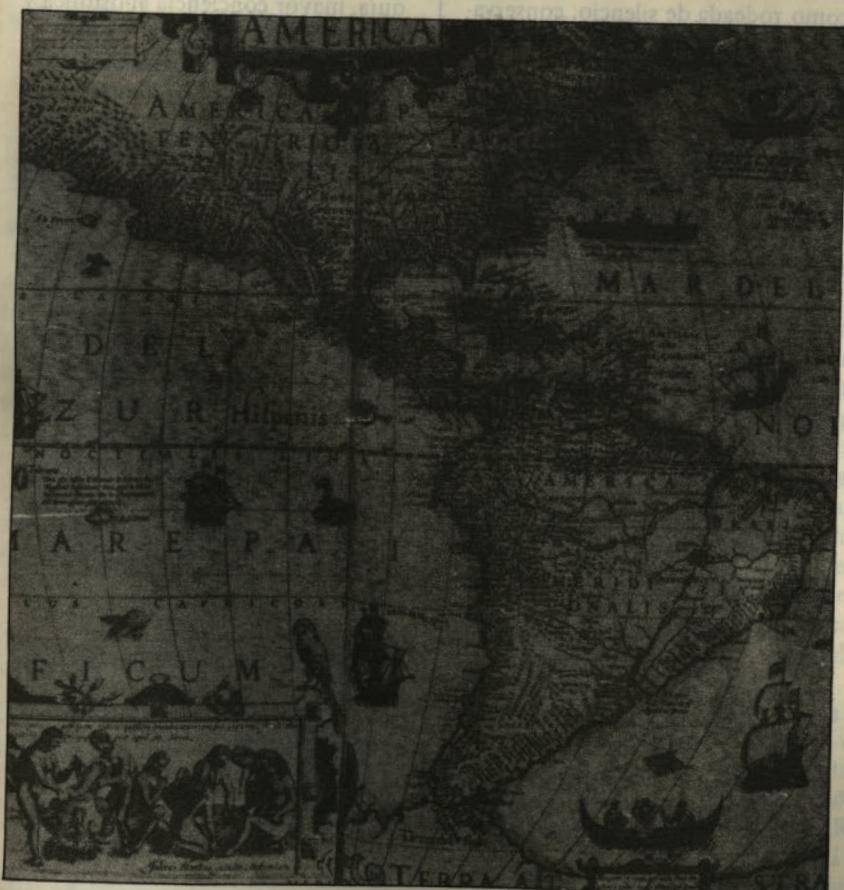
gos fraternos") se vivieron en el CELAM y configuraron su rostro.

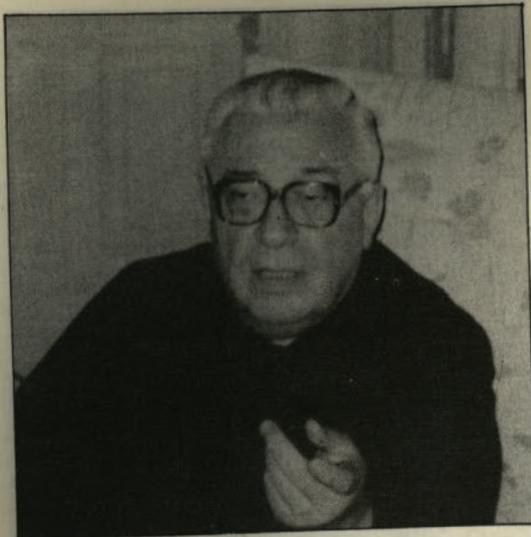
*— ¿Cuáles serían, Monseñor Quarracino, los grandes desafíos y esperanzas que enfrenta la Iglesia en este momento?*

— El futuro inmediato de la Iglesia en América Latina presenta aspectos, llamémoslos positivos, y otros que no lo son tanto. Entre los primeros ubico el varias veces recordado florecimiento vocacional, una mayor conciencia eclesial en el laicado, más atenta atención hacia la religiosidad popular, la creatividad pastoral, el mayor acercamiento a los niveles populares y, por varias razones, una credibilidad mayor a la Iglesia y a sus Jerarquías.

Entre los negativos me atrevo a señalar el avance de las sectas, la penetración de las ideologías, de las que las formas de la "Iglesia popular" constituyen en diversos lugares, expresiones tan lamentables como innegables, la persistente escasez de agentes de pastoral, la pobreza creciente y el secularismo que conduce casi inevitablemente al ateísmo práctico.

Los desafíos que la Iglesia tiene delante suyo son múltiples; lo que acabo de expresar constituye un rápido esquema. Pero creo que, glo-





*En el pasado inmediato los movimientos laicos fueron desarbolados. Ahora renacen.*

blemente, la Iglesia debe considerarse provocada por el gran desafío de demostrar que su mensaje puede estar presente y animar una civilización y una cultura, déseles el nombre que se quiera, signadas por la técnica y la secularización.

*—Ahora Monseñor, le dirigimos la última pregunta no al Presidente del CELAM sino al ex-presidente del Departamento de Laicos. El año que viene se efectuará en Roma el Sínodo de Laicos y ante ello quisieramos que nos trazase un panorama del mundo seglar tal cual usted lo conoció a través del CELAM y las perspectivas que vislumbra a partir de aquí.*

—Hay muchas esperanzas depositadas en el Sínodo próximo sobre los laicos en la Iglesia y en el mundo. Es sabido cómo después de la última guerra mundial se fueron desarrollando las grandes líneas de la teología del laicado unida a la multiplicación y fortalecimiento de movimientos laicales en la Iglesia. A todo ello el Concilio Vaticano II dio un fuerte y definitivo espaldarazo. Pero a mi parecer no es exagerado afirmar que después pareció que la temática doctrinal, tanto en el campo dogmático como en el de la vida espiritual, se hubiera agota-

do. Además sobrevino la tremenda crisis de casi todos los movimientos apostólicos. Alguna vez he dicho que durante ese tiempo en América Latina en general, y pese a sus contradictores y dentro de sus particulares características, parecía ser el denominado Movimiento de Cursillos de Cristiandad casi el único que presentaba fuerza y vigor. También, como rodeada de silencio, conservaba vigencia humilde y perseverante en muchísimas partes la Legión de María... Fueron llegando, es verdad, algunos movimientos nuevos, pero la "desacralización", la casi idolatría —por así decirlo— la mayoría de las veces prácticamente retórica, de la "comunidad" y del "compromiso" personal, reducido generalmente al nivel político y con frecuencia revolucionario, impidieron la comprensión y aceptación de los movimientos, lo que constituía en definitiva, el rechazo. Mientras tanto, cierto laicado se cerraba en una suerte de cueva individualista o en grupos evadidos de la realidad temporal. Pero casi al mismo tiempo comenzaron a surgir movimientos o grupos, sobre todo juveniles y con un fuerte carácter espontaneísta. Se me ocurre que allí está una de las razones que explican la posterior e inmediata renovación vocacional. La verdad es que al promediar la década de los años 70 los movimientos laicales estaban quebrados o fuertemente debilitados.

La impresión era que habían queda-

do devastados, que existían laicos pero no un laicado. Y para mayor abundamiento su presencia en la realidad temporal estaba desdibujada o era casi nula. La década de los 80, a mi parecer, ofrece señales positivas. Sin hacernos ilusiones, en general hay en el laicado una conciencia eclesial más lúcida, deseo más hondo de estar unido a la Jerarquía, mayor conciencia apostólica y misionera. Es necesario superar la falsa disyuntiva movimientos o comunidad, "masa". No todos podrán ser miembros de los primeros, pero éstos no deben ser dejados de lado porque se dice, "es menester llegar al pueblo". Por otro lado, bien está la formación de "élites" o "pequeños grupos", pero no es posible descuidar la "gran masa". Es indispensable, por otro lado, obtener una armonía lo más perfecta posible entre los distintos movimientos laicales. Ninguno agota o monopoliza el espíritu "católico" de la Iglesia; y la falta de comunión y del espíritu de unidad hiere profundamente a la Iglesia y obstaculiza grandemente su tarea evangelizadora.

Espero que el próximo Sínodo ilumine estos y otros puntos referentes al laicado, y constituya un empuje renovador en la vida y actividad del laicado en la Iglesia y en el mundo. □

L. H. V

# SIGNIFICADO Y CELEBRACION

FERNANDO BOASSO

Las dos lecturas de la ecumene, desde Europa y desde América Latina. Juan Pablo II y el 5° Centenario ¿Qué es celebrar? Honduras de su significado. Una visión convergente con la de Francesco Ricci en Nexo 6.

## • AMERICA LATINA ALUMBRA LA ECUMENE

Las tierras que se llamarían América se convirtieron enseguida en el Nuevo Mundo para la Europa descubridora, que pasa a ser el Viejo Mundo. Europa al afirmarse como el centro del mundo y al ver en el continente descubierto lo distinto de sí como lo nuevo, separa los espacios geográficos y demarca las fronteras de dos mundos. Sin embargo, las carabelas de Colón, dejando en los mares apenas una fugaz estela incapaz de separar demarcando límites divisorios, más bien construyeron puentes de acceso para las partes a la **totalidad y unidad** de la tierra.

El descubrimiento fue, sí, el encuentro de dos mundos culturales distintos; pero desde diversas razas y parcialidades indígenas, engendró una cultura mediante mestizaje racial-cultural que en escala menor y en áreas distintas, aún continúa.

En la génesis y en el despertar de su historia, España se alimentó de múltiples raíces raciales, logrando no obstante una robusta identidad nacional, cuyo ethos profundo estaba sellado por el catolicismo, desde Recaredo en adelante. La España de los reyes católicos y del imperial Carlos V, para referirme sólo a los primeros años que siguen al descubrimiento, tiene indudable vocación de configurar una **unidad integrativa**, cuya sustancia constituyente le proporcionaba el catolicismo.

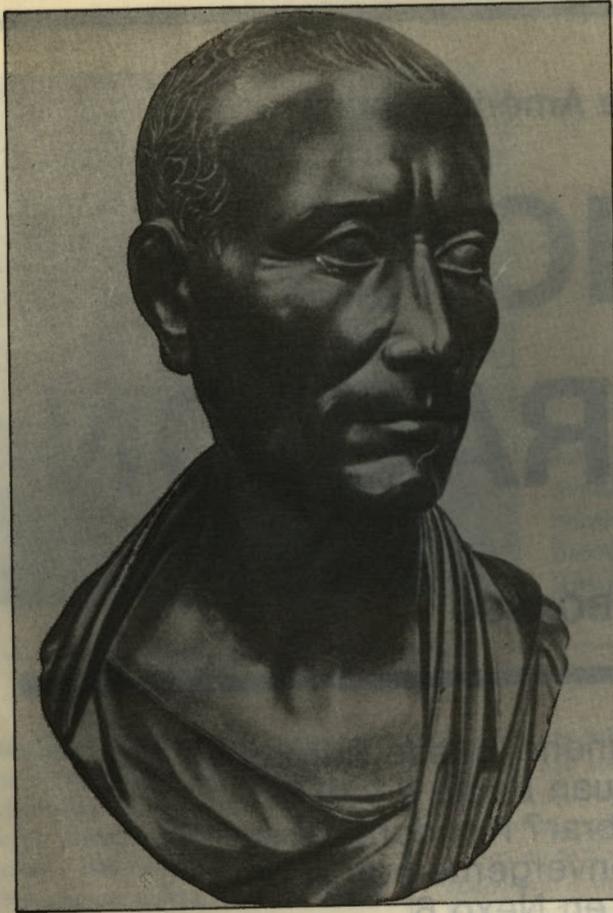
La fe católica, en la medida en que se torna vida, posee una fuerza sagrada que integra y opera una unidad no

estática, sino siempre en búsqueda de nuevas síntesis orgánicas. A la vez, en virtud de la misión dada por su Fundador y como nota de su naturaleza, la Iglesia católica tiende a la universalización buscando configurar la ecumene. Nuestra fe, al apuntar a lo universal y al orientar hacia la síntesis, respeta lo otro, no necesita borrar las diferencias, encarnándose en la cultura de cada pueblo (aunque históricamente la actividad misionera de la Iglesia no siempre se haya regido por estos principios). La Iglesia busca convertirse en alma del mundo, su principio vital organizante, pero también en afirmación y sello de identidad histórica de cada pueblo.

El primer resultado del descubrimiento de América es el arribo, por primera vez, a la totalidad terrestre y humana, cuya expresión política fue el imperio "en el que no se ponía el sol" del emperador Carlos V, quien por algo se gloriaba del título de **católico**.

Para una mirada madura y objetiva será imprescindible no juzgar desde la óptica actual, sino desde el *Sitz im Leben* imperial. Ahora bien, para encarar sucintamente algo así como la historia de la tradición de la estructura imperial y su sentido, hay que partir de un lejano origen.

Roma se vio a sí misma como centro del mundo ("ómfalos", ombligo de la tierra, en la concepción mítica). Los romanos estaban convencidos de ser sencillamente los realizadores de la historia del mundo. Hemos de advertir que para Roma el Imperium no es lo mismo que la Monarquía, ni el Emperador lo mismo que el Monarca: el Emperador se concibe como un ser **único**, supremo jerarca de todo el mundo, de modo que habría sido



*Julio César, primer emperador romano. Para los Padres de la Iglesia fue fundamental la Pax Romana establecida sobre la casi totalidad de la ecumene, como base para la misión evangelizadora.*

absurdo suponer varios emperadores simultáneos. La grandeza imperial romana concebía como misión del Imperio el hacer de todos los hombres una familia humana, unida por los dioses, el comercio, las alianzas matrimoniales, y por una cultura universal.

Esa misión universalista fue exaltada por romanos desde Plinio el viejo, desde Séneca hasta Galo Namaciano; por el griego Plutarco; y por cristianos como el africano Tertuliano, los españoles Prudencio y Orosio y por el africano S. Agustín.

Escribía Séneca: "El hombre puede ahora considerar el mundo como habitación común de su linaje. Todo lo que ves es ahora uno, somos miembros de un gran cuerpo. La sociedad se parece a una grandiosa bóveda, la cual se mantiene por la mutua tensión y presión de las partes. No estoy ceñido a un ángulo, todo el mundo es mi patria".

Los escritores cristianos durante el Imperio Romano veían en su universalismo cierta prefiguración del ecumenismo cristiano. La capital del Imperio era la de la Iglesia.

Orígenes escribió: "Queriendo Dios que todas las naciones estuviesen dispuestas para recibir la doctrina de Cristo, su Providencia las sometió todas al Emperador de Roma". Y Prudencio: "¿Cuál es el secreto del destino histórico de Roma? Es que Dios quiere la unidad del género humano, puesto que la religión de Cristo pide un fundamento social de paz y de amistad internacionales. Toda la tierra, del Oriente al Occidente, ha sido desgarrada hasta aquí por una continua lucha. Para domeñar esa

locura, Dios ha enseñado a todas las naciones a obedecer las mismas leyes y ha hecho a todas romanas. Y ahora vemos vivir a los hombres como ciudadanos de una sola ciudad y como miembros de una misma familia. A través de los mares y desde los países lejanos vienen hasta un "forum" que les es común: las naciones se hallan unidas por el comercio, la civilización y los matrimonios; y de la mezcla de los pueblos ha nacido una sola raza. He aquí el sentido de las victorias y de los triunfos del Imperio: la paz romana ha preparado el camino de la venida de Cristo".

Burckhardt, en sus "Reflexiones sobre la Historia Universal", dice que Roma llegó a dominar el mundo, pero no por la forma del estado, sino por el "espíritu" imperial; y que sin el Imperium universal romano no habría sido posible asegurar la continuidad de la cultura.

En fin, en el Imperio se veía la forma más perfecta de la sociedad humana. Carlomagno, de la universal "humanitas" querrá hacer la "christianitas", la cristiandad medieval. El imperio de los Ottones no podrá ser sólo germano, sino "Sacro Germano-Romano Imperio".

Agreguemos aún que la vocación universalizadora pervivió en todo el medioevo de las Sumas filosófico-teológicas, en una cristiandad polarizada alrededor del Pontificado Romano, que transforma la unidad imperial de los pueblos centrados en el Mediterráneo en la unidad cristiana, la cual a su vez suponía y se basaba en la unidad del género humano, según asomaba en el horizonte del pensamiento de S. Agustín.



*En el 800 (d.C.) Carlomagno es coronado emperador. Europa había consolidado sus fronteras y volvía al sueño de la unidad imperial. En el grabado, Carlomagno ofrece a la Virgen el santuario de AIX-LA-CHAPELLE.*



*Carlos I de España (Carlos V del Sacro Imperio Romano Germánico) en esta pintura de Vasari, apareció junto al Papa Clemente VII. Fue el último gran intento a escala europea y el primero a nivel mundial, para preservar la unidad dentro de un modelo cristiano.*

El prestigio imperial romano era tan fuerte que constituyó el arquetipo soñado hasta ayer, casi, por Napoleón. Y en esa concepción imperial hay que insertar, obviamente, a los reyes católicos Fernando e Isabel y el reinado de Carlos V: según Ramón Menéndez Pidal ("Idea Imperial de Carlos V" - Espasa Calpe Argentina: de este libro serán los textos entrecomillados) su concepción, heredada de Isabel la Católica, es la del ideal romano del imperio como forma perfecta de sociedad. Su reinado representó un esfuerzo para que su jefatura fuese ejecutiva sobre la cristiandad entera, queriendo armonizar su política y la del Papa dentro de los intereses universales. Carlos V pretende ser "Rey de romanos y Emperador del mundo", siendo el reino de España "el fundamento, el amparo y la fuerza de todos los otros. Como Isabel la Católica, Carlos V siéntese responsable de un orden universal y eterno". Para él "el imperio cristiano" no es ambición de conquistas, sino "cumplimiento de un alto deber moral de armonía entre los príncipes católicos", y su intento es "dirigir los esfuerzos de todos ellos contra los infieles, para lograr la universalidad de la cultura europea".

En la Dieta de Worms de 1521 en la que comparece Lutero, abrumado por la actitud del mismo (cuya doctrina afirmará el "cuius regio, eius religio"), el Emperador declara solemnemente que está determinado a defender la cristiandad, empleando "mis reinos, mis amigos, mi cuerpo, mi sangre, mi vida y mi alma".

Carlos V fue el último emperador que vio la ciudad temporal y la eterna unidas, el primero y el último emperador europeoamericano. Las Indias occidentales no serán colonias, sino una prolongación del occidente europeo, y ello constituye el "paso más gigantesco, desde las primeras luchas y mezclas de grupos raciales en los tiempos prehistóricos, hasta hoy". Desde México en 1522 escribía Hernán Cortés a Carlos V: "Vuestra alteza se puede intitular (. . .) emperador (de estas tierras) y con el mismo título que el de Alemania".

Esta idea imperial buscaba plasmarse en una comuni-

dad espiritual de naciones unidas por la fe, vertebrada por la consigna de la evangelización (que en el bautismo otorgaba la doble ciudadanía del reino político y del reino de Dios), participando de una común concepción del hombre.

Después del universalismo medieval, el surgimiento de las nacionalidades y la correspondiente división de fronteras crea un mapa dividido y subdividido; no obstante Europa conserva su vocación universalista, pero concentrando en sí misma la universalidad. Así, la historia será la historia europea; el hombre es el hombre europeo, como arquetipo al cual han de referirse los demás seres humanos. Algo más adelante en la modernidad europea, los demás son marginales, periféricos, y a lo más pueden ser rescatados incorporándolos como colonias, jamás como comunidad de naciones al modo imperial español de los reyes católicos.

De todos modos, el descubrimiento de América para Europa, en general, implicará la existencia de un Nuevo Mundo al lado del que pasa a ser el Viejo Mundo. Ampliase el horizonte geográfico e histórico, pero dividido en dos mundos y una época distinta de la historia.

## • LECTURA DESDE AMERICA

Desde nuestra América hacemos otra lectura. Porque en 1492 ocurre lo que Amelia Podetti llamó "la irrupción de América en la historia". Porque lo que Colón descubre no es propiamente un Nuevo Mundo, sino por primera vez descubre el mundo tal como realmente es, el mundo en su totalidad y hasta ese momento desconocido como tal totalidad: desconocido por los hombres de allende nuestras tierras y por los de aquende.

América trasciende la universalidad imperial romana y supera la de su heredera, la Europa del siglo XV; la trasciende y supera como el todo supera la parte. Porque América revela por primera vez la ecumene en su dimensión objetiva y da inicio a la historia universal, siendo la epifanía de la humanitas verdaderamente total, y no so-

lamente la ampliación del mundo tradicional como lo percibía, en general, la conciencia europea.

La España protagonista del descubrimiento, cimentada en las premisas señaladas más arriba, se mostró capaz de modificar su propia conciencia, inmediatamente sobre la cuestión antropológica, a la que está intrínsecamente ligada la cuestión ética a nivel social y político. La **humanitas** efectivamente universal es vivida por España, en cuyo horizonte humanístico un Nebrija compone la primera gramática, artífice de la lengua castellana; la neoescolástica con un Vitoria podrá repensar el orden jurídico elaborando el derecho internacional para la verdadera ecumene de naciones, y un Suárez la metafísica. No por azar, precisamente, su pensamiento traído a nuestras tierras, se convertirá en fundamento teórico de las revoluciones de independencia de América Latina.

América irrumpe en la historia no como un número más en la suma, como un agregado que los europeos incorporan al mundo ya existente, sino que ella alumbró el **todo**: el mundo termina su nacimiento en América, convirtiéndose ésta en madre de la totalidad.

El sentido exacto de un discurso en todas sus partes se percibe sólo desde el final, como también desde el final se entiende plenamente una frase. Por ejemplo, "Colón desde Puerto Palos soltó amarras a sus carabelas y el 12 de octubre de 1492 arribó a las tierras de América": la última palabra "América" permite captar todo el sentido de "Colón", "Puerto Palos", "soltó amarras". . . , circunstancias de la acción inicial del sujeto "Colón". También el último acto de un drama permitirá comprender el significado de cada una de las escenas. Así América, último lugar ocupado y verdadero "Finis Terrae", revela y transmuta de algún modo el significado del discurso de la Historia. Recién tras estas consideraciones podemos hablar del Nuevo Mundo, no solamente por una cronología de calendario, sino porque nace una entidad nueva, que es la totalidad real.

Si América, y más aun América del Sur que es el lugar donde la marcha del hombre sobre el planeta concluye históricamente, es el último confín de la tierra, América es también su culminación. América es el único lugar desde donde es posible contener la totalidad de la historia, que ahora se devela haciéndose plenamente comprensible desde su final culminador.

Para el cristianismo el sentido pleno de la historia quedará manifiesto en la escatología, el "telos" consumante y plenificante. Recordemos que para Colón y otros descubridores que siguieron, estas tierras americanas eran la localización del Edén genesíaco, como recuperado escatológicamente. Desde estas tierras redescúbranse mitos legendarios, cuya fuerza arquetípica despierta energías creadoras en muchos pensadores europeos.

América Latina una y formada por lo plural y diverso. Razas distintas con sus culturas diferentes que han venido y vienen a esta madre paridora de totalidad que es América, recorren la dialéctica de un primer momento de choque para el segundo momento del mestizaje, constituyendo una síntesis cultural unificadora. América, matriz unificadora que recoge, transmuta y sintetiza todo lo que llega a su suelo, configurando lo que Vasconcelos llamaría, en fórmula extremosa, la "raza cósmica".

En los umbrales del 50 Centenario, hoy para muchos el horizonte de sentido que he querido mostrar parece algo brumoso, en un mapa cultural bombardeado inelentemente, a veces con la colaboración de las élites iluministas internas. Las políticas "modernizadoras", en general, no buscan la síntesis orgánica e integradora, sino que juzgan lo tradicional como el obstáculo que hay que eliminar.

La modernidad europea desde el siglo XVII ve en América Latina y su historia algo marginal; modernidad cuyo proceso en occidente arroja como resultado la ruptura de la unidad integradora, el individualismo compe-



*Pueblos y culturas desconocidas aparecen ante los ojos de los europeos. La nueva realidad fue asimilada lentamente. El europeo no había armado aún las categorías espirituales que le permitiesen abarcar la totalidad real del planeta (pintura de Albert Eckhout, 1654).*

titivo, el apetito de dominación y lucro, el ateísmo teórico y práctico, la mentalidad cientificista que separa los campos de cada ciencia esfumando el horizonte de unidad cosmovisiva. Modernidad que lleva aparejada una fragmentación de las distintas dimensiones de la vida, separando a Dios y el hombre, el individuo y la comunidad, espiritual y material, temporal y eterno, ciencia y fe, razón y símbolo, inteligencia y corazón, naturaleza y gracia.

Además el iluminismo liberal juzga que la historia nació de cero, cuyo parto ocurriera en el siglo XVII. Todo lo anterior es oscurantismo irracional. ¿Para qué mirar hacia atrás?

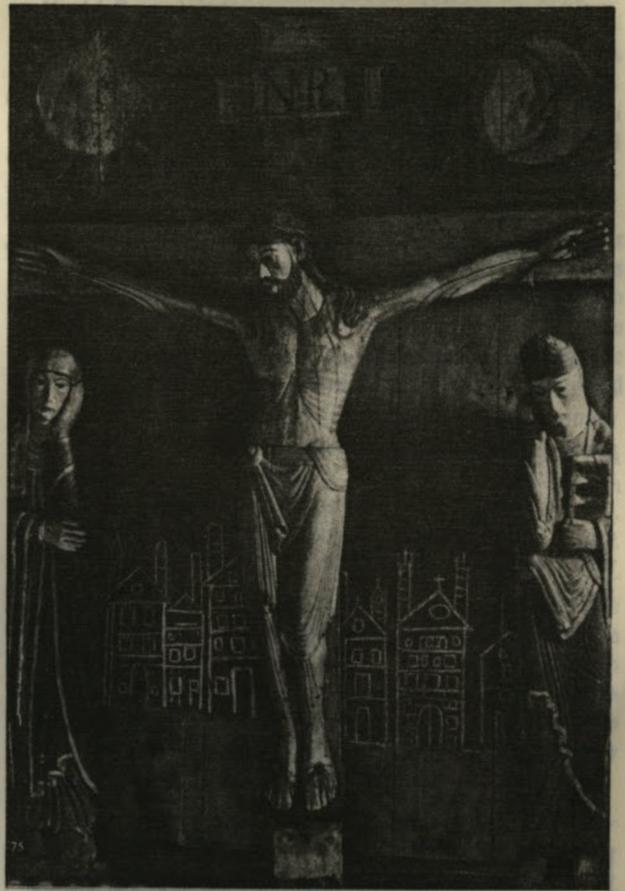
Precisamente miramos la historia del descubrimiento y preguntamos sobre su significación para develar el sentido de nuestra historia actual y para reenfocar nuestro rumbo, si fuese necesario. Ignorando la historia que nos fundó ¿podríamos saber cuál sea nuestra identidad? La realidad humana puntual, sin historia, no es comprensible, como tampoco la de las naciones. Si América Latina busca crecer sin saber quién es ¿hacia dónde encamina sus pasos? Y si despistada en la crisis en su nivel más hondo (resultante de las agresiones culturales y de la evolución de la historia en general) quiere descubrir quién es imitando a otros, seguirá ignorándose a sí misma, quedando además sometida a una domesticación alienante, entre sueños de progreso y modernización.

No se trata de ninguna actitud nostálgica del pasado, sino de asumirse a sí misma para mirar sin titubeos hacia adelante. Decía alguien que para ser moderno no hace falta tirar los abuelos por la ventana. En este marchar hacia el tercer milenio, ¿qué papel ha de desempeñar la Iglesia? Ausente no puede estar. Como enseñaba Pablo VI en Octogesima Adveniens N° 5, "La Iglesia tiene un mensaje específico que proclamar, tiene que dar apoyo a los hombres en sus esfuerzos para tomar en sus manos y orientar su futuro"; "La Iglesia, en efecto, camina unida a la humanidad y se solidariza con su suerte en el seno de la historia" (N° 1).

La fe católica en el nacimiento y la juventud de América Latina constituyó la sustancia más honda de su dinamismo universalista y la amalgama vinculante más eficaz de su unidad. En Puebla pónese la premisa de que la fe es componente sustantivo de la cultura, por la que los pueblos definen su identidad. Si se elimina la fe, la cultura de un pueblo tendría que sustituirse con algún ídolo (dios creado por el hombre). Porque como dice Burckhardt (que no es precisamente católico), "Las religiones son la expresión de la eterna e indestructible necesidad metafísica de la naturaleza humana. Su grandeza consiste en que representan todo el complemento suprasensible del hombre, todo aquello que él mismo no puede darse".

## • JUAN PABLO II Y EL Vº CENTENARIO

Juan Pablo II y el episcopado de AL. a través del CELAM en octubre de 1984 decidieron celebrar, con una "novena de años" de preparación, el 5º Centenario del descubrimiento y comienzo del anuncio del Evangelio en nuestro continente. "Aquel acontecimiento —dirá el Papa vuelto a Roma— abrió una etapa decisiva en la historia de la humanidad, hasta el punto de clausurar una época y dar comienzo a otra". Esta conmemoración



*Desde Cristo, los navegantes y misioneros hispánicos propusieron al mundo nuevo la unidad en el Espíritu. Fue un encuentro, como siempre en la historia, lleno de tensiones desgarradoras, pero superadas por primera vez por la pertenencia de todos a la Iglesia. (Altar Gallego del siglo XII).*

y celebración no ha de consistir sólo en recordar los acontecimientos sino en "transformarlos en fuente inspiradora del vivir hoy, de nuestro modo de adherirnos a la fe en Cristo".

¿Qué significa "celebrar"? ¿Cuál es la esencia de la celebración? Notemos que "celebrar" es de la misma raíz que "célebre". Porque celebrar consiste en conmemorar un hecho célebre, un acontecimiento prestigioso por su gran importancia; es recordar acontecimientos famosos, cargados de valor. ¿Por qué, para qué celebrar? Para que aquello acontecido que se celebra, puesto que es tan importante, no caiga en el olvido, no quede en el puro pasado, no muera, sino que haciéndose ritualmente presente a través de la celebración, siga viviendo.

Necesitamos ritos celebratorios cuando queremos hacer saltar la lápida que encierra un acontecimiento célebre en la tumba de un pasado muerto. La celebración protesta contra la muerte, quiere la inmortalidad, expresando una tenaz esperanza de que lo importante de la vida vence la muerte.

En cuanto a lo célebre y al valor del descubrimiento

y la evangelización que lo acompañó, Juan Pablo II en su homilía del 11/X/84 en Sto. Domingo citaba la Carta de León XIII en el 4º Centenario, que se refería al "hecho de por sí más grande y maravilloso entre los hechos humanos". Y por su parte Juan Pablo II juzgó como "una fantástica ampliación de las fronteras de la humanidad, el mutuo hallazgo de dos mundos, la aparición de la ecumene entera. . . el principio de la historia universal". Y "no menor incidencia tuvo, en el aspecto religioso, el nacimiento de lo que hoy es casi la mitad de la Iglesia católica".

La celebración de la gesta descubridora y evangelizadora no significa por cierto la nostalgia del anciano que recuerda que todo pasado fue mejor, ni oculta un refugiarse en el pasado por miedo a la irrupción de un futuro cargado de amenazas y desafíos, sino que al contrario, quiere ser gesto celebratorio de un acontecimiento cumbre que habría de tornarse palanca movilizadora de voluntades para el presente, generadora de historia y de futuro.

Juan Pablo II en su homilía del 11 de octubre en Sto. Domingo como en su discurso del día siguiente a los Obispos del CELAM, subraya dos líneas de fuerza que han de dinamizar la preparación de la celebración del 5º Centenario: un rescatar aquel principio frontal y originario; y desde allí y al mismo tiempo encarar lo nuevo.



*La devoción a la Virgen llegó a su apogeo en el siglo XV. En la xilografía española que reproducimos, la Santísima Trinidad corona a María como Reina de los Cielos. Es una "repetición arquetípica" y superadora a la vez, de los viejos mitos de las diosas-madres, en las culturas matriarcales del neolítico. El catolicismo unificaba la humanidad en el espacio y en el tiempo histórico.*

una evangelización nueva: "nueva en su ardor, en sus métodos, en su expresión".

El Papa exhorta a "una lúcida visión de sus orígenes", "para lograr una firme identidad propia" (una más lúcida autoconciencia de nuestra identidad cultural) "para comprender mejor los problemas del presente y proyectarse más realísticamente al futuro".

Orígenes mechados de sombras y luz, de pecado y gracia: no se busca ignorar las injusticias cometidas (violencia, explotación), pero tampoco se admite el juicio de la "leyenda negra", cerrando los ojos a la obra evangelizadora de la Iglesia, una de las mayores de su historia.

## • DEL ARQUETIPO A LA HISTORIA

Propongo una reflexión desde la vertiente mítica y bíblica sobre la línea en dos momentos que según Juan Pablo II tendría que diseñar la celebración del 5º Centenario: peregrinaje a las fuentes, al principio del hecho fundante; y recrear lo nuevo en la evangelización relanzada hoy, ya en miras al tercer milenio.

En la concepción mítica de los pueblos se considera siempre que los orígenes, "en el principio" (en su sentido de arjé, fuente prístina del "illo tempore" primordial cosmogónico) constituye el tiempo cargado de energías sobrenaturales de una vida aún no degradada de la fuerza sagrada de los orígenes. "En el principio" advino la existencia del mundo, la creación de algo nuevo, que el tiempo profano fue degradando y conduciendo hacia la muerte.

Ahora bien, los pueblos antiguos poseen su celebración central en el Año Nuevo. Pero precisamente el Año Nuevo celebra el nacimiento del mundo, cuando empezó todo, cuando se fundó la existencia. ¿Para qué celebrarlo? Para que al sumergirse ritual y simbólicamente en el principio sagrado lleno de energías vírgenes, el tiempo viejo, el año viejo, se renovase, regenerándose para expulsar la muerte.

Esta práctica ritual-mítica (que en forma secularizada persiste en las sociedades modernas) se denomina "repetición arquetípica", pues el "principio" creacional es modelo y arquetipo de vida. Se trata de conservar el pacto relicto con el fundamento de la vida. Además del principio del mundo, los pueblos antiguos celebran su origen como pueblos; y "en el principio" es la fórmula con cuya ayuda esos pueblos buscan expresar lo que constituye su razón de ser y su identidad. Porque para captar un fenómeno histórico, cultural y religioso, es esencial llegar a su punto de partida.

Filósofos modernos, como Ricoeur, y luego de la obra monumental de la Historia de las Religiones de Mircea Eliade y su correspondiente interpretación de los mitos; y luego de los trabajos de antropólogos culturales, sería más que desaprensivo desconocer el dinamismo creador de cultura y de sabiduría del núcleo mítico-religioso ínsito en la conciencia de los pueblos.

Me ha llamado la atención con qué frecuencia la reflexión de Juan Pablo II abreva en el arquetipo de "en el principio", el "bereshit" de Génesis 1,1, desde la encíclica Redemptor Hominis hasta Laborem Exercens. La homilía del 11 de octubre de 1984 para lanzar la

novena de años preparatoria a la celebración del 50 Centenario del descubrimiento y del comienzo de la evangelización de AL., arranca con la cita de 2 Cor. 4,6: "El mismo Dios que dijo: de las tinieblas brille la luz, ha hecho brillar la luz en nuestros corazones". Aquí S. Pablo alude al "en el principio" en que Dios crea la luz, de Génesis 1,3; y el mismo Dios repite el arquetipo del principio creacional, ahora creando la luz en nuestros corazones, la fe. Ahora bien, a esa luz del Dios que crea en el principio arquetípico y que re-crea en el corazón de los hombres (redención) Juan Pablo II la ve como repetición arquetipal en el descubrimiento y la evangelización que comienza en el símbolo de la Cruz plantada por Colón: "Este fue el principio salvífico del conocimiento de la gloria de Dios que está en la faz de Cristo: el comienzo de la evangelización de América, el comienzo de la fe y de la Iglesia en el Nuevo Mundo". El mismo Dios que "en el principio" arquetípico creó la luz, "a los descubridores, rodeados por el abismo del inmenso océano (abismo oceánico, como en el principio creacional del Génesis), permitió un día dar el grito de ¡Tierra!, El mismo ha hecho brillar la luz en nuestros corazones", la fe en AL.

