



Instituto de Estudios Teológicos

ACTAS TEOLÓGICAS

Teología
en una sociedad plural

EDITORIAL

ACTAS TEOLÓGICAS
Universidad Católica de Temuco
ISBN: 956-7019-10-X

Director: Mons. Jorge Hourton P. **Comité Editor:** Luis Martínez S., Pablo Palet A. **Consejo de redacción:** Hna. Monserrat López, P. Ronaldo Muñoz G., P. Juan Leonelli L. **Representante Legal:** Oscar Cartagena Polanco **Ediciones UCT:** Vice - Rectoría Académica, Manuel Montt 056, Casilla 15-D, Temuco, Chile, , Fono 210773, Fax 211034. **Imprimió:** Imprenta Austral

TEOLOGÍA EN UNA SOCIEDAD PLURAL

Como ya se va haciendo tradición, ponemos a disposición de nuestros alumnos, alumnas y colegas el volumen de las Actas Teológicas 2001, que hemos titulado: "Teología en una sociedad plural". A diferencia de años anteriores más que una línea temática específica, esta vez hemos privilegiado otorgar a los profesores del IET un espacio para socializar algunas de sus preocupaciones. En efecto, cada año nos enfrentamos a diferentes realidades tanto eclesiales como sociales que merecen de nuestra parte una reflexión teológica que nos ayude a la mejor comprensión de dichos acontecimientos y a una acogida de los mismos a la luz de nuestra fe y las urgencias de la evangelización.

El texto que abre el presente número, sitúa la problemática de la Evangelización desde el horizonte del Designio Salvífico universal de Dios y acentúa la necesidad de avanzar hacia un modelo de evangelización que sea capaz de entablar comunicación con el hombre y la mujer de hoy. En esta misma dirección, J. Villar se plantea la cuestión, crucial a nuestro modo de ver, sobre el rol evangelizador de la Universidad Católica, sobre todo en su búsqueda de la Verdad no como conocimiento intelectual que hincha sino como compromiso con la vida, especialmente de los jóvenes y de los pobres. Los dos textos que publicamos de F. Díaz, recogen otra dimensión de nuestras preocupaciones como Iglesia, cual es la evangelización del Pueblo Mapuche. No se trata de ofrecer recetas, sino de animar a una práctica evangelizadora basada en la cercanía y la valorización de este Pueblo ancestral, un pueblo con historia, con frustraciones y profundas heridas, pero que sin embargo se encuentra en marcha hacia el futuro. Cierra nuestro bloque de artículos, el escrito de J. Leonelli, que nos traza un poco de la historia y de las perspectivas actuales de nuestra diócesis frente al cambio de obispo diocesano. Este último artículo se prolonga y se ve enriquecido con los aportes que recogemos en nuestra sección Testimonios.

Como comunicaciones presentamos cuatro escritos: "Mensaje para Naufragos" de J. Herrero, que quiere ser una motivación al seguimiento de Cristo en la realidad actual que nos interpela desde sus múltiples opciones de sentido. "La pobreza en la IX región" de L. Martínez, que busca reflexionar sobre el drama de la pobreza que nos hace estar ubicados como región en el tope del ranking de pobreza nacional; en ella, junto con denunciar esta situación, se la asume como un desafío para la evangelización, que debe ser siempre liberadora. La tercera comunicación, de D. Irarrázaval, teólogo qua ya nos ha colaborado en otras ocasiones: "Religión del Pueblo y misión salvífica de la Iglesia", levanta muy buenas

preguntas sobre la actual concreción eclesial y esboza pistas muy interesantes para una práctica de evangelización que sea verdaderamente sentida por el pueblo como salvadora. Cierra esta sección la comunicación de Mons. Hourton, que con su erudición acostumbrada, dialoga con Taparelli, jesuita del siglo XIX, sobre un tema actual: la pertinencia de legislar sobre el divorcio.

Finaliza el presente volumen con un merecido homenaje al obispo emérito de la diócesis San José de Temuco don Sergio Contreras, a través del testimonio que nos dan cuatro personas muy cercanas a él: el obispo, también emérito, de Copiapó don Fernando Ariztia, la hermana Monserrat López, don Mario Rivas, director del DAS, y don Alejandro Goic, obispo de Osorno. Todos ellos coinciden en destacar la figura de don Sergio como la de un gran Pastor de los pobres, defensor de los Derechos Humanos y profundamente comprometido con su tarea pastoral. Un verdadero Padre de la Iglesia de Temuco en particular y de la Iglesia Chilena y Latinoamericana en general.

Como Instituto Teológico buscamos hacer un aporte a la formación permanente de aquellos que se sienten llamados por el Espíritu del Señor a anunciar el Evangelio como buena noticia para el hombre y la mujer de hoy. Por ello, en esta nueva época marcada especialmente por la pluralidad en todos los ámbitos de la sociedad, invitamos a leer las diversas perspectivas que se nos ofrecen a nuestra consideración en el deseo de crecer como Iglesia hacia una práctica evangelizadora capaz de asumir las diversas realidades como manifestación de Dios. El IET quiere ofrecer con esta publicación académica-pastoral una instancia de diálogo fraterno en busca de una cada vez mayor coherencia entre el Evangelio que anunciamos y la realidad que vivimos, para ello los autores hacemos un sano ejercicio de autocritica de nuestras prácticas eclesiales y buscamos en las fuentes de nuestra Tradición Eclesial y de la teología actual luces que nos abran hacia nuevos horizontes, teniendo siempre como meta el servicio al reino de Dios.

Como siempre, esperamos que disfruten la lectura y les rogamos hacernos llegar sus sugerencias sobre estilo o temáticas que debieran ser abordadas, para hacer de este instrumento un espacio de real servicio a la marcha de la Iglesia y, en particular, de nuestra Iglesia diocesana.

Luis Martínez S.
Por el Comité editor

—

ARTÍCULOS

LA EVANGELIZACIÓN EN EL HORIZONTE DEL DESIGNIO SALVÍFICO UNIVERSAL

Luis Martínez S.

En este artículo he querido ordenar algunas ideas sobre cómo y cuál debe ser la actitud de los que nos llamamos discípulos de Jesús para que nuestro testimonio del Evangelio sea hoy una Buena Noticia de Salvación. Se trata de replantearnos el sentido y el estilo de la evangelización, tomando en cuenta los nuevos acontecimientos y dinámicas que atraviesan el mundo contemporáneo, pues es allí, para estos hombres y en esta historia concreta, que el anuncio de Jesucristo Salvador debe ser buena noticia. Un objetivo subordinado de este escrito es hacer una invitación a adoptar una actitud más abierta, más universal y tolerante desde la cual confesar nuestra fe en un mundo lleno de novedades y desafíos.

A. EVANGELIZACIÓN Y SEGUIMIENTO DE CRISTO

"Vayan a las gentes de todas las naciones y háganlas mis discípulos; bauticenlas en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, y enséñenles a guardar todo lo que les he mandado a ustedes. Yo estaré con ustedes todos los días y hasta el fin del mundo" (Mt 28,19).

La lectura atenta de Mateo 28, 19 sugiere una serie de pautas de gran actualidad para la evangelización en el mundo actual. En efecto, el paradigma evangelizador allí presente avanza del encuentro con "las gentes de todas las naciones" al anuncio de la presencia salvífica de Dios con ellos. En este proceso la comunidad, más que enseñar doctrinas, da testimonio con su vida de la presencia del Reino y anuncia su realización escatológica. Sigamos paso a paso el texto:

La invitación: *"Vayan a las gentes de todas las naciones y háganlas mis discípulos"* implica, necesariamente, un movimiento previo de acercamiento y simpatía con el mundo según el estilo de Jesús. Se trata de encontrarse con esas gentes, de amarlos y respetarlos, de esforzarnos por

conocer sus dificultades y sus sueños, su lenguaje y sus imaginarios culturales; conocer todo aquello que nos permita crear puentes que nos permitan comunicar nuestra experiencia creyente en sus propias categorías, de tal modo que el anuncio del Dios Trinidad sea una verdadera Buena Noticia para ellos.

En seguida, la fórmula ternaria única en los evangelios: *"Bautícenlas en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo"*, es fundamentalmente un anuncio de la presencia salvífica de nuestro Dios a través de toda la historia de la humanidad, acompañando a cada individuo y a cada pueblo en su búsqueda de vida plena. Esta fórmula nos invita a mostrarles el verdadero rostro del Dios de los cristianos, el que se nos manifestó como un Padre misericordioso que envió a su Hijo para compartir nuestra historia y revelarnos la profundidad de su Designio de vida para nosotros, y que nos sostiene por la fuerza de su Espíritu Santificador y dador de vida desde la creación hasta la consumación de la historia.

Por su parte, la exhortación: *"enséñenles a guardar todo lo que les he mandado a ustedes"*, se refiere más que a la enseñanza de un cúmulo de doctrinas morales, a dar testimonio, a enseñar en el sentido de mostrar por medio de una práctica consecuente con los dichos y actos de Jesús de Nazaret, que el Reino de Dios es de los pobres, de los que luchan y son perseguidos por causa de la justicia. Es acoger como comunidades el desafío de las bienaventuranzas, transformándonos en servidores y heraldos de la única voluntad salvífica de Dios que se despliega por todo el universo.

Esta gran tarea evangelizadora obtiene todo su dinamismo de la certeza que debe tener la comunidad cristiana de la presencia del Señor resucitado a su lado: *"Yo estaré con ustedes todos los días y hasta el fin del mundo"*. Es una presencia activa, que apunta a la realización del proyecto que Dios tiene para el mundo. Desde la perspectiva escatológica de los evangelios, debe entenderse *"el fin del mundo"* como el nacimiento de la humanidad definitiva que hoy se encuentra en pleno trabajo de parto, con dolores e incertidumbres, pero con la esperanza de la vida nueva que está por nacer, y al cual los cristianos deben asistir activamente cual equipo de parto comprometido con la marcha de la historia humana hacia su plenitud (cfr Mc 13,8).

B. NOTAS SOBRE LOS TIEMPOS QUE VIVIMOS.

Ciertamente una gran novedad del Concilio Vaticano II fue su invitación a cambiar nuestra mirada y asumir con gozo la conciencia cristiana de la acción del Espíritu en el mundo acompañando la historia de todas las naciones hacia su consumación (Cfr GS 4, 11). Con ello, el Concilio abrió un camino nuevo para la evangelización, que alejándose del proselitismo, se comprende más como un aporte fraterno en la búsqueda de la comprensión de las grandes interrogantes de la humanidad. En efecto, esta toma de conciencia de la presencia del Espíritu en los acontecimientos

históricos autónomos, no necesariamente situados al interior de las fronteras visibles de la Iglesia institucional, nos obliga hoy como comunidad cristiana a escrutar en el pulso de los acontecimientos de la humanidad, la voz del Señor de la historia que nos interpela desde el avance o los obstáculos que encuentra su Designio salvador. Se trata de una lectura espiritual de la historia, que nos permite mejor comprender y adaptar la única Fe a la situación actual, pues la fidelidad al Espíritu, implica prestar atención a toda la historia humana como verdadero lugar teológico en donde Dios se nos manifiesta llevando adelante la realización de su Proyecto salvífico para todos los hombres y por caminos que sólo él conoce.

Acoger esta nueva perspectiva que nos propuso el Concilio, internalizando la radicalidad de dicha afirmación, resultará fundamental para avanzar hacia una comunidad cristiana que se autocomprenda como una Iglesia al servicio del Designio Salvífico de Dios que se despliega por todo el cosmos. Al mismo tiempo, la comunidad evangelizadora en diálogo con el mundo, abierta hacia él con optimismo, tratando de descubrir allí las huellas de esa presencia y comprometiéndose con la historia que avanza hacia su consumación, verá que se abren ante sus ojos nuevos horizontes de comunión y encuentro con aquellos que se encuentran lejos.

Por otra parte, si queremos que la evangelización como anuncio de la salvación querida y obrada por Dios a través del mundo entero desde la creación y hasta su consumación no sea “*ni atemporal ni ahistórica*”, todo acto evangelizador debe, en consecuencia, partir de una mirada previa sobre la realidad actual y su proyección hacia los años venideros. La Iglesia al evangelizar debe ser capaz de contemplar los acontecimientos históricos, especialmente de la historia de los pobres, asumiéndolos como significativos para la fe. Por lo mismo, hemos querido comenzar estas reflexiones presentando *grosso modo* dos notas que consideramos características de nuestra sociedad contemporánea y que, vistas como “signos del Espíritu en la historia” podrían ser de gran virtualidad para el despliegue de una acción evangelizadora con características nuevas de acuerdo al sentir del hombre y la mujer contemporáneos. La primera es la valoración creciente tanto del sujeto libre como de su espacio microsocioal; y la segunda, el desafío que representa la globalización con sus consecuencias paradójales, de marginación y valorización de las identidades locales.

1. Valoración del Sujeto Libre y del Espacio Microsocioal

En la actualidad, asistimos al nacimiento de una nueva época, en la que se conjugan las grandes opciones macrosociales de la globalización económica con estructuras microsociales de gran libertad y creatividad. Los individuos no están más dispuestos a dejarse “enrolar” en entidades – partidos políticos, sindicatos, religiones, etc.- que coarten su libertad fundamental. Por el contrario, los hombres y mujeres de nuestra sociedad contemporánea recuperan y ejercen su protagonismo en los espacios microsociales. La vida en sociedad, con sus obligaciones de trabajo, de

consumo y de respeto a la legalidad se asume sólo como mal menor, que posibilita el acceso a espacios microsociales donde todo puede ser reinventado o reconquistado por el individuo que ya no se contenta con ser un "idiota cultural" (Coulon). El hombre de hoy no acepta ser sólo un ente pasivo, condenado a la repetición fatal de una doctrina o de un *habitus* impuesto por el grupo, tampoco acepta ser un mero realizador de proyectos ajenos. Él se siente y quiere ser protagonista de la historia que lo rodea, pues valoriza su libertad, su conciencia autónoma con sus opciones personales de sentido y de acción.

En este nuevo paradigma, la verdad, los valores, el sentido, la fe, etc., se comprenden como categorías relativas y en constante evolución. La búsqueda de la verdad, por ejemplo, se percibe hoy como una verdadera curva asintótica -como algo que sólo podrá ser alcanzado en el infinito- dejando de ser un bien pre-adquirido o preestablecido con exactitud por ninguna doctrina. Otra característica de la "verdad" contemporánea es su carácter fundamentalmente fragmentario, esto es, como fruto de diversas visiones complementarias que se unen para formar una verdad que sobrepasa a los individuos, a los grupos, a las culturas y a las religiones. En este terreno ya no hay más lugar para visiones con pretensiones monolíticas y totalitarias sobre el hombre y el mundo. En este mismo sentido, la racionalidad se comprende, hoy en día, como un modo de conocer poco a poco -por "ración"-, por lo que lo razonable ha llegado a ser sinónimo de pluralismo y tolerancia, sobre todo con la valoración de lo interdisciplinar. Es decir, la racionalidad se ha transformado en la capacidad de llegar a consensos que respeten y permitan el desarrollo de lo diverso sin aferrarse ni a moldes preconcebidos ni a visiones parciales de la realidad.

Basta con dar una mirada rápida a la sociedad actual, especialmente a los jóvenes, para descubrir allí un fenómeno creciente en medio de ella: grupos importantes optan, claramente, por forjar nuevos espacios microsociales caracterizados por una crítica y una actitud antisistémica. Son sub-grupos críticos al sistema cultural, político y económico que se impone desde la globalización y que buscan recobrar su protagonismo alienado en y por las estructuras sociales que ellos han heredado y de las cuales no se sienten ni responsables ni solidarios. Sin cerrarse al mundo de lo valórico, exigen ser convencidos sobre la pertinencia de una norma antes de acatarla. El hombre y la mujer de esta nueva época ya no aceptan la intromisión heterónoma de la ley, sino que quieren vivir lo valórico desde la autonomía personal. No se trata de una negación a toda posibilidad de exterioridad moral, sino de una nueva manera de entender la norma, sea esta social o religiosa, como fruto de una asunción personal fundada. De lo contrario, ella es sentida como arbitraria y opresiva.

Por otra parte, y para no caer en un simple dualismo nostálgico del pasado, es necesario agregar que si bien es cierto que el hombre de hoy busca la verdad y la razón primeramente a partir de sí mismo y de lo microsocial, con el riego subyacente de la tautología o del solipsismo, el

recurso a la alteridad -sea ésta el “otro” individuo, la “otra” cultura o el “Otro” Dios- sigue siendo relevante, sobre todo con el avance vertiginoso de los medios de comunicación y de transporte que van forjando un mundo cada vez menos aislado. Así, y casi paradójicamente, en esta misma sociedad occidental marcada fuertemente por el individualismo y las actitudes narcisistas, surgen experiencias de solidaridad organizada o de colaboración filantrópica, crece también la conciencia ecológica y las ganas de conocer y comulgar con la diferencia a niveles nacionales e internacionales.

