

LA V CONFERENCIA DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO Y CARIBEÑO
APARECIDA / BRASIL - 2007

Reflexiones sobre el documento preparatorio oficial

Autor: P. José Gutiérrez Camargo - josegutcam@hotmail.com
Asesor Nacional Kolping Bolivia - Asesor Directorio Consejo Kolping Americano

0. Introducción

Las comisiones preparatorias, nos encargaban a las distintas diócesis y movimientos eclesiales, el poder reflexionar sobre el documento preparatorio de la V CONFERENCIA DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO Y DEL CARIBE, además de sugerir a través de 19 fichas, un trabajo de aportes a la misma. Sin embargo, encontramos muy urgente hacer un análisis más profundo a ciertos temas que este documento no presenta o lo hace, pero de manera muy frágil (sin embargo los que deseen, pueden realizar un trabajo detallado con las fichas enviadas por el CELAM). Por lo mismo proponemos estos puntos para la reflexión y el análisis en los distintos países y en las familias Kolping que así lo vean pertinente.

1. El contenido de los cinco capítulos del documento preparatorio

En rápidas pinceladas, demos una mirada analítica a los contenidos de cada uno de los cinco capítulos. Recordamos que nuestro objetivo es llamar la atención sobre sus límites, silencios o vacíos, y esto es lo que se pondrá en evidencia en dicho análisis.

1.1 Capítulo I: La antropología y la cristología

a. La antropología

El cambio antropológico operado por la modernidad en el Concilio Vaticano II significó sobre todo un diálogo con el ser humano ateo, con el 'no-creyente'. En Medellín se puso en evidencia lo que en el Vaticano II había permanecido inconcluso: 'una Iglesia de los pobres para ser la Iglesia de todos' (Juan XXIII). El Documento de Participación pone como punto de partida al 'hombre-sin sentido', o de modo más concreto, en búsqueda de la felicidad (n. 1). La felicidad es realmente una cuestión relevante para el ser humano actual. Solo que es muy diferente lo que entienden por felicidad un rico y un pobre, por ejemplo. Da la impresión que el ser humano del Documento es un sujeto rico, cansado y vacío, absorbido por la tecnología y el consumismo, en crisis de sentido, en crisis existencial (n. 2). Para los pobres, en cambio, la crisis es de sobrevivencia o supervivencia, no de existencia.

Puebla había visto al ser humano latinoamericano y caribeño con rostros muy concretos, en particular rostros de pobres (DP 31-39). El Documento de Participación habla de un ser humano sin rostro, como si fuese una categoría, una esencia, más allá de la contingencia de una historia que hace lo cotidiano de la vida. El ser humano del Documento, en tanto no tiene rostro concreto de indígena, negro, mujer, trabajador, desempleado, sin tierra y sin techo, niño/a, etc. y su deseo de felicidad, en tanto no tiene objetivo palpable como pan, casa, educación, trabajo, salud, acogida, etc., permanece más en la esencia que en la existencia. Para los pobres, hasta la experiencia religiosa en cuanto salvación tiene que pasar por la plenitud de la vida, incluida la vida material. De lo contrario, va a afiliarse a movimientos religiosos autónomos, en especial el neopentecostalismo, donde la salvación se confunde con prosperidad material, salud física y psicoafectiva.

No podemos perder de vista que el giro antropológico operado por la modernidad, es un esfuerzo importante por superar el teocentrismo de la cristiandad. Esto sucedió cuando

Heidegger, basándose en Hegel, el descubridor de la historia, caracterizó el ser como tiempo. Hasta entonces, la antropología se mantenía metafísica, esencialista, a-histórica.

b. La cristología

El Cristo del Documento es el Resucitado, Rey, Vivo, Camino, Verdad y Vida. Sin embargo, el Salvador del pueblo excluido es el Jesús Sufriente, no el Jesús Muerto del viernes santo. No es que se dude del resucitado, o de que esté vivo, pero si Jesús es solidario con su dolor, Él también debe estar sufriendo. Es imposible que todo sea gloria para un Dios cuyos hijos están aplastados por la opresión y la injusticia. El riesgo más grande en la cristología no es un Jesús sin Cristo, cuanto un Cristo sin Jesús.