En el mito, la regeneración por repetición arquetípica es tributaria de una concepción cíclica del tiempo, la del eterno retorno. Pero la Biblia en el uso que hace de los arquetipos míticos, y en particular del arquetipo de la creación, fisura el tiempo circular y abre al tiempo lineal. Por ello, la creación que Dios opera siempre es distinta del arquetipo del principio, no repite simplemente lo mismo, entrañando al contrario siempre lo nuevo, vinculado sólo analógicamente con el acto de la fundación del mundo.

Así, en la liberación de las tribus esclavizadas de Israel en el Egipto faraónico, Dios crea el pueblo libre de la Alianza (Isaías 43,1.15): los textos escriturarios usan el mismo verbo paradigmático, el "creó" del "principio" genesiaco. La gesta libertaria del Exodo fue una **creación**, pero nueva. Otra **creación nueva**, re-novando el corazón y el espíritu es la que obra Dios por el perdón misericordioso en el interior del pecador, según salmo 51,12. En el Nuevo Testamento S. Pablo ve igualmente una recreación en la redención que hace pasar del hombre viejo al hombre nuevo: aquí la explosión de la energía creadora de Dios constituye una antropogénesis que apunta al hombre nuevo. Los profetas y finalmente el Apocalipsis releen en el mismo registro arquetipal la escatología: Dios **creará** cielos y tierra nuevos (Isaías 65,17, Apocalipsis 21,1).

En realidad para la Escritura el actuar de Dios en la historia y en el hombre significa siempre una irrupción creadora: Dios no solamente modifica, sino que re-crea lo nuevo. Tanto que en boca de los profetas el adjetivo "nuevo" posee una resonancia peculiar, y se transforma en cifra simbólica de todo lo que Israel espera de Dios: **nueva alianza, nuevo David, nueva Jerusalen, nuevo templo, nuevo hombre, nuevo corazón, nuevos cielos y nueva tierra.**

Entiendo que Juan Pablo II interpreta en ese mismo teclado arquetípico la celebración del nacimiento de la Iglesia que acompañó el nacimiento de América (sí, una misma cuna meció el Continente americano y la Iglesia). Como para los profetas bíblicos, la memoria de la gesta arquetípica del "principio" americano ejércese con un sentido no regresivo sino de historia, la que va acumu-

lando más sentido. La memoria celebratoria no debe ser una fuga nostálgica hacia el pasado, un reposar inerte en el recuerdo, un añorar el seno materno. La memoria es válida porque otorga continuidad e ilumina la identidad del presente y con ello prepara y abre espacios para la energía de la esperanza. La celebración que propone el Papa implica un retomar la fuerza originaria para transformar, para recrear lo nuevo.

El "principio" de AL. significó un sobrecogedor horizonte de una real ecumene y de capacidad de síntesis cultural mestiza, cuya amalgama y fuerza vinculatoria más hondo fue la fe en el seno de la Iglesia católica, que por algo "es en Cristo como un sacramento, o sea signo e instrumento de la unión íntima con Dios y de la unidad del todo el género humano" (Lumen Gentium 1).

Hoy al sentido de unidad cultural y de perspectiva universal se oponen tenaces y sordas fuerzas que inciden en AL, y que por ende buscan acallar y anular la celebración del 50 Centenario. Por de pronto, actúa la disgregante violencia religioso-cultural de las sectas fundamentalistas (¿solas, respaldadas?) que luchan armadas de abundantes medios para romper la unidad católica, y con ello desarmar la síntesis que presidió la formación histórico-cultural latinoamericana. Si la Iglesia católica ha de ser signo e instrumento de la unidad del género humano, las sectas son aquí instrumento de división y separación y subdivisión.

Existe también una postura ideológica, el denominado indigenismo, con su denuncia de que la celebración del 50 Centenario —incluso de cada 12 de octubre— constituye un duelo para las poblaciones y grupos indígenas. Nadie ignora los atropellos e injusticias cometidas por los conquistadores. Pero la "leyenda negra" es eso: **leyenda y negra...** En la opción preferencial por los pobres, en la afirmación de nuestra identidad mestiza (racial o al menos culturalmente), y por urgente conciencia de justicia, ¿podríamos no ser indigenistas, aunque no en sentido ideológico? ¿Podríamos como cristianos no apoyar la causa justa del indio? Pero sin prejuzgar intenciones, la ideología de hecho usa la cuestión indígena obstaculizando las identidades nacionales, ignorando la realidad mestiza, e incluso tendiendo a negar simple y llanamente la existencia de una AL.

Naturalmente, si se demuele el fundamento, todo el edificio se desploma dejando un montón de escombros. Para el general Perón "el año 2000 nos va a sorprender o unidos o dominados". ¿Qué pasará? Como resultado, lamentablemente, la ideología indigenista a la postre usa al indio contra el indio actual. Y similarmente al iluminismo liberal, el indigenismo también niega la historia, borrando 5 siglos.

Existe además una postura más vaga enmascarada en una democracia modernista tipo europeo que fingirá una celebración formal, suerte de pirotecnia de fuegos artificiales que no comprometen a nada, pues son artificiales.

¿Y la Iglesia? Juan Pablo II ha lanzado el desafío de preparar una celebración realmente movilizadora, que rescatando y haciendo pie en los fundamentos religioso-culturales latinoamericanos, apunte a una nueva evangelización, y que reafirme la unidad continental básica y estimule su dinamismo, en orden a recrear una síntesis nueva, en pos de la utopía de la "civilización del amor", como un vital ritmo nuevo de nuestra historia. □

# EL PROYECTO BOLIVARIANO (III)

W. REYES ABADIE

Continuación del panorama de las distintas geopolíticas sobre los Reinos de Indias en vísperas y en los comienzos de la emancipación. Aquí se prosigue con los proyectos franceses, norteamericanos, portugueses. Luego una recapitulación, que incluye también la presencia de Rusia, en el umbral del gran designio bolivariano.

## ● PROYECTOS FRANCESES

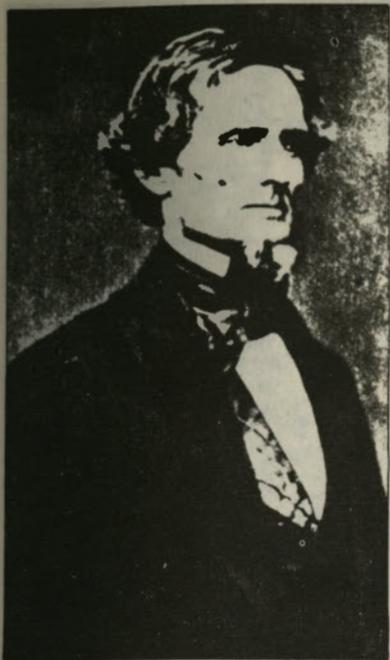
A partir de la instalación de la Asamblea Nacional y de la exaltación exteriorizada en la toma de la Bastilla, hubo quienes pensaron en la "universalización" de la Revolución y, en particular, en su extensión a las Provincias americanas de los Borbones españoles. Así nos lo hace suponer, por ejemplo, una Real Orden de setiembre de 1789, que hacía saber a las autoridades de Indias el propósito del diputado francés, J. E. Léger Scottin, de introducir "un manifiesto sedicioso para suscitar aquellos habitantes, por todos los medios que pueda dar de sí una seducción persuasiva a sacudir el yugo de la dominación española, siguiendo el ejemplo que les da la Francia".

Desde entonces, la sucesión de prohibiciones y medidas de fiscalización aduanera tendientes a evitar la proliferación de "papeles sediciosos" entre las poblaciones europeas y americanas de la Corona de España e Indias, se sucedieron sin interrupción. Producida la abolición de la monarquía y la subsiguiente prisión y juicio de Luis XVI, se agravaron las tensiones ya existentes entre España y Francia. A principios de agosto de 1792, el almirante francés Kersaint había presentado un plan que debía ponerse en ejecución en el caso de producirse la guerra franco-española. Según dicho jefe, la guerra contra España tendría que ser "activa y ofensiva" y añadía

"Es necesario que España sirva de base a un nuevo sistema político". Son de esta época, diversos planes del Ministerio girondino en relación con los proyectos de Miranda para la "emancipación" de la América española y la solemne declaración de la Convención acordando que proporcionaría "fraternidad y socorro a todos los pueblos que quisiesen recobrar su libertad". Nuevo aliento cobraron los planes franceses al producirse la ruptura con España a raíz de la ejecución de Luis XVI y la proclamación de la República de Haití (1793). Surgieron así diversas iniciativas para expedicionar sobre México y sobre el Perú, siguiendo el curso del Amazonas y proliferó la acción de numerosos agentes del "jacobino" Robespierre. Pero la reacción del 9 Termidor vino a imponer nuevos rumbos a la política francesa que se orientó a procurar el entendimiento y la alianza con España ante el temor de que las posesiones americanas de ambas potencias fueran presa del colonialismo inglés, lo que, finalmente, condujo a la paz entre el Directorio y Carlos IV, suscrita en Basilea, el 22 de julio de 1795.

Por dicho tratado, España recuperaba los territorios de Bilbao y Vitoria ocupados por los republicanos franceses a cambio de la cesión a Francia de la parte oriental de la isla de Santo Domingo y el reconocimiento, en cláusulas secretas, de privilegios comerciales.

Ya instalado Napoleón Bonaparte en el poder y suscrita la paz de Amiens con Inglaterra, en 1802, Francia



Izquierda. — A partir de la presidencia de Jefferson, Estados Unidos formuló una política clara con respecto a América Latina, consistente en aumentar el comercio y lograr la neutralidad de la región con respecto a Francia e Inglaterra. Derecha. El *deslumbrante* apogeo económico de Haití, fundado en el trabajo esclavo, fue el punto de partida para la insurrección independentista encabezada por Toussaint de L'Ouverture.

contaba en América con la Luisiana, La Martinica, Guadalupe y la Guayana.

En Saint-Domingue, luego de las cruentas etapas vividas desde la insurrección de 1791, los revolucionarios negros, bajo la dirección del Gral. Toussaint-Louverture, habían sancionado, el 1º de julio de 1801, una constitución por la cual la nueva república americana pasaba a formar parte de la República Francesa, aunque dentro de una gran autonomía. Por dicha constitución quedaba consagrada la igualdad de todos los ciudadanos ante la ley, sin distinción de razas —por entonces, la población era de 200.000 ex-esclavos negros, unos 6.000 mulatos y negros libres, los llamados “*affranchis*”, y unos 18.000 blancos— y el acceso a los cargos públicos según “sus virtudes y talentos”; finalmente, organizaba el gobierno, con un gobernador vitalicio con derecho a designar sucesor y una Asamblea Nacional de elección ampliamente democrática. Había resultado electo para gobernador, “el primero de los negros”, Toussaint-Louverture.

Louverture conservó en los altos cargos del gobierno a funcionarios blancos —que consideraba irremplazables por sus conocimientos y experiencia— y encargó a los negros más capaces los puestos que implicaban un estrecho contacto con el pueblo.

En el orden económico trató de restablecer la producción, seriamente afectada por las convulsiones y la guerra. Para ello ordenó el retorno a las labores agrícolas, estableciendo la obligación de trabajar entre las 5 y las 17. También estaba prohibido abandonar la plantación y se limitaban al sábado por la noche las ceremonias del “*vudú*”. La producción de la plantación debía dividirse en cuatro partes: dos para el propietario, una para los cultivadores y una para el Estado. Esta repartición, así como las demás disposiciones, eran controladas por inspectores de cultivo que aplicaban fuertes multas y sanciones a los plantadores o administradores remisos.

Todas estas medidas restablecieron en parte la prosperidad de la isla, que inició un activo comercio con los EE.UU., pero produjeron también la desilusión y el descontento. El general Moise, ahijado de Louverture, expresaba esa tendencia rechazando el trabajo obligatorio, consideraba que la única forma de consolidar la libertad de los negros y promover su bienestar era el reparto de las

tierras, que al convertirlos en propietarios incrementarían su responsabilidad. Acusado de incitar al levantamiento de los cultivadores negros que se lanzaron contra los colonos del norte, Moise fue fusilado a fines de 1801. La popularidad de Louverture comenzaba a decrecer.

Bonaparte, que venía alentando un plan colonial para América, decidió, en febrero de 1802, enviar a la Isla un poderoso ejército de 25.000 hombres al mando del Gral. Leclerc, para someterla nuevamente. En una rápida campaña, de proporciones devastadoras, Leclerc triunfó. Se acogieron al indulto que ofreció los generales negros Dessalines y Christophe y Louverture se retiró a su plantación. Poco después, Toussaint-Louverture fue remitido a Francia y encerrado en un castillo de los Alpes donde murió. Dessalines y Christophe, encargados de recoger las armas que conservaban los nativos, en lugar de desarmar los restos del desarticulado ejército negro lo reagruparon y hacia fines de 1803, luego de una providencial epidemia de fiebre amarilla que diezmó a los franceses, los nativos pudieron festejar el triunfo. Dessalines proclamó, el 1º de enero de 1804, la Independencia, bautizando al nuevo país con el nombre indígena de Haití, que significa “la tierra alta”.

Durante todo este proceso, Haití había sido un foco de irradiación revolucionaria, no solamente por las ideas francesas que paradójicamente, habían inspirado el movimiento de liberación, sino también por los emigrados políticos que llevaron a todas las regiones del Caribe la versión de los hechos y la propaganda de sus intereses.

Repercusiones sincrónicas de estos acontecimientos serían “las revoluciones negras de Coro y Maracaibo (1797-1799) y las conspiraciones de ‘negros y franceses’ de Buenos Aires”.

El Primer Cónsul había pensado organizar las posesiones ultramarinas, en particular la Luisiana, y llegó a adoptar disposiciones para su administración y el envío de una importante expedición naval y militar. Pero poco después y ante el temor de un posible conflicto con

los Estados Unidos, cuyo presidente **Tomás Jefferson** había declarado que si Francia permanecía en la Luisiana se uniría a Inglaterra en la guerra que se preparaba, desistió de su plan colonial y propuso y obtuvo la venta de la Luisiana a los norteamericanos en 80 millones de francos (30 de abril de 1803).

Por cierto, no había escapado a las miras de Bonaparte la importancia de la América española, no sólo por sus riquezas y recursos, sino también por el papel que podía desempeñar en la lucha contra Inglaterra.

Pero en realidad nada se pudo concretar. Francia no disponía de su marina, absorbida por la guerra en Europa y menos aún después del desastre de Trafalgar, el 20 de octubre de 1805.

Pero en los días que Napoleón preparaba apoderarse de España, el célebre abate de Pradt, que mantenía estrecha vinculación con el Emperador, en sus "**Memorias históricas sobre la Revolución de España**", refiere haberle dicho:

«...¿V. quiere España? Quédese con ella, pero ponga buenas barreras entre ellos (los monarcas españoles) y V. El viejo Mundo para V., el Nuevo para ellos. Haga V. M. que partan mañana mismo con los títulos de Emperador de América y el Perú.

—Eso está muy bien —respondió él (Napoleón) con inquietud— Nada tengo que oponer; eso nada me importa.

Yo creía alcanzar mi intento, cuando un momento después se acerca a mí con rapidez y asiéndome del brazo me dice:

—No, no; no se hable más de eso. He enviado dos fragatas a aquel país; tendré también allí mi parte.

Si un rayo hubiera caído a mis pies, no hubiera quedado más confundido".

Al diálogo anterior, de Pradt añade una nota tomada de las memorias del canónigo Escolquiz, preceptor de Fernando VII, según la cual Napoleón pensó en un momento enviar a Fernando VII a Méjico, o a cualquier otro punto de América, con la condición de que el Rey reiterara previamente su renuncia a la corona de España y llevara consigo a los Infantes y a los reyes padres.

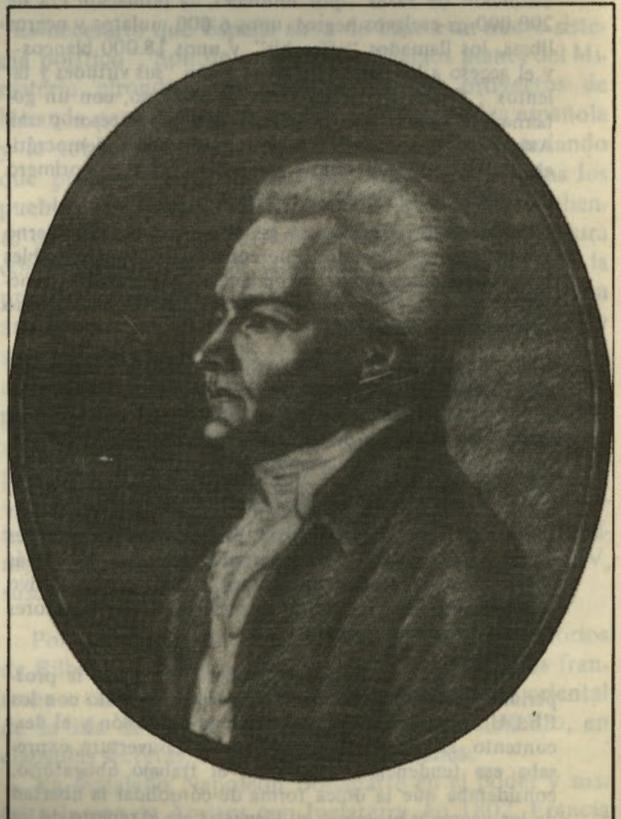
Sin embargo no se puede dejar de advertir que Napoleón no escatimó esfuerzos para que en las Cortes citadas en Bayona actuaran diputados de América; y esa conducta como el envío de comisionados a América demuestra que no estaba en sus propósitos renunciar al dominio de las provincias americanas. El decreto que precedió a la reunión de Bayona proclamó a su hermano José "**Rey de España y de las Indias, garantizando la independencia de la monarquía y su integridad en las cuatro partes del mundo**".

Entre los americanos que actuaban en el Congreso de Bayona, se hallaban **José Ramón Milá de la Roca**, bonaerense, y **Nicolás Herrera**, montevideano, quienes, en junio de 1808 presentaron un plan de expediciones militares al Río de la Plata, destinadas también a ocupar zonas de Río Grande y Puerto Alegre.

Así se recuperarían zonas injustamente perdidas por España, se evitaría el contrabando y la extracción de ganado; y en fin, se impedirían las hostilidades continuas de los portugueses. Las fronteras de Buenos Aires se extenderían hasta el río Negro en la costa patagónica, en un precioso terreno, casi desierto, habitado por un pequeño número de indios. Todos los territorios ganados en esta zona y en la parte septentrional del Río de la Plata se darían gratuitamente a los que quisieran poblarlos y valorizarlos. Se establecería la Intendencia o Capitanía General de Montevideo. Se fortalecería el puerto de Montevideo. Se dictaría un nuevo reglamento de comercio en que se aseguraría al Río de la Plata participación directa en el co-



Arriba. — Napoleón elaboró sucesivos planes con respecto a América hispánica, mantuvo una diplomacia ágil y agentes secretos activos en la zona. Después de la derrota en Rusia, decía a sus confidentes que la independencia americana (del Sur) habría de ser el peor contraste para Inglaterra. Abajo. Francisco Miranda, un agitador obstinado de la causa de la independencia hispanoamericana, que ofreció sus servicios sucesivamente a Francia, Rusia e Inglaterra. El Almirantazgo británico lo contrató durante varios años.



mercio de Asia. Se formarfa un Código Municipal, civil y de comercio, adaptados a la región sobre los nacionales que se establezcan. Se dejarfa libres a los indios, eximiéndolos de tributación personal. Se abrirfan caminos para la comunicación de Buenos Aires con las ciudades de Chile. Otras medidas aunque de menor importancia, se señalaban en estos proyectos. Y además, derroteros, fuerzas, puntos de ataque que debfan seguir las expediciones.

En síntesis, lo que buscaban los proponentes y en particular Nicolás Herrera, era fortalecer la región platense para convertirla en un punto neurálgico de defensa contra los ingleses, y sobre todo, en una entidad fuerte por sí misma, concediéndole autonomía y medios para su desenvolvimiento propio.

El propio Napoleón proyectaba expediciones a América. El 25 de abril de 1808 escribfa al Ministro de Negocios Extranjero Decrés:

"Supongo que habréis enviado diferentes agentes a México y Montevideo. Convendría enviar otros más. Serfa bueno que algunos bergantines, goletas y fragatas pudieran llegar al golfo de México, a Cayena, al Río de la Plata, y aún que se hiciesen llegar informaciones a Guadalupe donde el Capitán General tiene muchos medios de comunicación con el continente de España. Ocupaos de estas cosas sin esperar mis órdenes, y enviad las expediciones. Los agentes deben tratar de hacer saber que los cambios efectuados en España son para las colonias puesto que, con las nuevas relaciones que España va a entablar con Francia, habrá mayor unidad en las medidas y más medios de socorrerlos".

Y poniendo en obra su propia recomendación, el Emperador francés también envió misiones diplomáticas para conseguir la adhesión de los americanos a la nueva dinastfa de los Bonaparte. Pero el fracaso del marqués de Sassenay en Buenos Aires y de M. de Lamanon en Caracas, por lo espectaculares, debieron contribuir a que Napoleón modificara sus planes. Asimismo, tanto el fracaso inglés en el Río de la Plata, como el de Miranda en Venezuela, pudieron convencerlo de que si América no querfa ser francesa, tampoco querfa ser inglesa, de manera que lo inteligente era procurar que las provincias españolas de ultramar no fueran a dar en afanes de independencia bajo protectorado inglés. La cuestión era ganar de mano al gabinete de Londres, imposibilitado de actuar como paladín de la emancipación americana por su alianza con los órganos peninsulares que encabezaban la resistencia a sus ejércitos y al Rey José, en nombre de Fernando VII. En este espíritu, en la exposición presentada sobre la situación del Imperio al Cuerpo Legislativo, en la sesión de 12 de diciembre de 1809, Napoleón declaró:

"El Emperador no se opondrá nunca a la independencia de la América española: esta independencia está en el orden necesario de los acontecimientos. Está en la Justicia, está en el interés bien entendido de todas las potencias. Es Francia quien ha establecido la independencia de los Estados Unidos de la América Septentrional; es ella la que ha contribuido a acrecentarlos con varias provincias; ella estará siempre dispuesta a defender su obra. Su potencia no depende del monopolio; no tiene interés contrario a la Justicia; nada de lo que puede contribuir a la felicidad de América se opone a la prosperidad de Francia que siempre será bastante rica cuando se vea tratada con igualdad por todas las naciones y en todos los mercados. Sea que los pueblos de México y del Perú quieran permanecer unidos a la metrópoli, sea que quieran elevarse a la altura de una noble independencia, Francia no se opondrá a ello, siempre que estos pueblos no formen ningún vínculo con Inglaterra. Francia no necesita, para su prosperidad y su comercio, vejar a sus vecinos ni imponerles leyes tiránicas".

La debilidad de la nueva posición que entonces adoptó Napoleón derivaba de su carencia de fuerzas navales.

Dominado el mar por los británicos, las promesas de ayuda o las amenazas de castigo que formulara, carecían de valor compulsivo; de manera que con sus palabras lo único que logró fue servir los mismos intereses que querfa combatir, es decir los ingleses.

Así lo comprendió Francisco de Miranda, quien en carta de 17 de enero de 1810 decfa al agente portugués Contucci que España, con excepción de tres o cuatro provincias, estaba gobernada por José Bonaparte, lo que hacía imperativo apresurar instancias para llevar adelante el plan de independencia general de América que Contucci le había comunicado; a cuyo efecto, agregaba, "es menester tengan V.S.S. también presente, el generoso ofrecimiento de independencia que acaba de hacernos Bonaparte...". Como "anglófilo" que era, Miranda aconsejaba no causar disgusto a la "señora de los mares", pues tarde o temprano deberá "unirse a nosotros", porque sus intereses son "mayores, recíprocos y naturales". El ofrecimiento de Napoleón debía servir por consiguiente, para incitar al apoyo inglés, no para eludirlo.

Nicolás García Zamudio en su obra "La independencia de Hispanoamérica", dice que el ministro Champagny aconsejó al Emperador hacer la política consiguiente a su ofrecimiento, directamente desde Madrid por el rey José.

Se designó encargado de propagar el ideal emancipador entre los americanos, a un tal Desmoland, quien debía tomar a Estados Unidos como base de acción. Se conserva la nómina de los treinta y dos agentes constituidos en cada región americana y que debfan remitir sus informes a Desmoland, así como el texto de las instrucciones de que se les proveyó.

Según dicho documento, los agentes franceses debfan "manifestar a los criollos de América, y persuadirlos que S.M.I. y R. no desea otra cosa, sino dar la libertad a un Pueblo esclavo de tantos años sin más recompensa por tan alto beneficio, que la amistad de los naturales y el comercio de los Puertos en ambas Américas".

Seguidamente prometerfan auxilios de tropas y pertrechos de guerra, expresando —falsamente— existir acuerdo con los Estados Unidos de América sobre el particular.

Los agentes buscarfan, en cada región, "sujetos capaces" "para persuadir al pueblo y hacerle ver las ventajas que le resultan de sacudir el yugo europeo". En particular, exaltarfan los beneficios de la libertad de comercio y de la abolición del régimen de estancos y del papel sellado.

"Como el pueblo es en la mayor parte bárbaro" —prosiguen las instrucciones— "deberán los comisionados hacerse estimar de los Gobernadores, Intendentes, subdelegados, de los curas párrocos y Prelados Religiosos, no excusarán gastos ni medio alguno para lograr sus amistades, en particular con los Eclesiásticos, procurando que estos en las confesiones persuadan y aconsejen a los Penitentes que les conviene un Gobierno independiente, y que no deben perder una ocasión tan oportuna como la que se les presenta y facilita el Emperador Napoleón, haciéndoles creer que es enviado por la mano de Dios para castigar el orgullo y tiranía de los Monarcas, que es un pecado mortal, y que no admite perdón el resistirse a la voluntad divina".

También debfan insistir ante los criollos para poner en evidencia la discriminación que sufrfan en los empleos frente a los españoles europeos y ante los indios recapitularfan "las crueldades que los Españoles usaron en sus conquistas, y las injusticias e infamias que cometieron con sus legítimos soberanos, destronándolos, quitándoles la vida y esclavizándolos".

Recomendaba exaltar las diferencias entre los Estados Unidos, con sus progresos en el comercio, agricultura y navegación y el disfrute de vivir con su gobierno propio y "libres del yugo europeo" y las Américas Españolas que "siendo libres de España, serán las Legisladoras del Universo".

Prevenfan a los comisionados "hablar contra la Inquisi-

ción, ni estado Eclesiástico" y en la sublevación a promoverse se debía inscribir en los estandartes o banderas "el mote de 'Viva la Religión Católica, Apostólica, Romana y muera el mal Gobierno'".

Finalmente y para facilitar la insurrección anti-española, los agentes buscarían tener de su parte "a los Familiares de los Gobernadores, Intendentes y demás jefes, y por medio de estos envenarán a los de estas clases que consideren rebeldes a la empresa, lo cual se deberá ejecutar antes de la revolución para quitar de en medio estos estorbos".

El propósito del Emperador francés de reconocer y apoyar la emancipación de la América española, se vio alentado por la declaración de independencia de Venezuela del 5 de julio de 1811. En conocimiento de ella, el ministro de Relaciones Exteriores, **Maret**, duque de Bassano, dirigió un largo oficio al ministro francés en Washington, **Serurier**, informándole que **Napoleón** entendía necesario favorecer el movimiento y no sólo alentar la independencia en América.

"S.M.I. ayudará a ponerla en ejecución, con envíos de armas y de todos los auxilios que dependerán de Ella, en tanto la independencia de esas colonias sea pura y simple, y no contraigan ningún vínculo particular con los ingleses".

Convenía asegurarse de las disposiciones de los Estados Unidos, que sin duda apoyaban el movimiento, similar al que debían su propia existencia, y si fuera menester tratar de imprimirles dicha tendencia, **Serurier** debía observar la reserva necesaria, no sólo para con el Presidente, sino con los agentes hispanoamericanos residentes en la Unión, procurando vincularse con ellos, conocer sus miras positivas, los socorros que cada país pudiera necesitar, así como las ventajas que entendían proponer a la potencia que secundara su independencia.

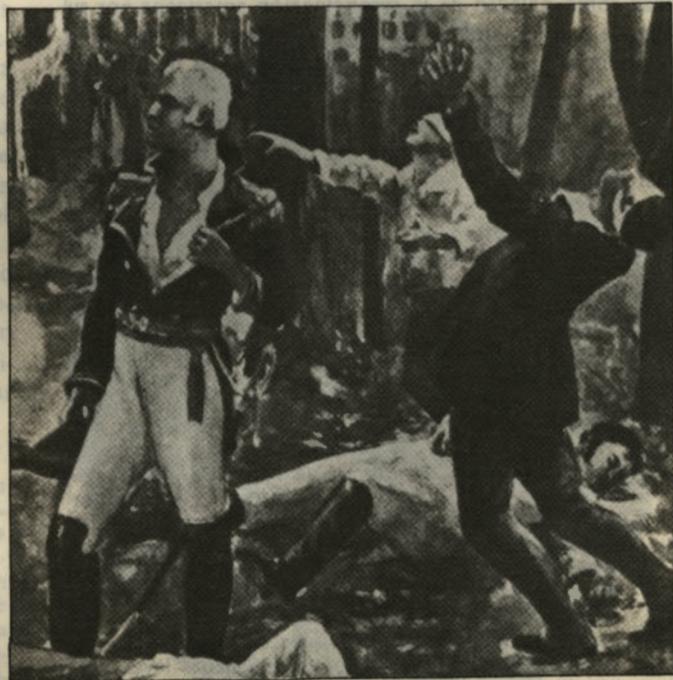
Francia, que había apoyado la independencia de los Estados Unidos, "proseguirá hoy en favor de toda América esa gloriosa obra, digna de su potencia y del alma de su jefe".

Luego de referirse a los socorros que los Estados Unidos brindarían a los insurrectos, y a las ventajas que concederían al comercio francés para el transporte de armas

remitidas desde Europa, agregábase que "en caso de que el gobierno americano temiera pronunciarse abiertamente sobre la independencia de las Américas españolas, era de creer que la secundaría secretamente; su interés es demasiado directo para no desearlas". Era necesario aprovechar tales disposiciones para secundar las miras del Emperador.

La gestión del diplomático francés encontró buena acogida en el presidente **James Madison** y en el secretario de Estado, **James Monroe**, quienes indicaron la conveniencia que las armas y auxilios a enviarse desde Francia se hicieran en buques norteamericanos, a cuyo efecto se impartirían instrucciones a **Mr. Barlow**, ministro de la Unión en París. Pero, poco después, esta buena disposición de los gobernantes de la Unión se vio limitada, a mediados de diciembre de 1811, por la declaración del Congreso que expresaba su amistoso interés por la independencia hispanoamericana pero mantenía la neutralidad de los Estados Unidos hasta que dichas Provincias se establecieran como Estados soberanos.

Por lo demás, los "patricios" criollos, promotores y directores del movimiento emancipador, en su gran mayoría adictos y vinculados por el giro de sus negocios a Inglaterra, adoptaron una actitud de franco rechazo a las gestiones de los agentes franceses pero no faltó, entre ellos, quienes alentarán la "esperanza napoleónica". El propio **Simón Bolívar** —que, como sabemos, sentía una gran admiración por el Emperador francés— decidió al gobierno de Caracas, en noviembre de 1811, a instruir a su agente, **Telésforo de Orea**, a trabar relación con el ministro **Serurier** en Washington y, a fines de 1812, impulsó a **Rodríguez Torrice**, presidente de la República de Cundinamarca, a comisionar ante el diplomático y luego ante el propio Ministerio del Emperador, en París al eminente patriota **Manuel Palacio Fajardo**. En esta misma expectativa se inscribe la gestión cumplida ante **Serurier**, en enero de 1812, por el agente confidencial de Buenos Aires en Washington, **Diego de Saavedra** —hijo de Don



Pronto se dibujaron los contornos del proyecto anglo-lusitano para América hispánica. El primer estratega fue el diplomático y almirante inglés **Sidney Smith**, que auspició la regencia de la princesa **Carlota Joaquina**, esposa del regente de Portugal y Brasil y hermana de **Fernando VII**. A la derecha, detalle del fusilamiento de **Liniers**, que opuso tenaz resistencia a los intentos británicos apoyados por la corte de la casa de Braganza.

Cornelio— que se presentó bajo el nombre de “Pedro López”. Todas estas gestiones, a pesar de sus auspiciosos comienzos, vendrían a quedar en nada por las sucesivas derrotas de Napoleón en las campañas de Rusia y de España.

Cabe señalar, para concluir, algunas opiniones más de Napoleón sobre la independencia de Hispanoamérica. Se trata de manifestaciones hechas por el Emperador a su “Gran Ecuyer”, Gral. Caulaincourt, en su viaje, en trineo, regresando de Rusia a París, en diciembre de 1812, y que su interlocutor anotó y dejó escritas en sus “Memorias”.

A juicio de Napoleón, la emancipación de las provincias hispanoamericanas constituiría un gran acontecimiento que cambiaría la política del mundo, robustecería la de América, y amenazaría antes de diez años, la potencia inglesa. Tanto Méjico como todas las grandes regiones de la América española constituirían uno o dos Estados, con formas de gobierno que las llevaría a ser auxiliares de los Estados Unidos.

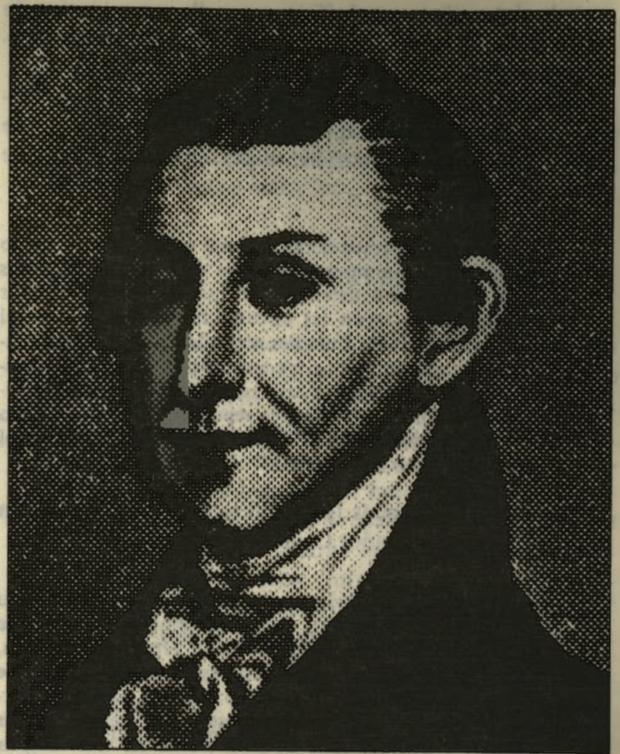
Consideraba los cambios producidos por estos acontecimientos como los más importantes del siglo: desplazarían todos los intereses comerciales y modificarían la política de los gabinetes.

La emancipación era cosa segura y favorable para Francia, no obstante las ventajas que Inglaterra en un principio pudiera lograr para su comercio. En esos nuevos Estados rivales para Inglaterra, todo debía vincularse al sistema político de los Estados Unidos. No era probable que proclamasen un príncipe de España. Constituirían más bien una república al igual que los Estados Unidos, o colocarían a su frente a algunos de los jefes que combatirían por su independencia.

## ● ESTADOS UNIDOS Y LA AMÉRICA ESPAÑOLA

Los Estados Unidos, desde su independencia, reconocida por Gran Bretaña en 1783, seguían en pleno proceso de formación. Sus fronteras no estaban fijadas, en especial las del Oeste. La población aumentaba mucho más por la inmigración que por el excedente de la natalidad. Esta población, blanca en el Norte y que dominaba en el Sur a esclavos negros importados de África, rechazaba a los indios hacia las tierras desiertas del Oeste o los recluía en “reservas”. De 4 millones de habitantes en 1790 pasó a casi 10, en 1810, de los cuales eran indígenas medio millón y 1 millón y medio, negros esclavos.