2. *La Instauración de un Mundo Globalizado y Dual*

Como segunda nota, no podríamos dejar de mencionar aquella que a los ojos de la mayoría es la característica sobresaliente del mundo contemporáneo. Nos referimos, evidentemente, a la “globalización” o la irrupción en la historia contemporánea de un sistema mundial que marca el término de una etapa de la humanidad que surgió con el nacimiento de las repúblicas, y que se estructuraba sobre los estados nacionales o, posteriormente, en torno a grandes bloques ideológicos. En el último tiempo, progresivamente las sociedades, naciones y estados han perdido autonomía y se han ido integrando en un mundo intercomunicado por el desarrollo de los medios de transporte y comunicación, en pos del intercambio de la producción, el comercio y las finanzas. Este fenómeno mayor de nuestra época, apunta a hacer del mundo una “gran aldea”, interrelacionada fundamentalmente por el sistema económico neoliberal.

Los capitales transnacionales son los verdaderos gobernantes de las naciones; sus directivas restringen todo margen de acción a los gobiernos locales, los que se ven obligados a endeudarse con ellos, y a desregularizar los mecanismos de protección de las economías locales para permitir el flujo libre del capital, aunque ello signifique desproteger a los sectores más débiles de la sociedad. Por la influencia del capital, los modos de producción han cambiado, sobre todo con la incorporación de la informática, la robótica, la genética y la competencia por la conquista de nuevos mercados, todo lo cual genera al mismo tiempo marcos de incertidumbre e inestabilidad en las economías locales. En todo caso, y a pesar de las críticas al sistema que se van imponiendo, sobretudo por su insensibilidad respecto de los pobres y marginados, la globalización aparece como un fenómeno inevitable en el que, querámoslo o no, estamos atrapados y cuyo impacto se hace creciente en todas las realidades de la vida actual.

La emergencia de esta nueva era de la humanidad puede ser vista desde aspectos positivos: mayor conciencia de los procesos mundiales, mayor participación en los eventos planetarios, mayor capacidad de organización y vinculación, una creciente conciencia de “universalidad” que nos lleva a superar sectarismos y nacionalismos etnocéntricos, etc. Sin embargo, hoy en día se hace cada vez más evidente que la nota que mejor caracteriza el fenómeno resulta ser, paradójicamente, la exclusión. La así llamada igualdad frente al mercado no es tal. Sólo algunos tienen acceso real

a él; en cambio grandes sectores de la humanidad permanecen al margen del consumo y de los progresos de la sociedad moderna.

De hecho, más que de "globalización" algunos prefieren hablar de "dualización", pues, en realidad, se está gestando una estructura mundial clara y dramáticamente "dual", donde unos pocos se enriquecen a costa de la explotación y el olvido de muchos: aumenta la miseria, el desempleo, la exclusión de muchos... mientras crecen las fortunas de los poderosos y se concentran los capitales y el poder en unos pocos. La brecha entre ricos y pobres en lugar de disminuir se acrecienta. Sólo en los últimos treinta años, la participación en el ingreso mundial del 20% más pobre de nuestro planeta se redujo de 2,3% a un 1,4% y en contrapartida, el 20% más rico aumentó sus ingresos de 70% a 85%; al extremo que en si 1996, 358 personas supermillonarias –de las cuales cuatro son chilenas- acumulaban el 47% de la riqueza mundial, en el año 2000, sólo seis personas supermillonarias acumulaban el 57% de la riqueza mundial. Otro ejemplo, si el año 1996 en América latina 86 millones de personas (18% de la población) se encontraban en condiciones de extrema pobreza, se calcula que para el 2005 habrá 176 millones en las mismas o peores condiciones.

Dentro de esta inmensa masa de empobrecidos y marginados, no puedo dejar de mencionar al Pueblo Mapuche, que por lo demás corre la misma suerte que otras etnias originarias en el continente. Resulta significativo que las comunas más pobres del país, sean todas de fuerte presencia Mapuche, los que podrían ser considerados según el decir de Puebla como "*los más pobres entre los pobres*". La pobreza que los aflige no les es esencial como pueblo -como algunos lo piensan-, sino que es producto de la negación de su existencia como pueblo con identidad y cultura propias, y de la aplicación del sistema de economía neoliberal que promueve la globalización. De allí que hoy asistamos a un proceso de reivindicación que exige su reconocimiento como pueblo con la debida autonomía propia de su especificidad como etnia.

Esto nos da pie a recordar que la efervescencia tanto de los nacionalismos como de los integristas religiosos, en algunos casos bastante cruentos, que vemos hoy son el signo de otra de las paradojas del actual paradigma mundial: una globalización que no ha sido capaz de responder adecuadamente a la existencia de la multiplicidad de identidades culturales. En efecto, la emergencia tanto de los "nacionalismo" que han cambiado las fronteras conocidas hasta hace pocos años con la aparición de nuevos países - por ejemplo, la cesesión de los países bálticos (Lituania, Letonia y Estonia), el desmembramiento de la Yugoslavia de Tito (Croacia, Serbia, Eslovenia, Macedonia) y de la URSS (Rusia, Bielorusia, Ucrania, Georgia, Armenia, Azerbaíyan, Turkmenistán, Tadjistán, Ouzbekistán, Kasastán, etc) o las luchas tribales entre Tutsis y Hutus de Ruanda y Burundi-; como la subida creciente del fundamentalismo islámico en países como Argelia, Irán e Irak, Paquistán, Afganistán, etc., muestran un cierto fracaso del proceso de globalización o unificación planetaria. La insatisfacción de grandes sectores de

la humanidad ha llevado a la aparición de nuevos bloques diferenciados ya no por una cierta ideología económica sino por sus referentes religiosos y culturales, lo que los hace aparecer como cada vez más irreconciliables.

Estas dos paradojas, la marginación y pobreza de grandes sectores de la humanidad así como la incapacidad del actual sistema de resolver adecuadamente la relación entre cultura global e identidad y autonomía local, nos hacen percibir el actual sistema de globalización económica como un verdadero gigante con pies de barro. Para botón de muestra los acontecimientos en torno a los atentados del 11 de septiembre en New York y, en un nivel más local, la persistencia del conflicto mapuche.

C. BUENAS NOTICIAS PARA EL HOMBRE DE HOY

En consecuencia con el mandato de Jesús, preguntarse por la coherencia entre nuestras prácticas evangelizadoras con el seguimiento de Jesucristo y con el anuncio del reino como voluntad salvífica universal que se despliega por todo el cosmos, resulta de gran pertinencia y debe ser una actitud constante de cada cristiano, de cada comunidad y de la Iglesia toda. Y ello no puede ser sino estando dispuestos a acoger los nuevos desafíos y las posibilidades de la nueva época que comienza a desplegarse ante nuestros ojos. Particularmente, si queremos que el anuncio de Jesucristo sea realmente una Buena Noticia para el hombre y la mujer de hoy, la evangelización debería hoy hacer un esfuerzo por renovarse en su lenguaje y en su estilo de presentación del mensaje cristiano sobre todo tomando en cuenta que el hombre de hoy, como lo acabamos de ver, es cada vez más refractario a la prepotencia y la intolerancia, sobre todo en aquello que toca los valores y las creencias. Di igual modo, si queremos que la evangelización sea realmente acogida como un mensaje salvador, el anuncio de la liberación de los pobres seguirá siendo la nota característica de la salvación cristiana (cfr Lc 4, 18s), sobre todo en el actual proceso de dualización económica que vive la humanidad.

1. *El Nuevo Lenguaje de la Evangelización*

Como en todos los tiempos evangelizar conlleva un esfuerzo siempre necesario de diálogo entre la Fe que se quiere anunciar y la Razón o las razones del hombre contemporáneo. Este ejercicio no ha estado ajeno a la historia del cristianismo. Los Padres hicieron grandes esfuerzos por presentar la Fe a sus contemporáneos en las categorías que ellos vehiculaban, pues las reconocían capaces de Dios. Aún cuando se tenía conciencia de la precariedad e incapacidad de la razón humana por abarcar el misterio último de Dios, desde el principio encontramos en los símbolos de los grandes concilios la cooptación de conceptos filosóficos —como esencia, substancia, persona, etc.— para ayudar a los hombres de esos tiempos y culturas a alcanzar una mejor comprensión del dato revelado. La

Fe nunca fue considerada ni una “arbitrariedad” ni una “irracionalidad”, sino un *logos a-logos*, es decir, una razón que escapa a nuestra racionalidad, que la transgrede, pero que no la anula ni a desecha; de allí, el empleo en los Símbolos de palabras como “inefable”, “incomprensible” o “misterio” para referirse a las verdades de la fe cristiana, que aunque escapan a los límites de la simple razón, no le son repugnantes.

En los siglos posteriores, serán los maestros de la escolástica quienes harán grandes esfuerzos por anunciar la fe en las categorías de sus contemporáneos -bástenos traer a la memoria a figuras como San Anselmo, Santo Tomás, San Buenaventura, Duns Scoto y tantos otros-. En nuestros tiempos, será el Concilio Vaticano II quien propiciará un retorno al diálogo con el mundo contemporáneo y sus razones. Haciendo recurso a nuevos y más adecuados instrumentos de comprensión de la realidad como la antropología, la economía, la sociología, etc.- los discípulos del siglo XX y ahora XXI verán desplegarse ante sus ojos nuevas y originales perspectivas para la evangelización. En ella, los discípulos de aquel que vino a traer la vida en plenitud (Jn 10,10) presentan fraternalmente a los hombres el camino verdadero que conduce hacia la verdad sobre el hombre y sobre el cosmos, es decir, hacia su vida definitiva (cfr Jn 14,6). No hay, entonces, verdadera evangelización si no se produce un real encuentro entre la razón o las razones humanas y la revelación (cfr FR n.23).

Por otra parte, la fe que no es razonada no es verdaderamente humana -porque excluye arbitrariamente la facultad crítica de la inteligencia racional del ser humano- ni es verdaderamente fe, sino que se reduce a un cierto fideísmo precientífico. La fe y el creyente como tal deben exponerse al juicio crítico de la razón democrática contemporánea, de otro modo su testimonio evangelizador no superaría al proselitismo fanático de las ideologías, cargado de arbitrariedad e intolerancia. La verdad que Dios nos ha revelado sobre sí mismo y sobre el hombre, la hemos recibido en recipientes insertos en el tiempo, en la historia, en la cultura de hombres determinados. Presentarlos al hombre y la mujer del siglo XXI implica, entonces, reconocerlos necesitados de interpretación y actualización para mantener su capacidad dialogante y comunicadora. Si creemos que el evangelio responde a los intereses y búsquedas más profundas de la humanidad, y que por lo mismo es buena noticia, la traducción de su mensaje a las categorías y códigos de los nuevos imaginarios de los hombres contemporáneos, se hace una urgencia radical de la evangelización (cfr GS n.62).

En efecto, si la Iglesia mantuvo durante siglos un diálogo fluido con la razón, fundamentalmente en su expresión filosófica, como vehículo de su evangelización, hoy en día, una justa evangelización que tome en cuenta al hombre y la cultura actuales, debe abrirse a dialogar con las nuevas vertientes por donde corre el pensamiento humano. La evangelización debe ser capaz de tomar en serio los nuevos puntos de referencia que ordenan los imaginarios colectivos del mundo actual y, para ello, debe recurrir a los

aportes de los diversos saberes que la humanidad domina hoy en día: la antropología, la psicología religiosa, la lingüística, el derecho, la sociología, la historia –sólo por nombrar algunas de las ciencias sociales- y sin olvidar la inmensa gama del saber adquirido en el último tiempo por las ciencias llamadas exactas o aplicadas, o por aquellas vinculadas a la cibernética. Esto es de una importancia crucial, sobre todo si tenemos en cuenta que nuestra fe se transmite fundamentalmente a través de textos y fórmulas de carácter precientífico que resultan incomprensibles o muy difíciles de aceptar por un hombre cada vez más formado e informado.

De igual modo, el anuncio de la fe no puede hacerse más desde un concepto añejo de verdad metafísica que muy pocos comparten y comprender, sino a partir del reconocimiento del nuevo concepto de verdad presente en la sociedad actual y que va más allá de lo meramente conceptual, como la adecuación del intelecto a la cosa. Como ya dijimos, hoy nuestros contemporáneos, distinguen más entre aquello que “tenemos” por verdadero y aquello que “es” verdadero, en una actitud de sospecha permanente que rechaza los totalitarismos ocultos detrás de la pretensión de una pretendida “verdad absoluta”. Por ello, si el hombre contemporáneo rechaza el lenguaje doctrinal, pues ve en él una pretensión arbitraria de imposición ideológica, la evangelización debe ser cuidadosa en su manera de anunciar a Jesucristo más allá de la doctrina y del eclesiocentrismo. Anunciar el evangelio de la salvación obrada en Jesucristo no sólo es un derecho sino un deber de la Iglesia, sin embargo, dicho anuncio debe ser lanzado como una palabra fraterna y solidaria con el hombre de hoy. Palabra convencida y convincente, que se ofrece a la razón humana como una posibilidad de respuesta a la búsqueda de sentido y de plenitud.

No se trata, entonces, de renunciar a la fe sino de cambiar la manera y el lenguaje del mensaje. En efecto, la fe tiene algo irrenunciable que decir al hombre pero sin por ello sentirse autorizada a quitarle la palabra a los demás discursos. La fe debe mostrar al hombre el horizonte que se abre para él cuando es contemplado desde Dios y que, por lo mismo, el hombre corre un riesgo mayor encerrándose en sus intereses narcisitas o egocéntricos, que redundan en voluntad ciega de poder, de lucro o de triunfalismo. Sin embargo, para que esa palabra sea escuchada debe levantarse como una palabra fraterna, dialogante, solidaria con el futuro del hombre, de todos los hombres y especialmente de aquellos que son marginados u oprimidos. Presentar nuestra fe en este estilo más cercano a las inquietudes y formas de los hombres y mujeres de hoy nos permitirá dar un testimonio más claro del verdadero rostro filantrópico de Dios y de su proyecto de vida en plenitud para el mundo. Al mismo tiempo, un paradigma evangelizador como éste nos ayudará a dejar atrás la tentación, siempre presente, de manipular o poseer a Dios, especialmente cuando se idolatran las doctrinas y se confunde la mediación con la Realidad que se quiere enunciar y anunciar.

Otro aspecto fundamental en la búsqueda de un nuevo lenguaje que nos permita hacer del cristianismo un verdadero anuncio de salvación para el hombre de hoy, sobre todo cuando vemos brotar por doquier las reivindicaciones de autonomía e identidad cultural, es avanzar hacia una real inculturación de la fe en los límites propios de cada cultura. Salir al encuentro del rostro pluricultural de la humanidad, implicará para la Iglesia una verdadera encarnación de la Iglesia en la pluralidad multicolor con que el Espíritu de Dios nos ha bendecido. Una Iglesia que asuma una praxis de inculturación, en consecuencia con la ley de la encarnación y de la acción del Espíritu Santo en medio de los diversos universos culturales, debe avanzar, sin perder su identidad, hacia un nuevo rostro de su organización institucional marcada por la diversidad.

Si la Iglesia no hace este esfuerzo serio por llevar a cabo este "éxodo" que implique para ella despojarse y morir a ciertos cánones, símbolos y prácticas monoculturales europeas, estará renunciando a encarnarse verdaderamente en una real dimensión católica, concretizada en iglesias particulares, ancladas profundamente en sus categorías culturales locales, según el modelo de la propia encarnación del Hijo de Dios y con la misma valentía que tuvieron los primeros cristianos que salieron al encuentro gozoso de *"las gentes de todas las naciones"*. La vocación de universalidad de la comunidad cristiana no será una realidad salvífica para todos los hombres y todos los pueblos, mientras no realice esta encarnación verdadera en los diversos universos culturales en que esos hombres están inmersos.

En todos estos puntos, me parece que la contribución del ministerio teológico a este nuevo paradigma evangelizador que se quiere más dialogal y convincente, es de una importancia crucial. El teólogo como hombre de fe que reconocen la existencia de Dios y su manifestación a los hombres para su salvación, puede y debe contribuir en primer lugar a liberar a Dios mismo de los discursos doctrinales sobre Dios que pretenden domesticarlo; y puede, por otra parte, contribuir a liberar a la comunidad de sus falsas comprensiones de Dios y del hombre. Desde la exigencia de la comunidad de anunciar a sus contemporáneos el designio salvífico universal de Dios, el ministerio del teólogo no es otro que el de acompañar a la comunidad tanto en su búsqueda de fidelidad al seguimiento de Cristo como en su empeño por llevar a los hombres a una comprensión cada vez mayor de ese misterio insondable de amor filantrópico.