Es aquí donde se localiza el déficit cristológico del Documento. Se trata de buscar situar la obra salvadora de Jesús en el hoy de la realidad latinoamericana y caribeña, de relacionar su mensaje con las contradicciones que vivimos en nuestro contexto y no simplemente afirmar la acción redentora en sí misma. Siguiendo el dinamismo del misterio de la Encarnación, no se puede dejar de relacionar a Cristo con Jesús que prolonga su pasión en la historia, estampada en tantos rostros desfigurados. La perspectiva de Mateo 25,31-46 ayuda a acoger, vivir y servir a Jesucristo, no como una realidad meramente transhistórica, sino en lo cotidiano de la vida. El Evangelio contextualizado en nuestra realidad es Buena Noticia de un Jesús profeta en favor de la justicia y la fraternidad, que vivió la solidaridad con las víctimas hasta el fin y cuya consecuencia será la muerte en cruz. La cruz no es un medio, es la consecuencia de dar la vida por todos pues el sufrimiento nunca puede ser justificado por sí mismo. Afirmar que Cristo 'sacia la sed de sentido y de felicidad' (n. 5), es decir poco y lo hace muy distante

1.2. Capítulo II: La eclesiología

Con Justino de Roma, el Documento reconoce la presencia de 'semillas del Verbo' en la vida de los aborígenes precolombinos y con Eusebio de Cesarea, la etapa precolonial como *praeparatio evangélica* (n. 22). Igualmente reconoce y reitera el pedido de perdón hecho por Juan Pablo II por las sombras que hubo durante el proceso de evangelización (n. 27). No obstante, al dar cuenta de las sombras a través de la denuncia de los santos misioneros, afirmando que 'la propia evangelización constituye una especie de tribunal de acusación para los responsables de aquellos abusos' (n. 26), no deja de conservar resquicios de una eclesiología preconiliar.

En primer lugar, la eclesiología conciliar se funda en la pneumatología y no en la cristología. Es evidente que la Iglesia fue querida y fundada por Jesús, pero solo pasa realmente a existir cuando los apóstoles inactivos se vuelven activos, por la acción del Espíritu en Pentecostés. La Iglesia no es exterior ni anterior a la acción del Espíritu. La Tradición es la historia del Espíritu Santo en la historia de la Iglesia.

En segundo lugar, la eclesiología del Documento se resiente de una cristología docetista, según la cual la Iglesia es concebida como extensión e historia de Cristo glorioso. En esta perspectiva, Belarmino concebía a la Iglesia en cuanto Cuerpo de Cristo como 'Encarnación continuada'. Se trata por lo tanto del Cristo glorioso, sin Jesús, y de una Iglesia divina, que no peca, y cuando peca, no pasan de ser pecados de los 'hijos de la Iglesia', nunca de la Iglesia como tal que es esencialmente santa, por ser divina. La eclesiología del Vaticano II, en cambio, asume la dimensión contingente de la Iglesia en la precariedad del presente —*ecclesiam semper reformanda* (UR 5; GS 40)—, o en el decir de los Santos Padres: *casta meretrix* (LG 8; GS 21.43).

Con todo, el déficit eclesiológico del Documento se expresa principalmente en el eclipse del Reino de Dios. Este aparece una única vez en el texto, pero no en relación con la Iglesia y sí con Jesús, citando el prefacio de la solemnidad de la fiesta de Cristo Rey (n. 6). La Iglesia se liga directamente a Cristo y prolonga su misión, como si Jesús se hubiese predicado a sí mismo. Una Iglesia sin Reino de Dios es una Iglesia fuera y sobre el mundo, centrada en sí misma, propietaria de todos los medios para la salvación. Después del Concilio Vaticano II, sin embargo, no se puede comprender la Iglesia fuera del trinomio Iglesia-Reino-Mundo, porque son tres realidades que se interpenetran (LG 5; GS 40). La Iglesia existe para ser signo e instrumento del Reino de Dios en el Mundo.