Las tierras nuevas adquiridas a expensas de la expulsión de los indígenas eran vendidas por el Estado, a bajo precio, a los “pioneros”, pobladores del Oeste. La compra a Francia, en 1803, de Luisiana, corrió la frontera occidental de los Estados Unidos hasta más allá del Mississippi, lo cual permitió la exportación por este río de las producciones del Oeste. Desde esta época, el algodón ocupó el primer puesto en las exportaciones de los Estados Unidos. Era cultivado por los esclavos, cuyo número aumentaba rápidamente y se exportaba, sobre todo en Inglaterra. Las exportaciones aumentaron incesantemente, y pasaron de 20 millones de dólares en 1790, a 108 en 1807. A consecuencia de las guerras europeas, los americanos fueron ocupando poco a poco el puesto de los ingleses y de los holandeses como “corredores de los mares”. En 1806, el tonelaje de su marina mercante superó el millón. De este modo, de 1790 a 1806, los Estados Unidos habían pasado poco a poco a ocupar un puesto entre las mayores potencias marítimas del mundo, lo cual explica la actitud que adoptará su gobierno



*Con Monroe, Estados Unidos consolidó su política de penetración comercial en América hispánica, pero al mismo tiempo su famosa “Doctrina” sirvió con eficacia a la hegemonía británica en el continente.*

ante los bloqueos decretados por Gran Bretaña y por Napoleón.

La guerra europea permitió asimismo la creación y el desarrollo de la industria de los Estados Unidos, que intentaban encontrar los medios para vivir sin importar de Europa los productos fabricados de los que tenían necesidad. Sin embargo, la industria americana estaba sólo en sus comienzos. Si los Estados Unidos podían permanecer aislados unos meses, durante el período de crisis, se trataba sólo de una situación excepcional. Seguían estando aún estrechamente ligados a la economía europea. Por esta razón, de 1795 a 1815, los problemas exteriores dominaban su política. Sin embargo, los comerciantes de los puertos de la costa Este y los plantadores de Virginia, educados en la lectura de los “filósofos” europeos, deseaban mantener los lazos con Europa. En 1800, con la elección de Jefferson para la Presidencia, volvió al poder el partido republicano demócrata, y los federalistas fueron apartados del gobierno. Jefferson estaba bien dispuesto respecto a la Francia republicana, pero pronto se volvió hostil ante la dictadura napoleónica. Vióse llevado, pues, a adoptar, ante el conflicto europeo, una actitud rigurosamente neutral e incluso tan opuesta a Francia como a la Gran Bretaña.

Como hemos visto, los norteamericanos se habían beneficiado grandemente del comercio con las provincias americanas, principalmente Cuba, Florida y la Luisiana española, sobre todo a partir de la autorización de comercio con neutrales de 1797. Prácticamente esta misma actividad siguió siendo la principal, aun cuando no faltaron entre gobernantes y círculos comerciales, simpatías hacia los diversos proyectos y planes de emancipación hispano-americana, entre los cuales el proyecto de Miranda de 1806. Pero al producirse la crisis institucional de 1808 en la Península Ibérica, la situación de América es-

pañola determinó que Jefferson ampliara sus puntos de vista sobre el futuro destino del gran coloso continental hispánico.

El 22 de octubre de 1808, él y su gabinete convinieron en autorizar a los agentes de Estados Unidos a que dijese en forma extraoficial, a personas influyentes de Cuba y México:

“Si ustedes pretendieran declarar su independencia, no podríamos comprometernos ahora diciendo que haremos causa común con ustedes, sino que deberemos reservar nuestra acción según las circunstancias existentes en el momento. Pero en nuestras actitudes nos dejaremos influir por la amistad que les tenemos, por un firme sentimiento de que nuestros intereses están íntimamente vinculados y por la más enérgica repugnancia hacia el hecho de verlos subordinados a Francia o Inglaterra, ya sea en el plano político o el comercial.”

Una semana después Jefferson redondeaba su política ordenando al gobernador Clairborne, de Luisiana:

“Si ellos (los patriotas españoles) tienen éxito (en su resistencia a Napoleón), nos conformaremos con que Cuba y México se mantengan en su actual dependencia, pero estaremos muy poco dispuestos a verlos en la de Francia o Inglaterra, en el plano político o en el comercial. Consideramos que sus intereses y los nuestros son los mismos, y que el objeto de ambos debe ser el de excluir de este hemisferio toda influencia europea”. (sic!)

Sin embargo, ni Jefferson ni Madison pusieron en práctica la amplia política diseñada en 1808. Los principales factores que impidieron el cumplimiento de la política de 1808 fueron el embargo, el aumento del comercio peninsular con cereales, los coqueos de la Administración Madison con el proyecto de colaboración con Francia en la “revolucionarización” de América Latina, el surgimiento de los Halcones de la Guerra y la guerra de 1812.

Hasta los días de Monroe, los norteamericanos no tuvieron un designio político definido respecto de América española y sus vínculos continuaron siendo, esencialmente comerciales, sin que, por ello, faltaran algunas iniciativas de apoyo económico y logístico a la causa de la Emancipación, a través, en este caso, de sus agentes consulares. Pero las líneas habían quedado tendidas y cumplido el proceso de su propia conformación nacional, del Atlántico al Pacífico, los Estados Unidos comenzarían a tener intervención cada vez más decisiva en el destino de la América Latina.

## ● INGLATERRA Y LA CORTE DE RIO

A partir de la instalación de la Corte lusitana en Río, Inglaterra comenzaría a desarrollar en el Brasil una política tendiente a instrumentalizarlo para obrar desde él sobre los gobiernos “patricios” criollos de la América española insurrecta. En el marco de esta política inglesa, sin embargo, no faltarían oportunidades para que la Corte lusitana intentara, a su vez, desarrollar su propia política americana e, incluso, aprovechar la “amistad” inglesa para sus propios fines. . .

En el Brasil, el Príncipe Regente Don Juan constituyó su gabinete, con Marcos de Noronha e Britos, conde dos Arcos, como ministro del interior, y Rodrigo de Souza Coutinho, más tarde conde de Linhares, como

ministro de Guerra y Relaciones Exteriores. Ambos eran expertos en la política portuguesa respecto del Río de la Plata y estaban convencidos de que, por entonces, se daban las circunstancias más propicias para concretar la vieja ambición lusitana de extenderse sobre la Banda Oriental del “río como mar”.

Concedores de la política inglesa respecto de las provincias americanas de la Corona de España, no ignoraban los preparativos de la Gran Bretaña para enviar una tercera expedición al Plata, y estimaron que ésta era una pieza que se podía jugar hábilmente en favor de sus propósitos. En ese sentido, el conde dos Arcos opinaba que “era importante obrar inmediatamente”. La demora sería fatal “... pues las intenciones de Portugal serían jaqueadas tanto por la posesión del Río de la Plata por Inglaterra, como por la independencia del virreinato que, aseguraban algunos, era el objeto de la expedición, como también lo sería en una tercera alternativa: que la presencia del francés Liniers como virrey podría favorecer, o mejor dicho, que el Río de la Plata buscara la protección de Napoleón. Además, si el Río de la Plata fuese inglés, habría un enorme contrabando con el Brasil y, por fin, si fuese francés, atacaría a Portugal, tomando por lo menos Río Grande. En Buenos Aires, Liniers, que, por las circunstancias tenía que obrar casi como un soberano, sólo deseaba que el virreinato siguiera como colonia española, y se oponía igualmente a que cayese bajo el dominio inglés, portugués o francés, o que se declarara independiente”.

Pero lo que no podían saber los ilustrados ministros de Don Juan era que, a su vez, el plan de un imperio portugués en América estaba también entre los cálculos del juego político inglés. En efecto: poco después de la partida de la Corte, los franceses habían editado en Lisboa un llamado “Plan Sabio” atribuido a William Pitt, donde se revelaba que el traslado de la monarquía lusitana al Brasil había sido forzado “por convenir a Gran Bretaña asentar allí el trono de un imperio portugués”.

“Portugal —decía el documento— reino pequeño y dependiente de su vecino, debe hacer lejos de Europa los fundamentos del Imperio... Colocando el trono portugués en América, concluido un tratado exclusivo de comercio con Gran Bretaña ayudaría al acrecimiento de este nuevo Imperio que iría desde el istmo de Panamá hasta el estrecho de Magallanes... Gran Bretaña y el nuevo Imperio quedarían ligados eternamente, haciéndose ambas potencias un comercio de interés recíproco y ayudándose mutuamente. Este Imperio crecerá... el nuevo emperador abrirá el litoral marítimo a todos los pueblos, todas las banderas, todas las lenguas, todas las religiones, todos los habitantes del Universo, que, fuera de nuestros comunes enemigos, tendrán franca y libre entrada en sus puertos... allí se producirá todo aquello que fuese necesario en las fábricas... El emperador de América deberá, para eso, apoderarse de las posesiones españolas... (así) Inglaterra y Portugal serán árbitros del comercio universal”.

No ha podido establecerse si este “Plan” fue efectivamente escrito por Pitt, aunque es digno del gran estadista; pero lo cierto es que guarda notoria similitud, con la línea política que expresaría lord Castlereagh: “El traslado de la Corte de Braganza a tierras americanas... echará las bases de un imperio poderoso y magnífico que compensará rápidamente la pérdida de Portugal... (para Inglaterra)”.

El 13 de marzo de 1808, Souza Coutinho dio el primer paso para hacer realidad el ambicioso proyecto. Redactó una larga carta dirigida al Cabildo de Buenos Aires, en la cual incitaba a sus miembros a aceptar la “protección” portuguesa, amenazando, en caso de ser rechazado el ofrecimiento, con invadir el Virreinato del Río de la Plata, en unión con fuerzas militares inglesas. Simultáneamente, el ministro resolvió enviar a Buenos Aires un emisario personal, el brigadier Joaquín Javier Curado, para que sondeara la opinión de las autoridades españolas y les expusiera claramente las “tristes consecuencias de una inútil resistencia...”.

Cuando llegó a Buenos Aires el anuncio de la misión



del brigadier Curado, Liniers, obrando con cautela para evitar un conflicto armado, decidió permitir la entrada del emisario en Montevideo. El Cabildo, por el contrario, encabezado por Martín de Alzaga, dejó de lado toda diplomacia, y en la nota que envió a Souza Coutinho como respuesta a su intimación, declaró abiertamente que derramarían "gustosos hasta la última gota de sangre, antes de que se desmiembre de la Corona de España una mínima parte de estas vastas posesiones".

El brigadier Curado, por su parte, desde Montevideo, el 16 de julio, hacía llegar al Canciller portugués un estudio completo sobre la situación política y militar de las provincias del Plata. Y concluía con esta grave declaración: "... no he encontrado ni espero encontrar un hombre con autoridad e influencia de quien pueda esperar un feliz éxito de nuestras pretensiones... el voto de la nación española a nuestro respecto en nada es favorable..." Sólo restaba ahora, como indicaba el emisario a su gobierno, recurrir "al medio de la fuerza".

En Río de Janeiro, entretanto, previendo el fracaso de las gestiones de Curado, se ultimaban los planes de agresión. En ellos colaboraba, el almirante inglés Sidney Smith, convencido de que era necesario actuar sin vacilación alguna para impedir que los franceses se adelantaran y ocuparan la Banda Oriental y que había puesto su escuadra a disposición del Regente para transportar las fuerzas portuguesas al Río de la Plata.

Al llegar a la nueva capital lusitana, el 22 de julio, el ministro inglés lord Strangford, tuvo conocimiento de la expedición que se preparaba; y como aún se desconocían en aquella ciudad los acontecimientos europeos que habrían culminado con el cese de la guerra entre

Gran Bretaña y España, manifestó su respaldo a la proyectada invasión. Asimismo, vislumbrando las ventajas que Inglaterra podía obtener del plan portugués, indicó al almirante Sidney Smith que procurara que uno de los puertos del Plata, Montevideo o Buenos Aires, quedara bajo dominio británico...

## • EL PLAN DE LA INFANTA CARLOTA

Mientras se iban concentrando las fuerzas portuguesas en las fronteras meridionales del Brasil, a fines de julio de 1808, llegaron a Río de Janeiro los primeros informes sobre la abdicación y prisión de los monarcas españoles. España tal como se infería de las noticias recibidas, había perdido irremisiblemente su independencia. Era necesario, por lo tanto, evitar a cualquier precio que las provincias de América corrieran la misma suerte y pasaran al dominio de Napoleón. Surgió así el plan de proclamar a la Infanta Carlota como "defensora y depositaria" de los derechos de la dinastía borbónica en América.

El almirante Sidney Smith se convirtió en el principal promotor de este proyecto, en la tramitación del cual intervino también el abogado catalán José Presas y Marull, quien pronto pasó a desempeñar el puesto de secretario y hombre de confianza de Carlota. La Infanta, de acuerdo con el plan, tomaría el título de Regente del Reino de España e Indias, concertaría la paz y alianza con Portugal y Gran Bretaña y declararía la guerra a los franceses.

El 10 de agosto, Sidney Smith elevó al Regente Juan un memorial, en el cual señalaba las medidas que consideraba necesario tomar para asegurar el éxito de la empresa. Carlota designaría a su primo, el infante español Pedro Carlos, "lugarteniente del rey", y éste se trasladaría a la ciudad de Lima, donde asumiría el gobierno supremo de la América española. Una flota anglo-portuguesa apoyaría el desembarco del Infante, pues Sidney Smith preveía que las autoridades de Lima no se someterían voluntariamente a declinar el mando.

La inclusión del infante Pedro Carlos de Borbón y Braganza, había sido propuesta por Souza Coutinho que, no confiando totalmente en Carlota, quiso asegurar su plan. Pedro Carlos, conjuntamente con Carlota, también reclamaría sus derechos a la Regencia del Reino de España e Indias —de esta manera si la Infanta no se prestaba al plan del "imperio luso-americano" podía ser eliminada por su pariente— y se establecería en Buenos Aires o Lima en representación de Carlota sin renunciar "a sus derechos eventuales".

El 19 de agosto de 1808, con la firma de Carlota Joaquina y Pedro Carlos, "representantes de la Casa Real de España" se dirigió al Príncipe Regente de Portugal, Don Juan, una "Justa Reclamación". En el documento los Infantes españoles suplicaban al Regente de Portugal que protegiera su causa "contra la propagación del sistema usurpador de Napoleón... por ser los más inmediatos deudos del rey de España... (a fin de) asegurar sus derechos combinándose con las fuerzas inglesas, portuguesas y españolas para impedir que los franceses practiquen en América las mismas violencias y subversiones que cometieron contra casi toda Europa... interesando al almirante de Inglaterra... disponga sus fuerzas navales... proteja al Río de la Plata... franqueándoles recursos y avisos a los jefes y autoridades y magistrados en estos dominios".

El mismo día, el Regente portugués aceptó "la salu-

dable combinación" de su esposa y su sobrino "en bien de los españoles que son fieles a la Corona". Tres días después —el 22 de agosto— Carlota y Pedro Carlos emitieron sendos "manifiestos" "a los leales y fieles vasallos del Rey Católico de las Españas e Indias".

El Manifiesto de Carlota historiaba la abdicación de Carlos IV —decía que aquella era nula—, declaraba ser "una depositaria y defensora de estos derechos" para "restituirlos al legal representante de mi Augusta Familia" y pedía a los hispanoamericanos "mantenerse en orden y lealtad hasta que mi amado primo, el infante don Pedro Carlos, u otra persona, llegue entre vosotros interinamente para arreglar los asuntos de gobierno".

El de Pedro Carlos hacía la reserva de "guardar los derechos de antelación y preferencia" incluso del rey de Nápoles, "según el orden de sucesión prefijado por las leyes fundamentales de la monarquía".

Había el error fundamental de basar la reclamación "en la abdicación de Carlos IV" y no en la prisión y forzada renuncia de Fernando, que hacía pensar que se quería suplantar a éste, y la contradicción —dejada de propósito por Coutinho— de sostener conjuntamente ambos su legitimidad: una por la pragmática de Carlos IV, y el otro por la ley sálica que prohibía el acceso a la Corona de las mujeres, y que, a su vez, estaba derogada por aquella pragmática.

La "Justa Reclamación", la aceptación del Regente portugués y ambos "Manifiestos" se imprimieron en Río de Janeiro y circularon en toda América española, cuyas autoridades, unánimemente, los rechazaron.

En Buenos Aires llegaron en mal momento: desde el arribo del enviado napoleónico, marqués de Sassenay, el virrey interino, Santiago de Liniers, era sospechado de afrancesamiento por los "españolistas" de Martín de Alzaga y el gobernador de Montevideo, Francisco Xavier de Elío; todos los pueblos habían jurado, con exaltación patriótica, a Fernando VII; y el brigadier Curado acaba-

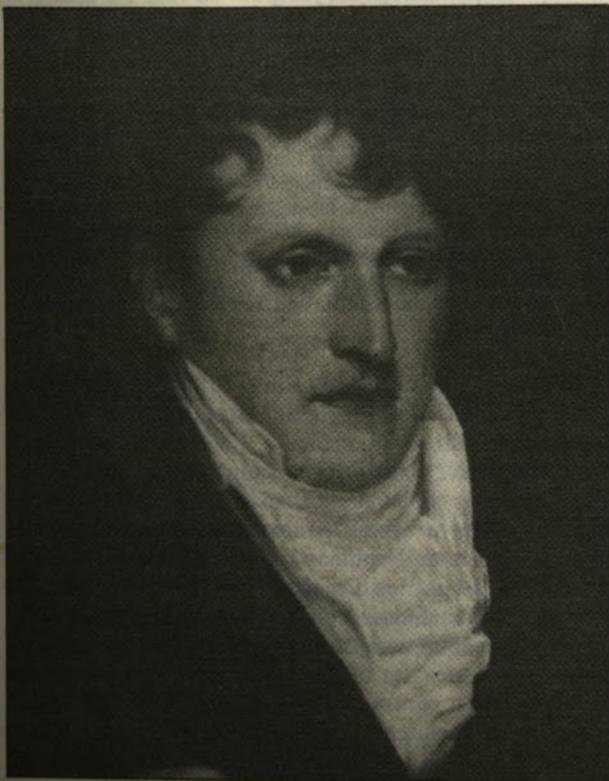
ba de mandar su nota del 2 de setiembre donde anunciaba una próxima invasión portuguesa. El Cabildo, en su contestación del 13 de setiembre, señaló que llamar "obligada" la abdicación de Carlos IV era "ofensivo a la rectitud, al modo de pensar y nobilísimo porte y sentimientos de nuestro Amado Soberano, Fernando VII"; protestó contra la "injerencia en estas posesiones" de la Corte portuguesa y rechazó los documentos mientras no se dirigieran "por los respetables conductos de la Junta instituida para el gobierno de la nación".

El Virrey, previo Real Acuerdo de la Audiencia, contestó días más tarde: "Después —decía— de haber jurado la majestad del Sr. D. Fernando VII y reconocido la Junta Suprema de Sevilla que lo representa, nada se puede innovar a nuestra presente constitución".

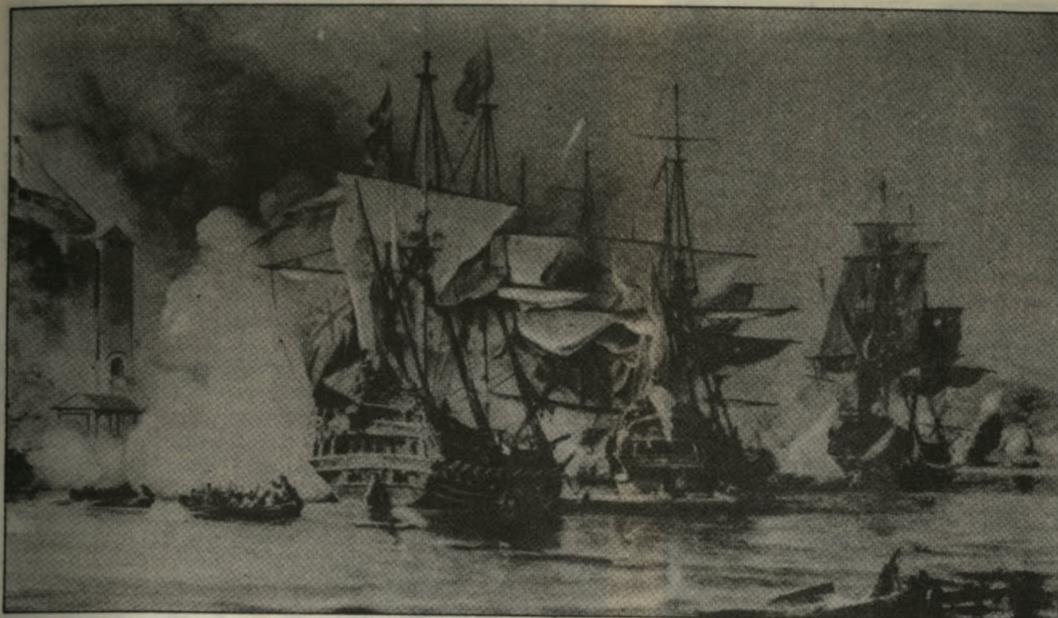
En el mismo sentido lo hicieron el Consulado, la Real Audiencia y el Cabildo eclesiástico.

Liniers respondió a la carta particular de Carlota diciendo que se disponía a informar a Río de Janeiro la jura de Fernando VII y reconocimiento de la junta sevillana cuando llegaron "unas propuestas tan atentatorias —de Curado— al derecho general de gentes y tan contradictorias... —con lo que decía la infanta que— ... sin este apreciable requisito hubiese tomado semejante insinuación por una formal declaración de guerra".

La reclamación fracasó en Buenos Aires como en Montevideo y el interior. Algunos días después —30 de setiembre— llegaron duplicados de los documentos con cartas de Coutinho donde, con su indiscreción habitual, se permitía decir que "sus Altezas Reales los recompensarían con la generosidad que es natural en sus grandes almas". El Cabildo se negó a contestar, y los demás se remitieron a lo dicho. Más tarde vendrían más circulares destinadas a los jefes de regimientos y gobernadores; entonces la Audiencia protestó contra "la insistencia de aquella Corte —ya no hablaba de los Infantes— en comunicarse con los gobernadores y demás personas de estas provincias".



Belgrano y Saavedra, dos de las cabezas más entusiastas del "carlotismo" animado por el imperio británico, en las vísperas de la guerra de la independencia. Su objetivo expreso era que el primo de Carlota, el príncipe Pedro Carlos Borbón y Braganza, asumiese el poder en el Río de la Plata.



*A lo largo de todo el siglo XVIII hasta el comienzo del XIX, los asaltos de la flota inglesa contra los puertos hispanoamericanos, fueron acontecimientos frecuentes y por lo general frustrados. Tuvieron más suerte con su diplomacia corruptora y la difusión masiva de los libelos antiespañoles.*

Vivía en Montevideo, casado con doña Josefa Oribe y Viana, un portugués de ascendencia florentina llamado Felipe da Silva Talles Contucci. Hombre culto, de maneras fáciles y trato amable, hizo amistad con el brigadier José Joaquín Curado durante la larga estada de éste en la ciudad. Curado lo puso en contacto con Souza Coutinho, presentándolo como persona de influencia en Buenos Aires; Souza Coutinho le encargó buscar apo-  
yos.

Como la "Reclamación" había sido unánimemente rechazada, Contucci buscó prosélitos entre los "jóvenes de luces". Hizo amistad con Manuel Belgrano, quien consideró el proyecto de Regencia de la Infanta española como una oportunidad llovida del cielo. El ilustre patriota recuerda aquellas circunstancias en su "Autobiografía":

"No viendo yo un asomo de que se pensara en constituirnos, y sí, a los americanos prestando una obediencia injusta a unos hombres que por ningún derecho debían mandarlos, traté de buscar los auspicios de la Infanta Carlota, y de formar un partido a su favor, oponiéndome a los tiros de los déspotas que celaban con el mayor anhelo para no perder sus mandos; y lo que es más, para conservar la América dependiente de la España, aunque Napoleón la dominara; pues a ellos les interesaba poco o nada, ya sea Borbón, Napoleón u otro cualquiera, si la América era colonia de España".

En unión de otros jóvenes de su generación, Juan José Castelli, Antonio Luis Beruti, Hipólito Vieytes y Nicolás Rodríguez Peña, escribió a Carlota Joaquina una entusiasta adhesión.

El documento del 20 de setiembre de 1808, constituye una dura crítica al gobierno de Liniers como a la prepotencia creciente del Cabildo de Buenos Aires; señala que los derechos de los Infantes no podían dejar de ser reconocidos pretextando se había aceptado a la Junta de Sevilla como depositaria de la soberanía que no era de derecho sino de hecho, y observa que, invocar la jura de Fernando VII para no admitir la reclamación de la Infanta, ocultaba intenciones inconfesables. El Cabildo de Buenos Aires, había asumido funciones ajenas a su jurisdicción, y sus miembros sabían que, al aceptarse la regencia de los miembros de la Casa de Borbón, cesarían "de promover partidos para constituirse en gobierno republicano... con el fin de elevar su suerte por encima de los débiles", tomando ventajas "sobre los naturales, o americanos... por

la prepotencia que les daría la posesión del monopolio".

Destacaba el mensaje que la Junta de Sevilla no respondía a la opinión de la Metrópoli, y que la constitución de la monarquía de Castilla, de la que América era uno de sus reinos, a ninguno de los demás reinos de la corona concedía derecho de someter a otros. Era ésta una declaración explícita de que América se consideraba vasalla de la corona, pero no de España. Buenos Aires necesitaba algún miembro de la casa real para que reparara el desquicio dominante: y la presencia del infante Pedro Carlos podría compensar las desventajas resultantes de la distancia que mediaba entre el país y la sede del trono. En el caso que Napoleón subyugara a España, la sola presencia de un miembro de la Casa de Borbón en América daría a ésta la seguridad de estar al abrigo de seguir el mismo destino de España. En la conducta de Liniers y del Cabildo el mensaje sólo veía "motivos intrigantes", y terminaba denunciando que Virrey y capitulares habían procurado persuadir "al Común que, entrando el gobierno en la regencia del Sor. Infante Dn. Pedro Carlos, se apropiaría de estos Reinos y no se restituirían a la corona de Castilla" cuando España se desprendiera de la ocupación francesa. Con tales pretextos, agregaba el mensaje, se ocultaba a los senatos los beneficios que se derivarían de la Regencia, a saber: "sucedería la ilustración en el País, se haría la educación, civilización y perfección de costumbres, se daría energía a la industria y comercio, se extinguirían aquellas odiosas distinciones que los Europeos habían introducido diestramente entre ellos y los Americanos, abandonándolos a su suerte, se acabarían las injusticias, las opresiones, las usurpaciones y dilapidaciones de las rentas, y un mil de males que... se han podido apropiarse sin temor de las leyes, sin amor a los Monarcas, sin aprecio de la felicidad general".

El mensaje terminaba diciendo que sus firmantes se habían valido "de la recomendable persona de D. Felipe Contucci, honrado vasallo y sujeto interesado en las glorias de V.A.R. como en la felicidad del país", para ponerlo en manos de la Infanta.

Pero si en su manifiesto la Infanta declaraba que era su voluntad enviar a su primo Pedro Carlos a Buenos Aires, y el ministro Souza Coutinho apoyaba tal propósito, nada obstaba para verlo frente a los destinos del Río de la Plata. Se explica por consiguiente, que Castelli, Vieytes, Rodríguez Peña, Beruti y Belgrano entregaran, junto con el mensaje y cartas para el Príncipe Regente y la Infanta, una muy expresiva para Souza Coutinho, a la que Manuel Belgrano agregó otra, con su sola firma, que en lo sustancial, decía:

En su nombre y en el de "otros muchos" solicitaba del ministro se dignara "influir en el ánimo de la Serenísima Señora Infanta Da. Carlota Joaquina, Princesa de Portugal y Brasil, Ntra. Señora, el que no se difiera un instante la venida del Serenísimo Sr. Infante Dn. Pedro Carlos; pues que conceptuamos que hay peligro en la dilación, y tememos, con justa causa, que corra la sangre de nuestros hermanos, sin más estímulo que el de una rivalidad mal entendida, y una vana presunción de dar existencia a un proyecto de independencia demócrata, no reflexionando que faltan las bases principales en que debería cimentarse. Son muy extensivas las ocupaciones de V.E. y mucho más sus luces para discernir lo que importa y penetrar de medios de desbaratar en sus principios unas ideas de cuya ejecución se resentirá la humanidad en toda la América del Sur..."

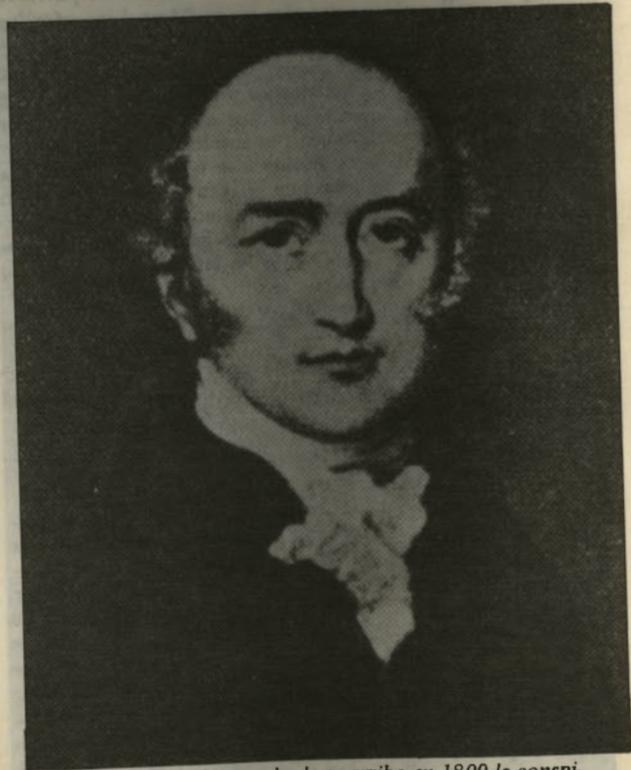
De la documentación transcrita, se desprende, con claridad, que, para Belgrano y demás integrantes del "carlotismo" bonaerense, resultaba claro que la mejor solución para superar los males de la dependencia colonialista, la prepotencia social y el privilegio monopólico de los "españolistas", sin caer en los peligros de la anarquía de una "independencia demócrata" —es decir, del gobierno de una Junta de peninsulares— era la Regencia de un príncipe de la Casa de Borbón, que permitiera continuar y consolidar la tradicional constitución de la Monarquía Indiana y el carácter de Reino independiente de América respecto de España, salvaguardando su destino respecto de las ambiciones e intereses tanto de Napoleón y del intruso rey José, como de la Corte de los Braganza. En este propósito, Belgrano prosiguió sus afanes, incorporando al partido de la Infanta, a Juan Martín de Pueyrredón, al regresar éste de su misión en España.

Por su parte Posidonio da Costa, espía portugués en Buenos Aires, tenía desde hacía tiempo puestos los ojos en Saavedra, cuyo prestigio en los cuerpos militares era

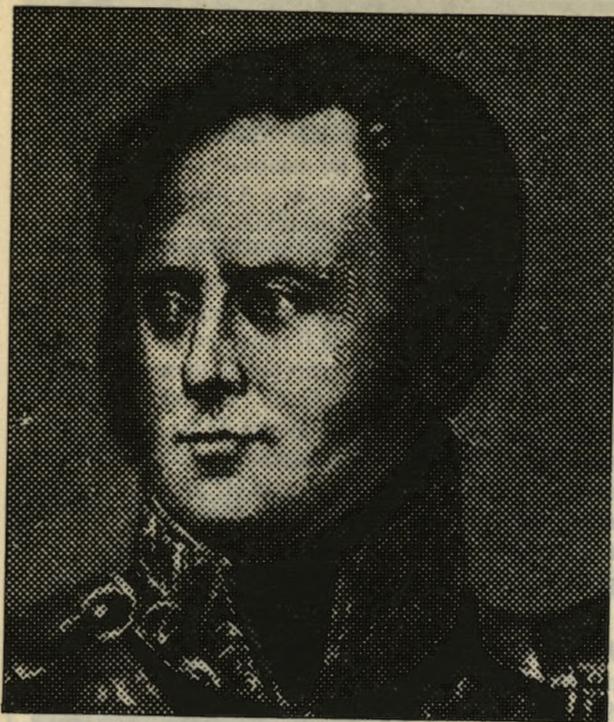
grande después del 10 de enero de 1809, en cuya acción había impedido la erección de una Junta de Gobierno auspiciada por Martín de Alzaga y un destacado núcleo de españoles europeos o "sarracenos", como despectivamente les llamaban los criollos. Alguien le trajo la versión que el comandante de Patricios habría dicho "que en caso de perderse Europa, defendería los derechos de la Serenísima Señora Doña Carlota", y gestionó de la Infanta una misiva personal "para llenarlo de placer por la honra que recibirá".

Saavedra escribió a la princesa el 17 sin tanta cautela: después de mencionar la justa causa de la Infanta, se "postra en el más sumiso acatamiento ante V. Alteza Real suplicándole digne mandar impartirle órdenes que fueren de su Real agrado". No quiso entenderse con Carlota por conducto de Belgrano, pero por su cuenta hizo manifestaciones de entusiasta "carlotismo" que Posidonio informó a Río: llegó a decir que "el 10 de enero no había sostenido a Liniers y sí a la autoridad regia", que "sustentaría, reconocería y haría reconocer a la legítima heredera" —informes de Posidonio a Coutinho. También dio el portugués como partidarios a Mariano Moreno y Juan José Paso.

Entre tanto, el 29 de junio de 1809, había llegado al Río de la Plata el nuevo virrey Baltasar Hidalgo de Cisneros, designado por la Junta Central de Sevilla, quien, desembarcando en Montevideo, había exhibido la Real Orden por la que se mandaba disolver la Junta de Gobierno instalada en esta ciudad, en setiembre del año anterior, y que, después de reconocido en su investidura, preparaba su traslado a Buenos Aires. En esas circunstancias, Pueyrredón visitó a Belgrano y le invitó a concurrir a una Junta de Comandantes que tendría lugar en su casa, le manifestó —"que era preciso no contar sólo con la fuerza, sino con los pueblos, y que allí se arbitrarían los medios".



Baltasar Hidalgo de Cisneros, designado Virrey por la Junta de Sevilla, habría de enfrentar desde su arribo en 1809 la conspiración abierta del partido "carlotista". Derecha. Canning, el más grande geopolítico práctico de Gran Bretaña, que plasmó la ocupación de los enclaves estratégicos y la creación de "estados tapones" (Uruguay y Bélgica), como reaseguro del imperio inglés.



*Alejandro I de Rusia, heredó vastísimas posesiones en América del Norte, desde Alaska hasta las vecindades de California. Quiso proporcionarle una armada a España para debilitar la hegemonía británica, pero Fernando VII fue incapaz de usarla. Derecha. Fernando VII, pintado con implacable y justa crueldad por Goya.*

En la reunión, a la que asistieron Saavedra, Díaz Vélez, Viamonte, Urien, Terrada, Azcuénaga, Martín Rodríguez y el dueño de casa, entre los militares, y Belgrano, Juan José Castellí, Juan José Paso, Nicolás Rodríguez Peña y Vicente Anastasio Echevarría, entre los civiles, Saavedra abrió la sesión, "manifestando el estado de la España, nuestra situación, y que debía empezarse por no recibir a Cisneros, con un discurso bastante metódico y conveniente: salió a la palestra uno de los comandantes europeos con infinitas ideas, al que siguió otro con un papel que había trabajado, reducido a disuadir del pensamiento, y contraído a decir agravios contra la Audiencia por lo que les había ofendido con sus informes ante la Junta Central."

"Los demás comandantes exigieron mi parecer; traté la materia con la justicia que ella de suyo tenía, y nada se ocultaba a los asistentes, que después entrados en conferencia, sólo trataban de un interés particular, y si alguna vez se decidían a emprender, era por temor de que se sabría aquel congreso y los castigarían, mas asegurándose mutuamente el silencio volvían a su indecisión y no buscaban otros medios ni arbitrios para conservar sus empleos", —recuerda Belgrano.