2. *Evangelizar desde una Renovada Opción por los Pobres*

Es un hecho que la sociedad global que se va construyendo, resulta ser más bien una sociedad "dual" que ampara un proceso de marginación radical de al menos un quinto de la humanidad, las que hoy en el mundo sufren la exclusión y mueren sin siquiera llegar a ser noticia en los Medios de Comunicación Social. No se trata de cifras sino de personas con rostros concretos: ancianos, adultos, jóvenes y niños, golpeados por la falta de los mínimos necesarios para vivir dignamente (DP 31-40). Hombres y mujeres

sufrientes, víctimas de la injusticia de un sistema que los explota o, en el peor de los casos, los margina y los olvida. No son cifras, sino hermanos nuestros que claman al cielo por su liberación (DM, Justicia, 1), y cuya presencia debería golpear nuestra conciencia, indignarnos éticamente y movernos “a aceptar y asumir la causa de los pobres... como si fuera la causa misma de Cristo” (cfr DP, Mensaje, 3).

Desgraciadamente, la pobreza sigue siendo una cuestión estructural que por lo mismo requiere para su solución un proyecto de sociedad alternativo al actual sistema global de libre mercado, claramente injusto y excluyente. Por ello, anunciar hoy en día la salvación de Jesucristo debe hacerse desde el horizonte de la liberación de los pobres. Frente a la indiferencia sobre la suerte de los pobres, la evangelización no puede perder de vista la solidaridad. Según el Concilio, el camino que conduce a la justicia en el mundo pasa por un cambio de horizonte ético, en donde el individualismo queda superado por la solidaridad (cfr GS n.30). En este sentido, anunciar hoy la salvación, puede y debe ser traducido por anunciar la igual dignidad que todo hombre posee y cuya defensa se impone a la sociedad como una obligación de justicia. El compromiso solidario no debe entenderse como una mera y fácil acción asistencialista, sino que nos abre al compromiso político que tiende a la creación de estructuras sociales que reflejen las relaciones sociales de participación y comunión. En consecuencia, el compromiso social de los cristianos, así como de todos los hombres de buena voluntad, debe tener como horizonte el que las estructuras sociales, especialmente las económicas, estén al servicio de esa dignidad que todo hombre y mujer posee de modo inalienable (cfr GS n.29).

Hoy en día, en un mundo marcado por la idolatría de la propiedad privada y del lucro, anunciar el Evangelio debe hacerse desde la conciencia, tradicional en la doctrina social, de la propiedad común de los bienes pues, mientras no existan canales adecuados que permitan y obliguen a la redistribución de la riqueza será muy difícil la superación de esta injusticia radical de nuestra sociedad contemporánea. La Propiedad Común de los bienes es propiamente de origen divino y, por lo tanto, anterior a la propiedad privada que es de origen social, y cuya finalidad no es otra que velar por que se cumpla el orden querido por Dios, es decir, que todos tengan lo que necesitan para alcanzar su desarrollo pleno como seres humanos (cfr ST, II-II, q.66). La propiedad de los bienes es un derecho natural de todo ser que llega a este mundo. Su privación es injusticia y pecado. O sea, la propiedad privada sólo puede ser aceptada en cuanto contribuye a que todos accedan a los bienes necesarios para desarrollarse humanamente (cfr GS 69). En consecuencia, cuando asistimos al espectáculo grotesco de la acumulación del capital en muy pocas manos, la evangelización no puede renunciar a su compromiso con liberación de los pobres.

Me parece, para concluir este punto, que la Iglesia en su rol evangelizador debe ser capaz de generar un movimiento formativo en vistas

a la acción política práctica de los que nos llamamos cristianos, sin excluir, por supuesto, a todos aquellos hombres y mujeres que comparten con nosotros los mismos anhelos de justicia y solidaridad. Se trata de asumir una práctica formativa y efectiva en favor de los pobres teniendo como horizonte la utopía del Reino, es decir, el deseo de Dios de ver a todo hombre y a toda mujer viviendo en plenitud. Se trata de generar desde la base una práctica participativa y solidaria que tenga a los pobres como protagonistas, como sujetos y no como objetos, de tal modo que se evite toda forma de paternalismo ya sea económico (de los “tecnócratas”) o político (de las llamadas “vanguardias conductoras”), así como la manipulación ideológica o religiosa de los pobres.

Un proceso formativo al interior de las comunidades cristianas que lleve a superar el inmovilismo o la indiferencia de muchos cristianos por la cosa política así como la superación de las soluciones de corte meramente asistencialista, para concentrarse en la búsqueda de una verdadera *“caridad política”* o *“santidad política”* que no pierda de vista el horizonte estructural de la situación actual y que, por lo mismo, debería apuntar a la generación de comunidades cristianas adultas, comprometidas proféticamente con la superación de la pobreza y la marginación en vistas a la realización aquí y ahora del reino de Dios, que es vida en abundancia para todos.

3. Evangelización y Valorización de las Otras Experiencias Religiosas

Gracias a la globalización de la información que se da por el amplio acceso a los medios de comunicación, es muy difícil para cualquier adepto de una religión, incluida la Católica, ignorar las otras manifestaciones religiosas presentes en el mundo o arrogarse, sin más, un *status* de mediación única y necesaria para la salvación universal. Los oídos contemporáneos no están dispuestos a soportar una tal pretensión. Por lo mismo la evangelización correría un gran riesgo si nuestro anuncio de la salvación universal se confundiera con la pretensión “arbitraria” de una religión por imponerse como único camino para toda la humanidad. En este sentido aboga la Declaración Sobre la Libertad Religiosa del Concilio cuando rechaza toda forma de coacción sobre las conciencias de los hombres (nn.1.2.4) e incluso, opta por evitar la identificación de la “única religión”, es decir, la única voluntad salvífica universal de Dios, con la “Iglesia católica y apostólica”. Ciertamente aquella “subsiste” en ésta, pero no se les identifica, lo cual habría equivalido a la utilización del verbo “ser”, que los padres conciliares excluyeron deliberadamente (DH n.1; cfr LG n.8.16; UR n.4; NA n.1).

Como lo demuestra la historia de las religiones, la apuesta creyente sobre la existencia de Dios no implica necesariamente una confesión única de Dios. Muy por el contrario, por una dinámica propia de la pluralidad cultural, la confesión de Dios conlleva una inmensa gama de nombres de Dios, todos con más o menos pretensión de universalidad, pero sin que uno

de ellos logre agotar el discurso sobre Dios. Por lo mismo, la evangelización católica debe evitar el riesgo del solipsismo encerrándose, de modo autorreferente, al diálogo interreligioso y rechazando *a priori* la posibilidad de enriquecerse con las diversas perspectivas sobre Dios y sobre el hombre que cada pueblo ha ido decantando a través de su historia. La búsqueda de Dios es una aventura que hacemos como humanidad entera, en donde hombres y mujeres santos nos ayudan, desde sus capacidades personales y culturales, a encontrarnos con esa experiencia fontal que se nos transparenta cotidianamente, pero a cuya manifestación y cercanía no siempre somos suficientemente sensibles.

“El agua, al caer en un vaso vacío, gargarea; mas, si el vaso esta lleno, no se oye ruido alguno. De igual manera, el hombre que no haya descubierto a Dios está siempre discutiendo inútilmente sobre su esencia y su existencia, mientras que el que lo haya experimentado goza en silencio de la felicidad divina... Lo mismo que la sustancia única agua es llamada con diferentes nombres por los distintos pueblos –unos la llaman ‘water’; otros, ‘vari’; éstos, ‘acqua’; aquéllos, ‘pani’- así al único Saccidananda le invocan unos como Dios, otros como Allah, aquéllos como Hari, éstos como Brahman... Las diferentes religiones no son más que caminos diversos para alcanzar al único Dios. Diferentes son las vías que llevan al templo de la Madre Kali de Kalighat, en Calcuta. Así también son diversas las vías que encaminan al hombre a la casa del Señor. Toda religión no es nada más que una de esas vías... A causa de su ignorancia, la gente corriente piensa que su religión es la mejor de todas, y por eso hace inútilmente tanto ruido. En cambio, cuando su mente esté iluminada por la sabiduría verdadera, toda lucha sectaria cesará”¹

En acuerdo con la hermosa expresión de este místico, Dios existe independientemente de los nombres que se le den, pues él no depende de las fórmulas, que no son otra cosa que construcciones intelectuales humanas, de modo que la verdad total sobre Dios nunca la poseeremos pues, por definición, Dios sobrepasa todas nuestras expectativas. Si los hombres hemos hecho “doctrinas” sobre Dios, él pre-existe y está más allá de ellas. Las fórmulas y doctrinas permanecen sólo como andamiajes, más o menos apropiados, para acercarnos a él. Hasta podríamos decir que el equivoco sobre Dios cruza todas las religiones, pues ninguna de ellas es capaz de aprehenderlo en su totalidad, sin por ello negarles sus aciertos y sus intentos por conocerlo y amarlo.

Esto nos libera del totalitarismo fanático que suele impregnar a ciertos representantes de las religiones, y nos impulsa al reconocimiento del otro

1

Ramakrishna, citado en: D. ACHARUPARAMBIL, *Espiritualidad Hinduista*, BAC, Madrid 1982, p. 233s.

como un compañero en el camino que hace toda la humanidad hacia Dios. Profundizando según el espíritu de la Declaración *Nostra Aetate* del Vaticano II (cfr n.2) no podemos descalificar sin más ninguna religión, ni tampoco sentir que sólo a nosotros, católicos, se nos ha revelado Dios. No se postula aquí un relativismo religioso, "toda religión da lo mismo", sino la necesidad de dialogar con los demás en busca de categorías que nos proporcionen una cada vez mayor comprensión del misterio de Dios, basada en la firme convicción que ese Dios "*no es sólo Padre de los cristianos sino de todos por la creación*" (Orígenes) y que, por lo mismo, se manifiesta a sus hijos por caminos que sólo él conoce, pero que en ningún caso los priva de su amor y de su cercanía.

Existen algunas constantes que nos permiten pesar la pertinencia de las imágenes de Dios y de las prácticas religiosas subsecuentes que se vehiculan en las diversas religiones. Una de ellas, y fundamental, es que Dios no es un "rival" del hombre y que, por lo mismo, su acción en el mundo apunta a la vida en plenitud de sus hijos. En consecuencia, sólo será verdadera una religión que pase por el "amor al prójimo" como vehículo del encuentro y de la manifestación de la divinidad, pues, sólo esa actitud puede ser sacramento real, universal y transcultural de Dios. La fraternidad universal que propugnan las religiones es una realidad que va mucho más allá de un solo anhelo de sociedad, es la manifestación definitiva, escatológica, de la existencia de Dios Trinidad y de la realización de su Único Designio salvífico para la humanidad entera².

Esta referencia esencial, que no es patrimonio sólo de los que nos confesamos cristianos, será siempre el norte de discriminación que oriente todo diálogo entre las religiones y de cada religión consigo misma, pues, el riesgo de desvirtuarse está siempre presente. Cualquier religión que apunte a la muerte y no a la vida, se equivoca tanto en su experiencia de Dios como en el Dios que dice servir. Aquí se encuentra la importancia de una necesaria y constante crítica de nuestras imágenes de Dios que confesamos; pues, de alguna manera, todos cuando decimos Dios damos un contenido semántico a esa palabra que brota de nuestras propias experiencias, gratas o ingratas, que, querámoslo o no, siempre nos condicionan. Muchas veces, el Dios que adoramos o rechazamos son nuestros propios fantasmas y no el Dios verdadero que se nos reveló como un posibilitador de nuestros deseos más hermosos.

Pero digamos algo más. Si hasta aquí afirmamos que todos estos caminos conducen al encuentro con Dios, también queremos afirmar que en el cristianismo se alcanzan dimensiones sorprendentes para la comprensión humana. En efecto, en el cristianismo, este encuentro se realiza en la humanización misma de Dios, más aun, en el anonadamiento extremo de un

² En esta perspectiva, los encuentros interreligiosos que el Papa Juan Pablo II ha convocado en la Porciúncula, adquieren una dimensión profética y sacramental impresionante, que abre horizontes, hasta hace un tiempo, imposibles de imaginar.

Dios hecho hombre pobre, marginal y crucificado. Ya no se habla de Dios, sino que Dios habla con nosotros en nuestra propia historia y condición. Si bien esta idea de encarnación no es nueva en la historia de las religiones -en la tradición *bhakti* del Hinduísmo, por ejemplo, se postulan múltiples encarnaciones (*avatara*) de la divinidad, incluso algunas en realidades sub-humanas, con una finalidad salvífica³-, en el cristianismo dicha encarnación deja de ser una simple manifestación de la divinidad para convertirse en el anuncio capital del anonadamiento de Dios mismo, que se hace semejante a nosotros con la asunción en sentido pleno de nuestra naturaleza. Esto que resulta, por decir lo menos, transgresor de nuestras categorías, se encuentra en el centro de la fe cristiana: el Dios hecho hombre y hombre crucificado, “escándalo para los judíos y necedad para los gentiles” (1Cor 1,23).

Por lo mismo y en cierto modo, los cristianos podemos decir que no creemos “en Dios”, en el sentido de la creencia en un “ser” divino sin rostro, sino “en el Dios que se nos manifestó en Jesucristo”, es decir, en un Dios con figura humana, manifestado él mismo para nuestra salvación; y no sólo en una proyección intelectual pertinente al momento de otorgar un sentido al Cosmos y al ser humano pero, en el extremo, no más que una posible creación de nuestro intelecto y hasta de nuestros temores. De allí, la importancia de acercarnos al testimonio que nos ha llegado a través de las Escrituras, con la debida honestidad intelectual, que nos permita acceder lo más justamente posible a dicha realidad fontal, genial y sorprendente.

D. COMO LOS DISCÍPULOS DE EMAÚS, HACER CAER NUESTRAS VENDAS

Como anunciábamos al introducir este escrito, un segundo objetivo que pretendemos con estas reflexiones es hacer una invitación a adoptar una actitud más abierta, más universal y tolerante desde la cual confesar nuestra fe en un mundo lleno de novedades y desafíos. Se trata de alentar a las comunidades cristianas a evangelizar desde su coherencia práctica con el Evangelio que anunciamos, esto es evangelizar desde el testimonio o desde la *ortopraxis* cristiana.

Nos pareció interesante, por la genialidad del relato, iluminar esta nueva dinámica evangelizadora desde la lectura atenta de Lc 24, 13-35, que es un texto muy conocido pero no suficientemente profundizado en su significado para la práctica cristiana. En efecto, el relato de los discípulos de Emaús nos sitúa en el horizonte del discipulado, con todo lo que ello tiene de crisis y de renuncia a nuestras propias esperanzas nacionalistas o narcisitas que pueden impregnar la vida de la comunidad e impedirnos reconocer a

3

Cfr D. ACHARUPARAMBILI, *Op.cit.*, p.29.

Jesús y acoger con gozo el Designio Salvífico universal que se nos manifestó en su aparente fracaso.

1. Lectura del Relato

Primero que nada, recordemos que en el evangelio de Lucas todos los acontecimientos que rodean la resurrección de Jesús y su ascensión tiene lugar en un solo domingo, "el primer día de la semana" (24,1). Incluso en él, contrariamente a lo que se indica en Hch 1, 3, no hay ningún indicio que el resucitado se hubiese aparecido a los discípulos durante un periodo de cuarenta días. Por otra parte, en clara discordancia con Mateo que coloca la aparición de Jesús a sus discípulos en Galilea (28,7.16-20), Lucas sitúa en Jerusalén y sus alrededores todos estos acontecimientos: Emaús y Betania (24,50) o el monte de los Olivos (Hch 1, 12) para la ascensión. Esto no es casual, sino que obedece a la intención deliberada del autor de traer a la mente del lector el primer día de la creación; es decir, de darnos una clave de lectura para los acontecimientos que se nos narran. En este caso: que con la resurrección comienza una nueva creación que es definitiva y que alcanza a todo hombre. La muerte ha sido vencida y se ha hecho realidad el Designio Creador de Dios.

El evangelista estructura el episodio en torno a cuatro escenas claramente distinguibles, a través de las cuales accedemos a la profunda crisis que vivieron los discípulos de Jesús. Ellos, que habían puesto sus expectativas mesiánicas en Jesús, no han sido capaces de ver en su muerte "la gloria del Mesías" porque no estaban dispuestos a renunciar a sus esperanzas nacionalistas. Una vez superada su ideología reconocen al Resucitado y se convierten en heraldos de la Voluntad Salvífica de Dios que se ha manifestado en el triunfo de Jesús sobre la muerte.

a) Vv.13-24: los discípulos interpretan los acontecimientos desde sus categorías nacionalistas: "la gloria de Israel"

Los dos discípulos pertenecen al círculo descrito en 24, 9.11, que no están dispuestos a aceptar el testimonio de las mujeres (23, 55-24,11. 22-24).