De igual forma, no se puede dejar de aludir al hecho de que el Documento, al hacer una retrospectiva histórica del caminar de la Iglesia para identificar los signos de esperanza presentes en ella hoy (n. 34), presenta una vasta relación de realidades eclesiales, pero con silencios que precisan ser rotos. Por ejemplo: no se hace mención de las anteriores cuatro conferencias generales del episcopado latinoamericano y caribeño con su rico magisterio, una tradición que no se puede perder; no se hace mención de los mártires de las causas sociales, en la lucha por la justicia, que fueron millares y es lo que la Iglesia en América Latina y el Caribe tiene de más valor; en el campo de la pastoral social, no se menciona el trabajo con la ecología, los trabajadores, los campesinos, los menores, las personas de edad, las mujeres marginadas, los enfermos, etc.; las Cebis son citadas como una estructura de participación, desprovista de su espíritu y novedad eclesiológica, apenas mediación para obtener comunidades pequeñas. La rica contribución de la reflexión bíblico-teológica solo es citada de paso al evocar el 'contenido evangélico y teológico de la liberación'. Ahora, junto con nuestros mártires, tenemos asimismo una teología mártir que, a pesar de sus reconocidos límites, confiere a nuestro continente una tradición propia dentro de la Tradición de la Iglesia como un todo, en la medida en que tesis como opción por los pobres, pecado social, fe y praxis, historia única, liberación como salvación, etc., enriquecen toda y cualquier teología.

1.3. Capítulo III: La misionología

En el Documento, todo confluye hacia la misión —'una gran misión continental' (n. 173)—, lo que es muy justificable y necesario en un mundo cada vez más marcado por la exclusión y el secularismo. Y se quiere llegar al 'individuo' dando un paso más en relación a las conferencias anteriores (n. 44). No obstante, se prefiere hablar de 'misión' en lugar de 'evangelización', y cuando esta es mencionada, aparece como 'nueva evangelización' en gran medida entendida como 'proclamación del kerigma', sin tomar debidamente en cuenta su recepción e implicaciones históricas. El término 'misión', en una cosmovisión tradicional, se inserta en el contexto de la mentalidad eclesiocéntrica de la cristiandad, de una salvación en la esfera estrictamente religiosa y dentro de la Iglesia. Ya el término 'evangelización', en la perspectiva de la *Evangelii Nuntiandi*, al relacionarlo con promoción humana (EN 31), supera el carácter de cristiandad justo al acusar la recepción en el seno de la eclesiología, de la categoría 'Reino de Dios'. De ahí el acento mayor del Documento en el secularismo que en la exclusión social. La 'misión' está preocupada por la salvación, sí, pero al concebirla desde la Iglesia, está más centrada en esta que en la salvación, que también puede acontecer fuera de la Iglesia. Aunque no fuera de Jesucristo, en la esfera de un Reino que está más allá de la Iglesia.

Da la impresión de una misión que prescinde de mediaciones históricas para ese encuentro con Jesucristo. Ella sería una prédica para ser acogida en el corazón, sin tomar debidamente en cuenta una Palabra que debe ser siempre acogida y leída dentro de una tradición, precedida por la experiencia de la misma, por el testimonio. Entonces, la fe, antes de llegar a Jesucristo, pasa por la Iglesia. Antes de creer en Dios, creemos en la Iglesia (en Iglesia), por cuanto la fe cristiana es siempre 'creer con los otros en aquello que los otros creen'.

Esta perspectiva queda evidenciada en el hecho de que la misión, en el Documento, aparece antes de ver la realidad y después del abordaje sobre la Iglesia. Por un lado, está el riesgo de ser respuesta a preguntas que nadie hace; y por otro, de confundir la misión con la incorporación a la Iglesia, en lugar de llevar a conectar con el Reino de Dios que va más allá de la Iglesia y de quien ella es señal e instrumento.

La evangelización, en la perspectiva de la *Evangelii Nuntiandi*, abre la misión también a la inculturación (EN 63). En la misión tradicional, cuando mucho se hace 'adaptación'. En la evangelización, se procede con el dinamismo de la inculturación que se funda en el misterio de la Encarnación del Verbo, que asume para redimir. Una evangelización que no sea proceso de inculturación, no es dialógica, y si no fuera dilógica, sería impositiva. Y evangelizar es, antes que nada, no ignorar ni imponer.

1.4. Capítulo IV: La visión del mundo

Como ya dijimos, después del Concilio Vaticano II no se puede comprender a la Iglesia fuera del trinomio Iglesia-Reino-Mundo, en tanto que son tres realidades que se interpenetran. La eclesiología

del Documento, además de no hacer referencia al Reino de Dios, no ve a la Iglesia dentro del mundo, siendo parte de él, existiendo para él. De igual modo, como ya vimos, el mundo es visto después de haber visto a la Iglesia, pues es punto de llegada, lugar de aterrizaje de una ortodoxia previamente definida. No es fuente creadora de ideas, locus theologicus, lugar de interpelaciones de Dios (signos de los tiempos), sino escenario de una salvación meta-histórica.