Mientras tanto, Liniers había manifestado a los propugnadores de la resistencia a Cisneros, que no contaran con su apoyo para esta actitud, proponiendo tratar pacíficamente la seguridad de los milicianos criollos y de sus comandantes. Se pensó entonces en formar una "Junta Conservadora de los derechos de Fernando VII" y que podría integrarse con el "Virrey entrante si estuviera de acuerdo", la que, una vez consolidada, proclamaría Regente a la Infanta Carlota Joaquina mientras durara el cautiverio de Fernando. Pero otros, desafectos al "carlotismo", propusieron un "triumvirato" integrado por Pueyrredón, Lázaro de Rivera y el oidor decano, Dr. Tomás de Anzoategui, en representación de los ciollos, Liniers y de los "regalistas", respectivamente. Pero nada de esto se concretó y finalmente se resolvió que Martín Rodríguez acompañara a Liniers a la Banda Oriental, hasta Colonia, a reconocer a Cisneros.

Perdida la oportunidad de julio de 1809, el "carlotismo" desapareció como opción política real. La razón fue que a Inglaterra le había dejado de interesar dicha carta

diplomática y su principal intérprete, el vicealmirante Smith, había sido sustituido y trasladado lejos de Río de Janeiro. Desde entonces, lord Strangford pudo manejar sin interferencias la acción diplomática inglesa y tanto disuadió al ministro Souza Coutinho de la idea de un "imperio americano" como a la infanta Carlota Joaquina de sus esperanzas de ocupar la Regencia o, quizás, un trono independiente en América.

"Pasado el tiempo —dice Saavedra en su citada "Autobiografía"— viendo que la señora Infanta no realizaba sus promesas de venir a Buenos Aires como lo había prometido... empezó a resfriarse la opinión y de grado en grado decayó hasta el extremo de olvidarse".

Por su parte, Belgrano prosiguió su obsesionada labor preparatoria de la Regencia de Carlota Joaquina. Su tarea fue múltiple: redactó un "Diálogo", a modo de catecismo, entre un español europeo y un español americano, donde ambos, después de largos razonamientos, concluían que la presencia de la Infanta en Buenos Aires era la solución más justa para la conservación de la independencia del Reino americano y de la unidad de la Monarquía nacional; escribió innumerables cartas. Pueyrredón, que debió escapar a Río de Janeiro porque el virrey Cisneros ordenó su detención, fue provisto de cartas de Belgrano y demás "carlotistas" para insistir a la Infanta "cuánto convenía se trasladase a Buenos Aires". Quedó asombrado que la futura Regente "no lo recibiera ni hiciera caso de él" y al final, quedó, varado e inútil en la capital brasileña...

Sin duda, algo andaba mal en el "Carlotismo" que Belgrano alcanzó a percibir se debía a "miras políticas inglesas". Pero con el poco sentido de las proporciones de quienes creen poder jugar los intereses extranjeros en pro de los nacionales, el grupo "carlotista" porteño escribió el 22 de agosto de 1809 una larga carta al titular del Foreign Office para convencerlo de que traer a la princesa Carlota era "tratar el vasto edificio de un nuevo imperio español-americano que iguale, cuando no exceda en poder al europeo", donde Inglaterra encontraría compradores para sus géneros y vendedores del algodón y lana que necesitaba... Pero como Canning había dejado el gabinete y se había batido a duelo con el ministro de la guerra, lord Cas-

tlereagh, la carta quedó sin respuesta... Finalmente, el propio Belgrano, desilusionado, abandonó el proyecto de Regencia y no escribió más.

El único en persistir en dicho plan fue el dean Gregorio Funes, quien todavía en febrero de 1810 escribía desde Córdoba a la Infanta aconsejándola para hacerse acompañar en su Regencia por un consejo de notables. Todo quedó en nada. Y Funes será luego el hombre de Bolívar en el Río de la Plata.

## • DESPUES DE LA RESTAURACION

Al producirse, después de la caída de Napoleón y del superviniente Congreso de Viena, la formación del concierto europeo de la Restauración, los diversos proyectos sobre la América española perdieron virtualidad e incluso adoptaron nuevas formulaciones.

Por lo pronto, Fernando VII, apenas recuperado en el ejercicio de la dual monarquía de España e Indias, suprimida la "intolerable" Carta de 1812 y afianzado en un torpe despotismo, buscó concluir con la rebeldía americana. Pero al llegar 1820, tanto la expedición punitiva del Gral. Pablo Morillo como la acción de los efectivos virreinales de Lima, se hallaban seriamente comprometidos por los avances de los Ejércitos populares de Bolívar y de San Martín. En esas circunstancias, Fernando vino a encontrarse con el importante apoyo del autocrático Alejandro, Zar de Rusia, ya "curado" —valga su expresión— del "deslumbramiento" iluminista y liberal de sus años juveniles. En efecto: por entonces, y fuera de la Gran Bretaña, desde Trafalgar "señora de los mares", y prácticamente anuladas Francia y España como potencias navales, el Zar era, prácticamente, el único poseedor de una flota capaz de trasladar al Nuevo Mundo los contingentes militares concentrados en Cádiz por Fernando para concluir con los "rebeldes" súbditos de América. Por lo demás, el propósito "reconquistador" del déspota peninsular coincidía con los intereses políticos de Alejandro, el que, si bien contaba en el Pacífico con bases propias y fácil acceso marítimo a sus dominios americanos, extendidos desde Alaska a California, se hallaba muy distante y excéntrico respecto del importante escenario mercantil del Atlántico. El apoyo a Fer-

nando podía y debía ser la condición necesaria para obtener participación en tan decisivo tráfico.

Toda la negociación española para obtener la indispensable flota rusa —más allá del episodio del corrupto Príncipe Tadscheff— culminó felizmente y en 1820 se hallaban surtos en Cádiz los navíos de guerra y los transportes necesarios para trasladar a América los veinte mil hombres de las fuerzas fernandinas represoras. La alarma cundió en Gran Bretaña: la larga y paciente espera para recoger, oportunamente, los beneficios económicos derivados de la ruptura de la gran unidad hispano-americana estaba amenazada de fracaso, ya no por la acción del vencido rival francés, sino por la inesperada presencia atlántica de Rusia, aliada de Fernando. El gabinete inglés, entonces, manejó la intriga de las logias masónicas y éstas movieron el exaltado y romántico espíritu de los liberales gaditanos que, con el "pronunciamiento" del Gral. Rafael de Riego en las Cabezas de San Juan, frustraron el proyecto restaurador de Fernando y las esperanzas de participación atlántica del Zar Alejandro.

El régimen liberal, sin embargo, cegado por la gravitación mercantilista del círculo gaditano, no entendió —como veremos— el planteo revitalizador de la gran unidad de la Monarquía Hispano Americana que le hará Bolívar y concluyó tristemente sus días ante los "cien mil hijos de San Luis", sepultado por el feroz revanchismo despótico de Fernando.

Por su parte, Alejandro, enfermo y desilusionado, abandonó sus planes de gravitar en el destino del Nuevo Mundo y de participar del circuito comercial atlántico, que quedó definitivamente en manos inglesas, y celebró con los jóvenes Estados Unidos el tratado del 20 de junio de 1824, por el cual fijaba el status-quo en Oregón y Vancouver, en una vecindad territorial que concluiría recién en 1867, con la venta de Alaska a la Nación angloamericana.

Entretanto, después de Ayacucho, fracturado severamente el frente patriótico revolucionario y privado del sustento de la encarnación institucional de la Monarquía Nacional y Popular, el proyecto bolivariano expiró, abriéndose el largo y dramático capítulo —aún no concluido— de nuestra segregación cultural y geopolítica. □



La batalla de Boyacá.

# ESCAPARATE

MANUEL FERNANDEZ

## RELIGION Y REVOLUCION EN CUBA

Saeta Ediciones.

Miami-Caracas 1984

La Constitución de 1975 de Cuba define: "El Estado Socialista... basa su actividad y educa al pueblo en la concepción científica materialista del universo" (artículo 54). En rigor es así una especie de socialismo, el marxista. Un Estado confesional marxista-leninista. Dentro de esta lógica estatal, el Partido por el que expresa y conduce su "confesionalidad", en su primer Congreso, también de 1975, expresa en su Tesis y Resolución con la Religión, la Iglesia y los Creyentes en su apartado 11 "El Ateísmo: Una Conclusión Científica" que "Nuestro ateísmo no es una premisa ni un fin en sí mismo; es una conclusión científica y un medio para afirmar la conciencia socialista de los trabajadores y el pueblo" y señala que el primer punto esencial de su política es: "El Partido se esfuerza sistemática y pacientemente por difundir entre las masas las concepciones científicas del materialismo dialéctico e histórico sobre la naturaleza, la sociedad y el pensamiento, y por librar a las masas de los dogmas y supersticiones religiosos y de los prejuicios por estos engendrados". Premisa básica Cubana actual. Es "con" este marco real y práctico de un Estado confesional ateo que se plantean los actuales problemas de la Iglesia y los cristianos de América Latina.

Decimos "con" y no "en", porque el "en" implica el marco mucho

más vasto y complejo de la realidad latinoamericana. Pero ese "con" no es eliminable de ningún intento de diálogo desde la verdad. Sin verdad, no hay diálogo. Se deben pues señalar estas Premisas con claridad, pues son Premisas tales que cuestionan la posibilidad misma de un diálogo auténtico, convirtiéndolo en etapa táctica transitoria.

La cuestión del "diálogo" y aún la "colaboración" ha sido lanzada recientemente en una obra profusamente difundida "Fidel Castro y la Religión", que son sus conversaciones con un dominico brasilero, fray Betto (Carlos Libanio). Esta obra no es en rigor una conversación, sino un monólogo, en el que Fray Betto sólo hace pie para que Fidel Castro se exponga. La propuesta de diálogo no comienza con un auténtico diálogo, lo que por cierto no le quita interés. Así, pueden señalarse dos cosas: Primero, que las posiciones de Fidel no cuestionan las Premisas señaladas. Segundo, manifiesta voluntad de diálogo, pero ¿es coherente con la confesionalidad atea de su Estado? ¿Qué alcance real puede tener? Son muchos los ingredientes que entran en la cuestión. Pero el más inmediato es la realidad histórica de Cuba. De la Iglesia en Cuba, ya que de diálogo con la Iglesia se trata. A la



verdad, es indispensable una comprensión profunda de la historia de la Iglesia en Cuba, de la religión del pueblo cubano, de la formación de la cultura cubana, de sus vicisitudes políticas y geopolíticas, etc. Esta es una vía concreta indispensable. Por eso nos ha parecido de interés el sobrio libro de Manuel Fernández "Religión y Revolución en Cuba".

Manuel Fernández es un cubano que vive en Madrid, donde está al frente del Departamento de Documentación e Información de América Latina en la Comisión de Misiones y Cooperación entre las Iglesias de la Conferencia Episcopal española y dirige la tan conocida revista "Mensaje Iberoamericano". Crítico de Cine, al triunfo de la revolución cubana formó parte del Instituto Cubano del Arte e Industria Cinematográfica. Luego, con la ruptura de la fase marxista leninista de la revolución cubana, pasó al exilio en España. Antiguo militante de la Acción Católica, conoce bien la realidad a que se refiere. Quiere ayudar a salvar la "memoria histórica" en relación a la Iglesia y la revolución cubana, muy nublada por una cadena de errores y falsedades, que la propaganda ha vuelto estereotipos. No pretende tampoco un estudio definitivo sobre el asunto.

El libro sigue una secuencia histórica. Parte de la dictadura de Batista y pasa por las distintas fases de la revolución cubana en relación con la Iglesia, hasta hoy. Muestra el proceso de "veinticinco años de lucha atea". A tal punto, que Fernández cree que no es que se castiga "a las Iglesias por su conducta contrarrevolucionaria, sino que la doctrina elegida para llevar adelante el proceso exigía su eliminación". Se entiende, la doctrina es el marxismo leninismo.

En Cuba la Iglesia era débil. Entendamos. Cuando las guerras de la independencia de Cuba en 1868-1898, una gran parte del clero era español. Esto desarraigó a la institución de las masas populares. Que-

dó una Iglesia desestructurada. Aunque, en rigor, no hubo conflicto religioso, no hubo luchas religiosas. La mayoría del pueblo se mantuvo católico, de características hispanas con mezclas africanas. No es cierto que la Iglesia estuviera sólo en las ciudades y no en el campo, donde en casi todos los pueblecitos existe la iglesia. El protestantismo llegó con los norteamericanos desde 1898. Al constituirse en 1902 la República lo hizo como Estado laico separado de la Iglesia. Los grupos dominantes de la Cuba anterior a Fidel eran liberales masones. La Iglesia fue marginal a la ideología dominante, por lo que el sonneto de que era la "religión de los ricos", no pasa de retórica. El mismo Martí, héroe nacional, era un hombre religioso pero anticatólico, con su fondo espiritualista proveniente de Krause, del krausismo español, que tanta influencia tuvo en América Latina. En realidad, la Iglesia institucional sólo comenzó su recuperación de modo más visible y activo quince años antes de la revolución victoriosa en 1959. Y sólo en la década de los 60 es la primera persecución religiosa de la historia de Cuba, donde no existieron antes los conflictos de Iglesia y Estado que habían sido comunes en la América Latina del siglo XIX y primera mitad del XX.

El libro de Fernández está escrito sin resentimientos y con voluntad de diálogo. Acota sólo estos últimos 25 años. Lástima, pues nos deja con la necesidad de profundizar mucho más en esta apasionante historia de Cuba, de su cultura y su pueblo.

ALAIN MILHOU

## COLÓN Y SU MENTALIDAD MESIANICA

Cuadernos Colombinos.

Universidad  
de Valladolid. 1983

Con Colón se abre la modernidad.  
Se inicia la unificación de la Tierra



y es el fin de los mundos culturales relativamente reclusos en sí mismos. Es el comienzo de la actual Ecumene Mundial. Ese nacimiento de la modernidad, con todas sus contradicciones, fue católico, por mediación de España y Portugal. En NEXO 6, Ricci plantea de modo clarividente esos comienzos en su artículo que contrapone simbólicamente dos figuras: "Colón y Lutero". Y es verdad, Colón es en la realidad concreta, ese tránsito con toda su densidad. Alain Milhou lo muestra de manera magistral.

"El éxito de la empresa colombina se sitúa en una larga trayectoria de desarrollo de las técnicas de navegación, de la economía monetaria de la Europa del Sur y de la potencia de los países ibéricos. Pero se sitúa también en una larga trayectoria religiosa que deja su impronta en los escritos de Colón, el cual, a partir de todas las tradiciones medievales que recoge, revela el Nuevo Mundo a la Cristiandad Antigua". (pág. 471)

No sólo fue Colón un admirable marino, sino un laico cristiano persuadido de un papel providencial en la historia. En todas las profecías mesiánicas medievales, durante y después de las cruzadas, la reconquista de Jerusalem iba asociada con el Fin de la Historia. Con Colón toma cuerpo un nuevo motivo que desplaza al anterior: el Fin de la Historia se liga a la difusión del Evangelio a todas las Tierras. En Colón coexisten las dos visiones, pero ya en 1555, con todo el orbe polifacético a la vista, con la misión hispánica, se liga a la predicación a los gentiles y ya en 1574 el cartujo

Esteban Salazar, ex misionero agustino de México, subrayaba: "andan a un paso el fin del mundo y la predicación del Evangelio", pero marcaba el tiempo ("muchos cientos de años") que tardaría la difusión completa de la Buena Nueva en todo el orbe. (pág. 432-33). La modernidad como mundo abierto, en el espacio y el tiempo estaba consumada.

La descripción más completa de la religiosidad de Colón la hizo fray Bartolomé de las Casas, con su retrato del Almirante al principio de la Historia de las Indias. Merece citarse íntegra. "En las cosas de la religión cristiana, sin duda era católico y de mucha devoción; casi en cada cosa que hacía o decía o quería comenzar a hacer, siempre anteponeía 'En el nombre de la Santa Trinidad haré esto' o 'verá esto', o 'espero que será esto'. En cualquiera carta o otra cosa que escribía, ponía a la cabeza 'Jesus cum Maria sit nobis in via', y destos escritos suyos y de su propia mano tengo yo en mi poder al presente hartos. Su juramento era algunas veces: 'juro a San Fernando; cuando alguna cosa de gran importancia en sus cartas quería con juramento afirmar, mayormente escribiendo a los Reyes, decía: 'hago juramento que es verdad esto'. Ayunaba los ayunos de la Iglesia, rezaba todas las horas canónicas como los eclesiásticos o religiosos; enemistísimo de blasfemias y juramentos; era devotísimo de Nuestra Señora y del seráfico padre San Francisco; pareció ser muy agradecido a Dios por los beneficios que de la divina mano recibía, por lo cual, casi por proverbio, cada hora traía que le había hecho Dios grandes mercedes, como a David. Cuando algún oro o cosas preciosas le traían, entraba en su oratorio e hincaba las rodillas, convidando a los circundantes, y decía "demostramos gracias al Señor, que de descubrir tantos bienes nos hizo dignos". Celosísimo era en gran manera del honor divino; cupido y deseoso de la conversión destas gentes, y que por todas partes se sembrase y ampliase la fe de Jesucristo, y singularmente aficionado y devoto de que Dios le hiciese digno de que pudiese ayudar en algo para ganar el Santo Sepulcro; y con esta devoción y la confianza de que tuvo

de que Dios le había de guiar en el descubrimiento deste orbe que prometía, suplicó a la serenísima reina doña Isabel que hiciese voto de gastar todas las riquezas que por su descubrimiento para los Reyes resultasen, en ganar la tierra y santa casa de Jerusalen, y así la Reina lo hizo, como abajo se tocará". Buena parte del estudio de Milhou es la comprensión histórica y documentada de este texto. Muestra con claridad de qué modo los franciscanos no sólo fueron decisivos en la confirmación del proyecto colombino— tanto a nivel científico-empírico como a nivel político e institucional— sino también en la configuración de las devociones y en el ideario político religioso del genovés que murió vestido del hábito franciscano, al estilo de los terciarios.

No podemos entrar en el notable desarrollo de esta obra. Su punto culminante es el capítulo V "Pobreza, Oro y Tesoros: de los franciscanos espirituales a Colón". (1. La codicia personal del Almirante. 2. Colón, portador del hambre monetaria de Occidente. 3. Concepción Bullonista y concepción religiosa del oro. 4. Oro, religión del mercader y franciscanismo. 6 Espiritualidad del oro y alquimia. 7. Oro y Escatología).

Esta obra de Milhou en adelante marca un jalón. Deja en claro por ejemplo, que Colón no fue "joaquinista" (corriente de los "espirituales" franciscanos "milenaristas" de una "tercera edad" del "Espíritu Santo" en la historia, más allá de la Iglesia, inspirándose en Joaquín de Fiore). También hace una ajustada crítica a América Castro y a Salvador de Madiaga, con sus especulaciones acerca de los orígenes medievales judíos del mesianismo colombino.

En suma, Milhou nos deja lejos de las diatribas brillantes, superficiales y mezquinas de un Carpentier, así como de las apologéticas de un León Bloy. Sin embargo, con todas sus contradicciones y miserias, Colón está más cerca de la grandeza, como la celebrara Claudel. No en vano personifica el comienzo de la modernidad, la inaugura. En vísperas de los 500 años del nacimiento de América Latina (y de la Eclumene Mundial) es bueno recordar la hazaña de aque-

los españoles y portugueses, los más grandes "astronautas" de la Tierra, con Colón a la cabeza. Para quien se interese, la Editorial Alianza Universidad ha publicado en su título 320 Cristobal Colón: "Textos y Documentos Completos".

JOSE CHIARAMONTE

**FORMAS DE SOCIEDAD  
Y ECONOMIA  
EN HISPANOAMERICA**

Ed. Grijalbo. Mexico. 1983.

Para los atentos al curso de nuestro pensamiento histórico-social latinoamericano, está bien presente la polémica que hubo en la década del 60 entre André Gunder Frank y Rodolfo Puigros sobre si la formación social originaria de América Latina había sido feudal o capitalista. La discusión Puigros-Frank tuvo repercusión, pero no dejó en apariencia el apetito de hacer estudios históricos más profundos. La cuestión es bien importante, pero



no quedó resuelta satisfactoriamente. Sin duda Puigros sabía más historia latinoamericana que Frank y su perspectiva era más sensata. La de Frank, en cambio, era más fácil, más espectacular, más acorde con el "ultraizquierdismo" descerebrado que entonces hacía estragos. Si América Latina había nacido hace medio milenio capitalista, entonces —en términos marxistas clásicos— sólo cabía el enfrentamiento puro de burguesía versus proletariado, en la batalla final. Esto vino bien no a los proletariados reales, sino a las estudiantinas trágicas de aquellos tiempos. Tampoco tenía importancia esencial, en tal planteo, la cuestión nacional latinoamericana. Sin embargo, que hubiera una polémica teórica e histórica sobre el capitalismo o feudalismo en América Latina, es algo bien relevante y extraño en un mundo intelectual latinoamericano, donde la "crítica" es un mero slogan retórico y el "diálogo" sólo un recurso nuevo del anatema. En una América Latina donde hay pocas discusiones reales, lo de Puigros-Frank es un jalón.

Ahora, un argentino en México, Chiaramonte reactualiza aquella polémica, en una búsqueda teórica e histórica de las raíces del asunto.

Aparentemente, un problema sencillo como sería el de discernir si algo es capitalista o feudal se vuelve complicadísimo: "uno de los más arduos en el campo de las ciencias sociales a lo largo del siglo XX". Al punto que se han dado respuestas perfectamente contradictorias, incluso entre marxistas. El interés de Chiaramonte es "comprobar cómo se constituyó el juicio sobre un tipo histórico de economía o sociedad, de manera tal que una realidad haya podido llegar a ser considerada ya feudal, ya capitalista o interpretada bajo otras categorías" (pág. 19). Esto lleva a Chiaramonte a reflexiones sobre la génesis histórica del problema así como a un examen minucioso de la categoría de Marx de "modo de producción" de forma más académica o "escolástica".

El libro se divide en cuatro partes. **Primera Parte.** Génesis del "diagnóstico feudal" en la historia hispanoamericana. **Segunda Parte:** "Modos de producción" y otros supuestos conceptuales para la periodización histórica. **Tercera parte:**

¿Circulación o Producción? El dominio del capital comercial en la economía novohispana. **Cuarta Parte: Formas de Producción y relaciones sociales: análisis de algunos procedimientos de interpretación.**

Lo más interesante de la obra es su primera parte. Se trata de la fluctuante idea de "feudalismo". Marx no dejó teoría alguna sobre el modo de producción feudal y sus observaciones sobre el feudalismo dependen exclusivamente del contexto, que es el análisis del capitalismo. De ahí que los marxistas, con el feudalismo, tengan amplia indeterminación y vía libre. Veamos sucintamente el itinerario de Chiaramonte.

La Independencia se planteó en términos exclusivamente políticos y no sociales. Como "libertad" contra "despotismo". No hay diagnóstico de "Feudal" sobre el régimen anterior. El Siglo XVIII occidental no calificaba a su tiempo como feudal: se tenía una visión también política del feudalismo que aparecía como "anarquía política", disgregación del poder, "tiranía de los particulares". Con las Monarquías absolutas, aquello era pasado.

Así es sólo con las guerras civiles en las nuevas repúblicas que comienza a establecerse la "hipótesis feudal". Esta imagen se consolida a fines del siglo XIX. Se habla del paso de la "barbarie" a la civilización, de lo "militar" a lo "civil" (con el positivismo). Pero ya con Ernesto Quesada con su "La época de Rosas" (1898) se usa "época feudal" como anarquía política ligada a la gran propiedad territorial rural. Este concepto se hará dominante en Ingenieros y en Vallenilla Lanz.

Ya con Ingenieros, socialista positivista (y racista) hace entrada la idea contrapuesta de "burguesía capitalista" como oposición a "feudal". Es el papel que adjudica en rigor a los "comerciantes".

La tesis de feudalismo se asienta con Mariátegui como caracterización de la formación social inicial de Hispanoamérica, aunque con muchas inconsecuencias que anota Chiaramonte como fluctuaciones con "servidumbre" y "esclavitud".

Desde entonces hay preocupación de definir esa primera "etapa feudal". Así la define en aquel tiempo, 1928, la misma Internacional Comunista en su VI Congreso. De aquí

vienen los desarrollos de Puiggros sobre la formación de América Latina como "expansión del feudalismo" español.

Todo esto será cuestionado radicalmente por Sergio Bagú en 1949, cuando afirma el predominio inaugural de un "capitalismo colonial". De allí vienen las tesis radicalizadas de Frank y su polémica con Puiggros de 1966. Los dos, según Chiaramonte, son claramente insuficientes, teórica e históricamente.

Chiaramonte pone en relieve la dificultad de periodizar la historia de los primeros siglos de América Latina. Analiza las dificultades teóricas e históricas de la "clasificación" y termina señalando que todavía está por realizarse algo que la propia obra de Marx dejó como programa y trabajo y no como algo concluido: la posibilidad de una ciencia de la historia, de una ciencia de lo social" (pág. 268). Como conclusión de un marxista admira la modestia.

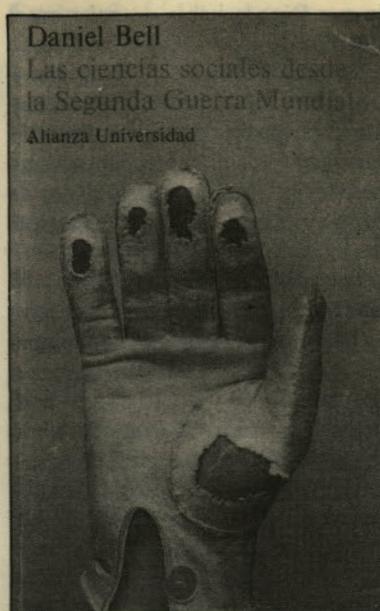
La modestia cuando tantos presumen de "científicos" concedores de las leyes fundamentales de la historia, no viene mal. ¿Pero no será demasiada modestia hacer un libro que no puede ni intentar un nuevo diagnóstico más allá de la polémica Frank-Puiggros?

DANIEL BELL

## LAS CIENCIAS SOCIALES DESDE LA SEGUNDA GUERRA MUNDIAL

E. Alianza Editorial. Nº 406  
Madrid 1984

Siempre son útiles los panoramas. El acontecer abigarrado exige siempre una tarea de encontrar el orden de su marcha. La dinámica de un orden, que nunca es homogéneo ni exento de contrastes y contracorrientes. Este libro es una perspectiva norteamericana desde el año



80, formulada por un pensador competente como Daniel Bell. Este se hizo famoso a inicios de la década del 60 por su obra "El fin de las ideologías", en la euforia de la sociedad del consumo nortatlántica y de la creencia en la "coexistencia pacífica" como convergencia de los regímenes opuestos. No fue un libro bien entendido, y su título se hizo slogan de la época. Más interesantes son los más recientes "El Advenimiento de la Sociedad post-industrial" y "Las contradicciones culturales del capitalismo" publicadas ambas por la misma Alianza Universitaria. Para nosotros es importante ver cómo ven el panorama los pensadores de la potencia del Norte, para contrastarlos con los nuestros. La perspectiva de Bell tiene un fuerte límite: es anterior a la época de Reagan, que implicó cambios importantes en el mundo yanqui. Otro límite, más sustancial, es que sólo ve el área del pensamiento en el Atlántico Norte, e ignora todo lo demás. Pero que ellos nos ignoren a nosotros, no es razón —todo lo contrario— para que nosotros los ignoremos a ellos. Esa ignorancia tiene también sus razones.

Bell divide la obra en dos partes. La primera abarca de 1945 a 1970. La segunda es de 1970 a 1980. La razón es que habría un gran giro entre esos dos momentos. Ese giro sería la crisis de las grandes esperanzas en las ciencias sociales de los primeros 25 años de la última post-guerra mundial. El inventario abar-

ca tres tipos de ciencia social: la económica, la sociológica y la antropológica. Esta última es la menos atendida. Veamos sucintamente las dos etapas desde el ángulo de la economía y la sociología.

**Iº Etapa 1945-1970.** En Economía. El reconocimiento simbólico de su rango fue cuando se creó el Premio Nobel para la Economía en 1969. Bell cree que la economía hizo grandes progresos en ese período en seis esferas: 1) **La revolución y hegemonía de Keynes** en todo ese período. El Premio Nobel del 70, Samuelson es su símbolo. 2) **Contabilidad de la Renta Nacional.** La labor conceptual la hicieron en los años 30 Kuznets y Colin Clark. Roosevelt propuso por primera vez la evaluación del producto nacional bruto en el presupuesto de 1945. Ahora la sigla PNB es de uso común. 3) **El análisis input-output**, desarrollado por Leontieff (Nobel del 71) es la fisiología del sistema económico: las transacciones interconexas y los flujos entre industrias, así como los efectos de los cambios en los inputs y outputs de cada industria sobre las otras. El cuadro input-output tiene su antecedente en el Tableau Economique de los fisiócratas. Aquí los computadores se han convertido en herramienta imprescindible. 4) **Análisis matemáticos y modelos econométricos.** O sea la anotación matemática de relaciones entre variables y (la econometría) cuando los agregados estadísticos de cantidades son puestos en un modelo de economía. La matemática en economía tiene en su historia desde León Walras (1874), pero el análisis matemático moderno comienza con Samuelson con "Fundamentos del Análisis Económico" (1947). La econometría se impulsa con Mitchel Klein, Eckstein, etc. 5) **Modelos de Crecimiento.** Las teorías del desarrollo económico son juicios acerca de los modos más apropiados para promover el desarrollo económico en una sociedad y han estado directamente relacionadas con problemas de política, particularmente en los países subdesarrollados. Los modelos de crecimiento son un intento de añadir una dimensión dinámica a la teoría económica. Esta problemática acreció desde la Segunda Guerra. (La Cepal sería ejemplo de un centro latinoamericano en tal orden).

6) **La economía del bienestar**, un campo que ha tratado de definir la asignación óptima de bienes y servicios en condiciones de equilibrio.

En Sociología. Tres movimientos predominaron. 1) **Los de cultura y personalidad**, principalmente en antropología. Ruth Benedict, Mead, etc. También Sorokin. 2) **El funcionalismo** que tuvo su mayor expresión en Talcott Parsons, que pretendía una teoría general de la acción social, que podía servir de instrumento de análisis para cualquier sociedad. Es la mayor influencia de la época, y con una numerosa progenia. Aunque la resistencia a sus esquemas tan abstractos y formales nunca cesó. 3) **El uso práctico de las ciencias sociales para políticas sociales**, con sus esfuerzos concentrados en la formulación adecuada de indicadores sociales, pronóstico social (futurismos), Evaluación social.

**IIº Etapa 1970-80.** Es la crisis de las promesas del pensamiento anterior. Las ciencias sociales parecían a punto de presentar un conjunto de vastos paradigmas que no sólo proporcionarían esquemas teóricos coherentes para ordenar los acervos del conocimiento humano, sino guías para la política y planificación social. Nada de esto se cumplió en la década de los 70, donde todos estos elementos entraron en crisis. Desde el keynesianismo, bajo los golpes del neoliberalismo de Friedman, hasta el funcionalismo. Aquí Bell hace la consideración que en sociología se contempla en el 70 la resurrección del neomarxismo, un giro hacia la hermenéutica o socio-

logía interpretativa y el estructuralismo, con Jean Piaget y Levi Strauss. Salvo la "sociobiología", estos movimientos mencionados son europeos y no anglosajones. Quizá por ello Bell comete el "desfasaje" cronológico de considerarlos como posteriores a la crisis del período 45-70. Por el contrario, integran el mismo período, y su crisis de agotamiento les toma también entre los años 70 y 75. El "neomarxismo" de los Luckacs, Horkheimer, Adorno, Sartre, Gramsci, Althusser, está hoy tan mudo como los funcionalistas norteamericanos. Esto es incontrovertible a la altura de 1986, algo más de un lustro de la perspectiva de Bell. Por ahora, funcionalismo norteamericano y neomarxismos europeos desembarcaron en el mismo vacío. Y el "estructuralismo" no pasó de los recintos académicos.

Dejamos como apartado un ámbito, según Bell, prometedor de las ciencias sociales en la post-guerra, asociado a una serie de avances intelectuales: la cibernética, la teoría de la información, la inteligencia artificial, la lingüística estructuralista, la teoría general de los sistemas. Aquí están los nombres de Norbert Weiner, Shannon, Chomski, Miller, Neuman, etc. Salvo en lingüística, América Latina ha quedado como mera espectadora rezagada de estas problemáticas.

Desde otro ángulo, Bell es una nueva confirmación del "impasse" que impera actualmente en las ciencias sociales, en contraste con los treinta años que siguen a la segunda guerra mundial. En NEXO 4, desde el ángulo latinoamericano, se ha analizado para este mismo período el proceso de la sociología nuestra, con análoga perplejidad en la desembocadura.

Bell concluye: "hay universales culturales, pero estos universales no son pautas formales subyacentes o estructuras de acción, sino las situaciones existenciales con que se enfrentan todos los seres humanos y todos los grupos con la conciencia de su tiempo. Podemos decir que todos responden a ciertas situaciones comunes: el hecho de la muerte, el carácter de la tragedia, la naturaleza del amor, la definición del valor, la idea de reciprocidad, etc. La respuesta que dan es la historia de la cultura".

**AMIGO LECTOR**

**NEXO NECESITA  
DE SU APOYO.**

**CONSIGA UN  
SUSCRIPTOR**

# IGLESIA Y LAICADO MILITANTE



Para 1987 está convocado el Sínodo mundial de Obispos con la temática "vocación y misión de los laicos en la Iglesia y en el mundo, veinte años después del Concilio Vaticano II". El Pontificium Consilium Pro Laicis, presidido por el Cardenal Pironio dirigió una carta a los Consejos Nacionales de Laicos, Organizaciones Internacionales Católicas y Movimientos Eclesiales para promover una consulta amplia y cuidadosa que sirva para la preparación de ese Sínodo. Así, el laicado católico debe movilizarse. Tiene aquí una grave responsabilidad y una gran oportunidad.

Una movilización fecunda requiere ante todo una "voluntad de revisión", de análisis crítico, sin prejuicios ni inhibiciones, bien informado. No hay revisión sin apropiada preparación. Hay que examinar nuevamente lo acaecido con el laicado y sus organizaciones en estos últimos veinte años. Hace quince años la crisis fue tramenda: el laicado organizado quedó en general desorganizado, salvo en la vida de las parroquias, o en algunos países la efervescencia de las comunidades de base (CEB). Ahora rebrotan nuevos movimientos eclesiales. El punto de partida necesario para una nueva reflexión colectiva son los textos del Vaticano II, Medellín y Puebla. Pero estos textos tienen sus contextos. Por eso en NEXO nos pareció oportuno proponer algunos elementos para la reflexión de lo acaecido en estos últimos veinte años. Problema que tiene dimensiones no sólo de "teología del laicado" sino de la creación de nuevas formas institucionales en la Iglesia, más acordes con la exigencias de la sociedad contemporánea. Es firme intención nuestra colaborar en la incentivación de la participación laical. El grado de esa participación será el éxito o fracaso del Sínodo de 1987.

El Informe propone dos textos. El primero es una reflexión a partir de Medellín, formulada en 1976. El segundo texto es de Mons. Cordes, del Pontificium Consilium Pro Laicis, sobre los movimientos eclesiales, y nos da una visión de lo más actual. Así completamos historia y actualidad.

De tal modo, Nexo quiere facilitar elementos para el balance de estos veinte años de la vida del laicado militante en la Iglesia. Sin un buen balance no se hará un buen programa de futuro.

Para Nexo, el destino dinámico de la Iglesia en las próximas décadas está en juego, esencialmente, en el despliegue de movimientos eclesiales con protagonismo laical —no retórico, sino institucionalmente efectivo—. En los "movimientos" está la capacidad de expansión apostólica de la Iglesia. En lo territorial está la raíz; de allí viene la savia que todo alimenta. En lo "funcional" está el ramaje, el crecimiento en la Ciudad del siglo XXI. Por eso, y sintiendo su falta, nuestra perspectiva para el Sínodo es abiertamente "movimientista". Si el Sínodo capta la importancia mundial para la evangelización de los movimientos, estará a la altura de nuestro tiempo.