Se dirigen a Emaús, una aldea fortificada a 30 km al noroeste de Jerusalén, en la que aun permanece vivo el recuerdo del triunfo obtenido 160 años antes por Judas Macabeo sobre los enemigos de Israel, que murieron en número de tres mil (1Mac 4, 1-26) y que fundamenta la esperanza del triunfo futuro del Mesías. Así, esta referencia geográfica del evangelista resulta muy clarificadora sobre la identidad de los protagonistas: son discípulos imbuidos de las esperanzas mesiánicas nacionalistas judías - por ello se dirigen a Emaús la ciudad del triunfo sobre los enemigos de Israel-.

El que salgan de Jerusalén no indica en ellos, como sí lo es en los demás evangelios, una ruptura o un proceso de distanciamiento de

Jerusalén, centro del nacionalismo Judío –recordemos que allí están el Templo y el Sanedrín– y, por lo mismo, de su influencia, sino que permanecen en su órbita (el sentido de la palabra “aldeas”, como veremos más adelante). El tema de conversación son los acontecimientos en torno a la muerte/fracaso de Jesús (14).

Jesús en persona se acerca y se pone a caminar con ellos (15), pero no lo reconocen pues sus ojos están incapacitados para ello, pues algo les impide ver, están como vendados (16). El tema de la “ceguera” es recurrente en Lucas (cfr 8,10; 9,45; 19,42; 18, 35-38: este último episodio es de gran virtualidad pues el ciego lo proclama “*Hijo de David*” que es el título que expresa la esperanza nacionalista judía de un Mesías que daría el triunfo a Israel sobre sus enemigos llevándola a la gloria). En efecto, sus ojos están como ciegos para reconocer el triunfo de Jesús, para ellos él está total y definitivamente muerto: “ya van tres días de su muerte” (21b).

Cuando Jesús les pregunta de qué están hablando, se detienen entristecidos: su relato confirma su pena por la muerte de Jesús, pero sobre todo por la frustración de su esperanza mesiánica que habían depositado en él (17). Cleofás, uno de los discípulos que sólo por esta vez aparece en los evangelios, toma la palabra y narra el motivo de su tristeza (18). Aun siendo discípulos cercanos tienen la misma percepción del pueblo (7,16; 9,8.19): para ellos Jesús era sólo un profeta (19). Son incapaces de comprender el triunfo de Jesús y de reconocerlo como el Mesías porque siguen bajo la influencia de las instituciones judías: “*nuestros jefes*” (20).

Como se dijo, esperaban que Jesús fuera el Mesías liberador de Israel (21), al estilo de la esperanza mesiánica nacionalista (cfr 1,68s). No están dispuestos a reconocer a Jesús como Mesías universal (2,30-32), muerto y crucificado (cfr 9,22.44S; 18,32-34). Esperaban que él los condujera al triunfo sobre los enemigos de Israel, y ni siquiera los indicios de su resurrección –el testimonio de las mujeres y el sepulcro vacío– los hace cambiar de actitud.

b) Vv. 25-27: Jesús interpreta su mesianismo desde el proyecto de Dios: “la gloria del Mesías”

El reproche de Jesús a su torpeza y a su lentitud para creer (25), apunta a su incapacidad de caer en la cuenta que la “gloria” del Mesías, su verificación como tal, está precisamente en el ser rechazado por la sociedad injusta y sus representantes (20).

Es en esta ruptura del Mesías con las instituciones injustas de Israel, que se manifiesta la acción liberadora de Jesús. Él pone en marcha el nuevo éxodo del pueblo hacia la vida definitiva. Israel ha llegado a ser la verdadera tierra de esclavitud y muerte, de la que el Mesías nos llama a salir, hacia la solidaridad universal y el verdadero triunfo de la vida sobre la muerte, esa es su “*gloria*”: hacer realidad el designio creador de su Padre (26). Tal era la promesa contenida en el Antiguo testamento (27).

Sin embargo, los discípulos continúan aferrados a las esperanzas nacionalistas judías. No han logrado darse cuenta que la teología oficial del triunfo nacionalista del Mesías era falsa (cfr 19,30; 20, 41-44), porque falseaba a Dios y su proyecto para la humanidad.

c) Vv.28-32: los discípulos pasan de la incomprensión/ceguera a la comprensión/visión. Reconocen/ven al Señor

En una actitud distinta a la de los discípulos cuya meta es Emaús, Jesús continúa su camino (28), sólo la invitación de los discípulos lo detiene. Son "ellos" la razón de estancia en la "aldea" no su adhesión a la ideología nacionalista judía de los discípulos. Recordemos que la "aldea" hace referencia a una ciudad bajo la órbita de influencia de Jerusalén, por lo cual, el gesto de Jesús deja en claro a los discípulos su ruptura con la ideología de las instituciones judías (29).

Con el gesto de la fracción del pan (30), que no está primeramente en relación directa con la eucaristía (22,19) sino con el episodio de los panes (9,12-17: bendición del pan, no acción de gracias), Jesús les vuelve a dar la señal que los llevó en otro momento a su reconocimiento como Mesías (9,18-20). Jesús les enseña así que la entrega y el don de sí mismo, significados en el pan compartido, son el signo de su mesianismo. Sólo entonces se abren sus ojos (cfr Is 35,5: metáfora de liberación) pues era la doctrina mesiánica que habían internalizado por su formación judía, el obstáculo que les impedía ver/reconocer al verdadero Mesías (31a).

Acto seguido Jesús desaparece a sus ojos, su presencia ya no pasa por la verificación de los sentidos, como lo era antes, sino que ella está oculta pero cierta (31b). Los Hechos de los Apóstoles dirán que "una nube le ocultó a sus ojos" (1,9), es decir, desde su resurrección Jesús, el nuevo y definitivo Mesías, estará acompañando a sus discípulos de igual modo que Yahvéh lo hizo con Israel en el desierto (Ex 13,21-22).

Luego de un proceso de tensión interior ("*estabamos en ascuas*" o "*nuestro corazón ardía*", 32), es decir, luego de un proceso doloroso y trabajoso de ruptura con sus antiguas esperanzas mesiánicas, los discípulos por fin se han liberado de su ceguera y están preparados para emprender el camino del verdadero éxodo.

d) Vv. 33-35: Regreso a Jerusalén y reencuentro con la comunidad creyente.

Se levantan (33), es decir, se realiza en ellos la obra del Mesías, recuperan su libertad y su capacidad de actuar, alcanzando la vida plena. Aquí es de gran significado el verbo *levantarse* presente reiteradas veces a través de todo el evangelio en los más diversos episodios: el de la suegra de Pedro (4,39), del paralítico (5,23-25), del hombre de la mano seca (6,8), del hijo de la viuda de Naim (7,14), de la hija de Jairo (8,54), del leproso (17,19). Significativamente, Jesús es acusado de "*soliviantar al pueblo*" (23,5), y él

mismo “se levanta” de la muerte al tercer día (24, 7). La misma expresión aparece repetidas veces en el Libro de los Hechos (3,6; 8,26; 9,11. 34. 40; 12,7; 14,10).

El resultado de su acción de levantarse es el reencuentro con los once y los demás discípulos testimoniando el “triumfo del Justo”. Les confirman que Simón –no Pedro, que es el apodo que Jesús le había dado por su obstinación (cfr 22,62: el llanto de Pedro)- vió también al Señor resucitado (34). Hecho que, por lo demás, no está consignado en ninguna otra parte del evangelio. En el v. 35, se repite la idea que reconocieron a Jesús en la “fracción del pan”, es decir, en su entrega que ahora debe ser continuada por los discípulos y cuyo memorial permanente será la eucaristía.

2. **Actualización: Preguntas para la praxis contemporánea de la Iglesia⁴**

De la lectura global que acabamos de hacer del texto de Lucas se abren una serie de preguntas para un proceso de reflexión sobre el estado actual y las perspectivas que podemos esperar de la evangelización. En efecto, el texto va de un modo muy pedagógico llevándonos a una actitud de autocrítica y señalándonos ciertos hitos para una adecuación de la vida eclesial en correcta correspondencia con la fe que queremos anunciar a nuestros hermanos. Hagamos algo de ese ejercicio:

v.13. *“iban dos de ellos a un pueblo llamado Emaús”*: ¿Cuál es nuestra meta? ¿Hacia dónde vamos? ¿Es la meta que el Señor quiere, o es la de nuestros intereses egoístas o meramente institucionales?

v.14. *“conversaban entre si sobre lo que había pasado”*: ¿Cuáles son los acontecimientos que marcan el mundo de hoy? ¿Nuestras comunidades están abiertas a los signos de los tiempos? ¿Somos capaces de ver lo bueno que hay en el mundo?

⁴ En la XIV Asamblea General de la Conferencia Latinoamericana de Religiosos (CLAR), de junio del año 2000, se propuso a la Vida Religiosa del continente entrar en un período de “refundación” de la misma bajo el lema: “Por el camino de Emaús”. Con ello se pretende en medio del momento actual que vive el continente y en un lapso de tres años, jalonado en tres etapas: año 2001, “La memoria desde el presente”; año 2002: “Los desafíos del contexto latinoamericano”; y, año 2003: “Proyecciones y perspectivas de refundación”. profundizar las cinco líneas inspiradoras de la CLAR, es decir: *“la renovada opción por los pobres, la opción por los jóvenes, la mujer y lo femenino, la espiritualidad encarnada, inculturada y liberadora y la nueva eclesialidad”*. El objetivo de entrar en este kairós es, en definitiva, *“impulsar una vida religiosa que viva en fidelidad creativa su respuesta hoy a esta sociedad que crea cada día más excluidos y se convierte en una sociedad deshumanizadora, sin consideración a los derechos humanos y de la creación”*. En este marco, se me pidió una jornada de formación para la CONFERRE de la IX Región, la que da origen a esta parte del artículo.

v.16. *"sus ojos estaban obstaculizados para reconocerlo"*: ¿Qué nos impide reconocer hoy a Jesús? ¿Cuál es nuestra imagen mesiánica de Jesús? ¿Cuáles son nuestros intereses, son los del Señor?

v.20. *"le condenaron a muerte y lo crucificaron"*: ¿Estamos dispuestos a jugar nos por entero por el Reino? ¿Estamos dispuestos a perder el prestigio, el poder, la vida? ¿Estamos dispuestos a ser rechazados por las autoridades eclesíásticas y sociales?

v.21a. *"nosotros esperábamos que él glorificaría a Israel"*: ¿Cuáles son hoy nuestras preocupaciones? ¿Cuáles son los temas de nuestra evangelización? ¿Cuáles son nuestras esperanzas? ¿Son evangélicas, es decir, son una buena noticia para los pobres y marginados? ¿Están en relación con el proyecto filantrópico de Dios?

v.21b. *"llevamos ya tres días desde que esto pasó"*: ¿Cuáles son nuestras tristezas, nuestras frustraciones? ¿Son narcisistas o evangélicas?

v.27a. *"continuando por los profetas"*: ¿Cómo los profetas hemos escudriñado los tiempos buscando la voluntad de Dios? ¿Hemos escuchado a los profetas, los de ayer y de hoy? ¿Es nuestra vida verdaderamente profética?

v.27b. *"les explicó las Escrituras"*: ¿Conocemos las Escrituras? ¿Nos hemos renovado en nuestra formación teológica o tenemos una fe ingenua e infantil? ¿Estamos al tanto de los nuevos conocimientos y su aporte a una espiritualidad más evangélica?

v.29. *"quédate con nosotros..."*: ¿Nuestras comunidades son fortalezas o lugar de acogida y encuentro fraterno? ¿Nuestra vida cotidiana, nuestra mesa está abierta al peregrino? ¿Nuestras comunidades son ecuménicas y macro-ecuménicas?

v.30. *"tomó el pan, pronunció la bendición, lo partió y se los iba dando"*: ¿En qué hemos fundado nuestra espiritualidad en estos años? ¿Partir el pan sigue siendo significativo para nosotros?

v.32. *"no estaba ardiendo nuestro corazón"*: ¿Qué cambios estamos dispuestos a asumir? ¿Seremos capaces de renunciar a lo accesorio para quedarnos con lo que es verdaderamente fundamental? ¿Nuestras instituciones están dispuestas para servir y acoger a los pobres?

v.33. *"y levantándose al momento"*: ¿Estamos dispuestos a hacer del Proyecto de Dios nuestro proyecto? ¿Somos capaces de dar testimonio de la vida entregándonos como Jesús? ¿Tenemos aun ganas de vivir el Evangelio?

CONCLUSIÓN

La evangelización en el momento actual que vive la humanidad y en el momento que vive nuestra propia Iglesia requiere refundarse en el seguimiento de Jesús desde una espiritualidad capaz de distinguir entre nuestros deseos personales e institucionales y el deseo de Dios para el mundo. Una espiritualidad de más Evangelio y menos narcisismo tanto personal como institucional. Una evangelización fundada en una espiritualidad del discipulado atento al Designio de Dios y cuyo "culto" sea el testimonio de una solidaridad organizada al servicio del Reino, comprometida con la justicia, especialmente a favor de los pobres y en una acción profética de denuncia de las estructuras sociales y eclesiales cuando ellas no son coherentes con la proclamación del Evangelio de la vida en plenitud (cfr Jn 10,10).

Esto es crecer hacia una espiritualidad que nos aleje de la tentación "nacionalista", la misma que llevó a las autoridades judías a no reconocer a Jesús como el Mesías de Dios, e impida a la Iglesia erigirse como centro de la historia de salvación y en punto de referencia único para el encuentro con Dios. Si no somos capaces de vencer esta tentación narcisista, la Iglesia se verá cada vez más incomunicada con el mundo y, en particular, con el mundo de los pobres, de la mujer, de los jóvenes, de los obreros, de los pueblos indígenas, etc. Incapaz de aprehender y reconocer allí la presencia del Reino, que crece por la fuerza del Espíritu aun antes de la llegada del misionero. Se trata de invertir nuestra mirada para creer que en el mundo, en medio de sus complejos procesos, se va haciendo realidad, poco a poco, el futuro escatológico de toda la humanidad. Debemos ser capaces de reconocer la bondad presente en los demás, más allá de las fronteras de nuestras comunidades, de nuestros sacramentos, para ver que no estamos solos en este empeño por ayudar al parto de un mundo nuevo (cfr Mc 13,8).

Nuestra fe antes que ser un gran discurso intelectual sobre Dios, el hombre y el cosmos, es una gran invitación al amor, a la solidaridad con los pobres, a la espera atenta y activa de la realización definitiva del proyecto filantrópico de Dios, que es hacernos entrar, a todos, en su comunión eterna de amor. La evangelización más que una palabra dirigida al intelecto y a los intelectuales, debe ser una "buena noticia" dirigida a los pobres, a los que no cuentan a los ojos del mundo, a los ignorantes y a los cansados por el peso de las injusticias y los sufrimientos. Nuestra fe no es para permanecer encerrados en una biblioteca -aunque algunos debamos hacerlo como un servicio para el bien de todo el cuerpo-, sino un salir al encuentro de los gozos y las esperanzas, de las penas y las angustias de los hombres y mujeres, nuestros hermanos para alentarlos en este camino hacia la felicidad total.

Sólo anunciaremos correctamente nuestra fe, como una buena noticia de vida en abundancia para todos los hombres y mujeres que Dios ama con igual solicitud de Padre, cuando nuestra praxis sea coherente con aquel que es "el camino verdadero que conduce a la vida" (Jn 14,6).

UNA MIRADA TEOLÓGICA AL MUNDO DE LA UNIVERSIDAD EN SU TAREA DE BÚSQUEDA DE LA VERDAD

Xavier Villar O.

"Entonces Pilato le dijo: «¿Luego tú eres Rey?» Respondió Jesús: «Sí, como dices, soy Rey. Yo para esto he nacido y para esto he venido al mundo: para dar testimonio de la verdad. Todo el que es de la verdad, escucha mi voz.» Le dice Pilato: «¿Qué es la verdad?»"

Este texto del evangelio de Juan me resulta muy interesante como recurso para expresar una reflexión sobre el mundo de la universidad a partir de un semestre, el primero del 2001, en el cual, tanto la vida cotidiana con sus problemas y procesos propios, como el acontecimiento del conflicto estudiantil de mayo, nos desafían a preguntarnos sobre la realidad en la que estamos inmersos y sobre la finalidad de la tarea de la Universidad de construir verdad tanto en el conocimiento como en la formación de personas adultas que se van integrando en la sociedad chilena.