En el Documento, dos aspectos marcan la lectura de la realidad del mundo de hoy: la transición hacia una nueva época (nn. 94-111) y el fenómeno de la globalización (nn. 112-123). Hay una buena lectura de estos fenómenos, sin que de ellos, sin embargo, se saquen las consecuencias para la misión. Esto revela que ellos no inciden sobre la misión. Es esta la que deberá incidir sobre ellos. El primero nos lleva a no ver todo claro y seguro, a no poseer todas las respuestas. El segundo nos coloca en una actitud de servicio, búsqueda y diálogo en el seno de la sociedad pluralista, en la que los principios del Evangelio, sobre los cuales debe de estar asentada una sociedad plenamente humana, necesitan de mediaciones históricas para volverse realidad concreta. No son suficientemente tomados en cuenta otros dos fenómenos importantes: el pluralismo y la nueva racionalidad emergente.

En cuanto a la transición de época y la globalización, tienden a ser vistos como una amenaza para la Iglesia (n. 147); ahora bien, aunque lo sean, no son solo eso. De ahí deriva una postura hostil, apologética, sobre todo frente a la mentalidad laicista y relativista. El laicismo precisa ser erradicado (n. 146). La globalización puede ser mejorada (n. 114). Para enfrentar ese mundo son recordados los mártires de 'final del siglo XIX y comienzos del siglo XX' (n. 28), justamente aquellos que se enfrentaron con Estados modernos, laicos y racionalistas. Se mira con preocupación el avance del relativismo ético, que lleva hacia una sociedad poscristiana. Se ve poco margen para el dialogo, la interacción, el servicio, la búsqueda con todas las personas de buena voluntad de nuevas respuestas a los nuevos problemas. Da la impresión de que la Iglesia ya posee todas las respuestas y que podrá, sola, transformar ese mundo, en especial si se trata, en gran medida, de hacerlo cristiano. En este particular, la gran novedad del Vaticano II fue la aceptación de la historia en su radical ambigüedad, lugar de interpelación de Dios por medio de los 'signos de los tiempos'. El mundo es creación de Dios. El plano de la redención no abolió el plano de la creación, sino que lo recapituló, en un lenguaje paulino (Ef 1,10), desarrollado con amplitud por Ireneo de Lyon.

La misión, en esta perspectiva, corre el riesgo de concebir la salvación como un 'separar del mundo' en lugar de insertarse en él y recrearlo desde adentro, siguiendo el misterio de la Encarnación. El mundo no tiene autonomía legítima: o se integra y es absorbido por la Iglesia, o está perdido, en una mentalidad típica de cristiandad en que lo sagrado no se inserta en lo profano, a no ser que este deje de existir, dejándose absorber por aquel.

1.5. Capítulo V: La meta de la misión continental

La mayor motivación para una 'gran misión continental' (n. 173) no es el hecho de que un continente cristiano esté estructurado de modo no cristiano, engendrando exclusión, opresión, hambre, injusticia, etc., impidiendo que el Reino de Dios y su salvación acontezcan en la vida personal y social. Hay, en cambio, una preocupación por el decrecimiento del número de católicos, que pasaron sobre todo a los movimientos religiosos autónomos de corte pentecostal (n. 155). Una preocupación, por lo tanto, no necesariamente por la calidad del cristianismo y sí por la visibilidad de la Iglesia Católica. Para hacer frente a ese desafío se tiene dificultad en ir a sus causas reales, también de tipo estructural de la Iglesia, y da la impresión de que se opta por la disputa del mercado religioso con los mismo medios de los competidores.

Para el Documento, la misión está orientada a 'que todos tengan vida en él' —Jesucristo—. La pregunta es ¿qué se entiende por 'vida'? Aun cuando sea correcto afirmar que Jesús es 'la Vida', el concepto correcto está sujeto a situar de modo correcto la cristología dentro de la economía de la salvación. Existe una tendencia a no concebir el 'plano de la redención' en relación con el 'plano de la creación', al no relacionar de manera adecuada evangelización y promoción humana. Como si solo hubiera salvación en el plano de la redención, no entendido como 'recapitulación' del plano de la creación, sino casi como sustitución. Además, no se distinguen en esta perspectiva fe 'en' Jesús y fe 'de' Jesús. Como si solo hubiese salvación cuando hay fe 'en' Jesús, en cuanto adhesión explícita dentro de la Iglesia, y no también cuando hay fe 'de' Jesús, esto es, vivencia de las bienaventuranzas sin saberlo. Vida 'en el' no se da únicamente cuando existe una adhesión explícita a Jesucristo, sino asimismo cuando se vive