---

# Medellín y los laicos

Alberto Methol Ferré

---

En el período que corre entre Medellín (1963) y Puebla (1979) sólo el CELAM realizó una reflexión sobre los textos de Medellín en su totalidad y de cada una de sus partes, en febrero de 1976. Esos trabajos fueron editados como libro por la BAC (Biblioteca de Autores Cristianos). Allí se registra una apretada síntesis de los mismos, lo que nos autoriza hoy a publicar el original, aunque sin el capítulo referente a "Familia y demografía". Un muestreo de la vasta problemática laical desde Medellín.

---

## I. IDEAS RECTORAS DE MEDELLIN

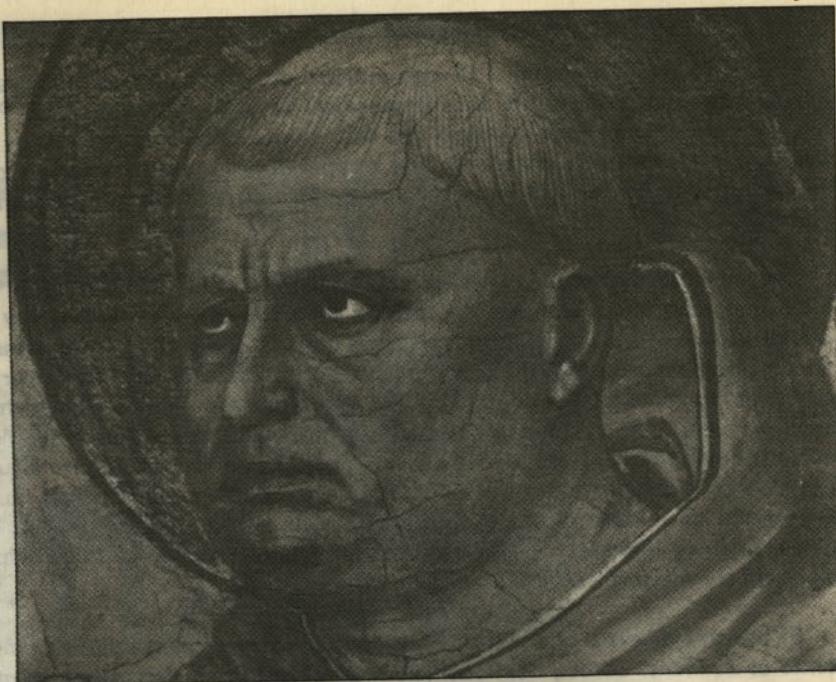
### a) Participación

Parecería extraño que el conjunto de Documentos de Medellín pudiera sintetizarse en una principal idea rectora. Es muy difícil que en una reunión con tantos participantes, obispos y expertos, de múltiples experiencias, especializaciones y formaciones, pudiera encontrarse más la unidad dominadora de una idea que el equilibrio de tres o cuatro vertientes. Y sin embargo, *todo Medellín puede y debe entenderse a la luz de una idea capital: participación*. Es desde el horizonte de "la participación" que se ordenan todas las reflexiones y resoluciones de Medellín. *Es la "participación" lo que genera el movimiento constructivo de Medellín y a la vez el espíritu crítico de Medellín. Para noso-*

tros, todo Medellín se resume en: "participación".

Esto no es extraño, sino perfectamente comprensible. En Medellín alcanza uno de sus apogeos esa "idea-fuerza" de la participación, pues no es de su exclusividad, sino que refleja un movimiento incesante en la Iglesia Católica, que va tomando cuerpo desde la Segunda Guerra Mundial, en todos los ámbitos del pensamiento católico, desde el político al socio-económico, desde el filosófico al teológico, desde las concepciones de la sociedad global a la eclesiología. Su primera gran eclosión unificada, que abarcó la totalidad de la Iglesia, fue el Concilio Vaticano II. Allí tocó todas las formas de vida de la Iglesia, introdujo grandes variantes desde la liturgia hasta los modos de relación con el "mundo", pasando todo a través del acento de la Iglesia como "pueblo de Dios". Como es obvio, el laicado en la Iglesia cambió su situación, tanto en relación a ella, como en lo que respecta a sus tareas en el "mundo". Los últimos veinte años de vida eclesial serían ininteligibles sin esa clave de la "participación". Medellín es un momento particular y privilegiado de ese despliegue.

No es ésta ocasión de rastrear las vicisitudes y luchas de las ideas de participación, de sus ligazones concretas con la experiencia histórica, con la situación social, con los problemas políticos, con la vida de la Iglesia. Es una larga historia, con profundas raíces en la Iglesia, desde sus orígenes, pero que a nuestros efectos interesaría más la percepción de su crecimiento y de sus causas, en este siglo XX. Hay una profunda correlación entre las dinámicas sociales, culturales, filosóficas, políticas y eclesiales. No por supuesto identidad mecánica ni reduccionismos fáciles. Son procesos muy complejos. Para determinar su sentido, podríamos elegir muchos caminos. Pues la polivalencia abarcativa de "participación" es inmensa. Por economía del discurso, que debería ser demasiado desproporcionado para nuestros fines concretos, y en razón de su accesibilidad conceptual, que permite definir con mayor claridad, tomaremos como acceso la vía de la filosofía, aparentemente tan alejada de todo esto. Pero las lejanías alientan en el corazón de lo más cercano.



Se revaloriza hoy a Santo Tomás como metafísico de la "participación", que es la constitución misma del hombre bajo la forma de participación en Dios. Allí se funda la libertad humana. De ahí que todo obstáculo a la realización de la participación en la historia requiera liberación. (Detalle de la Crucifixión de Fra Angelico).

Dentro de la tradición filosófica más importante en la Iglesia, que es la de Santo Tomás, todo un sector del tomismo contemporáneo ha venido acentuado cada vez más la idea de "participación" como centro de todo el sistema. Para ser precisos: desde C. Fabro (*La nozione metafísica di partecipazione*. 1939) y L. B. Geiger (*La participación dans la philosophie de S. Thomas*. 1941). Se ha prolongado en la forma variada en De Raeymaeker, Siewert, Hayen, De Finance, etc. Ha tenido su máximo esplendor en el filósofo cristiano francés Luis Lavelle, que a pesar de su distancia con respecto a lo histórico concreto, creo que ha influido mucho más de lo imaginable en todo el pensamiento católico. Sin duda más que el existencialismo de entonces, con su énfasis en lo intersubjetivo, en lo vivencial o existencial. La participación es una idea que incluye y sobrepasa tales estrecheces. Lavelle ha tenido, acorde con su ser, una influencia silenciosa, sosegada, más bien indirecta, pero omnipresente en las raíces. No todos los vericuetos de la historia son ostensibles.

Participación es una idea que se refracta a todos los ámbitos, políticos, económicos, sociales, eclesiales, pero que conserva su unidad radical. Ese sentido profundo, que es el

vivido, el que está implícitamente aceptado por los cristianos, podemos sintetizarlo acudiendo a Lavelle: "Lo propio de la participación, es descubrirme un acto que en el momento que lo realizo, me parece a la vez como no-mío, como universal y personal conjuntamente". "En lugar de decir como el materialismo, que somos una parte del mundo, nosotros diríamos que participamos en la operación por la cual el mundo no cesa de hacerse". "No es una participación en algo ya realizado, que nos permitiría apropiarnos de una parte. . . Se participa en un acto en tren de realización, pero que se realiza en nosotros y por nosotros, gracias a una operación original." "La participación guarda siempre en sí misma un carácter personal, no sólo porque supone el acto de la persona, sino porque en lugar de ponernos en relación con un principio universal y abstracto, ella nos une a un Ser viviente y concreto, cuya presencia reconocemos en todo, con el cual formamos sociedad y anudamos lazos de amistad". Son citas de "Del Acto" de 1937. Nos parece que hacen comprender los contenidos últimos, metafísicos, religiosos, de la idea de participación. Es con esas resonancias que los cristianos la usan inclu-

so como concepto sociológico. Participación implica totalidad, pero con un contenido activo y dinámico. Tiene un contenido cualitativo, que incluye identidad y diferencia, igualdad, jerarquía y libertad, y que va más allá de una acepción cuantitativa o estática.

Si tuviéramos que contraponer la idea de "participación" a la que definía la etapa anterior en la vida de la Iglesia, en cuanto vigencia, y desde el siglo XIX, elegiríamos la idea de "orden". Creo que así podríamos caracterizar la novedad, en relación a tiempos anteriores. "Orden" es una idea muy rica y compleja, pero en la acepción antañona vigente en la Iglesia, tenía una connotación estática, casi exclusivamente jerárquica, de reglas a conformarse, de mandato. Tenía un sabor rígido y autoritario. Pero ésa era su acepción dominante. Era tan usada por los católicos como hoy la de participación. Era igualmente omnipresente. Tanto, que aun "socialistas religiosos" tan avanzados como Theodor Steinbünchel, un tomista en diálogo con el marxismo allá por los años 20, la ponían en el centro de su pensamiento. A la inversa hoy, aun cristianos conservadores la han desterrado de su vocabulario, por su excesivo sabor fijista. Los cristianos de hoy le huyen a esa palabra como a la peste, por su aparente conformismo, por su reducción a "status quo". Sin embargo, de suyo, el concepto de "orden" trasciende a esas restricciones, es infinitamente más rico y necesario, y la "participación", en el fondo, no sólo es ruptura con esa idea anterior, sino a la vez su mejor ahondamiento, su dinamización, el acento en la inclusión de la libertad, antes demasiado borrosa. Así, "participación" evoca y repudia a orden, es a la vez ruptura y continuidad con "orden". No insistimos sobre este punto, tan vital, tan interesante, pues nuestro objeto es sólo señalar el marco de donde emerge "participación". De modo inevitablemente simplificador. Diríamos que "participación" niega, asume y supera aquel "orden". La verdad es que la palabra "orden" es muy equívoca, en tanto "participación" es más unificada y analógica.

Participación implica "totalidad". El pensamiento católico siempre ha sido totalizante, aun en sus más diversas formas. No ha sido

nunca "individualista", "atomístico", analítico, como la tradición del pensamiento liberal, y aun de gran parte del protestante. Pero "participación" es un modo de resumir por la Iglesia tradiciones democráticas, de libertad política, que en gran parte se habían formado fuera de ella y aun contra ella. Y a la vez, un modo de asumir las corrientes socialistas de nuestro tiempo, sus exigencias colectivas, reivindicativas, pero subrayando la presencia de la libertad, su distancia con las formas totalitarias del Estado, su preferencia por estructuras más plurales y autónomas, a la vez que rompiendo con sus supuestos "inmanentistas". Nadie ignora el materialismo que anima vastas corrientes del socialismo contemporáneo, su dogmatismo metafísico de la visión de un hombre auto-creador, independiente, dios de sí mismo. En este aspecto, "participación", en el orden ontológico, implica afirmar la noción de creatura del hombre, y a la vez su potencial dinámico y autónomo. Dice Santo Tomás: "lo que tiene existencia y no es la existencia es el ser por Participación". De tal modo, "participación" envuelve afirmaciones religiosas, ontológicas, políticas, sociales, económicas. Este conjunto unificado de significaciones es lo que ha asegurado a "participación" su éxito tan extraordinario en la Iglesia. También responde a grandes anhelos y ensambla con el espíritu crítico, bajo diferentes aspectos, tanto dentro del mundo capitalista como del mundo colectivista así como en el ámbito de las relaciones internacionales entre el Tercer Mundo y los países dominantes industriales. A los ojos de la Iglesia, en los últimos años, "participación" en su polivalencia, la mantiene en su identidad, y le sirve como criterio tanto crítico como constructivo.

Y esto, sin que la Iglesia, en cuanto magisterio, proponga un "modelo" concreto de sociedad, función que no le corresponde, como insiste Pablo VI en su carta apostólica "Octogesima Adveniens", de 1971.

La Iglesia en cuanto tal, aunque no proponga modelos, sí debe orientar. Y participación sintetiza muy bien la orientación propia de la Iglesia en el mundo actual.

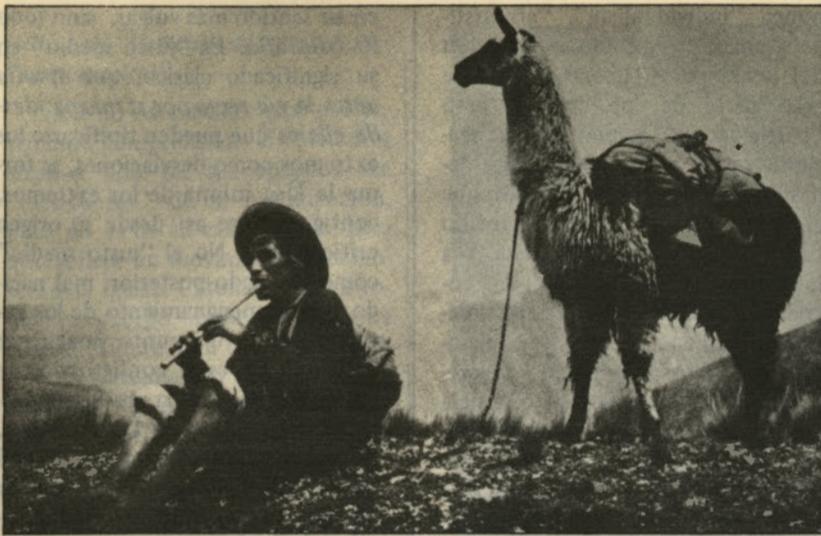
Es de señalar que "participación" no es una idea que surja entre dos extremos, como "justo medio"

en su sentido más vulgar, sino todo lo contrario. Es "justo medio" en su significado clásico, que *apunta antes la vía recta por sí misma: desde ella* es que pueden tipificarse los extremos como desviaciones, se forma la idea misma de los extremos, configurándose así desde su origen críticamente. No el "justo medio" como agregado posterior, mal nacido como amenguamiento de los extremos hasta un punto imaginado "medio". Sí, es el configurador de los extremos, y no la resultante desvaída del choque de los extremos, su conciliación artificiosa. De tal modo, "Participación" no connota ningún eclecticismo o yuxtaposición derivada, sino que *vertebra desde sí misma todos los niveles de la realidad y es principio hermenéutico para entender las oposiciones.*

*Ella es la que define a los extremos, pero no es definida por ellos.* De ahí el aprecio eclesial por esta idea, que permite constituir y criticar a los extremos, sin apelar a sincretismos ajenos a su propia raíz y misión. Por ellos está siempre la Iglesia amenazada en la historia, lo que le impone un incesante ejercicio de discriminación, para mantener y renovar el meollo de su ser auténtico.

Lo que no comporta que versiones más específicas y situacionales de "participación" no puedan incurrir en mezclas eclécticas, o que no puedan derivarse "modelos históricos" muy diversos en lo concreto, en pos de un horizonte de "perfecta participación". El pecado en la historia, tanto en su dimensión colectiva estructural, como personal, corroe e impide toda plenitud de participación, lo que no la hace menos exigible, sino alma de todo dinamismo positivo, principio y meta. Demás está decir, que "participación" no es una idea simple, sino susceptible de vastas complicaciones, ahondamientos y ramificaciones.

De hecho, en la historia hay una guerra de palabras, de la más alta importancia. Las significaciones son poderes formidables. Quien acuña y pone su sello a una palabra, siempre está ligado a su irradiación. Su universalización es también signo de la presencia del acuñador original. Por ejemplo, "alienación" es índice del gran impacto del marxismo, aun entre sus enemigos. Del mismo modo, podríamos decir que "participación" es índice de la presencia de



Arriba: Campesino peruano en la región andina, al caer la tarde. Vastos horizontes y soledades, constituyen el contorno humano. Abajo: al caer la tarde, cuando termina el horario de trabajo, éste es el aspecto de una calle peatonal en la Ciudad de México. El contraste es una elocuente demostración del cambio y de los desafíos para la Iglesia en América Latina.



la Iglesia en el mundo contemporáneo, aun en sus más alejados y hasta indiferentes interlocutores, y sin que así lo quieran.

#### b) Nueva época histórica

Manteniéndonos en el plano de lo más general, la segunda idea rectora de Medellín es tomar a América Latina como una *comunidad de pueblos en transformación*, una comunidad de pueblos con una historia propia, con valores específicos y con problemas semejantes y donde el enfrentamiento y las situaciones deben responder a esa historia, a esos valores y a esos problemas. Y que la Iglesia es parte de esa comunidad de pueblos, desde sus orígenes hasta hoy. Ella es parte del ser latinoamericano, con luces y

sombras ha contribuido decisivamente en su gestación histórica.

Tiene gran cuota de responsabilidad en su pasado y su futuro. En el todo de la historia universal, la historia de América Latina es también porción de la historia de la Salvación. La historia profana participa de la historia sagrada, salvífica. Los destinos concretos de América Latina importan entonces esencialmente a la Iglesia. Medellín trata de la "presencia de la Iglesia en la transformación de América Latina".

Tan importante es esa transformación, que Medellín cree que "*estamos en una nueva era histórica*". O sea, que es una transformación muy profunda, definitiva de toda

una nueva configuración histórica "umbral de una nueva época".

"Percibimos aquí los preanuncios del parto doloroso de una nueva civilización." No es asunto de cambios en lo mismo de siempre, dentro de las pautas ya aceptadas o conocidas. Por el contrario, tan hondos son los cambios, que exigen una actitud creadora: "es el momento de inventar con imaginación creadora la acción que corresponde realizar, y que sobre todo, habrá de ser llevada a término con la audacia del Espíritu y el equilibrio de Dios". Esta exigencia vale para la Iglesia y para América Latina, es urgente y clamorosa, pues "la transformación además de producirse con rapidez extraordinaria llega a tocar y conmover todos los niveles del hombre, desde el económico al religioso". Entonces, esta *segunda idea rectora*, la de una comunidad histórica de pueblos penetrando en una nueva época, y dentro de ellos la Iglesia, se complica y clarifica ligándose al criterio de la primera idea de "participación" de modo que su conjugación permite un análisis más detallado, en distintas dimensiones.

Si participación es libertad, dinamismo, solidaridad, orden justo, su falta o amenguamiento es opresión y marginalidad, fijismo, exclusivismo, desorden establecido. *Es desde el criterio de la participación que nace el imperativo de la "liberación"*. Esta es la lógica que preside el análisis y las propuestas de los documentos básicos de *Justicia y Paz*. Desde ellos se ilumina todo el conjunto de Medellín. Por eso aquí los damos ya como sobrentendidos, pues no nos corresponde entrar en su examen. Pero pasemos a la *tercera idea rectora* de Medellín, sin la cual las dos anteriores quedarían un poco en el aire.

#### c) ¿Cuál es el pasaje histórico?

Supuesta ya la dinámica polivalente de la "participación" y sus implicaciones liberadoras tanto en el orden interno como externo, *¿en qué marco general se inscriben esas exigencias? ¿Cómo caracterizar los rasgos más generales propios de la situación que exige ruptura de dependencias externas, ruptura con opresiones internas? ¿Dentro de qué pasaje histórico? ¿De qué "épocas" se trata?* Aquí Medellín no es muy claro, y es más lo implícito que lo explícito; más lo obvio que

lo expuesto. Pero es peligroso no deslindar lo obvio, pues conduce a vacilaciones en el pensamiento, a oscuridades innecesarias que llevan a fluctuaciones conceptuales ambiguas. En distintos momentos Medellín habla del pasaje de una *sociedad rural o una urbana*, a la emergencia de una *"civilización urbana"*, a la *"modernización"* en implícito contraste con lo *"tradicional"*, al *"desarrollo"* en contraste con el *"subdesarrollo"*, a la *"dependencia de centros de poder económico"*, y su *"imperialismo del dinero"*. Sin duda, es un repertorio de conceptos perfectamente ensamblables entre sí, y de hecho así acaece. Pero nos parece que no terminan de exhibir y anudar su sencilla unidad.

La tercera idea rectora está como dispersa, aunque presente en todo Medellín. Por ella adquieren carnadura la participación y el cambio de época en los pueblos latinoamericanos y la Iglesia.

Dentro del espíritu de Medellín, el Departamento de Laicos se vió obligado a una mayor atención en esta tercera constelación rectora, le era imperativo unificarla en una hipótesis sencilla que permitiera su despliegue en muchas especificaciones. Nos era vital una hipótesis general que autorizara desarrollos individualizantes de esa tercera idea un poco descoyuntada. Pues si no teníamos el instrumental mínimo para caracterizar el *"pasaje"* de una época a otra época, y si ese instrumental no contenía potencialmente diversos modos de despliegue, entonces nos veríamos constreñidos a sumar o juntar ideas de *"afuera"*, sin demasiada ilación. Si la constelación estaba demasiado descoyuntada en la partida, eso no facultaba para un avance congruente. Por eso, ese tercer punto fue central en las preocupaciones del Departamento de Laicos, y lo sigue siendo. Si no hay un mínimo de claridad organizada sobre la índole del *"pasaje histórico"*, las confusiones se vuelven una túnica de Neso.

No vamos a entrar en esta historia de la evolución del Departamento de Laicos en lo que a este punto se refiere. Pero el asunto es tan relevante para la evaluación congruente de Medellín y sus consecuencias que merece la máxima consideración. Digamos simplemente el estado actual de la perspectiva del Departamento de Laicos.

¿Cómo caracterizar el *pasaje* de una época a otra época histórica? ¿Cuáles las categorías más sencillas e idóneas para ello y para nuestros fines? La elección fue deliberadamente poco complicada, justamente para permitir luego la introducción del mayor número de variables y especificaciones. Para nosotros el *pasaje*, en sus términos más generales e indeterminados, pero suficientes para nuestros fines, es el *tránsito de sociedades "agrario-urbanas" a sociedades "urbano-industriales"*. En la historia universal, tras los inmensos tiempos en los que el hombre formó pequeñas sociedades de recolectores, cazadores y pescadores, sobrevino desde el neolítico la *"revolución agraria"* que fue la generadora de las *"ciudades"*. Se formaron así sociedades agrario-urbanas desde el IV milenio antes de Cristo, ya con las altas culturas de Sumer y Egipto. Lo determinante de la civi-

lización agraria-urbana es el control por el hombre del mundo vegetal y animal disponible, logrando su aumento planificado. Lo determinante de la *civilización urbano-industrial* es el control en vasta escala de nuevas fuentes de energía mediante convertidores inanimados, lo que implica la revolución científica físico-matemática. Ya la sociedad urbana no depende del agro, sino que la sociedad urbana mediante la industria, recrea y transfigura en *"fábrica"* el agro mismo. Estos dos polos de *"agrario-urbano"* y *"urbano-industrial"*, sin entrar ahora en mayores detalles, permiten determinar ciertas formas básicas de relación del hombre con la naturaleza y del hombre con el hombre. También nos dan ciertas vías para acceder a distintas *"formas de vida religiosa"*, es decir a la relación hombre-Dios (o lo sagrado). Pero aunque tengan base histórica evidente, esas catego-



Con el advenimiento del mundo urbano industrial, los pueblos se transforman en multitudes, en *"masa"*. La misión evangelizadora consiste en que no pierdan su identidad como hijos de Dios, en la Iglesia.

rías *no adelantan a priori* cuál es "de suyo" la evolución de la Iglesia (o de lo sagrado) en sociedades agrario-urbanas antes, y en sociedades urbano-industriales ahora. O en tránsito entre unas y otras. Deja eso abierto para exámenes bien concretos. Esto tiene grandes ventajas, en relación a categorías más usadas actualmente en la sociología y que prejuzgan demasiado. Por ejemplo: las categorías de sociedad tradicional-sociedad moderna, que corresponderían aproximadamente a aquéllas, definen apresuradamente mucho más, un poco alegremente.

Así, se supone que el tránsito de lo "tradicional" a lo "moderno", es igual a secularización, a desacralización, a caída de lo religioso. Si fuera así, la Iglesia nada tendría que hacer más en la historia, pues avanza hacia su desaparición. No hay que alarmarse por esto: no son más que ingenuas filosofías de la historia disfrazadas de "ciencia sociológica". Que elevan a categoría definitiva y orientadora de toda la historia el hecho coyuntural y no estructural que, en la emergencia de las primeras sociedades urbano-industriales, bajo sus primeras modalidades concretas (ya en la Europa capitalista o en el ámbito socialista), efectivamente la Iglesia sufrió hondas crisis y desorientaciones y cierta declinación. Para marxistas o sociólogos "modernizantes" eso es un fenómeno estructural, pues creen que la Iglesia está esencialmente ligada a las formas de sociedad agrario-urbana. Para nosotros, que creemos que Dios existe y no depende de ninguna situación histórica, que alienta y da sentido a toda historia y a toda situación, tales presunciones definitorias no son lícitas. Para nosotros la realidad es totalmente distinta: la Iglesia sufrió efectivamente desorientaciones con la crisis de las sociedades agrario-urbanas europeas, pero su desacomodo con las nuevas sociedades urbano-industriales emergentes es sólo coyuntural. La coyuntura será larga o corta, pero no es intrínsecamente necesaria. Ha sido una contingencia histórica, no una necesidad inmanente a la historia, en pos de una presunta humanidad-Dios, sustitutiva del Verbo Encarnado. O sea, para nosotros, la historia no está definida ya de antemano, particularmente en sus dimensiones religiosas, en lo que se refiere al curso fu-



*Acelerador de partículas para la central atómica de Bariloche (Argentina), construido con tecnología propia y por empresas nacionales. No hay límites de ninguna naturaleza que impida a América Latina asumir los desafíos de la técnica.*

turo de los "tipos" nuevos que surjan de sociedad urbano industrial. Podremos recaer, como podremos resurgir. No sabemos el destino de los tiempos, en su curso concreto, aunque es deber de Iglesia cumplir siempre su misión en ellos, ya sea con mayor o menor eficacia. Pero tenemos que tener muy claro ciertas exigencias básicas que son propias de la sociedad urbano-industrial. Las vacilaciones de Medellín en este punto nos parecen muy significativas.

Así como la revolución agraria desplazó y marginó cada vez más a los cazadores, así también la revolución industrial margina y oprime a los que aún están en sociedades agrario-urbanas en transición, subdesarrolladas y dependientes. Las categorías de agrario-urbano y de urbano industrial, nos permiten una aproximación empírica para determinar distintos "tipos" de unas y otras y distintos modos de entrecruzamiento recíprocos. Pero las hemos "desideologizado" en tanto que, interpretadas usualmente des-

de filosofías anticristianas, se han recargado de "ideologías" determinadas, muy concretas, que así emplean "tradicional versus moderno", o transición del "capitalismo al socialismo" poniendo en esas definiciones mismas de formas diversas de sociedad urbano-industrial determinados contenidos materialistas o antiteológicos. Esto es lo inaceptable y lo que debe ser discriminado. Así, teníamos que barrer con todas esas adherencias ideológicas, justamente para poder comenzar a repensarlas desde el punto de vista de la Iglesia. Siempre se piensa desde un punto de vista no neutral. Y nuestra tipología "neutral" al máximo, es sólo provisional, es cosa a superar. Pero como esa tarea no está hecha por el pensamiento cristiano contemporáneo, entonces Medellín es inevitablemente fluctuante. Por ejemplo, esa "modernización", término extremadamente equívoco, acuñado con resonancias anticatólicas en el siglo XVII, de las que no se ha desprendido nunca. De ahí las indecisio-

nes de la tercera constelación rectora. Así no puede tipificar bien el "pasaje", pues los conceptos habituales están cargados de resabios metafísicos que la Iglesia no puede tomar sin más, con frivolidad. No se juega con las ideas, que tienen su propio poder objetivo, su propia lógica. Por eso aquí reside la insuficiencia mayor de Medellín, que puede resumirse en una ausencia característica, en un desdibujamiento. ¿Cómo caracterizar esa ausencia? *A nuestro criterio Medellín opaca la idea fundamental de Sociedad Industrial, la ronda sin cesar pero no lo agarra. Es vano buscar en el Documento Final ningún abordaje directo de los problemas de la industrialización en América Latina. Son siempre sus efectos, algunos, sus repercusiones, algunas. Pero nunca se planta explícitamente allí.* Y esto tiene graves consecuencias.

En efecto, América Latina está en pasaje hacia la sociedad urbano-industrial. Este pasaje tiene varias posibilidades, puede adoptar diversas y hasta inéditas formas. Puede generar una sociedad industrial dependiente de otras o con diversos grados de independencia, puede tomar muchos rostros sociales, políticos, culturales, religiosos. Pero es asunto totalmente vital saber bien que ello está ligado a un gran despliegue "científico" y tecnológico, necesariamente y en todo caso, forzosamente, si no se quiere saltar fuera de la historia. Nos referimos especialmente a las ciencias físico-matemáticas, cibernética, etc. A la gigantesca problemática de la *acumulación del capital* y a la *revolución cultural* que significa incorporar a grandes masas rurales en ese nuevo mundo de problemas y exigencias y la generación creciente de un mundo obrero industrial que será casi mayoritario para fines de siglo. Sociedad Industrial también quiere decir que estamos en el tiempo de los grandes "espacios", de los Estados "continentales", y que por ello Rusia, Estados Unidos y China juegan un gran papel, que por eso la dividida Europa Occidental busca su unificación, etc. O sea, que los pequeños países, en cuanto tales, están condenados a la cola del hilo de la historia. Casi toda América Latina está en esas condiciones, y la permanencia de esas condiciones vuelven retórica múltiples formas de "participación" o de "li-

beración". Si esto no se ve, quedan sólo deseos, ilusiones consoladoras, nada más. Por eso es justa la vocación de Medellín por la "integración" de esta comunidad de pueblos. Pero tampoco la conecta explícitamente con la necesidad de levantar la Sociedad Industrial en América Latina. Por otra parte, toda la experiencia contemporánea lo muestra, las grandes industrializaciones de nuestro tiempo se han realizado bajo Estados fuertes, ya sea en dinámicas neocapitalistas o socialistas. Estados que para hacerlo han sacrificado una u otra forma de "participación". Hay conflicto entre distintas formas de participación. ¿Es una fatalidad? ¿No lo es? Por lo menos es un tremendo problema. Medellín, siempre por la misma ausencia, por la misma difusividad de su tercera idea rectora, ni lo plantea. Medellín no evalúa, como todo el posconcilio de los años 60, la relación Iglesia-Estados, no se previene de las inmensas tensiones en que se interna. No es que la Iglesia deba eludir tensiones, en absoluto, pero debe saber cómo camina hacia ellas, qué probabilidades reales tiene, pues de lo contrario vienen las decepciones de todos los que dejan correr la imaginación, sin la educación de la dureza de la historia. Se decepcionan los ilusos, no los que buscan dejar-

se implantar en las virtudes cardinales y teologales.

Esta crítica a las insuficiencias de la tercera idea rectora de Medellín, en el ánimo de prolongar a Medellín, de proseguir con su vocación, de avanzar más allá de él, reiteramos, se basa en que *no considera exigencias básicas para la formación de la sociedad industrial*, sin la cual no habrá —a la altura de nuestro tiempo— ni participación, ni liberación, ni quizá integración de nuestros pueblos. Estas observaciones que formulo no son de hoy. Tienen larga data. Son anteriores incluso a mis vínculos directos con el CELAM, desde hace casi cinco años, siempre a través del Departamento de Laicos. En un análisis del Documento Preliminar de Medellín, escribía entonces: *"Llegamos al nudo gordiano. Todo el problema del sentido de la 'modernización', de sus condiciones y metas latinoamericanas, es de la más extrema importancia para la Iglesia. Casi diríamos, exagerando, la tercera es la vencida. Pues ya hemos visto cómo la Iglesia fue sorprendida en el siglo XIX, por la primera onda de industrialización, bajo formas de aceleración capitalista. Luego, en el siglo XX, una segunda ola de industrialización, bajo forma de aceleración socialista, se desencadenó en Europa Oriental y corrió hasta China,*



Otro emprendimiento hecho en base de tecnología y desarrollos propios del continente. Tubería de presión y bifurcaciones en la central hidroeléctrica de Cabra Corral.

tomando una vez más a la Iglesia poco preparada. Actualmente, la Iglesia parece haber reajustado su ritmo con la revolución Científica, Industrial y Social. Recién ahora parece en condiciones de asumir una nueva chance. Esta tercera chance se llama Tercer Mundo, y en él, América Latina. ¿Podrá la Iglesia, ante la tercera onda necesaria de aceleración evolutiva hacia la Sociedad Industrial, estar en forma, a la cabeza de la tarea? Es la pregunta que debemos responder todos los cristianos: ¿Seremos capaces de no dejar pasar el tercer reto para la construcción de la Sociedad Industrial?" En este aspecto, el Documento Final repitió la ausencia del Documento Preliminar. Resultante de la indecisión de la tercera idea rectora.

Puede comprenderse así nuestro énfasis en la fluctuación de la tercera constelación rectora. Por nuestra responsabilidad como Secretario del Departamento de Laicos, juzgamos necesario exponer con la máxima lealtad nuestro pensamiento, en ánimo de servicio y dispuestos a recibir las rectificaciones verdaderas. La marginalización de lo Industrial en Medellín no es atribuible sólo a Medellín. Es todavía una dificultad de la Iglesia latinoamericana entera, y por ello lo ponemos sobre el tapete. *Sobre el fracaso de la Iglesia en asumir las dos primeras ondas industrializadoras, se levantó la filosofía de la historia multicápita que supone a la Iglesia como pre-industrial, como rezago de las sociedades agrario-urbanas.* La Iglesia no hizo mucho para que se creyera eso "coyuntural", sino más para que se le supusiera "estructural". Sabemos que no es así. Pero sigue vacilante en América Latina. *Si las dos ondas de industrialización anteriores generaron sociedades industriales con vicinias "unidimensionales" ¿no podremos contribuir a crear una sociedad urbano-industrial "bidimensional"?* ¿No es lo que sordamente clama nuestro tiempo? Pero para hacerlo el cristiano debe asumir, filosófica y teológicamente, a fondo, toda la Revolución Científica, integrarla en su misma sustancia cristiana, potenciarla. De lo contrario, queda en un puro "humanismo" idealista, tan fácil para una pseudo-crítica como impotente de toda realización. Puros hombres de "letras". Es sospechosa por ejemplo, la acti-



*La seducción de los mundos rurales y de la naturaleza, está vigente con fuerza en Medellín. La Iglesia latinoamericana en su conjunto, no había asumido la temática de la industrialización, como lo hará luego en un proceso de enriquecimiento lógico en Puebla (En el grabado, Humboldt y Bonpland a orillas del Orinoco).*

tud de los cristianos respecto a los "tecnócratas". Ciertamente, el justo repudio a los utopías tecnocráticas, pero ¿no esconde también una cierta inercia pre-industrial de minusvalía a lo técnico-científico? ¿No es esto demasiado representativo de clases medias tradicionales? ¿No hay tentaciones de espiritualidad desencarnada? Lo definitivo es que si los cristianos no tomamos extremadamente en serio los retos de la sociedad industrial, nos marginalizaremos víctimas de un "moralismo" estéril, sin arraigo en la historia, sin encarnación. Perderemos la "tercera chance".

"Desarrollo", "subdesarrollo", "dependencia de centros de poder económico", "imperialismo del dinero", "civilización urbana", etc, aluden todos a distintas formas de Sociedad Industrial y sus relaciones con sociedades aún agrario-urbanas, pero también son elusivas respecto al meollo de "Industrial". Una sola vez en todos los textos de Medellín, en el Documento relativo a

Movimientos Seglares se menciona explícitamente "estructuras de dependencia económica, política, y cultural con respecto a las metrópolis industrializadas que detentan el monopolio de la tecnología y de la ciencia. (Neocolonialismo; (cf PP.3)", pero es sólo descriptivo y no impone ninguna meditación específica, *ni vertebrada ni tiene consecuencias en ninguna de las pautas o recomendaciones pastorales de Medellín. Paradójicamente diríamos que es centro "descentrado" de Medellín.* La tercera idea rectora está, pero en constelación que no termina nunca de articularse, desflecada. ¿Por qué esa paradoja? ¿Será porque no terminamos todavía de desprendernos de tantos siglos de vida en sociedades agrario-urbanas? Sin duda, nosotros estamos también viviendo, bajo las formas propias de la Iglesia, esa transición. En uno de sus aspectos fundamentales, creemos que el Concilio Vaticano II fue el primer Concilio eclesial correspondiente a la era

industrial. Pero falta mucho aún para recorrer, en este sentido. Medellín refleja también esa transición en la Iglesia, en las condiciones específicas de América Latina. Y su no "centrar" el gran problema de la industrialización, explícitamente, resiente todo el Documento Final: desde menos en los capítulos de Justicia y Paz hasta más en el capítulo Educación. Nada más lógico que se objetivara en Educación la máxima ausencia de la problemática "industrial" y que resultara el capítulo más "idealista" de Medellín.