La pregunta de Pilatos *"¿qué es la verdad?"* finaliza un diálogo que hace el evangelio además de con la cultura judía con la totalidad del mundo conocido: el Imperio Romano y su cultura helenista que por tradición filosófica y acontecimientos históricos se pregunta por la posibilidad de conocer y fundamentar la realidad en la Verdad; esta era una pregunta epistemológica, racional. En cambio la cultura judía tenía muy claro ese fundamento de la verdad: Dios mismo. En la cultura judía la cuestión no era tanto el saber qué es la verdad sino dónde se encontraba esa verdad de Dios. Obviamente estaba en el templo y el cumplimiento de las tradiciones encarnadas en la Torah o Ley. Para ambos mundos, el judío y el grecorromano Juan plantea que la única verdad posible, aquella que va a colmar las expectativas del ser humano, aquella que le va a dar la vida eterna es re-conocer a Jesús de Nazareth como el Mesías, el Logos o palabra de Dios hecha persona. Indica Juan por tanto, por qué es necesario preguntarse y responder por la verdad: porque la pregunta por la verdad alude a la posibilidad de dar sentido a la existencia, a la historia tanto personal como social y a la posibilidad de encontrar los caminos de la

felicidad humana, aquellos que están presentes como interrogante tanto en los filósofos griegos como en los eruditos judíos y por sobre todo en el pueblo sufriente y pobre, mayoría de ambos mundos.

Nolan y Crossan, teólogos contemporáneos¹, nos ubican en un contexto sociohistórico de expectativas apocalípticas en el mundo judío, es decir, la creencia en que el Mesías y el juicio de Dios al mundo estaban muy cerca. Expectativas que pasarán a las primeras comunidades cristianas y que se reflejarán en los evangelios (Lc 12,35ss; Mc 13,33; Lc 18,20-36; Mt 25,31-46;etc). Por otra parte en el mundo grecorromano el imperio romano estaba en la cúspide de su poder pero por ello mismo ya con grandes signos de decadencia y de violencia que provocaban escepticismo, decepción y cuestionamientos religiosos y sociales a la población en general.

Juan nos muestra cómo la Verdad de Jesús genera escándalo en la sociedad judía: Jesús es ejecutado como blasfemo y agitador o es considerado algo absurdo e incluso aberrante y peligroso para el saber griego y romano. El mismo poder romano se sentirá amenazado políticamente por el cristianismo y creará tener que defenderse de él violentamente.

"¿Qué es la verdad?" No es desde esta perspectiva una pregunta inocente y especulativa sino que afecta a lo más esencial y necesario del ser humano y de la sociedad. El mismo evangelio nos muestra cómo tras formular Pilato la pregunta todo se acelera hasta culminar en la crucifixión y resurrección de Jesús.

A. SOCIEDAD, UNIVERSIDAD Y GLOBALIZACIÓN.

Hoy podemos analizar nuestra sociedad a través precisamente de la misma pregunta de Pilato:

"la caída del Muro de Berlín indica el fin de una política entendida como promesa de liberación; el fin de la visión teológica de la política; nos hallamos ante el fin del mesianismo político y religioso"...(Neoliberalismo y religión, Verbo Divino, Estella, 1998, p.45)... el caso es que la atmósfera utópica y mesiánica en que todos aquellos intentos militantes y esperanzados se desarrollaron, ha desaparecido en muchos sectores y en la sociedad como conjunto cultural. Ya no es posible, para muchos, pensar el mundo en coordenadas de transformación histórica y de liberación. La conciencia de fracaso de los intentos revolucionarios realizados en los últimos tiempos, ha calado profundamente en el subconsciente

¹ A. NOLAN, *Jesus antes del Cristianismo*, Tierra Nueva, Santiago 1997/ J. CROSSAN, *Jesus, biografía revolucionaria*, Grijalbo, Madrid 1994

*colectivo de la sociedad. Se ha perdido la "inocencia idealista" y la sociedad ha quedado vacunada contra todo planteamiento utópico-mesiánico; el ciudadano moderno actual neoliberal se "ruboriza" ante la sola presencia de una utopía mesiánico-escolástica, o se sonríe benévolutamente. Se ha hecho escéptico, pragmático, incrédulo ante las utopías, vuelto hacia el aquí y el ahora sin concesión alguna para devaneos mesiánicos"*².

Tal y como confirma Vigil, las respuestas que da la sociedad ante la pregunta sobre qué es la verdad son una negación de grandes verdades que sustenten la realidad. Desde la decepción o el cinismo estas respuestas contienen una dimensión ética que se puede afrontar o se puede eludir ya que la cuestión final en juego es si es posible transformar esta realidad o simplemente vivimos en el mejor mundo de los posibles.

Observamos que los rasgos que fundamentan a nuestra sociedad actual son el excepticismo, pragmatismo (utilitarismo), hedonismo, religiosidades esotéricas e individualistas dentro de un sistema economicista en el que prima el tener sobre el ser y deja multitud de víctimas anónimas (dentro y fuera de nuestra sociedad) en función del único dogma verdadero: el mercado y sus leyes inmutables y cuasidivinas, etc. Que haya este tipo de respuestas no quiere decir que ya no existe la verdad en la sociedad ni que la sociedad sea intrínsecamente mala o perversa, sino que la cuestión sobre la verdad ha adquirido otros rasgos que habrá que saber buscar para seguir ofreciendo el proyecto de Jesús de Nazareth como **verdad** que sustente la existencia de las personas y sociedades.

1. La Universidad construye conocimiento.

La construcción del conocimiento por parte de la universidad presupone una objetividad que sustenta ese conocimiento. Afirmar esto ya es una posible solución a la encrucijada sobre el encuentro con la Verdad. Es posible y necesario la objetividad en los conocimientos técnicos pero hay que añadir que esta objetividad está necesariamente filtrada por la subjetividad tanto de quien los transmite como de quien los recibe. De hecho hoy ya no hablamos pedagógicamente de transmitir contenidos sino de construir el conocimiento en la interacción profesor-alumno. Una verdad sostenida por la persona que conoce es una comprensión mejor del actual camino de respuestas sobre la verdad. No será ya por tanto una Verdad que se impone por su objetividad al sujeto sino una verdad que se hace posiblemente objetiva en cuanto es conocida por una persona o personas. Decir esto no es caer en un relativismo epistemológico sino volver a aquello que ya desde Juan indicaba: la absoluta relación entre verdad y sentido,

²

Cfr J.M.VIGIL, "Desafíos Actuales a la Espiritualidad de la Liberación", en: *RELAT* 268, p. 2.

verdad y felicidad, verdad y existencia. Así sí es posible entender el auténtico significado de servir a la verdad como servir al individuo, a la sociedad en la búsqueda de su sentido, de su felicidad, en la protección y defensa de su existencia. Juan nos muestra a la **verdad** es decir Jesús de Nazareth lavando los pies a sus discípulos y hermanos pidiéndoles que si están con El, (con la verdad) hagan lo mismo (Jn 13,1-15).

La Universidad es un eco o reflejo de la sociedad en la que vivimos, por lo que Jose Maria Vigil se atreve a afirmar de ella:

*...en la América Latina de los 90, y mirándola desde luego desde los intereses de los pobres, podemos descubrir que entramos hace tiempo en una "noche oscura" que, psicológicamente, puede ser explicada dentro de las hipótesis de la psicología conductista como depresión. Nuestra sociedad latinoamericana, como resultado de la crisis del paso de los 80 a los 90 -que culminó una trabajada historia de varias décadas de lucha y conflicto, de heroísmo y martirio, de esperanzas y fracasos-, entró en una etapa de depresión psicológica en muchos sectores populares que hasta entonces habían llevado el peso de la militancia y de la esperanza. Todos los síntomas colectivos evocan el mismo síndrome de la depresión individual, con un claro paralelismo."*⁴

Y hay que afirmarlo con letras mayúsculas, esta sociedad con su sistema salvajemente neoliberal da muchas razones para que sus miembros más débiles, la mayoría, sufran objetivamente situaciones de injusticia y avasallamiento tanto material como espiritual con las consecuencias de rasgos sociales depresivos.⁴

Otra opinión muy parecida es la del teólogo González Faus que afirma que las continuas crisis económicas unidas a una impresión de crisis cultural son síntomas de enfermedad de la ideología predominante, la del mercado que impregna y determina todos los aspectos de la realidad. Y en concreto define esta enfermedad como de las cuatro "d":

*el mercado ya **no detecta** las necesidades de la sociedad*

*el mercado **no distribuye** bien*

*el mercado **despilfarra***

*el mercado **degrada**⁵*

Muchos síntomas están presentes en los jóvenes. Incluso más allá, porque la depresión es algo muy subjetivo, de que nosotros como adultos

³ Cfr Idem, p.4.

⁴ Cuando los adultos nos asombramos e indignamos ante la pasividad que muchas veces tienen los jóvenes no nos damos cuenta de que en el fondo no deja de ser un tipo de resistencia propia de grupos con poca capacidad de respuesta colectiva positiva y es típica de los sectores más débiles socialmente (cfr J.CROSSAN, *Op cit*).

⁵ Cfr J.I.GONZALEZ FAUS, "Las Cuatro Deficiencias del Mercado, reflexión cultural sobre la crisis económica", en: *RELAT* 132, pp.2-5.

nos asombremos y hasta nos mostremos escépticos con las razones, análisis y reacciones violentas que manifiestan los estudiantes. Puede parecer un tanto arriesgado o paternalista afirmar que los jóvenes universitarios, los cuales son privilegiados ya por haber accedido a estudios superiores, sean uno de los grupos débiles de la sociedad pero como he analizado hasta ahora muchos datos me inducen a creer que es cierto.

2. ***La Universidad busca servir a la sociedad.***

Cuando hablamos de Universidad podría haber una cierta tendencia natural por reflejo de la ideología de la sociedad en la que vivimos a concebir su eficacia en cuanto se la comprende como una empresa que debe dar sus servicios de forma eficaz a sus clientes. Es decir, su identidad queda impregnada de una orientación mercantilista. Por el contrario una mirada a la historia de la génesis de la universidad (s. XII aprox.) nos dice que el sentido de ella es por esencia servir a la sociedad ofreciendo un espacio donde compartir los saberes de todos el mundo conocido y sostener el buen funcionamiento de la sociedad. Para confirmar esto no hay nada mejor que dar cuenta de la "malla curricular" de los tiempos de la edad media cuando nacieron las universidades:

Derecho: para el ordenamiento jurídico de la sociedad

Medicina: para la sanación de sus individuos

Teología: para la orientación moral y espiritual

Artes del lenguaje y de la buena construcción del pensamiento: lógica, dialéctica, etc.

Aún con los cambios de perspectivas de identidad de lo que es una universidad, históricamente ella ha sido un espacio donde se han vivido como esenciales los valores de la libertad, del servicio a la sociedad y de búsqueda de la verdad, incluso muchas veces oponiéndose a lo que se consideraba correcto en su contexto social e histórico. Esto es dado por la peculiar configuración de la comunidad universitaria donde el grupo fundamental son los jóvenes estudiantes y que, como dice la *Centesimus Annus*, la búsqueda de la verdad que se renueva cada generación caracteriza la cultura(alma) de la nación y este patrimonio de valores heredados y adquiridos es siempre objeto de contestación por parte de los jóvenes. Contestar es según la encíclica: *"no necesariamente destruir o rechazar a priori sino someter a prueba en la propia vida y, tras esta verificación existencial, hacer que esos valores sean más vivos, actuales y personales discerniendo lo que en la tradición es válido respecto de falsedades y errores o de forma obsoletas, que pueden ser sustituidas por otras más en consonancia con los tiempos"* (CA 50). Es muy interesante ver dónde Juan Pablo II pone el énfasis de esta labor: *"esta (sic) se realiza en el corazón del hombre, y el modo como éste se compromete a construir el*

*propio futuro depende de la concepción que tiene de sí mismo y de su destino...*⁶.

Estos dos rasgos o características de la identidad universitaria: servicio a la sociedad y espacio de formación de jóvenes contestadores "per se" de la cultura, nos remiten a su identidad ética, tal y como afirma Annette Kleinfeld (paradójicamente refiriéndose a la empresa como otro subsistema social similar en cuanto tal a la universidad) al sostener que los valores son el punto de partida para el ulterior desarrollo o para la atinada configuración de la cultura y de la identidad de un subsistema social⁷.

La pregunta que surge es *¿qué tipo de servicio o cómo servir a la sociedad?* Pienso que el principal modo de servir a la sociedad es acentuar frente a otras realidades el servicio a los jóvenes aún más de lo que se está haciendo. Desde la experiencia del semestre pasado me surgen varias razones que fundamentan tal afirmación:

- Porque una cosa tan obvia puede olvidarse cuando se habla de búsqueda de la verdad o construir saber específico y no se ve integrado o insertado en el objetivo fundamental y prioritario de formar a los jóvenes como ciudadanos profesionales
- Porque es fundamental para la identidad de la Universidad que los distintos grupos o estamentos que la conforman vivan y se identifiquen plenamente con la institución y con su misión. Y hoy pienso que es más un interrogante que una constatación.
- Porque los jóvenes no se identifican con la institución y es más, cuestionan su coherencia ética respecto a la real práctica de un espíritu evangélico propio de la identidad católica de la universidad en la relación y servicio a ellos.
- La impresión de que no hay una integración o unión entre estamentos universitarios que conforme una auténtica comunidad universitaria que sirva para un mejor servicio a los jóvenes.

Da la impresión que la realidad de los jóvenes universitarios, aunque no lo reflejen los datos pero sí los diálogos y la relación con ellos, es de una gran precariedad, tanto económica de ellos y de sus familias como afectiva, y no sienten que la institución y la dinámica universitaria les ayude a resolverla sino que incluso al contrario. Muchos se sienten avasallados por la estructura universitaria y sienten deficiente la relación de las personas que integran la institución hacia ellos. A ello habría que añadir la poca relación entre estudiantes y académicos también constatada en el último conflicto

⁶ Centesimus Annus, 51

⁷ A. KLEINFELD, "Identidad Empresarial mediante la Orientación Ética", en: *Concilium* (2000) 214-228.

estudiantil y, ¿por qué no?, la poca relación solidaria y profunda entre ellos mismos que se reduce a ámbitos muy pequeños de amistad y/o "pololeo"⁸.

*"La juventud no es un tiempo, ni una generación, ni una categoría homogénea a la que uno pueda examinar, desde fuera, con objetividad, sin emociones ni prejuicios. La juventud es un cometa de riesgos y de oportunidades, de amenazas y de promesas, una intromisión en el sistema cósmico de los adultos. Y como a los cometas, hay que entenderla, más que un conjunto sólido, como un torbellino, abigarrado y turbulento, reflejo de las diferentes coyunturas de oportunidad que nuestra sociedad ofrece a los recién llegados"*⁹.

3. El fenómeno de la Globalización

La ideología capitalista que sustenta este fenómeno de interrelación y comunicación planetaria provoca que la suma de egoísmos personales y determinaciones economicistas colectivas genere una dinámica social que se hace intrínsecamente perversa en sus cristalizaciones jurídicas, culturales y económicas. Evidentemente me refiero a la sociedad de corte neoliberal y globalizada que está siendo configurada desde hace años.

Hablar de Globalización sin querer caer en un maniqueísmo típico de la confrontación de lo viejo con lo nuevo es aceptar primeramente que el fenómeno es hoy innegable y que tiene perversidades pero también posibilidades de humanización. El problema es que la ideología que hoy sostiene en la práctica la globalización es económica y de corte neoliberal, curiosamente el nuevo rostro de aquel capitalismo del siglo XVIII de Smith que abogaba porque el egoísmo personal crearía riqueza social.

Para Leonardo Boff no sólo es un asunto de nueva cara de un capitalismo antiguo sino que la globalización es sostenida y potenciada por los mismos intereses y mecanismos que surgieron desde la colonización de América por Europa. La violencia efectiva y social, la imposición, el colonialismo imperial y el ansia de lucro personal que tantas tragedias trajeron al hoy denominado tercer mundo parecen ser para él los que simplemente persisten con el nuevo rostro de la globalización¹⁰.

La ideología mercantilista es aquella que nos dice que si dejamos libre al mercado en su dinamismo interno ayudado por las nuevas tecnologías de la comunicación y de la información, las cuales son las que han generado la

⁸ En este análisis coincidimos un grupo de académicos cristianos que nos dedicamos, a raíz del conflicto estudiantil del primer semestre de este año, a reflexionar sobre la realidad universitaria y con la participación puntual de estudiantes para que nos aporten su visión propia.

⁹ J.I. RUIZ OLABUENAGA, "La juventud liberta", en VVAA: *Nuevas pautas de ocio de los jóvenes*, Diputación Foral de Gipuzkoa, 1999.