su vida, aunque no se sepa, pues toda acción en el Espíritu converge hacia Cristo. Por eso, el concepto de 'Vida' del Documento necesita ser ampliado. La salvación requiere ser mejor articulada con historia, nueva sociedad, promoción humana, realidades terrestres, etc., y, en consecuencia conversión personal con conversión estructural, vida espiritual y vida temporal, etc.

La misión en el Documento, ya lo señalamos, da margen para pensar que consiste en incorporar a todos en Cristo, que equivale a incorporar a todos a la Iglesia Católica (n. 162). Sería un salir hacia fuera para traer hacia dentro. Como el Reino de Dios se tiende a confundir con la Iglesia, esta es la instancia de salvación de Jesucristo, lo que justificaría colocarla como punto de llegada de la misión (n. 163). Equivaldría a decir que, en realidad, el punto de llegada es Jesucristo, pero como la Iglesia es su cuerpo, no hay Cristo sin Iglesia, o más exactamente, no hay salvación en Jesucristo fuera de la Iglesia.

2. A modo de conclusión

La Vª Conferencia del Episcopado de América Latina y el Caribe se inserta en la tradición de las cuatro anteriores conferencias: Río de Janeiro (1955), Medellín (1968), Puebla (1979) y Santo Domingo (1992). La primera estuvo todavía marcada por el contexto de neocristiandad, o sea, de apología frente al mundo moderno y de una acción de reconquista para la fe católica, tributaria del eclesiocentrismo aún reinante. Medellín situó a la Iglesia del subcontinente en la perspectiva del Vaticano II, elaborando una 'recepción creativa' que significaba hacer del Concilio un punto de partida más que un punto de llegada. Puebla, sin embargo, fue ya un freno a la entonces reciente originalidad de una 'tradición latinoamericana y caribeña', y mucho más lo fue Santo Domingo. Era el reflejo del gradual proceso de lo que se denominó 'involución eclesial' en el seno de una modernidad en crisis. La opción por los pobres y la perspectiva liberadora, que se reivindicaban en el espíritu del Concilio, tenderán a ser vistos más como ideologización marxista que como expresiones concretas e históricas del evangelio social de Jesús de Nazaret. El enfoque del Documento de Participación, en vista de la Conferencia de Aparecida, se inserta en este gradual distanciamiento de la legítima y original tradición latinoamericana y caribeña inaugurada en Medellín, o lo que equivale a decir, en última instancia, distanciamiento de las intuiciones y los ejes teológicos centrales del Concilio Vaticano II.

Es necesario recuperar las intuiciones y los ejes teológicos centrales del Vaticano II, y con ellos la rica 'tradición latinoamericana y caribeña'. De ahí la relevancia de este tiempo de preparación de la Vª Conferencia, a través del proceso de las comunidades eclesiales, en el enriquecimiento de la propuesta del Documento de Participación. Cinco puntos principales podrían servir de norte en este esfuerzo:

1. Colocar la realidad como punto de llegada y no como punto de partida, para que lo temporal no pierda su autonomía y especificidad, en especial la peculiaridad latinoamericana y caribeña.
2. Explicitar la relación intrínseca de la fe con la praxis liberadora, para que la religión no esté predestinada a continuar relegada en la esfera privada de una espiritualidad intimista.
3. Testimoniar una religión transformadora, lo que implica una Iglesia viva y profética que tiene en las CEBs un nuevo modo de ser Iglesia, pues son un modo privilegiado de articulación en el seno de la sociedad, entre fe y vida, entre cristianismo y ciudadanía.
4. Reavivar la opción preferencial por los pobres, que no los ve como objetos sino como sujetos de una nueva sociedad, que no es simplemente un trabajo prioritario entre otros tantos sino una óptica desde donde se mira a todos de forma profética.
5. En cuanto la salvación siempre se da en la historia y existe una única historia, concebir la liberación no como un mero sinónimo de desarrollo o promoción humana sino como salvación concebida en la perspectiva de Medellín: 'pasaje de situaciones menos humanas a más humanas'.