Podemos ya finalizar este examen preliminar, tan necesario para la claridad de la recapitulación. Hemos fijado cuáles son, a nuestro criterio, las tres ideas regulativas de todo Medellín, con sus virtudes y sus incertidumbres, y nos parece indispensable para la Iglesia esa reconsideración global, justamente para ser fieles al propio Medellín. Insensato sería recaer en monsergas repetitivas. Nuestra perspectiva es sólo una propuesta para una discusión más profunda.

Estamos ya en condiciones de pasar a nuestra temática específica. Sus marcos generales están ya asegurados.

## II. PASTORAL DE ELITES

De suyo, es uno de los problemas más importantes abordados por Medellín. También uno de los más difíciles de elaborar sistemáticamente, con clasificaciones que susciten un asentimiento general. Es un ámbito tan cardinal como problemático, donde pueden entrecruzarse las más diversas opiniones y puntos de vista, en la formulación misma de sus problemas, ¡qué no decir entonces de los caminos a seguir! Pero debemos intentar una breve reflexión ordenadora, aunque esto pueda suscitar nuevos problemas. . .

Una observación preliminar. El Documento previene: "No se separe esta Pastoral propia de las élites de la Pastoral total de la Iglesia".

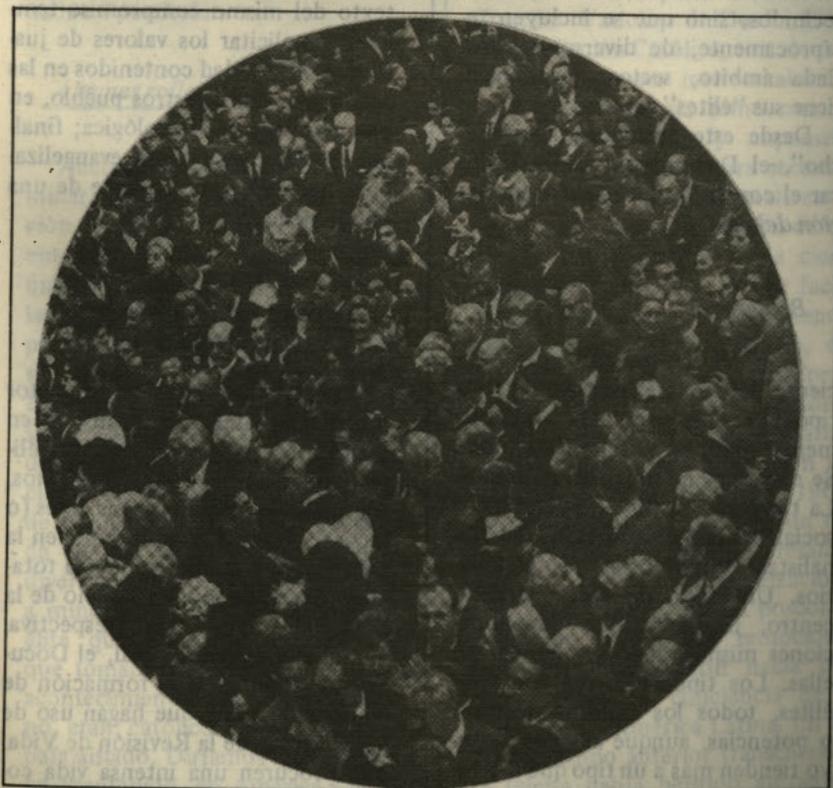
Evidente. Primero está la pastoral global, es decir, el pueblo entero, popular. Luego, como aspectos internos de esa pastoral popular vendrá la pastoral de élites, diversificación interior de la primera, rectora. Sin embargo, Medellín es víctima de una dicotomía categorial entonces muy común y que nos parece no sólo equivocada sino de muy peligrosas consecuen-

cias pastorales. Medellín parte de la dualidad "élite-masa", dualidad que nos parece destructora de la idea misma de pueblo, que es, como vimos, parte de la segunda idea rectora de Medellín. Esta es una de las más serias inconsecuencias de Medellín. Este descoyuntamiento de la idea de pueblo, se objetiva en la separación en dos Documentos: Pastoral de Masas y Pastoral de Elites. Y en el hecho de que los documentos corran por compartimentos estancos, perdiendo ambos sustancia, debilitándose mutuamente. El Documento de Pastoral de Masas, de hecho es limitadísimo, pues virtualmente se concentra en una interpretación religiosa y algo exterior de la "religiosidad popular", aunque es consciente de las insuficiencias y falta de estudios al respecto. Afortunadamente, luego de Medellín, mucho se está caminando en este aspecto, y con nuevas perspectivas. Y, por otro lado, Pastoral de Masas señala con acierto que "Por ser Iglesia y no secta deberá ofrecer su mensaje de salvación a todos los hombres y corriendo quizá el riesgo de que no todos lo aceptarán del mismo modo y en la misma intensidad. Porque en toda sociedad los distintos grupos de personas captan de modo diverso los objetivos de la organización, responden de distintas maneras a los valores y normas que el grupo profesa; los grados de pertenencia son diversos; las lealtades, el sentido de solidaridad no siempre se expresan de un mismo modo". Muy cierto, mas cuando podría suponerse que el documento daría algunas indicaciones sobre esa realidad en América Latina, de sus grupos sociales y profesiones, allí se termina la cosa. Pero lo que nos importa aquí, es el divorcio de los dos documentos, que no es accidental, sino que reside en la dicotomía que los rige. No comunican entre sí, les falta un "tercer término" que sea mediador, que los unifique. No ahondan en la idea de "pueblo".

Podríamos extendernos sobre este punto, pero alcanza con anotarlo.

A pesar de su intención, a la pastoral de élites le es "exterior" su inserción en la pastoral total de la Iglesia. Si no es su punto de partida, tampoco podrá llegar nunca. El todo está en todas las partes, o éstas quedan partidas.

Conviene recordar, el Documen-



La dualidad élite-masa constituyó una desarticulación del concepto unitario de pueblo. En Medellín hubo una Pastoral de masas y una Pastoral de Elites. Urgía la elaboración de una Pastoral de Conjunto, única respuesta eclesial a las nuevas realidades.

to Pastoral de Masas es mucho más comprensivo con respecto a la "religiosidad popular" que lo que era vigente en aquellos años, una devastadora moda de "secularización" —de la que en Medellín hay pocos rastros— que tenía el más grande menosprecio, tanto como su ignorancia, de la historia cristiana de los pueblos latinoamericanos. Y fue justamente desde esas dimensiones tan positivas, que impulsó todo un renacer y toda una revaloración de la "religiosidad popular" y del "pueblo" mismo, contribuyendo a derogar la idea que lo asfixió: "masa". Entremos ya en las "élites".

Seguiremos la lógica del documento, en cada una de sus etapas, para exhibir su configuración con la mayor claridad. No nos detendremos en menudencias.

### Primero: Situación

#### A) Hechos

Toma a "élite" con un significado puramente descriptivo, sin ningún juicio de valor. Son los grupos dirigentes, conductores, de diversos sectores de la sociedad global. Para el Documento, la sociedad global puede descomponerse en varios sectores básicos, que son "cultura" profesión-política-economía social. Cada sector, en sus asociaciones características, más individualizadas o más difusas, en sus "ámbitos", generan guías, grupos más influyentes. Es un hecho. Son las élites. Así, las *élites culturales*, la forman artistas, hombres de letras, universitarios; la *élite profesional*, abogados, médicos, ingenieros, economistas, expertos sociales, técnicos de la comunicación social, etc; la *económico-social*, industriales, banqueros, líderes sindicales obreros y campesinos, etc; la *política*, dirigentes de partidos, militares, jueces, etc.

Es obvio, no puede considerarse que Medellín escribiera una concepción completa de la sociedad global y su dinámica. No es un tratado sociológico. Debe tomarse esto como esencialmente indicativo, sin pretensión de rigor como una teoría. Son hipótesis, ideas a tener en cuenta, para pensar, para ajustarlas, para desecharlas, andando más allá. Sirven de fermento, de aliento, apuntan hacia la realidad, sin aspirar perfecta adecuación. La clasificación

hecha es discutible, pero no mal encaminada. Podrían hacerse múltiples observaciones y precisiones, por ejemplo, los universitarios, tanto pueden ser parte de élites culturales como profesionales, pueden desembocar en cualquiera de las otras élites. Sin duda, hay una interacción de las élites entre sí, interpretaciones diversas, roles simultáneos. Los sectores o ámbitos básicos discernidos, por ejemplo, corresponden aproximadamente con el enfoque de uno de los mejores filósofos de la historia católicos contemporáneos, Aloys Dempf, que los llama "potencias vitales", constelación en relación mutua, acuerdo y conflicto, y cuyas variaciones de posición y valores configuran los distintos sistemas predominantes que tipifican distintas sociedades globales. Sólo que Dempf unifica en una sola la cultural y profesional, denominándola "formativa", del "espíritu", incluyendo ciencias y filosofía, a la vez que pasa a varios "profesionales" a la "económica social". Y pone otra "potencia vital", que para él es la primordial: la "religiosa". Paradójicamente, el Documento no toma a ésta por sí, parece suponerla, o quizá la identifique con la cultural. Claro es que esos ámbitos o potencias no están reclusos, sino que se incluyen recíprocamente, de diversos modos. Cada ámbito, sector o potencia, tiene sus "élites" (una o varias).

Desde este presupuesto de "hecho", el Documento pasa a tipificar el conjunto de las élites en *función del cambio social*.

#### B) Tipos

Aquí el Documento es consciente del carácter relativo de toda tipología, que comporta necesariamente matices y simplificaciones. Se dan tipos intermediarios, grados. La tipología en función del cambio social es: conservadores o tradicionalistas, desarrollistas, revolucionarios. Un modo de decir, derecha, centro, izquierda. Las denominaciones mismas ahorran abundar en ellas. Los tipos recorren todas las élites, todos los ámbitos, sectores o potencias, aunque algunos de suyo tienden más a un tipo que a otro.

En esos tipos, ahora dentro de la Iglesia, en sus relaciones con la fe, en general: conservadores, donde hay más separación entre respon-

sabilidad social y fe; desarrollistas, una gama de actitudes de fe muy amplia, con cierta propensión secularizante en los tecnólogos; revolucionarios, donde hay más responsabilidad social, y mayor frecuencia en la crisis de fe. No puede decirse de esta tipología que sea sustancialmente errónea, pero sí demasiado simplificadora. La tipología es una simplificación, pero ésta lo es tanto que se hace poco manejable. Una tipología con tan pocas variables, se aleja de lo real inevitablemente. No configura un buen instrumento de análisis. No es éste lugar para sugerir tipologías sustitutivas, ni viene ahora al caso. Pero proponer instrumentos de análisis tan simples como base de una pastoral es extremadamente peligroso, conduce a callejones sin salida.

### Segundo: Principios

Los principios comunes que animan a toda pastoral de élites, del sector que fuere, requieren: buena formación personal en la fe, constantemente confrontada con los desafíos de esta fase de transición; estar en relación con los "signos de los tiempos", principalmente de orden social, no ser ahistórica; realizarse comunitariamente en el contexto del mismo compromiso temporal; explicitar los valores de justicia y fraternidad contenidos en las aspiraciones de nuestro pueblo, en una perspectiva escatológica; finalmente, toda esta tarea evangelizadora necesita como soporte de una Iglesia-signo.

### Tercero: Recomendaciones Pastorales

Las élites de cada ámbito, sector o potencia vital, son la misión, en realidad, de fragmentos de esas élites que sean cristianos. Diríamos, son diálogos internos de las élites (o luchas). Aunque siempre suponen la perspectiva y la inserción en la totalidad, tanto de la Iglesia como de la Sociedad Global (Estado) respectiva.

En este orden general, el Documento recomienda la formación de equipos de base, que hagan uso de la pedagogía de la Revisión de Vida, que procuren una intensa vida comunitaria y sacramental, litúrgica, y llama la atención para que la formación del clero ponga acento en este tipo de "pastoral especializada",

preparándose asesores especialistas para estos grupos.

Finalmente, el Documento vuelve su mirada hacia cada uno de los sectores, ámbitos o potencias básicas antes discernidas. En relación a *cultura*, hace gran énfasis en la importancia de los artistas y hombres de letras, como manifestación de la cultura nacional, y considera capital la presencia animadora de la Iglesia en esos ambientes, también muestra gran preocupación por la presencia efectiva de la Iglesia en el gigantesco mundo universitario latinoamericano. En relación al ámbito *económico social*, señala que la Iglesia debe orientar preferentemente a estos grupos hacia un dinamismo transformador de las estructuras actuales, poniendo énfasis en las élites de dirigentes sindicales tanto obreros como campesinos. En relación a la *política* (Estado) procurar el diálogo con las fuerzas actuantes (incluso militares), denunciar los abusos e injusticias del poder, estimular todos los planes constructivos. Y en todo, mantener siempre la independencia ante los poderes constituidos, a la vez que contribuyendo a la formación de las élites políticas a través de sus movimientos e instituciones educativas. En relación al ámbito *profesional*, no se especifica nada en particular.

### Algunas reflexiones

Además de la observación preliminar, conviene ampliar la evaluación de este Documento. A nuestro entender es muy significativo de una situación general de la Iglesia latinoamericana. En efecto, en el proceso de América Latina la Iglesia atravesó por distintas etapas. En la inicial, ella impregnó a todas sus élites. La crisis se hace patente desde las guerras de la independencia, a principios del siglo XIX. Desde entonces, la Iglesia fue desalojada de casi todas las élites, en los diversos ámbitos. O mejor, reducida a minoría en ellas. Los sectores de élite que generaron las vigencias, que tomaron la conducción de los acontecimientos, en su conjunto, no eran católicos, salvo en algún país aislado. Diríamos que la Iglesia ha mantenido, en América Latina, más arraigo en el pueblo que en sus élites. Este hecho se prolonga hasta hoy. La Iglesia fue reducida a la defensiva en todos estos ámbitos. Tu-



*El Pueblo de Dios es una asamblea jerárquica, en la que priva la élite sacerdotal, pero es una asamblea fundamentalmente fraterna, en las que todos recorren juntos los caminos del mundo a la búsqueda de la trascendencia.*

vo que reconstituirse a sí misma, tras graves embates, a partir del Concilio Vaticano I. Desde 1930 con la Acción Católica, con el aporte de numerosos intelectuales laicos, etc., la Iglesia tomó una dinámica más firme y expansiva. Pero en su conjunto, era secundaria en las élites representativas de América Latina, su situación defensiva le había suscitado una cierta marginación histórica, lo que facilitaba su dependencia muy honda, tanto teórica como práctica, del quehacer de las Iglesias europeas, mucho más equipadas y creadoras. En el ciclo que va desde el Vaticano II, pasando por la reunión del CELAM en Mar del Plata (1966) hasta Medellín, se produjo un doble movimiento muy interesante. Por un lado la "europeización" llegó a su climax, con el posconcilio. Pero todas las remociones que trafa, impulsaron hacia una nueva toma de conciencia de la inserción en América Latina. En todo el tiempo anterior transcurrido, la Iglesia había perdido autoconciencia de su historia latinoamericana, estaba como apartada de sus grandes corrientes. En los años 60, hay una vuelta de la Iglesia hacia el

tomar con plena conciencia de la problemática global de América Latina y de su situación particular. Como no sabía mucho su historia, como tenía escasa sensibilidad histórica, tomó de los análisis sociológicos y económicos en boga, que tampoco eran demasiado históricos. Medellín es a la vez el punto culminante de ese proceso, y el comienzo de una nueva era en la Iglesia. Abre las puertas para su "relatinoamericanización" radical. Tiene toda la pujanza del nuevo punto de partida, y a la vez todas las insuficiencias de un punto de partida.

Esta disquisición nos era necesaria para comprender la índole del Documento Pastoral de Elites. Es un documento genérico y hasta formalista. No intenta ninguna caracterización concreta de las "élites" a que su pastoral se refiere. La enuncia, las designa, pero no da elementos comprensivos, limitándose a una tipología de máxima indeterminación y vaguedad. Es que, por las causas antes señaladas, los católicos de América Latina, ni saben historia de América Latina, ni saben historia de la Iglesia de América Latina. ¿Cómo caracterizar entonces con cierta penetración a las

élites que habían hecho esa historia en el último siglo y medio, y de las que la Iglesia había estado al margen? Las élites a que se refiere el Documento pueden ser de cualquier lugar, carecen de individualización latinoamericana mínima, salvo el rasgo de "reflejas" en gran medida, de los centros metropolitanos. Si América Latina está en situación de dependencia, "refleja" en casi todos sus ámbitos y particularmente en las "élites", es muy difícil de buenas a primeras un auténtico diálogo latinoamericano entre "reflejos", entre los que estamos incluidos. Pero Medellín ha abierto esa ruta, y no es un azar que, luego de él, hayan ido surgiendo "teologías latinoamericanas". Más "reflejas" aun de lo que muchos creen, pero es inevitable. No se salta de lo uno a lo otro sin mediaciones. El camino nuevo se está haciendo, es irreversible, gracias ante todo al impulso del propio Medellín. En este sentido, la superación, el ahondamiento de Medellín, está exigido por Medellín.

Por su índole, el Documento Pastoral de Elites remite esencialmente al Documento de Movimientos Seglares. Será en su consideración que completaremos estas reflexiones. Allí también nos referiremos a las experiencias y rumbos del Departamento de Laicos, para evitar repeticiones, en lo relativo a los ámbitos, sectores, o potencias aquí determinados, y sus élites.

### III. MOVIMIENTOS SEGLARES

#### *Introducción: La élite clerical*

Antes de considerar el Documento, puede ser pertinente una especie de "reflexión mediadora" entre Pastoral de Elites y Movimientos Seglares, dada su íntima conexión. Pues en cierto sentido, se trata de movimientos de élite seglares. Hay élites que lo son en relación al pueblo, que es el englobante. La acción de élites sobre élites, es sólo un tipo de acción de algunas élites, no de todas. Por definición, las élites no son solas, sino que son "de", de tal o cual sector o ámbito. Pueden serlo de varios sectores a la vez, por ejemplo, un movimiento de aposto-

lado obrero, es a la vez élite del mundo obrero y élite de la Iglesia. Tiene relaciones muy complejas, pues no sólo se vincula al mundo obrero sino también con otras élites obreras, competitivas, ya en acuerdo, ya en conflicto. Y no termina ahí el asunto, pues también se relaciona con otras élites sociales de la Iglesia, principalmente con la élite clerical, tomando a "clero" en sentido amplio, obispos, sacerdotes, religiosos y religiosas. Es sobre este punto que queremos hacer una meditación, intermediaria entre los dos Documentos.

Sin entrar en las razones teológicas y eclesiológicas que los fundamentan y dan sentido, se trata de un breve comentario sobre los dos tipos básicos de élites en la Iglesia: la élite clerical y la élite seglar. Ambos tipos de élites pueden intradividirse en varios subtipos de élites. El uno y el otro, son a la vez uno y múltiples, con muy variadas relaciones entre sí y con los demás. Podría ser muy interesante y esclarecedor un estudio sistemático e histórico de esa diversidad de las élites católicas, en su dualidad fundamental, sus características y funciones, interacciones, etc. Daría una visión

totalizante que evitaría caer en muchos simplismos, cuando se habla del ser real de la Iglesia. Aquí nos limitamos a algunas anotaciones muy generales sobre la élite clerical, en la que incluimos también a religiosos y religiosas, aunque podría discutirse su pertinencia. Sin embargo, nuestra perspectiva será, suponiendo definidos los rasgos comunes y diferentes, desde un ángulo primordial: el del seguimiento de Cristo con dedicación absoluta, objetivado principalmente en el voto de castidad ante todo, de obediencia enseguida.

La élite conductora de la Iglesia es la clerical. Así fue, y así será. Resulta de la propia naturaleza de las "élites". En ningún orden de la vida nadie conduce realmente nada, si no tiene interés y dedicación completa. Sea el ámbito que fuere, las élites se forjan no sólo por diversas aptitudes, sino ante todo, por una concentración en que les va la vida. Cuando deja de ser así, esa élite se descompone y cae inexorablemente. Hasta de los genios se ha dicho que son una larga paciencia. Relámpagos fugaces, ocurrencias, acciones intermitentes, serán fer-



*La élite conductora de la Iglesia es la sacerdotal. Pero nadie constituye una élite sin comprometer en ello su vida entera y sin contar con una fuente de nutrición radicada en el pueblo mismo.*

mento, pero no conducen. Para conducir algo, hay que vivir totalmente en esa dirección. Y si no, no. Elites vigorosas, son ascéticas, de entrega total. Si no hay entrega total, no hay élite, cualquiera sea su campo, desde el deporte a los sindicatos. Y bien, la Iglesia tiene en el clero, quizá la élite más admirable que conozca la historia. Con una capacidad de sacrificio que ha atravesado milenios, de modo impar.

La razón de tal energía y reclutamiento es sin duda Cristo, el Espíritu, pero ahora nuestra perspectiva es más limitada, lo supone, y atiende más a su lógica social. Desde ese ángulo, la clave es el celibato, que pone en disponibilidad radical al todo con el mínimo de "sí mismo": el clero es "Full time" pasa el conjunto, es decir, a vida completa. Tiempo completo, es entregar la existencia. Por eso, en un análisis comparativo de las élites, es como la élite arquetípica, el "non plus ultra" de las élites. No hay élite en la historia que pueda ir más allá de la élite clerical. Y es el celibato, también, el regulador perpetuo de la "renovación" segura de la élite. Un gran problema de las élites es su capacidad de renovación, el peso del "domus" es siempre tan grande, que tienden a diversos modos

de "herencia", tienden a cerrarse. Las castas sacerdotales hindúes son como el colmo de esa cerrazón. Con el celibato, la Iglesia asegura la perpetua renovación de sus cuadros, evita la estabilización de "oligarquías" internas. Por Cristo, se despega del "domus". La élite clerical católica es la más abierta que conoce la historia. El celibato le impide su autoreproducción, su autoperpetuación. El clero no mana nunca de sí mismo, se alimenta siempre del pueblo. El clero no viene del clero, viene del laicado. Es el laicado el generador incesante del clero. El clero es fruto de vocaciones laicas a la entrega total. Si no, no habría clero. El laicado es el inventor del clero. Y su reclutamiento es radicalmente democrático, su único requisito esencial es el bautismo. El clero es la apoteosis de la capacidad de entrega del laicado cristiano. Esa es la verdad fundamental que ningún cristiano debe olvidar. Contraponer abstractamente clero y laicado es inopia intelectual.

Claro, como toda élite, la clerical tiene sus altibajos históricos, sus desorientaciones, sus fallas. Pero, por su índole, contiene todos los elementos necesarios para hacer inevitable su renovación, para romper con cualquier enquistamiento. Por eso es la élite más antigua, por

que ha conservado siempre una potencialidad dinámica que ninguna otra élite ha tenido. Por su dinámica, es antigua. Se trata de una élite que conjuga dos cosas muy difíciles: máxima estabilidad y máxima movilidad. Se nos hacía necesario recordar estas cosas tan elementales, pues de modo absolutamente injusto se ha cultivado entre nosotros en los últimos años un anticlericalismo un tanto irresponsable. Ha existido un masoquismo clerical. Y se ha hecho simultáneamente una idealización angelista del "laicado", así a bulto, no justificado por los hechos. Se ha manipulado una idea genérica e indeterminada de "laicado", que no existe en la realidad. Tanto la depreciación como la idealización, tienen razones históricas, pero no caben en esta reflexión.

Uno de los hechos más importantes y renovadores del siglo XX ha sido la promoción del laicado en la Iglesia. Sobre esto nadie puede tener la más mínima duda, ni dejar de considerarlo de inmenso valor. Pero el laicado activo será siempre un conjunto de minorías, de élites seculares, también con una enorme capacidad de sacrificio y dedicación total. Dedicación total que le es doble sacrificio, pues el peso normal de las obligaciones de la casa y el trabajo limitan enor-



*La Iglesia no ha generado una "casta sacerdotal" cerrada y hereditaria, como consecuencia inevitable del celibato de los sacerdotes. Es el laicado el que nutre sus filas y las renueva desde el mundo. Ello genera una democracia real, sin precedente en la historia de las religiones.*

memente su tiempo. Por eso son élites inestables, siempre amenazadas de discontinuidad. La mayor parte del laicado, aparte de una vida de testimonio cristiano en su cotidianidad, sólo puede dar "horas yapa" para el apostolado específico. Con "tiempo sobrante" de las exigencias de la vida en familia y de trabajo, es imposible constituir élites de máxima concentración y continuidad. Esa es la verdad. Con "horas yapa" no funciona ni la Iglesia, ni ninguna institución. Esos son los límites comunes del laicado, y eso no es ningún pecado. Es simplemente su realidad más habitual, más normal. La Iglesia, el clero y el laicado, deben ser plenamente conscientes de esto. Toda élite es "full time", el clero es por definición el "full time" de la Iglesia. Ergo, será la élite primordial de la Iglesia. Si por hipótesis imagináramos su sustitución, esa sustitución, para ser "élite", tendría que asegurar el "full time". Si no, es cosa dejada a los azares de la historia, a islotes individuales. Cuando se habla de suprimir el celibato sacerdotal, espanta la frivolidad con que se hace. Quien lo quiera, que sepa que quiere una Iglesia estática, conservadora, de difícil renovación. Semejantes pseudo-progresismos esconden una esencia reaccionaria e inmovilista. Ninguna gran empresa histórica se ha llevado a cabo nunca sino por élites en el colmo de la entrega. Así los "revolucionarios profesionales" de nuestro tiempo. La élite clerical ha sido siempre la "revolucionaria profesional" del Evangelio, más allá de todas sus caídas. Sin ella, sin los revolucionarios profesionales del Evangelio, ¿Qué será de la misión de la Iglesia en el mundo?

Nos pareció oportuno hacer esta "meditación intermediaria" entre el Documento de Pastoral de Elites y Movimientos Seglares. Es el gozne sin el cual, en la Iglesia, no se comprende bien ni el uno, ni el otro. La importancia y función del clero es obvia, se da por supuesta en Medellín, que le dedica luego varios documentos. Pero era vital, para un mejor entendimiento, señalar algunos rasgos de la élite primordial de la Iglesia, para ver mejor sus implicaciones con la pastoral global, del pueblo, con la de élites y movimientos seglares.

Sin el marco de la "élite primor-



*La militancia del laico está acotada por su compromiso con la "Iglesia doméstica". El trabajo, la esposa y los hijos, constituyen el marco de sus prioridades. Sólo queda un escaso tiempo remanente para la militancia.*

dial" en la Iglesia, no tendríamos el trasfondo del análisis de los movimientos apostólicos laicales. Como es evidente, este tema del gozne, de la índole de las diversas élites eclesiales, de sus interacciones daría para muchísimo más. Nos contentamos con estas generalidades que, lamentablemente, por lo común, no son tomadas en cuenta. Con lo que se incurre en errores capitales. Es fácil perder de vista lo obvio.

#### *Primero: Situación Movimientos Seglares*

El Documento retoma el fondo constante de Medellín, la situación de subdesarrollo, la marginalidad, las condiciones de dependencia económica, política y cultural a las metrópolis industrializadas, las aspiraciones colectivas de participación y desarrollo, y por ende de liberación. Señala la "modernización refleja" de los sectores más dinámicos, la creciente urbanización, tecnificación, división del trabajo, etc. *Lo que implica una importancia creciente de los grupos y ambientes funcionales, son los focos donde se condensa al máximo la conciencia de la sociedad global, constituyen los más importantes centros*

*de decisión para el cambio social.* Es decir, que las nuevas condiciones históricas de la sociedad, sin hacer perder importancia ni minusvalorar lo "territorial", la parroquia, el barrio, etc, exige de más en más un levantarse a la altura del proceso global nacional, y son los ámbitos "funcionales" los más abarcadores. Sin duda, la Iglesia debe ser cada vez más una dialéctica de lo territorial y funcional, y cualquier separación la empantana por una punta, o la volatiliza por la otra.

La nueva situación histórica de transición exige a los movimientos seglares una creatividad, y es la insuficiente respuesta a estos desafíos, lo que explica gran parte de las crisis de los movimientos de apostolado laico. En efecto, fueron decisivos en un momento de la vida eclesial, pero ahora no se han reajustado. Acotamos, por nuestra parte, que en tanto la pastoral territorial es de suyo más permanente, más "terrestre", la otra es más dinámica, más nerviosa, exige una inventiva mayor, es más "aérea", pero si no es tan asentada y firme, puede ser de incidencia mucho mayor, más difusiva, aunque librada a sí misma, más frágil. Las formas de "profundidad" de lo territo-

rial y funcional, son muy diferentes. Sin su cruzamiento, se debilitan inexorablemente de modo mutuo. Podría decirse que la pastoral territorial es más próxima al "domus", en tanto que la "funcional" más próxima a la "polis".

La crisis de los movimientos laicos apostólicos es síntoma de la débil integración de élites laicales en la Iglesia, de la falta de asesores preparados, de las inseguridades de la autonomía laical. Sin embargo, los movimientos laicos han prestado y siguen prestando grandes servicios. Por otra parte, "en la elaboración de muchas renovaciones recogidas y confirmadas por el Vaticano II, no puede dejarse de ver el trabajo y la reflexión de muchas generaciones de militantes cristianos".

### Segundo: Criterios Teológico Pastorales

En el seno del Pueblo de Dios, que es la Iglesia, hay unidad de misión y diversidad de carismas, servicios y funciones, obra del único e idéntico Espíritu, de suerte que todos, a su modo, cooperan unánimemente en la obra común. Así, los laicos participan de la triple función profética, sacerdotal y real de Cristo en vista al cumplimiento de su misión. Esto es lo básico.

Lo típico del laico constituye el compromiso con el mundo, la construcción de la historia, en orden a Dios. Las circunstancias particulares de América Latina, marcan a ese compromiso de una exigencia de participación, liberación y desarrollo. En este orden de compromisos temporales, el laico goza de autonomía y responsabilidad propias en su opción, no deben pensar que los pastores estén siempre en condiciones de poderles dar solución concreta a todas sus cuestiones, aun graves, que surjan. No es ésta su misión. Les corresponde la iniciativa sin esperar pasivamente consignas o directrices para penetrar con espíritu cristiano la sociedad en que viven. Y en ese compromiso temporal, la fe está presente como motivación, iluminación y perspectiva escatológica, que da sentido al valor en la historia. La vocación apostólica acaece dentro, y no fuera, de su propio compromiso temporal, profesional. (Señalamos que aquí, "profesión" está empleada en senti-

do amplio de tipo de trabajo, como en el Documento Justicia, quizá de modo más correcto que cuando el Documento Pastoral de Elites llama "profesional", con sentido más restringido y "liberal", a un sector básico de la sociedad.)

### Tercero: Recomendaciones Pastorales

El Documento se concentra en las siguientes: Promover con especial énfasis y urgencia la creación de equipos apostólicos o de movimientos seculares en las estructuras funcionales, particularmente las más estratégicas para impulsar los cambios, dotándolos de una coordinación adecuada y de una pedagogía basada en la lectura de los signos de los tiempos en la trama de los acontecimientos. Allí donde ya existieren dichos equipos o movimientos, alentarlos, y no abandonarlos cuando sus militantes, por las implicaciones sociales del evangelio, sean llevados a compromisos que comportan dolorosas consecuencias. Los movimientos laicos de apostolado, situados en el plano de una más estrecha colaboración con la jerarquía, siguen teniendo vigencia como apostolado organizado, y deben ser promovidos. En todo, debe fomentarse una genuina espiritualidad de los laicos, vida de oración y litúrgica.

Dada la creciente interdependencia de las naciones, los laicos deben actuar en los organismos internacionales, para promover el progreso de los pueblos más pobres. Finalmente, es necesario apoyar a los distintos movimientos internacionales de apostolado laico, que unifican el apostolado a escala continental, con tanto sacrificio.

El Documento se cierra formulando votos para que las Conferencias Episcopales y el CELAM hagan los estudios necesarios para crear un Consejo de Laicos en sus respectivos niveles.

### Perspectivas

La afirmación central del Documento es plenamente justa. Da el gozne más certero para la organización de su reflexión y su concepto de la misión de los movimientos seculares. En efecto, uno de los rasgos básicos de la emergente sociedad

industrial es la *importancia creciente de los grupos y ambientes funcionales, focos donde se condensa al máximo la conciencia de la sociedad global*. Los grupos sociales "fundados sobre el trabajo, la profesión o la función" superan cada vez más en la dinámica social a "las comunidades tradicionales de carácter vecinal o territorial". Por supuesto, no las eliminan, pues no son eliminables, ya que el hombre es un ser siempre "localizado". Y las "comarcas" son unidades reales, que conjugan en su seno a múltiples grupos "funcionales", dentro de una atmósfera envolvente "propia". Territorial y funcional, en el sentido del Documento, son inherentes a toda sociedad. Incluso a la Iglesia. Pero *podría sintetizarse el pasaje de las sociedades agrarias a las industriales, por el crecimiento cada vez mayor de lo "funcional" por sobre lo "territorial"*. Este crecimiento asume muchas diferencias según las sociedades de que se trate. Pero la tendencia histórica es ésta. Un símbolo expresivo: "economía" designaba primariamente la administración "doméstica", y de más en más ha pasado a ser "economía política". De la territorialidad del "domus" a la del Estado global (lo que ya señala un nivel superior de "funcionalidad") y hoy los Estados ya están hondamente interferidos por la "funcionabilidad" de las compañías multinacionales. Es sólo un ejemplo elocuente. Podría abundarse en esta cuestión, pero para nuestros fines alcanza.

*La misma Iglesia vive ostensiblemente ese proceso*. Veamos la élite clerical, que es siempre supuesto del estudio de las élites laicales. En las sociedades agrario-urbanas, la vida cotidiana de la Iglesia ha sido ante todo "territorial". Hoy se vuelve necesariamente más "funcional".

Basta con señalar algunos jalones. En el siglo pasado, a partir de la pérdida de la "territorialidad" romana, el Papado fue el primer órgano de la Iglesia que se volvió casi puramente funcional". Casi, porque la localización es imprescindible. Siempre había sido el órgano más funcional de la Iglesia pero, desde León XIII, la territorialidad alcanzó su mínima expresión. En cambio, los obispos seguían siendo casi exclusivamente "territoriales". El más "funcional" era por lógica el de la "capital política" respecti-



*Cuando a mediados del siglo XIX la Iglesia pierde los Estados Pontificios. El Vaticano asume una dimensión más funcional. La territorialidad quedaba en el pasado. Las brumas de la historia que parecían insuperables y rodearon a San Pedro, abrieron nuevos caminos hacia la evangelización de la modernidad.*

va. Dentro de la élite clerical, si el clero secular es territorial, fueron siempre las órdenes religiosas activas las más funcionales, y de ahí su "exención" relativa de la territorialidad diocesana, y su dependencia directa del Papado. La razón es evidente. La suprema instancia de los funcionales, era la máxima funcionalidad. Aquí dejamos de lado las órdenes contemplativas, que tienen, diríamos, una "territorialidad celeste". Con el avance de las formas de la sociedad industrial era el Papado el órgano más adecuado para ser el gran orientador asiduo de un episcopado atomizado en sus territorialidades, con

escasa perspectiva de las sociedades globales en marcha. Por eso, es el Papado quien impulsa a las élites laicales "funcionales", que trascendían el ámbito comarcal de los obispos. *La adecuación de los episcopados a la nueva dinámica social es reciente, vivimos en sus primeras fases. Sus objetivaciones son principalmente las "Conferencias Episcopales" nacionales, emergencia de la funcionalidad dentro de cada Estado, más allá de la territorialidad diocesana; y la "pastoral de conjunto", su vocación necesaria. Es la nacionalización funcional de los episcopados. Primero será, por inercia de antiguos hábi-*

*tos, sólo una "suma" de diócesis, pero su práctica conduce a un nuevo tipo de totalidad. Y en el orden mundial, más funcional aun que el nacional, se objetiva en los Sinodos trienales, junto al Papado. De tal modo, los episcopados han sido los últimos en alcanzar las nuevas exigencias de la funcionalidad de la sociedad urbano-industrial. Podríamos acotar, que el CELAM es la máxima funcionalidad episcopal latinoamericana, y sólo alcanza las territorialidades concretas, a través de su relación con las Conferencias Episcopales Nacionales. Tiene pues la misión específica de máxima perspectiva globalizadora sobre el*

conjunto de los problemas y dinámicas latinoamericanas, tal su virtud eminente y a la vez su debilidad, por muy aéreo y poco terrestre. Pero las tendencias de la historia, indican para el CELAM un papel real cada vez más relevante, y necesario para las mismas Conferencias Episcopales Nacionales, demasiado territoriales para medir el proceso de unificación continental, irreversible, cualquiera sea su signo.