¹⁰ L. BOFF, "La Globalización vista por un Teólogo" en: *El mundo*, 2 de agosto de 1999.

globalización, éste traerá a la larga progreso y desarrollo para todos. Las inconveniencias, o los efectos negativos "colaterales", sólo es cuestión de tiempo para que desaparezcan. El problema es, para el economista y teólogo Josep María i Serrano, cuáles son estos efectos negativos "colaterales":

- El acceso desigual a las tecnologías de la información y la comunicación dependiendo del grado de desarrollo de los países.
- El aumento de la pobreza. En Julio de 1999, el Secretario General de la ONU, Kofi Annan anunciaba en Ginebra que el número de pobres en el mundo se había duplicado desde 1974. Y así, de los 6.000 millones de habitantes del mundo de 1999, la mitad tenían que sobrevivir con tres dólares al día; y uno de cada dos de estos pobres no ganaba más de un dólar diario.
- Una cronificación de la cesantía, aumento de la precariedad laboral y social en los países industrializados y también un incremento de la desigualdad de ingresos.
- Un desplazamiento del poder económico hacia los "nuevos ricos"; la desconexión de los mercados financieros respecto a la economía real; la tendencia a la concentración empresarial; una acentuación de la competencia y el alejamiento y la progresiva anonimización del capital.
- Deterioro del medio ambiente.
- Una pérdida de margen de maniobra de los Estados a la hora de establecer políticas económicas que favorezcan a todos los ciudadanos. Y el FMI y el Banco Mundial, al intentar poner orden en determinadas economías subdesarrolladas, han acentuado su pobreza y su dependencia del exterior.
- Una cultura del consumismo global que provoca cambios de valores e incluso comportamientos adictivos.
- Una homogeneización de visiones de la realidad, de valores, etc., a través de los medios de comunicación provenientes del primer mundo.¹¹

En síntesis, el autor habla de globalización y no de mundialización porque no todo el mundo se ha visto favorecido por este proceso. Y, en cambio, la globalización ha conectado zonas geográficamente distantes del planeta. Así mismo *"la globalización ha creado una división entre los que la comprenden y la aprovechan y los que la sufren. Estos últimos son atraídos por los agujeros negros del capitalismo informacional, en cuyo seno es*

11

J.MARIA Y SERRANO, "La Globalización". en: *Cuadernos Cristianismo y Justicia* (2001)2-5.

*imposible estadísticamente escapar al dolor o a la degradación progresiva de la condición humana*¹².

Esta situación mundial que nos afecta nacional y localmente determina nuestra capacidad de ver y descubrir la verdad sobre el ser humano y la sociedad¹³. Quizás lo más preocupante que he observado entre los estudiantes es que la mayoría son bastante inconscientes de los aspectos e ideologías que existen tras este fenómeno de la globalización¹⁴. La Universidad por una parte está funcionando, en mi opinión, como el resto de la sociedad, es decir, está alentando la conciencia de que la globalización es buena y hay que sumarse al carro tecnológico tanto material como didácticamente. Esto no es malo ya que como afirmé anteriormente la globalización tiene posibilidades de progreso y de crecimiento humano y social.

Sin embargo ¿hasta qué punto mostramos (los académicos, las actividades de extensión, etc.) ese otro aspecto negativo y objetivamente mucho más impactante que el lado positivo de la globalización? ¿Cómo revelamos la Verdad sobre nuestro mundo, nuestra sociedad? Mostrar-revelar significa a mi entender un proceso activo de interacción institución-profesor-alumno en la búsqueda de la verdad a través de toda la dimensión formativa ética como tarea de la universidad tanto sistemática como transversalmente. Y es esta afirmación la que da paso al siguiente punto de mi artículo.

B. LA CEGUERA PARA DESCUBRIR LA VERDAD

El evangelio de Juan con el diálogo de Jesús y Pilato muestra el final del drama que cruza todo el evangelio: la incapacidad de reconocer la **verdad** por el mundo. Los judíos con su sabiduría sobre Dios, y los griegos y romanos con su saber filosófico y político, están ciegos. Terminan matando la verdad, al Mesías, a Aquel que quienes lo reconocen son hechos por él Hijos de Dios (Jn 1,12). Uno se pregunta qué es lo que a unos y otros, aún actuando de buena fe, en general les impide ver bien. No sólo respecto al tema evangélico, aunque ciertamente es para nosotros los cristianos el **tema fundamental** de la existencia: el ser humano se encuentra con su verdad más profunda en cuanto reconoce a Jesús como Señor. Me refiero a qué

¹² Idem, p.10.

¹³ Es la opinión de R.M. SOLOW, Premio Nobel de Economía, al expresar: "¡Ah, sí, la globalización! Es una maravillosa excusa para muchas cosas".

¹⁴ Todos los alumnos de un curso de ética profesional que dicté este semestre pasado afirmaron al final del tema sobre la globalización que creían hasta entonces que globalización era progreso tecnológico y económico sin saber su cara oscura o ideológica. El nuevo análisis que les ofrecí y reflexionaron juntos les dio, en palabras de ellos, una nueva conciencia de lo que suponía la globalización y de las consecuencias éticas derivadas de ella.

capacidad de analizar, de ver hoy en día tenemos para poder actuar en consecuencia. Estoy seguro que mucho de lo que determinó la incapacidad de judíos, griegos y romanos para descubrir la verdad nos determina hoy en día: los intereses personales y las estructuras e intereses sociales.

En concreto desde el mismo evangelio se nos dirá que la tragedia humana es la incapacidad de vivir la vida en cuanto entrega y solidaridad hacia los demás. Y sin embargo el evangelio nos dice que esa es la posibilidad de perfección o de plenitud (cfr Jn 13,1ss; Mt 5,48; Lc 6,36). En cambio nuestras inseguridades, miedos y anhelos muchas veces nos instan a actuar en el inmediato beneficio propio aun a costa (muchas veces sin quererlo realmente) del bien de los demás. Es el egoísmo puro y duro.

1. *El diálogo entre Jesús y Pilato es un diálogo entre el poder y sus víctimas*

El contexto del diálogo entre Jesús y Pilato es el juicio a Jesús del poder religioso y político como blasfemo y agitador político. El diálogo sobre la verdad está por ello interrogado, determinado por ese marco ético. Esta situación que Juan nos plantea clarifica esa íntima relación entre lo noético y lo ético, verdad y ética. Pero esta fundamentación es a su vez una propuesta de interpretación de toda la vida de Jesús como la consecuencia de una opción de ubicación vital (ética) desde la que descubrir y pensar la realidad (noética). Esta ubicación vital es propuesta en el evangelio como identificación y encuentro, de Jesús y de quienes quieren seguirle, con los pobres y pecadores a través de la comensalia abierta y de la sanación.

Es importante mostrar las razones por las que Jesús se identificó con los pobres, se hizo uno de ellos. El himno cristológico de Fil 2, 6-11 en una perspectiva teológica nos muestra cómo la identificación era propia del plan de Dios para mostrar su amor a la humanidad. Cristo Jesús se despojó, se encarnó y se hizo obediente hasta la muerte, y muerte en cruz. Una concepción ya superada es concebir como humillación el hacerse Hombre, como si lo humano fuese algo indigno. Esta concepción bebe de la filosofía griega platónica que concibe lo material, el mundo, como una simple sombra imperfecta de lo divino. Pero una mirada más profunda al evangelio nos dice que la humillación no es hacerse Hombre sino el más pequeño o indigno de los hombres: una más de tantas víctimas, hasta el extremo de terminar su vida en la cruz, una de las más ignominiosas y terribles maneras de morir de ese tiempo. Por lo tanto Pablo nos muestra que la identificación con los más pobres es en Jesús propio de su ser divino.

Pero aún tenemos que explicar desde la dimensión histórica y humana de Jesús¹⁵ qué es lo que le movió a identificarse con las víctimas de su tiempo. Vale la pena expresarlo en palabras de Albert Nolan:

¹⁵ Una concepción adecuada de la humanidad y divinidad de Jesús es aquella que no superpone una realidad a la otra ni mucho menos desvaloriza lo humano sino que hay

La respuesta aparece con toda evidencia a lo largo y ancho de los evangelios: sentía compasión.

"le dio compasión de la gente y se puso a curar a los enfermos" (Mt 14,14). "Sintió compasión porque andaban maltrechos y derrengados como ovejas sin pastor" (Mt 9,36). Compasión sintió igualmente por la situación y las lágrimas de la viuda de Nain (Lc 7,13). Expresamente se nos dice que sintió compasión por un leproso (Mc 1,41), por dos ciegos (Mt 20,34) y por quienes no tenían nada que comer (Mc 8,12, par).

A lo largo de los evangelios, aun cuando no se emplee la palabra, podemos sentir este movimiento de compasión. Una y otra vez dice Jesús a la gente: "no lloren", "no se inquieten", "no tengan miedo". No le conmovía la grandeza del enorme templo (Mc 13,1-2) sino la pobre viuda que echó unas monedas en el cepillo del Templo (Mc 12,41-44). Mientras todo el mundo se quedó pasmado ante el milagro de la hija de Jairo, él se preocupó porque le dieran a la niña algo de comer (Mc 5,42-43).

Lo que de diferente realizó el buen samaritano de la parábola fue la compasión que sintió por el hombre que se hallaba medio muerto a la vera del camino (Lc 10,33). Lo que de diferente realizó el padre amoroso de la parábola fue el exceso de compasión que sintió por su hijo pródigo (Lc 15,20). Lo que de diferente hizo Jesús fue sentir una ilimitada compasión por los pobres y oprimidos.

El término "compasión", sin embargo, es todavía demasiado inexpressivo para reflejar la emoción que movía a Jesús. El verbo griego "esplagijnizomai", usado en todos estos textos, se deriva del sustantivo "esplagjnon", que significa vientre, intestinos, entrañas, corazón, es decir, las partes internas de donde parecen surgir las emociones profundas. El verbo griego, por consiguiente, indica un movimiento o impulso que fluye de las propias entrañas, una reacción visceral. Por eso los traductores han recurrido a expresiones como "se sintió movido de compasión o lástima", "sintió pena" o "su corazón se derramó hacia ellos". Pero ni siquiera estas expresiones captan las profundas connotaciones físicas y emotivas de la expresión griega para referirse a esa compasión.¹⁶

que entender ambas realidades en Jesús como plenas cada una en sí misma. Por tanto sólo cabe concebirlas la una como sacramento de la otra. En palabras sencillas de LEONARDO BOFF: "un ser tan humano como Jesús sólo pudo serlo Dios".

A. NOLAN, *Op.cit.*, p. 40.

La comensalia abierta (concepto tomado de Crossan) define uno de los gestos o conductas más característicos de la manera de relacionarse Jesús con los pobres y pecadores además de con las personas “de bien” de su sociedad. Se puede definir la mesa como un modelo de sociedad en miniatura. En esos tiempos compartir la mesa era entrar en comunión con quienes se hacía ese gesto, hacerse o reconocerse iguales unos a otros. En la sociedad judía por eso se tenía mucho cuidado con quien se compartía la mesa porque estaba en juego la dignidad social y la pureza religiosa. Un fariseo difícilmente se sentaría a la mesa con un campesino y mucho menos con un pecador. Cabe explicarse por tanto la violencia que sentirían unos y otros por verse juntos en una misma mesa alrededor de Jesús. Posiblemente, según Nolan, la parábola de los que se excusan al banquete sería un episodio cierto que le ocurrió a Jesús (Lc 14, 12-24). Para los pobres y pecadores, una vez superada la primera resistencia, el hecho de que Jesús compartiese con ellos la mesa les mostró que Jesús les aceptaba como amigos e iguales y con ello se sentían liberados de la vergüenza, la humillación y de su sentido de culpa. Al demostrarles Jesús que ellos le importaban como personas, les dio una sensación de dignidad y les liberó de su cautividad. El contacto físico que debió tener con ellos al reclinarse a la mesa (cfr Jn 13,25) y que, evidentemente, él nunca desaprobó (Lc 7,38-39), debió de hacerles sentirse limpios y aceptables.

Además, dado que Jesús era considerado como un hombre de Dios y un profeta, ellos interpretarían su gesto de amistad como si se tratara de una aprobación de Dios con respecto a ellos. Ahora ya eran aceptables a Dios. Su maldad, su ignorancia y su impureza habían sido perdonadas y ya no podían ser esgrimidas contra ellos¹⁷.

2. Jesús de Nazareth anunció el Reino de Dios como núcleo de su predicación y de su acción

El Reino de Dios para Jesús tenía un carácter social y político en cuanto suponía la liberación real y concreta del ser humano de sus opresores. Para ello no hay más que fijarse en algunos textos evangélicos basados todos en las profecías de Isaías. Cito sólo el más significativo, Lc 4,14-21:

Jesús volvió a Galilea por la fuerza del Espíritu, y su fama se extendió por toda la región. Él iba enseñando en sus sinagogas, alabado por todos. Vino a Nazareth, donde se había criado y, según su costumbre, entró en la sinagoga el día de sábado, y se levantó para hacer la lectura. Le entregaron el volumen del profeta Isaías y desenrollando el volumen, halló el pasaje donde estaba escrito:

¹⁷ Cfr Idem, p. 54

- «El Espíritu del Señor está sobre mí porque me ha ungido para anunciar a los pobres la Buena Nueva, me ha enviado a proclamar la liberación a los cautivos y la vista a los ciegos, para dar la libertad a los oprimidos y proclamar un año de gracia del Señor.» -

Enrollando el volumen lo devolvió al ministro, y se sentó. En la sinagoga todos los ojos estaban fijos en él. Comenzó, pues, a decirles: «Esta Escritura, que acaban de oír, se ha cumplido hoy.»

Jesús plantea que para que el Reino se haga realidad debe partir por la conversión del corazón y tiene una dimensión totalmente espiritual en cuanto parte de una experiencia de salvación por el encuentro con Dios como Padre misericordioso, amante y compasivo. Pero es una espiritualidad encarnada, que se hace realidad en el hoy y el acá. Así, los milagros que hizo deben entenderse como signos y realizaciones concretas de ese Reino de Dios que anuncia. Estos signos o milagros que son en su mayoría curaciones, algunos milagros sobre la naturaleza y tres resurrecciones, tienen todos ellos la característica de la sanación. Sanación entendida como restauración de una creación herida por el pecado personal y social tal y como originariamente la pensó Dios. Esa restauración es corporal, social y creacional. Esa sanación es el Reino de Dios hecho realidad¹⁸.

Para respaldar estas ideas es interesante volver a Crossan y la dimensión simbólica y política que descubre en la propia corporalidad. Así como la mesa era un modelo de sociedad en miniatura, Crossan afirma que el cuerpo humano es un microcosmos al que correspondería a nivel macrocósmico la sociedad política. Dicho de otra manera: *"el cuerpo es una sociedad escrita con minúsculas"*¹⁹. Cita a la antropóloga Mary Douglas que sostiene que el cuerpo, como estructura compleja, puede convertirse en símbolo de otras estructuras igualmente complejas. Cabe así considerar el cuerpo como símbolo de la sociedad y pensar que los poderes y peligros atribuidos a las estructuras sociales se reproducen a pequeña escala en el cuerpo humano y por lo tanto, añado yo, la sanación del cuerpo humano puede reproducir simbólicamente también a pequeña escala la sanación de las estructuras sociales: *"el cuerpo humano es algo que todos tenemos en común. Lo único que varía de un individuo a otro es la condición social. Los*

¹⁸ Hablar de sanación no sólo debe ser referido a los milagros. Tal y como señalaba con la comensalia abierta de Jesús, en toda la vida de Jesús la que está orientada hacia la sanación. Tanto en sus milagros, como en sus palabras y en su manera de relacionarse y vivir sus discípulos, los pobres y pecadores experimentaron la sanación o dicho de otra manera vieron hecho realidad el Reino que anunciaba. Es por ello que podemos afirmar que el Reino de Dios se hace realidad en Jesús mismo y ya no será posible disociar el uno del otro.

¹⁹ J. CROSSAN *Op. Cit.*, p.92.

*simbolos que se basan en el cuerpo humano se utilizan para expresar experiencias sociales distintas*²⁰.

Podríamos extender, me parece más acertado, esta simbología del cuerpo humano a toda la creación tal y como viene siendo la conciencia actual mundial en cuanto la intrínseca relación persona-sociedad-medio ambiente. Crossan haciéndose eco de las intuiciones filosóficas y médicas sobre la enfermedad distingue en el individuo enfermo la afección en sí (el daño corporal) y el mal: experiencia subjetiva de la persona y de la sociedad sobre su afección. Pone un ejemplo:

*"Pensemos por un momento en la diferencia que existe entre curar esa afección o remediar el mal llamado SIDA. La curación de dicha afección es, por supuesto, algo enormemente deseable, pero en ausencia de ello, siempre podemos remediar el mal que supone negándonos a marginar a los que lo padecen, solidarizándonos con su dolor, y ofreciendo a sus sufrimientos nuestro respeto y cariño."*²¹

También a ello podemos añadir la importancia que se va afirmando cada vez más en la conciencia del mundo de la sanidad de que como consecuencia de ese remedio del mal la persona pueda dar sentido espiritual a su enfermedad siendo este un gran posibilitador de la sanación o paliación de la misma afección.

C. LA VERDAD COMO INTERROGANTE ÉTICO DESDE LAS VÍCTIMAS DEL MUNDO

Toda esta fundamentación teológica es la que me ayuda a proponer al mundo de la universidad, que su misión como construcción del saber en la formación de los estudiantes como principal servicio a la sociedad ha de ser desde la ubicación en el mundo de los pobres o víctimas de este sistema social a la manera de Jesús si quiere ser fiel al espíritu evangélico con el que define su labor. Las características y también posibilitadores de ello serán la praxis de la sanación prioritariamente en las personas jóvenes estudiantes y en el resto de las personas que componen el mundo universitario.

1. La verdad no es objetiva: paradoja del evangelio, paradoja de Dios, paradoja universitaria

Tomo aquí el concepto de objetividad desde un sentido peyorativo, es decir, entendida como despersonalización o pura especulación neutra ante

²⁰ M. DOUGLAS. *Natural Symbols: explorations in Cosmology* (Citada en el libro de J. CROSSAN, p.93).

²¹ J. CROSSAN, *Op. cit.*, p. 97.

el mundo contingente como muchas veces en el inconsciente colectivo se entiende. Jesús en su opción por identificarse con el mundo de los pobres y pecadores está revelando la objetividad de la verdad de Dios en la subjetividad de su compasión y preferencia hacia ellos en detrimento de las personas de bien de la sociedad de entonces. Para ello sólo hay que fijarse en las parábolas de la oveja perdida, de la moneda perdida y del hijo pródigo del capítulo 15 del evangelio de Lucas. Hablan de un Dios que abandona (podríamos entender, si quieren, que momentáneamente) a sus hijos "buenos" para encontrar a los que se pierden. La alegría que Lucas expresa que Dios siente es totalizante, abarcante de toda la realidad, invitando a todos, a sentir la misma alegría, si queremos ser como Él (Lc 15,9.31-32). Pienso que quizás no es solo una propuesta, el alegrarnos, sino la condición de poder humanizarnos en cuanto reconocemos y hacemos lo mismo que Jesús.

Así, confesar a Dios como Amor, fijándonos en cómo nos lo revela Jesús, es afirmar su total parcialidad o subjetividad en beneficio de los pobres, de las víctimas, de los marginados de todo tiempo e historia.

Quizás no exista término más equívoco que el del amor (al referirnos a Dios). En su nombre también se han cometido atrocidades terribles, porque, como la sabiduría popular afirma y la psicología clínica verifica, hay amores que matan. O amores que infantilizan, o amores que se utilizan como tapadera para eludir los conflictos...

El Dios de Jesús es el Dios del amor, pero en un sentido muy determinado, que es necesario captar, comprender y discriminar adecuadamente en las palabras y la conducta de Jesús: el amor que allí se nos muestra no es un amor que confunde o anula las diferencias, no es un amor indiscriminado, no se utiliza como bella escapada a los inevitables conflictos de la realidad. El amor que vemos en Jesús es un amor que discrimina; es un amor que opta en una decidida preferencia por los débiles, marginados y oprimidos; es un amor que no elude el conflicto y que, precisamente porque ama, se enfrenta, denuncia, acusa y ataca a los que son fuente de opresión, de hipocresía, de odio, de marginación etc. El amor de Dios no es sin más la plenitud para nuestro vacío o la hábil coartada para eludir la inevitable conflictividad de la realidad interpersonal, social, política, etc. La dimensión mística, despojada de la dimensión de exigencia, y de compromiso desvirtúa peligrosamente la experiencia religiosa²².

La paradoja universitaria será por tanto ubicarnos en la verdad del mundo de los pobres, para buscar, encontrar y transmitir la **verdad**²⁵.

2. La opción por los pobres: caminos posibles de la Universidad

Aquí es donde vuelvo a recoger los cuestionamientos y propuestas de los puntos anteriores para ofrecer caminos posibles de realización: me interrogaba sobre cómo revelamos la Verdad sobre nuestro mundo, nuestra sociedad pudiéndole añadir ahora desde la opción, la perspectiva de los pobres. Afirmaba así mismo que mostrar-revelar significa a mi entender un proceso activo de interacción institución-profesor-alumno en la búsqueda de la verdad a través de toda la dimensión formativa ética como tarea de la Universidad, tanto sistemática como transversalmente.

Proponía también la necesidad de entender a los jóvenes estudiantes como un grupo debil socialmente no tan lejano del mundo social de los pobres (aunque sea en momentos una contradicción en comparación con el resto de los jóvenes que no pueden acceder a estudios superiores). Y propongo que debemos situarnos en una praxis (es decir, estamos hablando de ética) de sanación, como Jesús, prioritariamente a estos jóvenes para contribuir simbólica y realmente a la sanación social de nuestro pueblo.

3. De un despotismo ilustrado a un camino común

Es típica la fórmula que definió el despotismo ilustrado de fines del XVIII: Todo para el pueblo pero sin el pueblo. Podríamos traducirla aplicándola al mundo universitario como *"la Universidad para los estudiantes pero sin los estudiantes"*. Esta es una tendencia que surge con mucha naturalidad en las universidades. Yo propongo asumir en todas las dimensiones de la Universidad *"la Universidad para los estudiantes y con los estudiantes, funcionarios y académicos. Una Comunidad Universitaria"*.

La dimensión fundamental de concreción práctica del Reino de Dios para Jesús fue la de la fraternidad de personas sanadas, libres y solidarias. Podríamos añadir el rasgo de la ternura y de la identidad (sabían para qué estaban, quiénes eran y se apoyaban unos a otros en la alegría del compartir y en las dificultades). Hospitalidad, horizontalidad (comensalia abierta) e identidad son los rasgos que somos llamados a reproducir en la universidad.

²⁵

En estos tiempos en que se habla tanto de crisis de la verdad lo que realmente pone en crisis la Verdad oficial que se nos transmite a través de los medios de comunicación social es la existencia de los pobres. El término griego de Crisis significa interrogación. Por tanto lo que hacen los pobres es interrogar al mundo sobre la utilidad y legitimidad de una verdad social política y económica que bebe de la pretendida objetividad de la verdad técnica racional del saber occidental que los oprime, margina y mata.

4. **Sabernos parte en un camino y proyecto común**

La construcción del saber en la búsqueda de la verdad debería darse en un diálogo continuo y vital entre todos los actores de la Universidad. Para ello es necesario una serie de condiciones:

- El diálogo debe estar presidido por el deseo de cada interlocutor de presentarse ante el otro tal como uno es: de presentar toda su existencia, experiencia, conocimiento.
- La búsqueda de la verdad debe ser dada a través de análisis objetivos. Es importante la sinceridad ante sí mismos y crear procesos de convergencia.
- La capacidad de escuchar, de comprender desde el otro.
- El diálogo debe estar presidido por el amor al otro. Así es posible ver en el otro a un posible hermano, y no a un enemigo que pueda causar algún daño. Aprender a dialogar es aprender a apreciar la diferencia como fuente de conocimiento, de crecimiento en el proceso de búsqueda de la verdad.
- Entrar desde el amor, que es capaz de dar confianza al otro, a fin de que éste abandone sus mecanismos de defensa y entre en el diálogo.
- Una condición indispensable es la igualdad entre los participantes en el diálogo.²⁴

Actualmente se ofrece a nivel pedagógico el concepto del profesional en formación o profesional temprano como manera de comprender al estudiante universitario y de comprenderse él a sí mismo en condiciones de igualdad a los académicos y de continuidad entre su vida presente en la Universidad y su futuro de realización laboral profesional. Debería ser posible hacer este diálogo tanto en el aula como en otros espacios de interacción dentro de la Universidad. Exige un interés por encontrarnos unos a otros desde las actitudes anteriormente citadas. La institución debería adecuar los espacios de la Universidad para que posibilitasen ese encuentro.

Ofrecer una formación ética a los estudiantes a partir de la opción evangélica por los pobres que les dé los recursos propios para analizar por sí mismos la realidad y dotarse de unos valores significativos en orden a su crecimiento en humanidad desde la perspectiva de la solidaridad. En una perspectiva más filosófica, Daniel Innerarity, filósofo moral vasco plantea que debemos ser memoria y proyecto de las víctimas de esta sociedad desmemoriada y sin esperanzas utópicas.

²⁴ J.CARRERA i CARRERA, "En busca del Reino, una moral para el nuevo milenio" en: *Cuadernos Cristianismo y Justicia* (2000) 4-5.

*Hay en nuestra civilización una ocupación completa con el tiempo presente, un instantaneísmo huérfano de memoria y de proyecto. Este presentismo lleva a cabo la exclusión de lo que no se hace valer en la actualidad. La enemistad contra los espíritus está alimentada por el deseo de ahuyentar todo aquello que no encaja en la oposición real/irreal, presente/ausente. La intolerancia frente a las tradiciones culturales distintas, la falta de atención hacia las heterogeneidades, la irresponsabilidad económica o ecológica hacia las generaciones venideras son aspectos de una misma ideología de la presencia, del privilegio de los ahora absolutamente "vivos". Es preciso desprenderse de ese fetiche de un presente pleno y absoluto, ejercer la responsabilidad hacia los ausentes, hacia los espíritus de las víctimas y los seres futuros, aquellos "no nacidos que suspiran con ojos ciegos", como lo describía el poeta Trakl.*¹⁶

Es decir, la formación debe estar en orden a crear una identidad que es conciencia de sí pasada, presente y futura, abierta al otro sobre todo al más pobre. Así como el joven estudiante se concibe a sí mismo como un pedagogo, un ingeniero, un abogado, la universidad debe mostrarle los contenidos valóricos de esa identidad que van más allá de lo profesional, van a su identidad integral como persona. No sólo es un asunto de cursos sistemáticos sino que debería la Universidad crear lo que denominaría una *ethosfera* o atmósfera ética donde respirásemos los valores como por ósmosis, valores reflexionados, contrastados, descubiertos en actitudes y testimonios concretos de las personas, en el aula y en el campus, etc. No olvidemos que para el estudiante es muy importante la coherencia vital de sus profesores y de la Universidad.

Uno de los grandes valores que existen entre los jóvenes es el de la solidaridad y anhelo de justicia. Dentro de la Universidad existen varias iniciativas solidarias hacia otros miembros más pobres de la sociedad. Estimular esas iniciativas por parte de la institución sería muy importante.

Asimismo, en el proceso de reflexión iniciado por un grupo de académicos cristianos del que participo, observamos la necesidad de crear espacios de solidaridad interna tanto económica como afectiva, que por un lado palien las carencias económicas y la soledad de muchos estudiantes, y por otra parte, en cuanto espacios en los que interactuásemos institución, académicos, estudiantes y funcionarios, crearían una red de relaciones horizontales en torno a la donación, a la entrega personal gratuita a otros, la cual es una de las condiciones evangélicas de humanización de nosotros mismos. El sueño es crear en todos una adhesión al proyecto de la Universidad Católica de Temuco de buscar la verdad y servir a la sociedad

¹⁶ D. INNLRARITY, *Ética de la hospitalidad*, Península, Madrid 2000, p.65.

en los jóvenes con un espíritu evangélico desde unas relaciones abiertas, iguales y confiadas de unos con otros.

*"....pero aquí abajo abajo
cerca de las raíces
es donde la memoria
ningún recuerdo omite
y hay quienes se desmueren
y hay quienes se desviven
y así entre todos logran
lo que era un imposible
que todo el mundo sepa
que el sur también existe."*

(M.Benedetti)

EL PUEBLO MAPUCHE, UN PUEBLO CON HISTORIA

Fernando Díaz, SVD

En la medida que los distintos pueblos del mundo se van comunicando mejor, se hace también evidente la necesidad de superar los prejuicios raciales y culturales que aún persisten entre ellos. Gran parte de estos prejuicios se reproducen mediante visiones históricas que niegan o desvalorizan a un determinado grupo cultural, reduciéndolo a "prehistoria". Como si la historia fuera privilegio de unos pocos. El pueblo mapuche, aún siendo numéricamente minoritario, es uno de los sectores de la población del país más significativo en la construcción de la identidad nacional. Negado de diversas formas, su ser diferente, su resistencia a la asimilación, y el hecho de ser parte constitutiva del origen y del presente de la sociedad chilena, lo convierte en un desafío permanente y en la posibilidad real de avanzar hacia una sociedad plural y equitativa.

Nuestro interés al recoger hechos de la historia mapuche y proponerlos a la reflexión de las comunidades, el interés es que comprendamos cada vez mejor sus actuales demandas y nos reconozcamos como sociedad pluricultural.

A. CONQUISTA Y RESISTENCIA

Cronológicamente este momento corresponde al período que va desde el primer contacto con los españoles en el valle del Mapocho y el alzamiento de 1541, hasta alzamiento general de 1598, que concluye con los primeros parlamentos y acuerdos de paz en 1640. Los protagonistas son un ejército conquistador, liderado por Pedro de Valdivia, y las tribus indígenas cuyo territorio se inicia aproximadamente en el valle central del río Mapocho y se extendía hacia el sur hasta la isla de Chiloé.

Los primeros cronistas dan nombres y características que permiten suponer una diversidad de tribus y costumbres al interior de lo que hoy ampliamente se designa como "pueblo mapuche". La característica

relevante es la de una lengua común. Al menos eso se puede deducir de los topónimos indígenas que van del río Mapocho hasta la Isla de Chiloé.¹

El primer contacto de los mapuches con los españoles aconteció, al igual que para la mayoría de los pueblos indígenas, a través de un grupo organizado militarmente para una conquista total. Es decir, la exigencia consistía no sólo en metal y productos de la tierra, sino también la mano de obra esclava y la adhesión a la religión de los conquistadores.

La proclamación del "requerimiento" era la primera demanda de sumisión que los indígenas recibían y equivalía prácticamente a una declaración de guerra.² Con él se dejaban claras las intenciones de los recién llegados: o se aceptaba o se iba a la guerra total. Algunos pueblos aceptaban procurando evitar la masacre. En el caso mapuche, ya en el primer contacto manifestaron decididamente su tenaz resistencia.

Pedro de Valdivia, que venía del Perú, al llegar a los valles centrales, recibió la sumisión del inca Quilicanta y sus aliados que mantenía sujetos a un cierto grupo de tribus.³ Michimalonko, el primer jefe mapuche contactado, respondió al requerimiento de Valdivia con suma claridad que no estaba dispuesto a ningún tipo de sumisión.⁴ Los españoles eran "nuevos incas" (winka) que venían del norte. Los mapuche ya sabían de sus intenciones, que sometían al servicio esclavo a las familias y que codiciaban el oro por sobre todo. Pedro fundó Santiago en 1541, pero un 11 de septiembre de ese

1 Sobre este punto no existe unanimidad entre los autores. El criterio de los topónimos parece indicativo de la lengua común. El nombre *mapuche* no aparece en las crónicas. El nombre "araucanos" es el más difundido. Se usa la palabra "*mapuche*" que es como los mismos indígenas se reconocen en la actualidad. Cfr H. ZAPATER, *Aborígenes chilenos a través de cronistas y viajeros*. Dedica el capítulo segundo a los "Cultivadores del centro sur. Los pueblos araucanos", pp. 43-100.

2 La crónica de VIVAR refiere varias veces como Valdivia realizaba la formalidad del requerimiento: "*El general Pedro de Valdivia dijo que les quería decir como su majestad le había enviado a poblar aquella tierra y a atraerlos a ellos y a su gente al conocimiento de la verdad, y que venía a aquel efecto con aquellos caballeros que consigo traía, y a decirles y darles a entender como habían de servir a Dios, y habían de venir al conocimiento de nuestra Santa Fe Católica y devoción de su majestad como lo habían hecho y hacían todos los indios del Perú, y que entendiesen que, si salían de paz y les servían y les daban provisión de la que tenían, y que, haciendo esto, los tendría por amigos hermanos, y que no les haría daño ninguno en su tierra ni en sus indios y mujeres e hijos, ni en sus haciendas, ni los llevaría contra su voluntad; y que si se ponían en arma, y le defendían el camino y el bastimento, que los mataría y robaría la tierra.*" G. VIVAR, *Crónica y relación copiosa y verdadera de los reinos de Chile*. Introducción, selección y versión actualizada de Sonia Pinto Vallejos, pp.67-68.

3 *Idem*, p. 92.

4 "*La respuesta que dio y envió fue no quería venir, que antes tenía voluntad y propósito de matar a todos los señores que habían venido a le dar la obediencia, y que él estaba en parte tan segura que no tenía miedo de los cristianos, ni a otros muchos más, y que de allí donde estaba era parte para ofender y matar a todos cuantos cristianos estábamos y los indios de paz que estaban.*" *Idem*, p. 93.

mismo año, el jefe Michimalonko atacó e incendió la naciente ciudad. La guerra había comenzado.

En 1546 el ejército continuó avanzando hacia el sur, fundando pueblos y dejando fuertes en puntos estratégicos. Las distintas tribus del pueblo mapuche comenzaron a organizarse frente a la invasión militar y a la consiguiente fundación de pueblos. En 1598 realizaron una de las primeras acciones bélicas masivas que cambiaron radicalmente el panorama del conflicto. Pelantaro, encabezando las tribus del sur, destruyó todas las ciudades y fuertes fundados al sur del río Bio-Bio, expulsando a todos los colonos de ese territorio.⁵ Esto hizo retroceder todo el proyecto conquistador y dejó claras la fuerza y la organización de las tribus en defensa de su libertad y su territorio. La Corona se vio en la necesidad de crear un ejército profesional, mantenido por la Corona, para defender los sectores conquistados. La guerra con los mapuches dejaba así de ser un asunto privado en el sentido de empresa financiada por los propios conquistadores.