El nuevo acento en la colegialidad, señala la creciente participación en la "funcionalidad" de la Iglesia de los episcopados. Incluso las vacilaciones terminológicas entre "Iglesia local" e "Iglesia particular" en su referencia a las diócesis o a las Iglesias nacionales, muestran esta transición. *Y es en esta transición que debemos comprender las relaciones de los episcopados con los movimientos seculares, los desajustes continuos que se producen, los choques de mentalidad, las perspectivas vitales que se entrecruzan, los juicios de valor que no se recubren.*

Medellín habla expresamente de las crisis de las élites clericales. Cierto. La transición que enfrenta la Iglesia de nuestros días es la más grande de su historia, nunca tuvo que revisar tanto la élite clerical sus pautas habituales, heredadas de muchos siglos en sociedades agrario-urbanas. Nunca una conmoción social la ha tocado más radicalmente que la emergencia de las sociedades urbano-industriales. De ahí las deserciones de los que no soportan semejante reto. De ahí la nerviosidad y el

desasosiego que las reformas del Vaticano II han desencadenado, en unos por enclaustramiento defensivo, en otros por disolución "mundana". La serenidad de la fe y la esperanza se muestra en las tormentas. Los múltiples ritmos de la historia no se miden por los minúsculos ritmos personales, sino en la paciencia, la perseverancia del servicio, la inteligencia de los múltiples ritmos de la comunidad eclesial concreta sus diferentes niveles y razones.

*Así, los movimientos seculares "funcionales" son de lo más necesario para la Iglesia de hoy. Si la Iglesia no les da la debida prioridad, acentuará su desfasaje con los "signos de los tiempos".* La relativa "calma" de la territorialidad diocesana, en la multifuncionalidad comarcal, en su cercanía al "domus", contrasta con la nerviosidad de los movimientos seculares funcionales, con sus perspectivas, con su movimiento más inasible, pero de una influencia cualitativa, por la índole misma de la sociedad urbano industrial, mucho mayor que su número y sus discontinuidades. *Cuando en el episcopado tome la debida primacía la conciencia de "conferencia nacional", la comprensión mutua se hará sin duda mayor. Pues sólo son integrables en la "pastoral de conjunto". De lo contrario, vegetan en una tarea de Sísifo. Si por un lado, la conciencia territorial tiene sus límites de horizonte, es más multifuncional en su ámbito, en contraste con el horizonte más*

*amplio de los movimientos funcionales, que tiene sin embargo la tendencia a erigir su propia "función" en la medida de todas las cosas.*

*Dos modos de estrechez y amplitud que son contrarios, y que se necesitan. Sólo la Pastoral de conjunto puede acompañarlos.* Por supuesto, no siempre tampoco del mismo modo, pues eso depende de la situación real del conjunto de la sociedad global. No hay recetas universales para esas conjunciones. Pero nos parece importante señalar el marco de sus dificultades inherentes.

Todas estas reflexiones manan naturalmente del óptimo punto de partida del Documento de Movimientos Seglares. Sin embargo, anotamos cierta difusividad en su segunda parte de criterios teológico-pastorales. Sin entrar en observaciones secundarias, nos parece, en efecto, que *hace más una "teología del laicado" en general, que una "teología de los movimientos apostólicos seculares" en particular. No son lo mismo, y aunque conexas, tienen especificidades que no es posible omitir.* No es lo mismo el compromiso autónomo del cristiano en su ámbito y en las tareas temporales, que el compromiso de laicos en movimientos apostólicos, primariamente evangelizadores. Es una frontera a veces muy sutil, que borra en lo concreto las distinciones, pero que no nos eximen de ellas. Todo lo contrario, las exigen más que nunca. La distinción hecha por Maritain parece en extremo oportuna: una cosa es *actuar en cristiano,*



*Para responder a los "signos de los tiempos" se requiere una verdadera teología de los movimientos laicos, ubicada dentro de una Pastoral de Conjunto. De lo contrario, las banderas de los jóvenes no serán las de Cristo.*

otra es *actuar en cuanto cristiano*.

Actuar en cristiano, corresponde a todos los cristianos, en todo momento y circunstancia. Pero no es lo mismo actuar *en cuanto* cristiano, eso corresponde, en el laicado, a instituciones específicas y primordialmente evangelizadoras, apostólicas. Las relaciones con la Jerarquía serán así muy distintas en un caso y en otro. Quien actúa *en cristiano*, será sin duda más autónomo de ella que quien actúe *en cuanto*. La regla parece muy sencilla: quien quiera la mayor autonomía, que cargue con la mayor responsabilidad propia. Que no pretenda desasirse de la jerarquía en las maduras, y corra exigente a su protección en las verdes. Cosa que encierra un cierto infantilismo e inmadurez en la carga del riesgo de los propios actos. Y cuando se actúa *en cuanto* cristiano, será responsabilidad la máxima atención a la colaboración y mutua comprensión con la jerarquía, y es asunto que tiene de suyo más límites que el otro caso.

Límites bienhechores y justos, que acentúan la necesidad y el carisma de un tipo de vocación laical ante todo directamente evangelizadora. De tal modo, desdibujar la distinción capital de Maritain, y hacer teología del laicado cuando se trata de movimientos seculares, es un semillero de equívocos perpetuo.

Lo hemos visto en todos estos años.

Claro, es cuestión eminentemente "fronteriza" y en múltiples ocasiones el pasaje de uno a otro es inevitable e indiscernible. Pero, justamente por eso, la discriminación es tarea tan delicada y necesaria. Mi impresión es que todavía hay mucho que recorrer en la teología del laicado y sus diversificaciones. En el Departamento de Laicos hemos sentido muy intensamente este problema, y las reflexiones que allí hiciera uno de sus asesores de entonces, Ronaldo Muñoz en "Tensiones en una Iglesia Viva", publicado por el servicio de Documentación del Miec-Jeci, nos parecen un punto de partida analítico muy fecundo que requiere ser proseguido y ampliado. Hay que salir del exceso de generalidades, que luego se pagan caro, y no ayudan para el ejercicio de la discriminación evangélica y realista.

Conviene recordar también, la índole en extremo móvil de las éli-



*Los movimientos laicos nacen con vigor y se expanden con alegría, pero en altísima medida, su destino depende de la permanencia, continuidad e inteligencia de los sacerdotes asesores.*

tes laicales, o sea de los movimientos seculares, dada su *dificultad* para una "dedicación completa" a las tareas apostólicas. *La característica es siempre una pequeña minoría que lleva la antorcha sagrada, en medio de un tránsito continuo de gente que se acerca y aleja.* En las élites laicales, por eso mismo, es visible la presencia de viudos y viudas, de matrimonios sin hijos, o que han criado a sus hijos, de solteros y solteras, o de jóvenes antes del matrimonio o antes de la familia. Las exigencias cotidianas del "domus" y el trabajo, alejan a la mayor parte del laicado de una vida activa apostólica. Es un dato tan evidente, que asombra su omisión en las teologías del laicado. Por eso antes hablamos de una

idealización "angélica" del laicado, que lleva a decepciones tan ingenuas como inevitables, cuando se percibe que, a pesar de tanto machacar, "el laicado" no se mueve así nomás. *De ahí también la importancia de los "asesores" clericales en los movimientos laicos, pues su "full time" asegura la continuidad.* ¡Cuántos movimientos laicales se han desmembrado por la deserción de sus asesores! *Eso indica que el asesor es una columna vertebral necesaria en los movimientos seculares apostólicos. Está requerido por la índole de la mayor parte de las élites laicales. Lo que muestra su importancia. Si la Iglesia quiere tener movimientos seculares apostólicos vivos, condición de ello es tener una "política de*

asesores". Esta política de asesores, tan prioritaria como la movilización apostólica del laicado, falta hoy casi por completo en la Iglesia. Los asesores deben formarse en una estrategia pastoral, y no sólo por "descarte" de lo "territorial", inercia de viejos tiempos, y todavía demasiado común. El estudio de tales prioridades corresponde especialmente, por lógica, a las mismas Conferencias Episcopales.

*La Iglesia debe saber que si no toma a fondo la cuestión de los asesores, pone en cuestión toda la promoción de un laicado apostólico funcional.* Es algo que está en la naturaleza de las cosas. Quien quiere laicado funcional, quiere asesores. Porque si no, nada quiere. Y si no quiere, pues no quejarse del resquebrajamiento de los movimientos laicales apostólicos.

Los asesores no tienen por qué ser clericales siempre y en todo caso. Puede pensarse en laicos. Pero debe asegurarse el "full time".

Con esto terminamos este aspecto: asegurar continuidad y alto rendimiento a las élites laicales, lleva al problema de —bajo formas que pueden ser muy diversas— asegurar una responsabilidad rentada a algunas funciones y miembros de cada movimiento laico. Y si no será poco o nada, salvo que el propio laico sea rentista, lo que no parece una medida aconsejable ni universalizable. Sin asesores clericales y/o laicos especializados rentados, no habrá movimientos seculares funcionales con un mínimo de continuidad y eficacia. Creemos que esto tampoco ha sido abordado con la hondura que requiere por la Iglesia. Las soluciones pueden ser múltiples, pero sí indispensable encontrar vías de solución amplia. *De lo contrario, el laicado funcional será solo un tema literario o tarea de vocaciones raras y casi imposibles.* No fundemos las cosas necesarias, sobre lo raro e imposible, sino sobre lo normal en la vida de los laicos.

Son cosas que los partidos políticos o las dirigencias sindicales saben muy bien, pero que la Iglesia parece no evaluar, perdida en apreciaciones angélicas sobre el laicado promovido. Este aspecto se liga mucho a la crisis continua de los movimientos laicales, aunque no sea su única causa. A la desproporción de los esfuerzos realizados y el es-

caso fruto recogido. ¿No habrá un desajuste en el planteo mismo de los problemas?

En relación a recomendaciones pastorales, deben tomarse conjuntamente las de Movimientos Seglares y Pastoral de Elites. De tal modo, se comprenden mejor y dan una perspectiva más rica. Aquí también se manifiestan las vacilaciones que señalamos con relación a la tercera idea rectora de Medellín, es decir, en referencia a las exigencias de levantar una sociedad industrial "bidimensional" en América Latina.

Por ejemplo, Pastoral de Elites pone énfasis en una pastoral de la cultura, referida especialmente a artistas y hombres de letras. Excelente, pues la Iglesia en América Latina, extrañada de la mayor parte de sus movimientos culturales, carece por lo común de una pastoral de la cultura. Sólo retazos, por siglos la Iglesia ha estimulado las artes y las letras. En cambio, hoy en América Latina, en este aspecto, su papel no puede ser más escaso y su ausencia más notoria. Aunque hay muchos signos alentadores, especialmente a través del "deshecho" de la liturgia:

Pero Pastoral de Elites *ni menciona, a su vez, el gigantesco reto de las ciencias y su importancia pastoral en la emergencia de la sociedad industrial.* No hay pastoral para el mundo científico ni que lo incluya. Se limita a hacer énfasis en otra ausencia de la Iglesia: la pastoral del mundo obrero. Es un hecho que la Iglesia está más concentrada en clases medias urbanas, en sectores rurales o grupos marginados que en el creciente proletariado industrial de América Latina. Mundo obrero que será el mayoritario, o muy cerca de ello, dentro del pueblo latinoamericano dentro de 25 años. En este sentido, pastoral de élites asume un aspecto vital de la sociedad industrial. Sin embargo, insistimos, ni en pastoral de élites ni en movimientos seculares, termina por unificarse de modo centrado el hecho de la sociedad industrial y sus exigencias. Pareciera que al haberse separado en dos documentos, hubieran perdido la posibilidad de un mejor desarrollo de sus propios principios.

Esta reflexión no hace más que subrayar la exactitud del señalar las indecisiones de Medellín en su tercera idea rectora.

Medellín no termina de caracte-

rizar las exigencias propias de esta transición que vivimos entre dos épocas. No es exclusivo suyo, es de la Iglesia entera en América Latina.

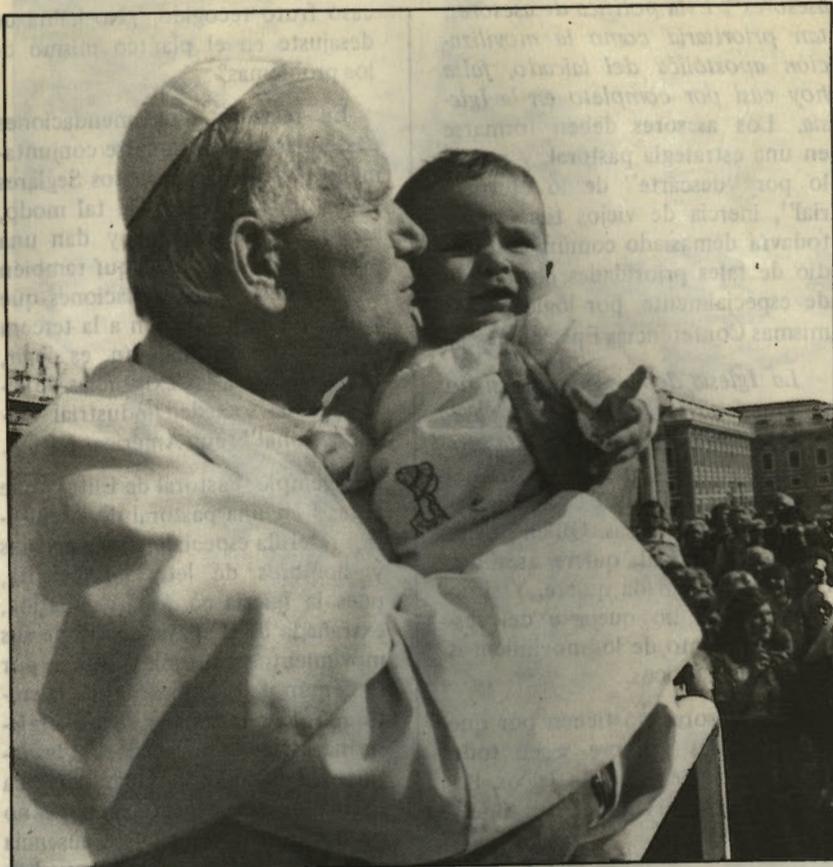
Aquí vale una última reflexión.

Hablamos "grosso modo" pues no es oportunidad de disquisiciones precisas. Sólo queremos dar una idea rápida y aproximada de la cuestión. Simplificaremos tanto que quizá no alcancemos una inteligibilidad suficiente. Dice Cassirer que "signo es una parte del mundo físico del ente; un símbolo es una parte del mundo humano de la significación". Y es un hecho que la cultura "moderna", desde la *Revolución Científica de la física-matemática, ha dado primacía al conocimiento por signos sobre el conocimiento simbólico. Que ha convertido al signo en la medida y el juez del símbolo, y que la Iglesia ha sido la gran custodia, la heroica custodia, de la verdad radical del conocimiento simbólico del hombre.* Del conocimiento de lo sagrado. Y dentro de la Iglesia, ha sido la élite clerical, digamos la más especializada en el conocimiento y el vivir simbólicos. Ha luchado sin descanso contra la marea ascendente del "positivismo", imperialista en sus múltiples formas. Pero, por su índole, esta élite era la menos apta para comprender y asumir de modo congruente las virtudes de ese positivismo, de apreciar sus inmensas repercusiones. Cuando lo reconoce, lo hace un poco de "afuera", sin establecer las conexiones próximas o remotas de los signos y los símbolos. O, por el contrario, queda deslumbrada, y se zambulle con ingenuidad acogedora en estos positivimos olvidando que estos también están de hecho repletos de una simbólica inmanentista y no cristiana.

Tal acaece, por ejemplo con muchas de las llamadas "ciencias sociales" o con el marxismo. O se establecen meras yuxtaposiciones, que terminan en esquizofrenia. El impacto de la cultura de los signos es tan grande, que conduce a increíbles "desmitizaciones", a la destrucción de la cultura de los símbolos, por un "reductivismo" insaciable. *La construcción de una sociedad urbano industrial "bidimensional" implica una congruencia básica de la cultura de los signos y la cultura de los símbolos. Implica así una auténtica "revolución cultural". Implica una nueva política de la cultura, integra-*

dora, por parte de la Iglesia. Lo que es una magna y diversificada cuestión epistemológica. Está en el núcleo mismo de la posibilidad de evangelización en una sociedad industrial. No se trata de hacer una cultura simbólica, sino más estrictamente, una cultura industrial simbólica. O somos conscientes de ese cisma actual y sus exigencias de superación, o vulneramos nuestra propia responsabilidad por la verdad esencial de la simbólica. Es en esa dirección que se mueve todo este enfoque sobre la problemática de la "sociedad industrial" y de sus implicaciones en todos los niveles de la evangelización. La lucha de signos y símbolos está, por ejemplo, en el corazón de las cuestiones del porvenir de la "religiosidad popular". Pero, en el Documento respectivo, no se entra en el fondo de la cuestión, queda sólo en la superficie, ni roza las cuestiones que plantea la "imaginación simbólica", inherente a la verdad del conocimiento religioso, y su relación con una emergencia social que no puede desconocer el "peso real de los signos".

Más aun, esa lucha de signos y símbolos está en el corazón de las cuestiones del porvenir de la Iglesia misma. Por relegar las ciencias, sus lenguajes, dentro de la lógica misional, los cristianos terminan engullendo cualquier cosa que se autoproclame "ciencia". De ahí nuestra insistencia y la importancia que otorgamos a las vacilaciones de la tercera idea rectora de Medellín. Exponen las dificultades actuales de la Iglesia misma. Si Medellín olvida la importancia misional de la ciencia y tecnología, en sus recomendaciones pastorales, salvo alusiones sueltas, nos libramos a la venganza de los fantasmas reprimidos o no tomados demasiado en serio. Tal el sentido de nuestra preocupación por la conexión íntima de ciencia e industria en relación a la evangelización a la altura de los "signos de los tiempos". Por fortuna, en ese siglo, son de más en más crecientes, aun en los ámbitos secularizados, desde el psicoanálisis, la antropología, la etnología, la filosofía, el rescate de hermenéuticas instaurativas del valor de la simbólica, superando el aplanar de las hermenéuticas reductivas. Desde ya, se avizoran los más altos horizontes, pero hay que remontarlos. Esa es tarea fundamental, para proclamar a Cristo arraiga-



*"Dios nos salve de olvidarnos de la familia". Ella es el centro de la actividad territorial de la parroquia, pero al mismo tiempo está inserta en una multitud de estructuras funcionales (escuelas, universidades, trabajo, sindicatos, asociaciones, etc.) y en todos los planos hay que asistirle. La misión evangelizadora con respecto a la familia exige que la Iglesia cumpla una verdadera síntesis entre lo territorial y lo funcional.*

do para la participación, para la lucha por la justicia y la liberación.

Recapitulando toda esta perspectiva, referente a los Documentos de Pastoral de Elites y Movimientos Seglares, podríamos sintetizarla así: *La Iglesia todavía no se ha elevado a un nivel adecuado para una pastoral de élites y para la constitución de movimientos seglares apostólicos funcionales de envergadura.* Es todavía una resultante de su transición de lo territorial a lo funcional. Por ejemplo, entre los movimientos seglares, lo más acogido por los episcopados es referido a la pastoral familiar. ¡Dios nos salve de minusvalorar a la familia, ya hemos sido claros al respecto! Pero acaece así justamente porque la familia es de suyo territorial, es más cercana a una sensibilidad territorial. En cierto sentido, es el menos "funcional" de los movimientos seglares, y más un indispensable servicio a lo territorial, desde perspectivas globalizadoras. En relación a los otros movimientos laicales funcionales, casi nos atrevemos a decir que sólo estamos en sus balbucesos de nacimiento, sin desmedro del tiempo transcurrido. Pocas décadas, son muy poco, en tan largo camino. Lo que no es menoscabar su urgencia. □

# Los nuevos movimientos

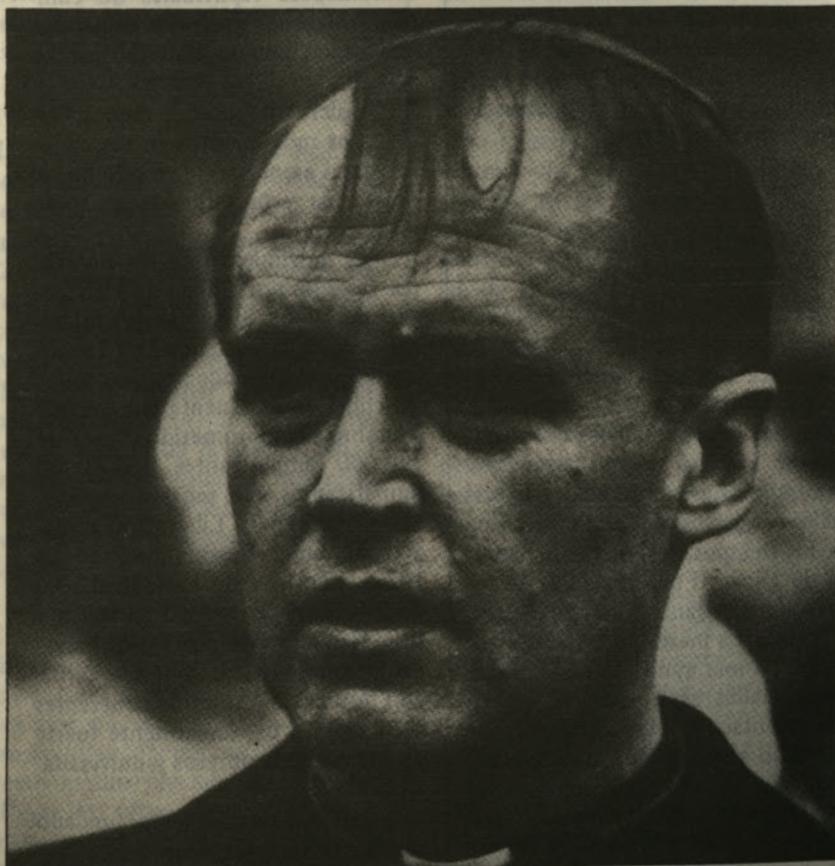
Mons. Paul Cordes

Un panorama sin maquillajes de los actuales movimientos eclesiales, hoy en extraordinaria expansión. Panorama positivo y a la vez crítico, en el espíritu de San Pablo, a fin de retener lo que tienen de bueno (cf. Tesalonicenses I,21).

## I. PARALELOS Y ANTECEDENTES

Los movimientos no constituyen ninguna novedad en la sociedad y

en la Iglesia. Nuestro tiempo le ha adosado al nombre "movimiento", un cierto tono peyorativo, en razón de sus implicancias políticas. En



Monseñor Paul Cordes, vicepresidente del Pontificio Consejo para Laicos.

Alemania, por ejemplo, el nacional-socialismo eligió para sí esa designación, pese a ello, se ven por todas partes, grupos diversos que retoman hoy, sin complejos, ese término, como el Movimiento por la Paz, el Movimiento ecológico, el Movimiento alternativo.

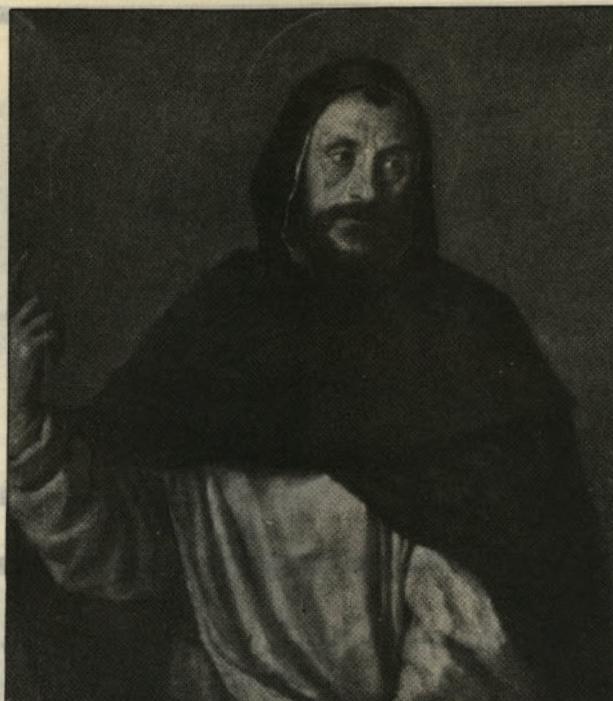
Cuando se estudia el fenómeno "movimiento", nos sorprenden algunos datos fundamentales y comunes. Tienden a que sus miembros conciben como derivados de un principio único todas las dimensiones de la existencia humana; al mismo tiempo, están fuertemente influidos —si no creados— por personalidades fuera de lo común, que expresan con energía las fuerzas emocionales y frecuentemente reivindican y asumen una función quasi-religiosa.

De tal forma, resulta lógico que los movimientos hayan asumido particular importancia para la Iglesia y su misión en la historia. Mencionemos sólo a algunos:

—Los Anacoretas, quienes, en el tercer siglo, abandonaron el mundo por el desierto egipcio. Procuraron seguir a Cristo con un rigor ascético, que hoy nos conmueve. Uno de sus jefes, el más conocido, fue San Antonio (muerto hacia el 356).

—Los fundadores de órdenes y renovadores de la fe: Benito, Francisco, Domingo, Ignacio, para nombrar sólo a los más importantes, que convocaron y reunieron en torno a ellos a lo mejor de sus contemporáneos. No operaron sólo en vistas de la salvación de sus comunidades, sino que extendieron su acción sobre el amplio mundo del laicado. Un periodista alemán, Walter Dricks, examinó esta realidad en su libro "La respuesta de los monjes" y afirma que cada uno de esos fundadores asumió —dentro de su propia circunstancia histórico cultural— la misión de "reconocer lo que era radicalmente nuevo en la palabra de la historia, discernir la dificultad específica y el peligro y, con la mirada de Cristo, escrutar lo que resultaba necesario para la salvación". Su misión era "arrojar luz" sobre los nuevos tiempos y ofrecerles la salud "joven, libre y actual".

—Es necesario recordar la Escuela Francesa, con sus iniciadores, el Cardenal de Berulle († 1629), J. J. Olier († 1657) y San Juan de Eudes († 1680), que lograron desarrollar y profundizar la espiritualidad sacerdotal de Francia, con tal hondura



San Francisco de Asís y Santo Domingo de Guzmán, los grandes renovadores de la espiritualidad católica del siglo XIII, que extrajeron del laicado su gran fuerza misionera.

que sus efectos perduran y se manifiestan hasta en nuestros días.

—Para cerrar este panorama histórico conviene hablar del “Movimiento Católico” en la Alemania del siglo XIX que reunió cristianos de diferentes ámbitos en los círculos católicos y suscitó una práctica religiosa intensa e irradiadora a partir de personas de relieve singular.

Desde esta experiencia se hicieron más estrechos los vínculos entre la Iglesia alemana y Roma y se tornaron en defensores de los derechos políticos de los católicos alemanes. Recordemos cuatro de esos círculos:

—El círculo de la princesa Amalia Gallitzin (muerta en 1806).

—El círculo de San Clemente María Hofbauer (muerto en Viena en 1820).

—El círculo de Hanshut, formado en torno a Johann Michael Sailer (muerto en 1832), al que pertenecieron también Franz Bader y Joseph Görres;

—El círculo del Colegio Sacerdotal de Mayence, que se comprometió en la formación seria de los sacerdotes. Más notorio aún fue su nítida separación con relación al Iluminismo y la Iglesia de Estado.

En 1821, fundó la revista “Der Katholik” e inició con ello la prensa alemana católica. Robert Aubert, uno de los mejores especialistas de la historia de la Iglesia en el siglo XIX, estima que todas esas fuerzas

introdujeron “una renovación espiritual históricamente más poderosa” que la precedente organización de la Iglesia, tal como había sido establecida, con cierta precipitación por el concordato de Baviera (1817) o por la bula “De salute animarum”.

Interesa subrayar que estas iniciativas hacia el interior de la Iglesia, no surgieron en el mundo eclesiástico, sino que se originaron en la acción de los laicos.

## II. ALGUNOS PUNTOS DE REFERENCIA PARA LOS MOVIMIENTOS LAICOS

El Sínodo de obispos de la República Federal Alemana (1971-1975) al pronunciarse sobre las “Ordenes y comunidades espirituales” se expresó en los siguientes términos: “Las comunidades espirituales (de laicos) fueron a menudo, en los tiempos, respuestas al llamado de Dios... Fueron células de renovación cristiana, comunidades de oración... La inestabilidad actual requiere de una ayuda similar. De las comunidades espirituales se espera una orientación sobre cuestiones tales como el sentido de la vida, la renovación de la fe, el camino hacia la oración, y la meditación y un testimonio de vida comunitaria fraterna y abierta a los otros. Su actitud con relación a la propiedad, a la

sexualidad, a las profesiones a nivel de vida, debe mostrar la jerarquía de los valores del Evangelio”. Este texto evoca seguramente a las comunidades que nosotros calificamos corrientemente como órdenes religiosos. Pese a ello, las nuevas comunidades espirituales no cumplen en menor grado las exigencias que esperamos de ellos en la hora actual.

Quisiera presentar, al menos, tres de estos movimientos en sus características esenciales, de modo que el objeto de esta reflexión se torne más concreto.

—El movimiento de los Focolares (creado por Chiara Lubich nacida en 1920). Surgió en los primeros años de la postguerra en Trento (Italia) y se extiende hoy por todos los continentes. Cuenta con 53.642 miembros comprometidos, más de 720.000 simpatizantes y 320.000 simpatizantes en el sentido amplio.

—Comunión y Liberación (creado por Luigi Giussani, nacido en 1922). Fue lanzado hacia mediados de la década de los '50 en Milán y se extiende ahora por varios países de Europa, África, América Latina con decenas de miles de adherentes y un acento particularmente fuerte en los mundos obreros y universitarios.

—Los Neocatecúmenos (fundado por Kiko Argüello, nacido en 1939) El movimiento surgió hacia los años 60 en Madrid y se extiende hoy ba-

jo la forma de 5.118 comunidades en 2214 parroquias, de todos los continentes. Cada comunidad comprende de 30 a 40 miembros y se puede estimar el número de simpatizantes en 200.000.

Es necesario citar a otros movimientos vigorosos como Cursillos de Cristiandad, Renovación Carismática Católica, Movimiento de Schönstatt, Comunidades de vida cristiana y Comunidad de Taizé.

Estos agrupamientos se crearon sujetos a dinámicas muy diversas y algunos de ellos no tienen una estructura sólida, como la Renovación Carismática Católica. Por esa razón es difícil compararlos y medir su capacidad de impacto e influencia. No obstante, todos aparecen caracterizados por una fuerte vitalidad espiritual, y esto implica, por añadidura, un crecimiento impresionante, en comparación a ciertas comunidades ligadas a órdenes religiosos tradicionales.

Es más instructivo aún examinar el modo de reclutamiento. He elegido un poco arbitrariamente a dos de ellos, sobre los que disponemos de cifras, a título demostrativo. Esos casos servirán, además, para establecer algunas reservas sobre el reproche que se escucha con frecuencia, según el cual los movimientos extraen sus fuerzas de las parroquias mismas.

II. 1. El padre Gilberto Gómez tiene la responsabilidad de conducción de los planes sobre pastoral de las familias en la Conferencia Episcopal Colombiana y dirige el Centro de Pastoral de Familias en el CELAM. Lo interrogué sobre sus conocimientos y apreciaciones acerca de "Marriage Encounter" (Encuentros matrimoniales) un movimiento de profundización de la espiritualidad en las parejas, que se extiende particularmente en los Estados Unidos, Filipinas y algunos países de Europa.

El trabajo pastoral de Marriage Encounter comienza ejercicios espirituales en los fines de semana, en los que los participantes son dirigidos por un sacerdote y un matrimonio, que operan según un proyecto escrito previamente con precisión. Por último, una sucesión de reencuentros profundiza el impulso inicial.

He aquí las cifras para Colombia: desde 1976, alrededor de



*Los movimientos marianos, como Focolares y Schönstatt, entre otros, tienen particular vigencia.*

20.000 parejas participaron en los ejercicios espirituales. Se estima que el 60 % de las mismas no eran practicantes o estaban totalmente separadas de la Iglesia. A su vez, los matrimonios que actuaron en la conducción de los encuentros, atrajeron a otras parejas para los mismos fines. En el momento de la conversación, cerca de 3.600 matrimonios esperaban turno para dar su colaboración.

Cuando pregunté si el compromiso en determinados movimientos suponía una hemorragia para las parroquias se me respondió: por un lado, las parejas responsables de los fines de semana, los líderes, no salen de la Iglesia, dado que entre el 80 al 90 % de los mismos jamás habían tenido actividad parroquial antes. Por otro lado, los horarios de enseñanza se han calculado precisamente para permitir la participación activa en la pastoral de la parroquia y en la práctica de los sacramentos (misa del domingo, confesión, Eucaristía).

II. 2. Durante el verano de 1982 asistí, en Paray-le-Monial al encuentro anual de la Comunidad "Emmanuel", que fue creada en 1973 a partir de un grupo de Renovación Carismática Católica. Este movimiento no es sólo un grupo de oración, sino una comunidad de vida. Se encuentran en él adolescentes, matrimonios, seminaristas, varones y mujeres consagrados. Sus miembros, según la condición de vida y

la profesión, están reunidos, en parte, en comunidades de vida o asociados en comunidades establecidas. Sólo se integra la Comunidad luego de un período largo de preparación. Tres a seis meses de observación, seis meses a un año de postulante, uno o dos de noviciado. La pertenencia se renueva cada año.

En el curso de diez años la Comunidad se ha extendido hasta alcanzar 2.300 miembros a los que se adscriben unos 15.000 simpatizantes. La edad media de la comunidad es de treinta años y la mayoría es francesa. Mil de ellos pertenecen a la circunscripción de París. Hay comunidades similares en Italia, Holanda, España y Alemania.

Ante una pregunta, uno de los responsables me respondió que el 80 % de la actividad pastoral de la Comunidad se orienta hacia afuera, es decir, toma la forma de una evangelización de la calle (Champs Elisées en París, Place Navona en Roma). En los cursos del Año Santo cerca de 2.000 jóvenes que jamás se habían confesado, fueron preparados en el sacramento de la Reconciliación por los responsables.

Treinta por ciento de los adultos y cincuenta por ciento de los jóvenes que integran el movimiento jamás habían sido practicantes o eran no creyentes. Setenta muchachos cursan como seminaristas y dos de ellos hicieron su primer contacto con la Iglesia en la evangelización de la calle, en los Champs Elysées.

Nadie puede ser indiferente a la fuerza de penetración de este grupo que ha mostrado su éxito en la conversión de gente alejada de la Iglesia. Eso sucede en tiempos en que los responsables de la Iglesia deploran las deserciones "rampantes". Por supuesto, estos grupos no pueden partir de medios paganos. Su iniciación requiere el medio de una parroquia de gente creyente, para hacer pie sólidamente. Pero lo que retornan a la parroquia y a la Iglesia es mucho más que lo que tomaron en el comienzo.

### III. INVESTIGACION DE LOS MOTIVOS PARA UNA ACCION DINAMICA

Seguramente, el Espíritu Santo sopla cuando quiere y ese Viento de Dios, al fin de cuentas, no se deja circunscribir en un análisis. Nadie

puede suponer que un estudio de la economía del Espíritu Santo pueda indicarnos cuáles son las reglas mediante las cuales tocará a los hombres o pondrá a la Iglesia en movimiento. Más bien debemos alegrarnos de verlo en acción en nuestros días, de una manera evidente, dado que ahora la gente confusa y alejada, descubre a la Iglesia por la Palabra: "Verdaderamente, Dios está entre nosotros". (1 Cor 14,25).

No obstante, cuando nos interesamos en las razones de la existencia de los movimientos espirituales, se percibe inmediatamente el dinamismo de su apostolado.

### III.1. LA EPOCA ACTUAL EN LA HISTORIA DE LA IGLESIA

Es necesario partir del Concilio Vaticano II. El fuerte eco que encontraron las Comunidades, es impensable sin este acontecimiento. Ciertamente muchos de ellos habían nacido antes de la magna asamblea de la Iglesia, pero el Concilio les imprimió su marca y fue decisivo en el acelerado desarrollo posterior. Esto también es válido para el Concilio Vaticano II en tanto que acontecimiento, por los efectos sobre la comprensión de cristianos sobre sí mismos y sobre la Iglesia.

Por causa del Concilio el problema de la Tradición y de la Institución se tornó en diversos aspectos, más notorio. A menudo, la imperfección de la rutina abruma la acción espiritual. En el clero y entre los laicos surgió una actitud de vigilancia y de sensibilidad mayores. Los fundamentos de una cierta práctica de la fe resultaron quebrados y muchos volvieron los ojos hacia lo que había de nuevo, cuyo perfil apareció, entonces, intacto. Más tarde, también el Concilio emitió indicaciones teológicas e incitaciones que fueron bien recibidas por los grupos de los que hablamos. La Iglesia considerada como "comunidad" valoró los aspectos comunitarios a los que eran sensibles los nuevos movimientos. Un poco por todos lados, la especial consideración a la enseñanza bíblica sobre los carismas, tornó legítima la diversidad de las vocaciones tanto de los particulares como de los grupos.

Se subrayó con fuerza que se tenía derecho a una cierta individualidad espiritual y a sus caminos específicos en la expresión de la fe. El mensaje neotestamentario del sacerdote, común a todos los creyentes, alentó un testimonio comunitario. Su desarrollo pleno condujo a un apostolado concebido ya no como actividad unipersonal, sino como de la comunidad, llamada a testimoniar por su modo de vivir en conjunto. (1 Pe. 2 y siguientes). La vocación de todos los miembros a la santidad fue expresamente anunciada (Constitución de la Iglesia, Capítulo IV). Ella despertó la convicción de que no sólo los sacerdotes y los religiosos, sino también los laicos deben, ante todo, comprometerse en el reencuentro con Dios y observar su voluntad.

En consecuencia las modernas comunidades se encuentran dentro de nuevas articulaciones de la realidad laica en el seno de la Iglesia. Es



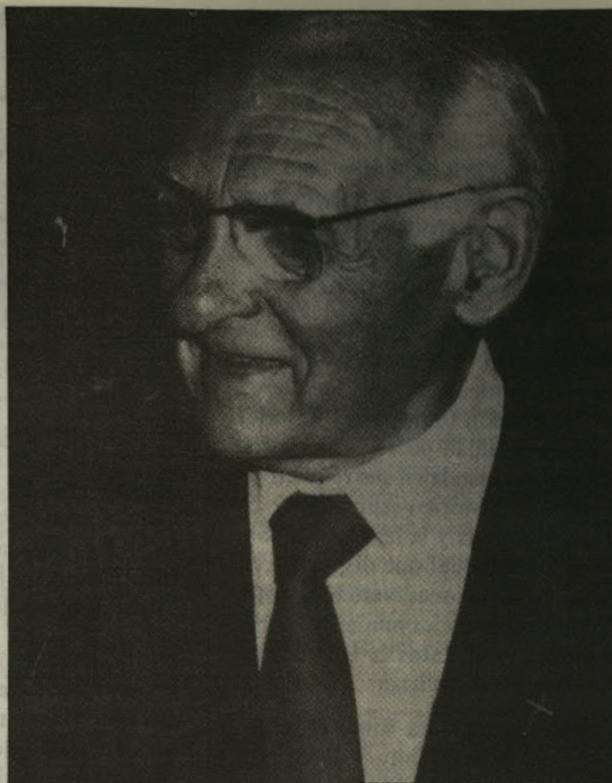
a partir de ellas que formulan las exigencias de una nueva repartición de las responsabilidades dentro de la Iglesia y un cambio de la estructura sacramental. Los movimientos no desean otra cosa que servir para que los laicos puedan vivir en el mundo en tanto cristianos. Su objetivo es, precisamente, sostener la misión laical en el mundo en base al plan espiritual, para que ello resulte más exitoso.

Si bien es cierto que la Iglesia, gracias al Concilio, estimuló el desarrollo de los movimientos espirituales, su crecimiento no estuvo menos ligado a la influencia de una sensibilidad dada, muy propia de nuestro tiempo.

### III.2. EL TEMA DE LA CONCEPCION DE VIDA EN EL PRESENTE

El movimiento católico del siglo XIX en Europa, se comprende como una defensa contra el racionalismo y las tendencias del pensamiento surgidas de la Revolución Francesa. Se luchaba contra el iluminismo radical mediante un retorno a la mística abierta al sentimiento, muy particularmente, en un principio, bajo la influencia del Romanticismo. Es cierto que en la historia no se dan repeticiones exactas, pero no es menos cierto que las realizaciones de hoy se nutren, por las razones indicadas, en las mismas fuentes del pasado. El vocabulario se ha transformado, sin duda. Ya no se trata más de las "cosas orgánicamente cumplidas", de la "Naturaleza" y del "cuerpo perfecto". En su lugar, la palabra clave es simplemente "experiencia". Un vistazo superficial sobre las publicaciones, muestra que se ha transformado en una **palabra mágica** de nuestro tiempo, especialmente en el dominio de la Teología y de la Pastoral. Por cierto, su empleo frecuente y su modernidad no se explican mediante una claridad particular de su contenido. Hans Georg Gadamer, famoso filósofo alemán, afirma que "la experiencia forma parte de los conceptos más oscuros que manejamos".

¿Y por qué esta palabra moviliza al hombre de hoy? ¿Por qué éste muestra tal hambre de experiencia? La respuesta no es difícil. Esa hambre intelectual y espiritual nace del



*San Ignacio de Loyola bendice a Francisco Javier que parte para las Indias (fresco de Andrea Pozzo). A la derecha, uno de los más grandes teólogos contemporáneos, Hans Urs Von Balthasar, que ha analizado agudamente los movimientos laicos.*

empobrecimiento de su propia vida.

En el mundo de hoy se han debilitado los contactos personales entre los hombres. No hay grandes encuentros directos, sino por intermediación de los medios masivos, el cine, la radio, la prensa, la televisión. El sujeto de nuestro tiempo no tiene presente al hombre en su totalidad, sino, al contrario, por fragmentos, no en espontaneidad sino en "conserva", no dentro de una entusiasmante coloración personal, sino en "serie". El Cardenal Meisner, (Berlín) decía que él hace algún tiempo se complacía, en sus viajes a Roma, en ir a la Tres Fontanas, donde está el monasterio de las Pequeñas Hermanas de Jesús, porque era el único lugar de la ciudad donde podía uno embarrar sus zapatos. Digamos que ya hace tiempo que las Pequeñas Hermanas hicieron asfaltar su entrada.

Estamos todos dominados por las leyes de un sistema técnico. Su carácter racional nos conduce a un clima de distancia fría y el sentimiento no recibe nada. En lo que se refiere a los jóvenes, su larga formación, lejos de toda vida práctica y bajo la acción de un aparato administrativo que programa la totalidad, los torna prisioneros de un mundo artificial.

En el dominio de lo religioso las cosas no son mejores. También ahí la comunicación de "segunda mano" tiene graves consecuencias. El testimonio degenera en verdad abstracta, en "sistema de explicación del mundo" (Welthuschauung). En sí, el sistema de enseñanza puede ser coherente ¿pero a dónde me conduce? El acto frontal de la fe significa: yo creo en Ti. Esto no puede surgir sin la inmediatez de un encuentro personal. Ello supone que la Revelación muestre también hoy su fuerza. Lo que pasó debe mostrarse también como verdadero en el presente. La exigencia de religiosidad intensa y la emergencia de formas de mediación diversas, son consecuencias que van de suyo.

Se puede rechazar todo esto, pero eso sería contradecir un análisis realista del tiempo. Más aun, sería una contradicción con respecto a una sana orientación Pastoral. Los "signos del tiempo" deben ser descifrados y no ignorados o deplorados. Una exacta comprensión de la fe obliga a exigir cierta existencialidad de la Revelación. Alcanza leer lo que escribió Hans Urs Von Balthasar en el primer volumen de su "Gloria" sobre la evidencia subjetiva de la fe, para ver de nuevo bajo

un ángulo positivo, un elemento pastoral que se había hecho sospechoso a los teólogos de inclinación racionalista.

En lugar de una imposible síntesis de las representaciones veterotestamentarias, neotestamentarias y patrísticas sobre el "sabor, el gusto y el sentimiento" de las verdades de la fe, hoy nos vemos necesitados de citar a un testigo, ciertamente, por encima de toda sospecha. San Ignacio de Loyola, en sus Ejercicios anota: "No es la abundancia de saber lo que nutre al alma y le da satisfacción, sino el sentir y el sabor de las cosas del interior" (2a. regla).

#### IV. UN EXAMEN IMPORTANTE DE LA TEOLOGIA PRACTICA

Los movimientos espirituales pueden, manifiestamente, remediar en gran medida la falta de experiencia humana de nuestro tiempo. Esto no es sólo una apreciación espontánea de esos agrupamientos, de sus simpatizantes o creadores, es lo que se confirma, también en una encuesta científica que fue publicada hace poco. Se trata de una tesis defendida en el departamento de

Teología Práctica de la Universidad de Munich y que se publicó con el título de "Fe renovada, humanidad realizada".

Sería muy interesante y fecundo hacer un análisis de este trabajo. Pero sus 550 páginas de discusiones filosóficas, empíricas y teológicas, lo tornan imposible. Sólo lo presentaremos en grandes trazos.

El autor elige como base de su investigación las declaraciones de tres movimientos: los Focolares, la Renovación Carismática Católica y la Comunidad de Taizé. Los describe y los instala en sus respectivos contextos histórico-espirituales, en la antropología y la fe. Apoyándose en el material del que dispone, examina las relaciones variables entre algunas necesidades humanas fundamentales y los datos de la fe correspondientes, es decir:

- entre la pregunta sobre el sentido del hombre hoy y la comunión humana con Dios;
- entre la aspiración actual de autorrealización y la comprensión de los movimientos de la vida, según la voluntad de Dios;
- entre la necesidad actual de comunidad y la idea que tienen esos grupos de la "Communio" cristiana;
- por último, la correlación entre la sociedad moderna alternativa y el modelo de la Civilización del Amor.

Los testimonios de los movimientos y la descripción de sus iniciativas dan al autor la ocasión de formular un cierto número de preguntas y anotaciones críticas. Pero éstas muestran también, en medida sorprendente, la coherencia entre las declaraciones de principio y las formas de vida practicadas. El autor llega incluso a plantear una reflexión, desde el punto de vista crítico sobre la experiencia de la fe como base principal de la teología, que no resulta carente de valor. Por esta vía cree poder bautizar una nueva forma de argumentación teológica, que se apoya firmemente más sobre el modo de vida que sobre las declaraciones de fe, tal es la relación que percibe entre la ortodoxia y la ortopraxis.

Parece que no se puede hacer un mayor reconocimiento al papel pastoral de los movimientos, que esta declaración surgida de un gabinete de estudio alemán.

## V. PRO Y CONTRA DE LA DIVERSIDAD

Un análisis de la teología práctica nos ha mostrado lo que significan los movimientos en nuestro tiempo. De modo evidente y para todo el mundo, los movimientos tienen un Kairós en la hora actual.

Esto lo ha expresado precisamente Hans Urs Von Balthasar en un informe para el Pontificio Consejo para Laicos: "Ha sido necesario esperar hasta nuestro siglo para ver el despliegue de tal floración y tal diversidad de movimientos autónomos de laicos en la Iglesia, donde algunos pueden orientarse siempre hacia los carismas del pasado, mientras la mayoría han surgido de mociones propias del Espíritu Santo".

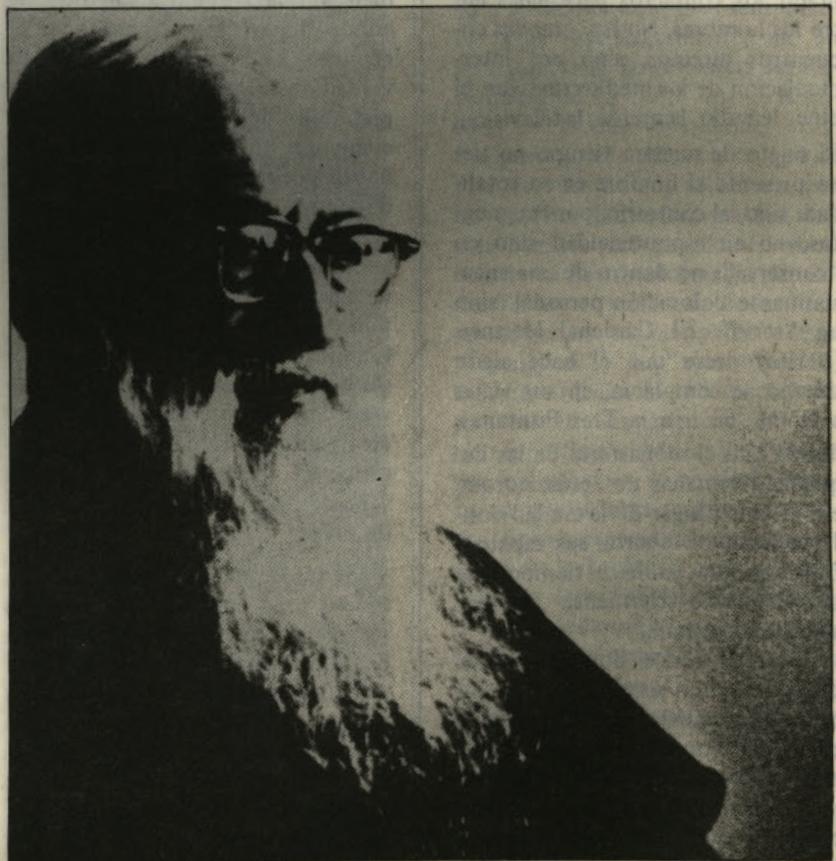
Aparentemente ya están suficientemente legitimados por su existencia. No obstante, tal legitimación puede parecer demasiado pragmática a los que hesitan y el argumento no convencerá a los que observan con prejuicios. Es por eso que conviene también rastrear el fenómeno planteándolo desde el terreno de la espiritualidad. Las aplicaciones de

la teología pastoral encuentra ahí una interesante confirmación.

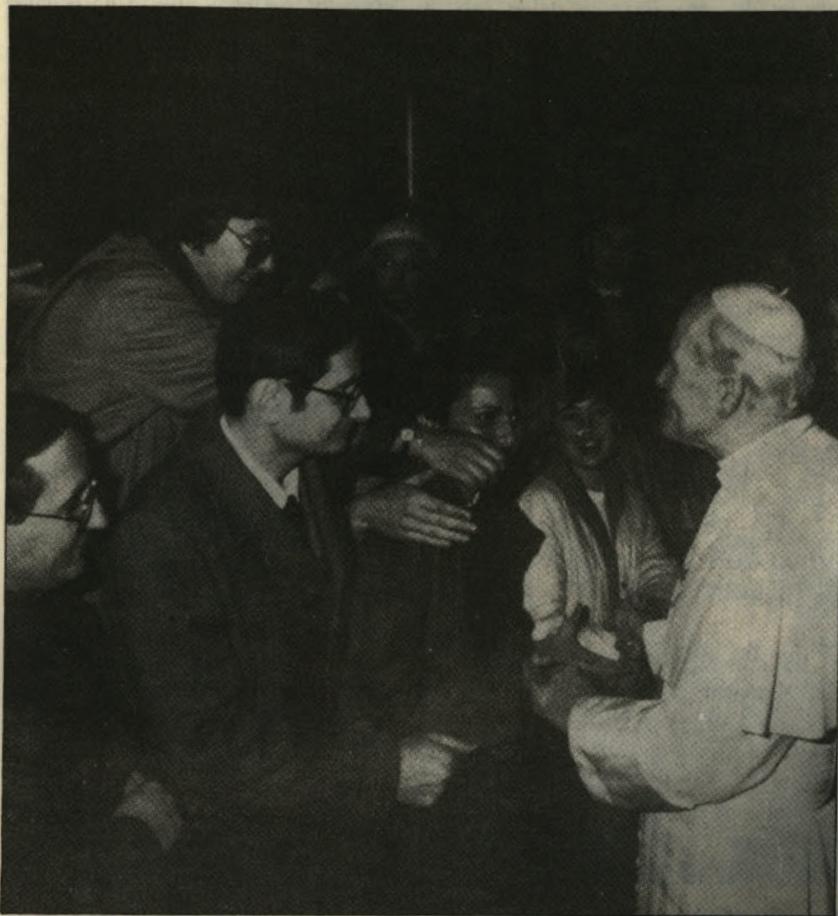
Una mirada sobre el pasado y el presente de los movimientos permite reconocer que en el origen se encuentra una personalidad carismática. Bajo la moción del Espíritu Santo, algunas condiciones de vida asumen su significación específica a la luz de la fe.

Así, para el Movimiento Schönstatt, el Padre Joseph Kentenich se refiere a una reunión con los estudiantes de su colegio, en una vieja y pequeña capilla consagrada a San Miguel. Ella tuvo lugar al comienzo de la Primera Guerra Mundial, el 18 de octubre de 1914. En el curso de la reunión se les ocurrió transformar ese lugar en centro de peregrinajes, luego de consagrarlo a la Virgen María. Y la disponibilidad absoluta con miras al designio de Dios les apareció, durante la Gran Guerra, con todas sus atrocidades, como la condición requerida para poder realizar esta idea. A esta condición, los que se habían reunido le dieron su SI.

En tales episodios, la verdad del Evangelio es necesariamente apprehendida a partir de un aspecto



*El Padre J. Kentenich, creador del movimiento de Schönstatt, una espiritualidad mariana en la perspectiva del mundo moderno.*



*La pluralidad de los carismas enriquece a la Iglesia, pero priva sobre todas las cosas el criterio de unidad que se expresa en el Pontífice.*

preciso. Hans Urs Von Baltasar que ha repensado la teología espiritual, como casi ningún otro teólogo contemporáneo, dice que los verdaderos fundadores de movimientos espirituales "han sabido mirar hacia el centro del Evangelio a través de una ventana especial, originalmente abierta".

Nosotros sabemos que en la historia de la Iglesia un gran número de estas ventanas se han abierto en forma similar. No obstante, la Iglesia jamás asumió esta abundancia como un pesado fardo. Este dato está fundado, por otro lado en la Revelación misma. Ya en el Antiguo Testamento, la espiritualidad del desierto era distinta a la de la Tierra Prometida; la de los Jueces diferente a la de los Reyes; la de los Profetas diversa a la de los Sabios.

Hans Urs Von Baltasar subraya: Se ve precisamente en el Antiguo Testamento que no se trata de diferencias de puntos de vista en la expresión de un contenido idéntico (. . .) sino de un modo igual y esencialmente nuevo de revelar

a Dios, adaptándose a una situación nueva pero, al mismo tiempo, creando de manera decisiva esta situación."

Tal diferencia se acentúa más aun en la Nueva Alianza por el hecho de que Jesús, en cada encuentro con uno de los suyos y en cada misión determinada, en particular cuando elige a los Apóstoles, establece un nuevo orden de creación espiritual: "Pedro y Juan, Pablo y Santiago, Marta y María de Betania, Magdalena, Lázaro, la Samaritana, son acontecimientos únicos que no se pueden mencionar en conjunto, expresan realidades de encuentros singulares, en los cuales se expresa, no obstante, cada vez Jesús indivisible, Jesús entero" (Ibid).

Esta diversificación se prosigue a través de la historia de la Iglesia, con las diversas escuelas y doctrinas de espiritualidad. La infalible y rigurosa conciencia de los Padres de la Iglesia en lo que toca a su unidad, se acomoda pese a ello, al sentimiento muy fuerte de la intocable individualidad de los animadores y

promotores de proyectos espirituales.

Para nosotros, ahora, esta diversidad resulta bastante más una carga. No sólo la administración de la Iglesia quisiera unir; ella debe hacerlo porque no puede escapar a las leyes de la administración. También la diversidad pastoral supone un trabajo complementario para el obispo y, desde luego, para el cura.

El plurimorfismo, temido y celebrado, cuando se le observa de cerca, contiene fricciones que suponen un despilfarro de energías, tensiones y oposiciones que bloquean, estilos diferentes de oración y de liturgia, un vocabulario caprichoso al que le falta, a menudo, una comprensión general; la multiplicación de los encuentros porque cada grupo reclama su deber.

Sólo el ingenuo cree todavía en el refrán que afirma precisamente que "variatio delectat", o bien, que la "competencia estimula el mercado". ¿No somos de una intolerancia inflexible cuando se trata de practicar nuestra fe? Esta intolerancia es alimentada por las discusiones sobre la liturgia o por los descontentos de una parroquia (que me reprochaba, todavía años después, un cambio en los límites diocesanos, porque la nueva selección de cantos no contenía alguno de los más bellos del pasado).

No obstante, la diversidad es legítima. Es oportuno, ciertamente, que la Iglesia local se abra a todas andanzas de la fe y que nadie esté obligado a una forma de piedad particular. Es cierto que los ministros ordenados de la parroquia no están reservados sólo a los que siguen el mismo "programa standard" y debe, realmente más aun, animar en los creyentes todos los modos de vivir el Evangelio, en el supuesto de que se trata de verdaderas modalidades evangélicas.

Es por esto que la diversidad se reclama a los responsables de la Iglesia. Como se ha dicho en el decreto sobre "El ministerio y la vida de los sacerdotes" del Vaticano II, aquellos que tienen funciones en la Iglesia desearán entenderse con los laicos para comprender los "signos de los tiempos"; desearán "discernir, reconocer con alegría y desarrollar con ardor los numerosos carismas de los laicos de una manera neta y significativa". Entre los dones que se encuentran en abundancia

entre los cristianos, "la atracción de un buen número por una vida espiritual más profunda, merece una atención especial."

Más allá de estas indicaciones, el plurimorfismo existente es inevitable, por el hecho mismo de su lógica interna, que la sitúa en una justa concepción de espiritualidad.

La Espiritualidad es, según Balhasar, "el costado subjetivo de la Dogmática". De alguna forma es para la persona, como una fotografía instantánea y quemante de la revelación espiritual. Todo proyecto espiritual —y con él los orígenes de los movimientos laicos— comienza por aquello que consiste en "un primer desgajamiento ocasionado por un contacto elemental del creyente con la Revelación". Es sólo en el llamado individual que se puede tener la certeza de que alguien ha aprendido cómo pensar y hablar de Dios o no". Y aquí el contacto se realiza normalmente en un contenido concreto, una palabra clave que hace aprehensible el llamado. Así, el impulso espiritual de un Charles de Foucauld gira en torno a la formulación del "Pequeño Hermano de todos los hombres"; la espiritualidad de Schönstatt alrededor del "pacto de amor"; para el Padre Lombardi era la idea de "una mejor Iglesia para un mundo mejor..."

Estos "flash", que ciertamente reducen todo el Evangelio, pero que al mismo tiempo lo intensifican y las transformaciones interiores que entonces se procesan, cambian, para las personas convocadas el carácter de la Revelación: de una enseñanza objetiva se pasa a una incitación desgarrante a la acción; la teoría provoca la decisión y ésta a su vez, conduce expresamente a la acción. Así la diversidad de los movimientos es el precio de su dinamismo, a menudo admirado.

La consecuencia es que la Palabra de Dios se mantiene joven. Es claro que la Revelación en el Acontecimiento-Cristo ha sido dada de manera definitiva e insuperable. Con la muerte del último Apóstol, llega a su fin y no se prosigue en la historia. Pero el Acontecimiento que es cada apertura nueva se continúa feliz y poderosamente. Cuando los hombres no transmiten la tradición como una mercancía de boticarios, prefabricada y bien em-

paquetada, entonces se dejan asir por Dios mismo y la revelación se actualiza siempre. La palabra y los actos de los hombres asumen el carácter de una nueva Revelación, aun cuando ella sea una "Revelación dependiente" —según la expresión de Paul Tillich —del Acontecimiento-Cristo. De manera nueva se verifica la palabra del Evangelio de Juan: si se quiere escribir toda la historia de los efectos del Acontecimiento-Cristo "el mundo mismo no alcanzaría, pienso, para contener los libros que se escribirían". (Jn 21,25).

## VI. ALGUNOS CRITERIOS DE ECLESIALIDAD

La inevitable y al fin de cuentas, regocijante diversidad de movimientos, torna indispensable en la Iglesia el deber de dirección de responsables: se trata de conservar y sostener en un espíritu católico las creaciones espirituales. Los movimientos deben mantener firme su

vínculo con el conjunto de la Iglesia y también con las comunidades vecinas o de otro tipo. Por ello, esta abundancia desbordante debe ser preservada en la unidad. Como lo indica la palabra del Evangelio sobre la pesca milagrosa: Pedro extrajo a tierra su red y estaba llena de grandes peces y "aun siendo tantos, no se rompió la red" (Jn 21,11)

Se puede intentar aquí una reflexión a propósito de los criterios requeridos, capaces de velar por los intereses nacientes por los movimientos de modo que no recaigan en lo inmediato, por causa de una preocupación muy acentuada ante los posibles problemas:

1) Para juzgar la conveniente identidad de un movimiento, al reconocimiento de Jesucristo debe figurar, sin cortapisas en el primer nivel de sus reglas y debe conducir verdaderamente hacia la confesión de Jesús y a la Revelación del Padre Divino en el Espíritu Santo. Un "jesuismo" sin el misterio de la Trinidad no alcanza. Las espiritualidades de coloración mariana no de-



*Un compromiso fundamental con Cristo y a través de él con la Santísima Trinidad, es el criterio de verdad para los movimientos.*



*Pueblo de Dios, miembros de una asamblea (Iglesia) ordenada jerárquicamente, para transmitir la Buena Nueva al mundo, es lo que constituye la esencia de la catolicidad.*

ben descuidar la preservación de la Transparencia en Cristo de la Madre de Dios. Una espiritualidad sólo centrada sobre la Iglesia no puede tener lugar en la Iglesia, pues ella no es más que el Cuerpo de Cristo y un cuerpo que no tiene cabeza es sólo un torso.

2) La tendencia al aislamiento debe ser contrabalanceada por la voluntad de unidad. Nosotros creemos que las tendencias a la separación pueden nutrirse del sentimiento de una experiencia particular que no ha sido hasta ahora dispensada a otros, de la conciencia de una misión que se articula de manera larvaria y a menudo inconciente alrededor de las palabras: "Venid a nosotros; es entre nosotros que encontraréis la plenitud de la catolicidad y en su expresión más actual". Esas palabras pueden significar una falta de voluntad para ser transparente a la Iglesia. Quiero decir a la Iglesia entera y no sólo a sacerdotes u obispos, que pueden en cualquier circunstancia, contabilizarse en la lista de los "amigos benefactores". Esto vale incluso pa-

ra los casos en los que la voluntad de protegerse conduce a permanecer en la oscuridad, pues los miembros separados del cuerpo, mueren.

3) Estar pronto a someterse a los juicios de la Iglesia es la prueba de que un movimiento está conducido por el Espíritu. La acción del Espíritu está también presente en la Iglesia, en su función de enseñanza sacerdotal o de dirección, como en las manifestaciones personales de ese mismo Espíritu. Por un lado, no se puede agregar una jerarquía carismática a la jerarquía de ministros ordenados. Por otra parte, la Iglesia no tiene necesidad de más sacramentos de los ya existentes, no se requiere de sacramentos suplementarios que serían superfluos con relación a la tradición de la Iglesia.

4) Una comunidad espiritual digna de ese nombre encontrará su legitimidad en los frutos del Espíritu: amor, alegría y atmósfera de distensión, paz, buena disposición hacia el contorno, dinamismo misionero, espíritu de sacrificio, aleja-

miento visible con relación al "espíritu del mundo" (Rom 12,2).

## VII. PROSPECTIVA

Los Hechos de los Apóstoles narran que Bernabé fue enviado a Antioquía. Al salir de Jerusalén, visitó la primera ciudad pagano-cristiana. Se puede fácilmente imaginar que la apertura siguiente de la Iglesia, de los judíos, a los paganos, ha debido, por lo menos sorprender. Del mismo modo, no hace falta mucha imaginación para concebir el entusiasmo de ese conglomerado de gente en su nueva identidad cristiana, que habían surgido de los mundos paganos o de la religión judía, para encolumnarse en la Nueva Ley. Mientras tanto, Lucas nos dice: "Cuando (Bernabé) llegó y vio la Gracia de Dios se alegró y los invitó a todos a permanecer fieles al Señor, como lo habían decidido. Pues era un hombre de Dios, lleno del Espíritu Santo y de la fe" (Hech. 11,23).

La historia de la Iglesia está llena de nuevas manifestaciones de la

fe. Si lo observamos más de cerca, se percibe que todas las realizaciones nuevas, apenas lograron en sus comienzos un lugar, particularmente en el terreno de la Iglesia, que fue frecuentemente hostil. Un camino posible no se puede trazar sino bajo la condición de que exista una corriente de simpatía que corra entre los movimientos y los responsables de la Iglesia. Los dos interlocutores deben buscar y ver con los ojos del corazón lo que hay de bueno en el otro. Aquél que tiene una responsabilidad especial en la Iglesia y que es particularmente clarividente, reconoce inmediatamente, con una gran alegría, el dedo de Dios en los movimientos y los miembros de los movimientos nuevos descubren la sabiduría del Espíritu en los "ordenados de la Iglesia".

Nadie afirmará hoy que se pueda prescindir de estas iniciativas. Al contrario, hoy, la secularización se ha intensificado por todos lados. Un amplio análisis de las personas separadas de la Iglesia, presentado por el Presidente de la Conferencia episcopal alemana dice (sin tomar en cuenta las cifras): "El proceso de alejamiento con relación a la Iglesia progresa continuamente y en algunas regiones ha tomado la

forma de una severa crisis religiosa". Desgraciadamente, la situación descripta vale también para otros países.

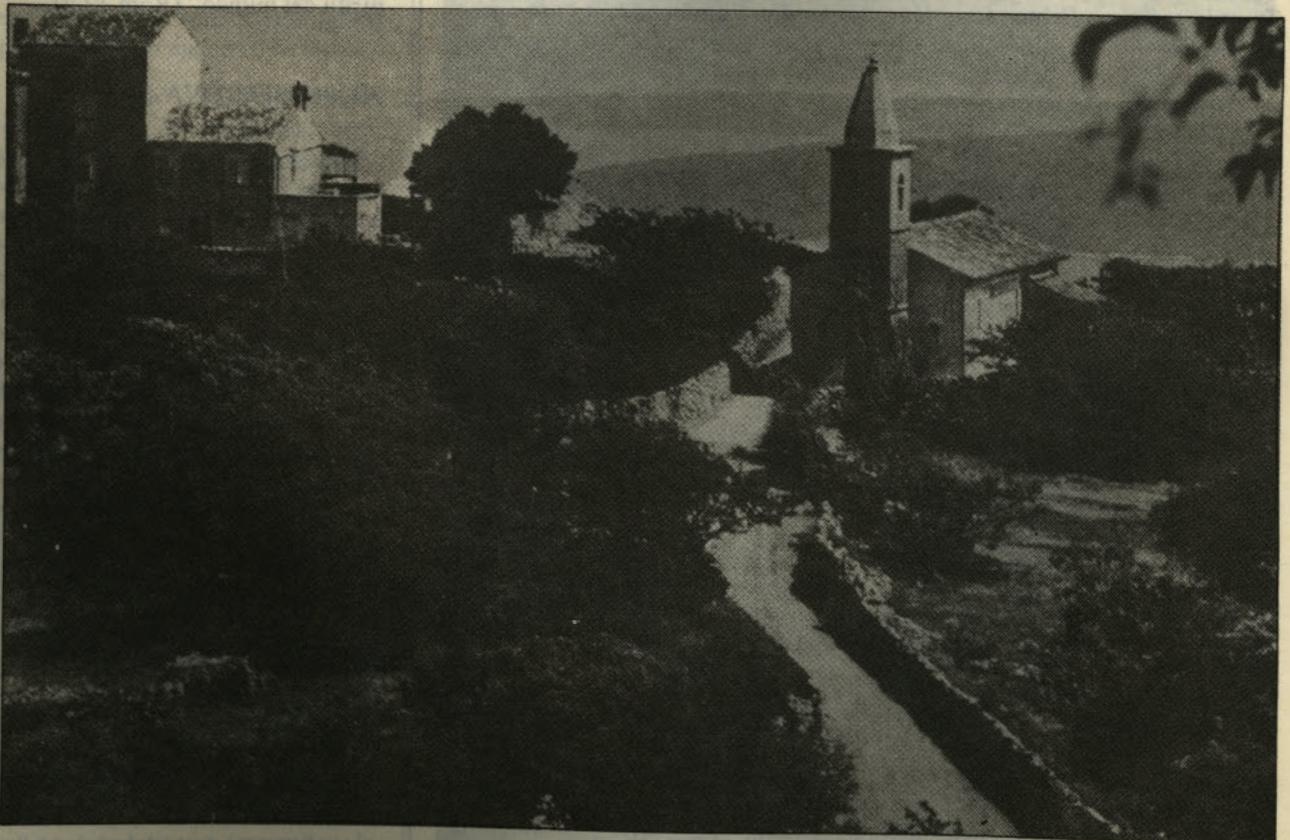
Por otro lado, algunos pueden reconocer fácilmente las posibilidades pastorales que han creado los movimientos espirituales. Así, en una entrevista concedida poco antes de su muerte, Karl Rahner indicó que "se deben crear oasis florecientes, aun cuando de un punto de vista humano, pastoral y eclesiológico siguiesen siendo 'espacios intermedios desérticos'" y un poco más adelante agregaba con fuerza:

"Cread pues esas comunidades cristianas vivas, con el espíritu de cuerpos radicales, que retornen la vida a las comunidades de la Iglesia originaria, que tengan una conciencia particular de misión y se sientan completamente diferentes del resto del mundo".

Yo no temería ahora, explayando una interpretación de Karl Rahner, proponer los movimientos espirituales como una red alternativa de las parroquias. Anteriormente intenté demostrar que las dos no son de ninguna manera excluyentes sino que se pueden estimular recípro-

camente con facilidad. Quisiera subrayar que las grandes ventajas pastorales de los lugares de intensidad espiritual han debido saltar a los ojos de los viejos maestros de la estrategia pastoral.

Nuestro Santo Padre, Juan Pablo II ha dado indicaciones precisas sobre la gran esperanza que deposita en el apostolado de los laicos, bajo la forma en la que hemos hablado hasta aquí. En ocasión del 30º aniversario de Comunion y Liberación, el movimiento italiano que hemos citado al comienzo, dijo delante de 10.000 jóvenes en la sala de audiencias Pablo VI: "Es significativo y destacable que el Espíritu despierte en la Iglesia actual a través de movimientos eclesiales varios, para proseguir con el hombre de hoy, el diálogo que Dios ha entablado en Cristo y que continuará a través de toda la historia del cristianismo. Los movimientos son un signo de la libertad de las formas en las que una Iglesia se realiza. Expresan un nuevo elemento que espera todavía ser comprendido en su eficacia, notoriamente positiva para el establecimiento del Reino de Dios y que "está en obras" en la historia de hoy. □



*La parroquia es una realidad sustancial de la Iglesia. Los movimientos no compiten con las parroquias sino que las animan. Como dijo Juan Pablo II: "ellos continúan el diálogo que Dios ha entablado en Cristo, con el mundo".*