Junto con la destrucción de las ciudades, se perdieron los lavaderos de oro más importantes y la mano de obra indígena entró en crisis. La incipiente economía sufrió un golpe mortal del cual nunca se recuperó, convirtiendo a la Capitanía de Chile en una sangría económica para la Corona.

La región al sur del Bio-Bio se convirtió en refugio para las tribus del norte y en el espacio donde la cultura mapuche continuó reproduciéndose y recreándose a partir de las nuevas condiciones. En efecto, Las primeras décadas de guerra habían comenzado a transformar la vida y las costumbres de pueblo mapuche. Las tribus que económicamente eran cazadores recolectores, con una agricultura básica, se vieron obligadas a transformarse en confederaciones organizadas en permanente estado de guerra. La introducción del ganado, del caballo y del hierro fueron revoluciones profundas. Uno de sus efectos importantes fue la de permitir una organización militar de gran movilidad. Eso, sumado a la organización política mediante las alianzas tribales, configuraba un sistema descentralizado y flexible que hizo casi imposible derrotar a los mapuches.

Para cronistas como Jerónimo de Vivar, los mapuches eran carentes de religión: *"Estos no adoran a ninguna cosa, ni tienen ídolos..."*⁶ En este primer contacto se implanta la imagen del mapuche como bárbaros, sin Dios, sin ley y sin gobierno, imagen que se mantendrá por varios siglos. A diferencia de los musulmanes o judíos, que compartía el monoteísmo cristiano, los indígenas son una nueva realidad que precisó repetidas definiciones.

⁵ Las siete ciudades del sur: Valdivia, Angol, Osorno, Arauco, La Imperial, Santa Cruz y Villarrica, fueron arrasadas.

⁶ G. VIVAR, Op. Cit., p.220

Puntos relevantes de este período

- Los mapuches identificaron hispano con cristiano, y con sometimiento. Esto se expresó en el término "winka" que dice relación a "inca" y a los conflictos que los mapuche, tenían ya con la política de sumisión y tributo del Tahuantinsuyo. De hecho los españoles habían logrado apoderarse del centro de la estructura política y económica del Perú y procuraron mantener dicha sumisión en la medida que avanzaron hacia el sur. Las tribus mapuche rechazaron esa sumisión y comenzó la guerra de esclavización.
- La guerra no era novedad para los mapuches, pero sí este tipo de guerra de exterminio, de sometimiento esclavo y muerte. Los mapuches comienzan así a confrontarse con una sociedad radicalmente diferente a la suya, que los amenaza con el exterminio y a la que se opondrán con todas sus fuerzas.
- Las tribus no eran grupos dispersos sin orden social, sino que mantenían una compleja red de relaciones, que al momento de la guerra se hizo evidente. Organizados militarmente a través de amplias confederaciones, los mapuche establecieron pronto su superioridad militar y se replegaron en el territorio entre el Bio-Bio y Valdivia.
- La incorporación del caballo transformó la economía, la comunicación y la capacidad bélica mapuche. También el caballo fue fundamental en el proceso de expansión hacia las pampas argentinas, lo que significó una ampliación enorme del territorio y un cambio decisivo en la economía.
- Este periodo es también crítico en cuanto al descenso de la población indígena. La transmisión de enfermedades como viruela, tifus, sífilis, provocó grandes mortandades.⁷ Otro factor importante en la disminución poblacional fue el trabajo esclavo en condiciones inhumanas, especialmente en la minería.⁸ Todo eso diezmo principalmente las tribus al norte del Bio-Bio, provocando una baja considerable en la población.

--

⁷ La crónica de Vivar refiere la sumisión de Quilicanta y los conflictos de este con las tribus mapuches. Cfr G. VIVAR, *Op. Cit.*, p. 92.

⁸ En 1554 y 1557 surge la primera epidemia de tifus, en la que habría muerto un 30% de la población indígena total calculada en un millón. En 1563 sobrevino la peste de viruela en la que habrían muerto un quinto de la misma. Estas pestes afectaron principalmente los valles centrales. Cfr J. BENGIOA, *Historia del pueblo mapuche*, p. 30.

⁹ Sobre las condiciones de trabajo, denunciadas por clérigos y cronistas. Cfr "Cartas de los Obispos de Santiago al Rey de España", en J. MEDINA, *La iglesia y los aborígenes en la colonia*, pp. 13-21.

B. PARLAMENTOS Y AUTONOMÍA

A fines de 1640 y principios de 1641, 90 años después de la destrucción de Santiago y de guerra incesante, se reunieron por primera vez, formal y ampliamente representados, mapuche y españoles, para realizar un acuerdo de paz. Se inauguraba así una nueva etapa en las relaciones entre mapuche y españoles.

Uno de los motivos principales de este cambio fue la influencia creciente de los jesuitas, que llegados en 1593, trajeron una nueva postura frente al tema indígena. Lo fundamental era el intento de separar la acción misionera del sometimiento militar y la supresión del servicio esclavo.¹⁰ Para los jesuitas, la guerra a los rebeldes y el maltrato dado a las tribus sometidas, eran un círculo vicioso que solo podía acabar si se suprimía la esclavitud indígena y el servicio personal, principales causas de la situación de guerra y rebeldía indígena.¹¹

Una de las figuras principales de este proceso fue el P. Luis de Valdivia (1562-1642).¹² A esto se juntaba que después de casi un siglo de guerras y mucha destrucción, la economía colonial estaba en una profunda crisis. El levantamiento general de 1598 había dejado claro que por la vía de la guerra no se lograría sumisión de parte de los mapuche.

1. Los parlamentos y las paces de Baides

En 1639, a fines de un cruento período de guerras, que habían hecho retroceder a los mapuche hacia el interior de su territorio, el nuevo gobernador Francisco López de Zúñiga, Marqués de Baides, ofreció la paz a los principales jefes mapuche. Los acuerdos fueron ratificados en tres

¹⁰ Los jesuitas llegan a Chile con una influencia clara de la misión de Juli, donde entre otros estaba el P. Acosta. Fundamental fue la labor del P. Luis de Valdivia a su vuelta del Perú en 1612 y hasta 1638, con su propuesta de la guerra defensiva, aunque esta duró formalmente sólo hasta 1620, introdujo importantes reformas. Para la obra jesuita entre los mapuche, Cfr R. FOERSTER, *Jesuitas y mapuches. 1593-1767*. Sobre el P. Valdivia, Cfr H. ZAPATER, *La búsqueda de la paz en la guerra de Arauco: padre Luis de Valdivia*.

¹¹ El P. Valdivia luchó incansablemente por el fin del servicio personal y su argumentación era clara: "Y es cosa cierta que durante el servicio personal, no pueden cesar la guerra que es efecto suyo, y con ser esto así, dicen los gobernadores que hasta que se acabe la guerra, no pueden quitar el servicio personal, excusándose con la misma continuación de la guerra de no hacer lo que es remedio de ella, que es grande inconveniente." L. DE VALDIVIA, [Carta] en: *Biblioteca Hispano-Chilena*, T.II:60-93, p. 63.

¹² El P. Luis de Valdivia, natural de Granada, ordenado en 1598, llegó a Santiago en 1593. A pocos años de estar en Chile ya tiene una idea clara de la situación y de la necesidad de acabar con los "agravios" que sufren los indígenas. El pensamiento del P. Luis de Valdivia, tiene sus antecedentes en el pensamiento de Las Casas y de teólogos de la época, que se expresó luego en la bula *Subliminis Deus* del papa Paulo III (1537).

parlamentos, entre los años 1640 y 1641, de los cuales el más conocido es el celebrado en la localidad de Quilín.

Estos parlamentos son un hito decisivo ya que sentaron el precedente del reconocimiento por parte de la corona hispana de la frontera del río Bío-Bío y la autonomía del territorio mapuche hasta el río Toltén (Cf. Anexo V). Los compromisos asumidos en este parlamento serán referenciales hasta el siglo XIX. Los acuerdos se centraron básicamente en el compromiso mapuche y español de no vulnerar las fronteras, repoblar los valles, luchar junto a los españoles contra los rebeldes, dejar a los misioneros predicar en su territorio y devolver los cautivos.¹³

Estas "Paces de Baides", configuraron una nueva política de relaciones mutuas, que sino acabó con la guerras, por lo menos estableció una forma posible de negociación entre ambas naciones. El "parlamento" pasó a ser la instancia fundamental de negociación hasta el siglo XIX, alcanzando formas rituales bien definidas. Como afirma el historiador José Bengoa, "esta no fue una 'graciosa concesión' de su majestad, sino que costó aproximadamente medio millón de muertos al pueblo mapuche".

Entre periodos de guerra y periodos de paz, las relaciones de los mapuche y españoles se fueron transformando profundamente. Guerras y parlamentos, malones y conchavos, misiones y colegios, fuertes y poblados, fueron tejiendo una compleja red de relaciones con la colonia, que se proyectó hasta avanzado el siglo XIX. Una situación paradójica, ya que mediante las armas y la ganadería, los mapuche mantenían su autonomía, pero mediante el comercio se hacían a su vez dependientes de los bienes y ofertas del mundo colonial.¹⁴ La autonomía territorial les permitió transformarse lentamente en ganaderos, desenvolver una notable platería, incorporar nuevas tecnologías, desenvolver su agricultura, desarrollar un amplio comercio fronterizo y expandir sus relaciones sociales y económicas hacia las pampas argentinas. No por eso dejaron de haber guerras y conflictos. Los mapuche mantuvieron su capacidad guerrera, como lo

¹³ Sobre el parlamento de Quilín, ritos de paz y textos: D. ROSALES *Historia general del reino de Chile: Flandes indiano*, Imprenta El Mercurio, Valparaíso 1877. Cf. también R. FOERSTER, *Op. Cit.* p. 186ss. Este periodo de paz introducido por el parlamento de Quilín, se caracteriza por la retomada de la propuesta jesuita de una "guerra defensiva", propuesta por el P. Valdivia, a esas alturas exiliado en España.

¹⁴ Los parlamentos más destacados a partir de Quilín son: Negrete en 1726, Santiago 1760, Tapihue 1774, Negrete 1793, y los de 1811 con los patriotas y 1814 con los realistas, es decir en plena guerra de la independencia. Cf. cuadro cronológico en: J. BENGEOA, *Op. Cit.*, p. 405-412.

¹⁵ *Idem*, p. 33.

¹⁶ Según Valdivia, los principales intereses eran el hierro y el alcohol. El comercio creció en volumen de tal manera que requirió de repetidos esfuerzos por legislarlo. El conchabo o trueque de bienes eran el principal medio de transacción y se realizaba entre particulares. Cf. S. VILLALOBOS *Vida fronteriza en la Araucanía. El mito de la guerra de Arauco*, p. 117ss.

demonstraron los continuos levantamientos. Pero esta belicosidad se fue transformando en una forma de mantener la vigencia de los parlamentos y del equilibrio entre las partes y cada vez menos en una situación de guerra total como al inicio.

Las misiones jesuitas se desarrollaron en la Araucanía libre, entre 1608 y 1767. Pasaron del sistema de doctrinas ligadas a encomiendas, a las correrías misioneras ligadas a sus propias casas misionales.¹⁷ Políticamente, su vínculo al papado y su influencia en la corona, les permitió enfrentar los intereses de los gobiernos locales, estableciendo una fuerte hegemonía en cuanto a la actividad misionera entre los mapuche. Su actitud y método evangelizador introdujo un cambio substancial en la misión entre los mapuche, suscitando una fuerte oposición entre autoridades y misioneros de otras órdenes.

El primer aspecto fue que consideraron fundamental el aprendizaje del idioma y el conocimiento de aspectos básicos de la cultura indígena, en especial de su universo religioso. Si bien lo consideraban errado, entendían que el demonio los tenía engañados y no que era maldad o incapacidad de los indígenas¹⁸. Así, el esfuerzo misionero consistía principalmente en convencerlos de cómo el demonio los engañaba y de la superioridad de la verdad cristiana.

Segundo, asumieron la importancia de la gradualidad de la conversión. Procuraron un contacto positivo con las comunidades buscando que aceptasen en primer lugar el rito del bautismo y los sacramentales y símbolos como la cruz. Confiaban más en la fuerza del rito y del símbolo que en el discurso.

En tercer lugar, estaban convencidos que la conversión no tenía posibilidades en medio de un régimen de guerra y de esclavitud. Lucharon para acabar con lo que consideraban los principales impedimentos a la misión: el sometimiento al "servicio personal" y la "guerra ofensiva". Por coherencia ellos mismos debieron terminar con el sistema de encomienda en sus haciendas. Los antecedentes para estas posturas estaban en las

¹⁷ Cfr R. FOERSTER, *Op.Cit.*, p.369.

¹⁸ El P. Luis de Valdivia deja ver claramente su interpretación del error al que están sometidos los indígenas: "*Y por esto aca quieren enganar los hombres, y le dicen, que no adoren a Dios, ni crean en Jesucristo. No os engañéis hijos míos todas las veces que honráis al Pillán y le nombráis (...) y cuando adoráis al Huecuvoc, y le nombráis, adoráis a estos diablos y los respetáis, porque el diablo engaña a vuestros viejos, diciendo que se llamaba Pillán, y Huecuvoc, que si hubierades sabido vosotros, que es el diablo éste que llamáis Pillán no le hubierades de haber adorado, porque al diablo le soléis aborrecer*". En: J.T. MEDINA, *Nueve Sermones en lengua de Chile por el Padre Luis de Valdivia de la Compañía de Jesús*, impreso en Valladolid en 1621, reimpreso en la Imprenta Elzeviriana, Santiago 1897, p.43.

providencias de Felipe III¹⁹ y en la Bula *Subliminis Deus*, del papa Paulo III (1537).²⁰

Los jesuitas confiaban que un contacto pacífico y la consecuente convivencia en las misiones, el creciente intercambio comercial y social de la frontera, llevarían a una nueva situación religiosa a los mapuche. La doctrina, asociada a la encomienda y al servicio esclavo había sido un fracaso con los mapuche. Las correrías fueron una alternativa interesante, en cuanto que no había la exigencia de vincular a los indígenas bautizados a una estructura colonial, ya fuera doctrina o parroquia. Bautizarse no era arriesgar la libertad ni las costumbres.

La actividad misionera se desarrolló casi exclusivamente en las márgenes de los territorios libres. Los mapuche rechazaban la penetración de misioneros ligada a la llegada de colonos o militares. Cuando concedían permiso para instalar misiones, fue generalmente parte de negociaciones políticas, para asegurar su autonomía frente a las presiones fronterizas o para asegurar las ventajas de los intercambios comerciales.

2. Observaciones a este período

- Los parlamentos son un triunfo mapuche. Los españoles se ven forzados a negociar con los mapuche en vista de la imposibilidad de someterlos militarmente. Ritualidad mapuche y política hispana constituyen un nuevo escenario de relaciones. Cada uno interpretando los eventos de forma diferente pero en un espacio y tiempo común. Rito y política no se confundieron, pero sirvieron para que dos sociedades, con modos de vida esencialmente diferentes, elaborasen y llegaran a acuerdos que les permitieran una convivencia pacífica.
- Este período de alternancia entre guerras y acuerdos de paz, permite un complejo proceso en que los mapuche van transformando su economía y su estructura social.
- Confederaciones mapuche aparecen luchando en diferentes bandos. Esto revela una característica social mapuche muy importante. No hay jefes absolutos. El poder está desconcentrado. Las alianzas son el mecanismo fundamental de las confederaciones. El proceso de estratificación social creciente, a partir del auge de la economía

¹⁹ Cfr D. ROSALES, *Op Cit.*, vol. II, pp. 534-535.

²⁰ Cfr P. SUESS (ed.), *A Conquista espiritual da America Espanhola*, pp 273-275.

²¹ "Si piden con instancia misioneros, no es con el fin de sujetarse sinceramente a su catecismo y doctrina, sino de no inhabilitarse al interés temporal, comercio y amistad de los españoles y obtener de los ministros de Gobierno las licencias y pases de sus conchavos, y tener en los misioneros autorizados intenciones de estas y semejantes temporalidades." R. FOERSTER, 1993, *Op Cit.*, p.33, apud INFORME DEL FRAY PEDRO ANGEL DE ESPINOSA A LAS AUTORIDADES DEL REINO EN 1767, Manuscritos Medina Vol. 194, p. 65.

ganadera, tensiona la sociedad mapuche y abre brechas por donde los gobiernos coloniales introducirán su juego político.

- La labor misionera de los jesuitas, como muestra Foerster²², tuvo dos grandes logros: los parlamentos y la misión separada de la sujeción militar. El parlamento constituyó una forma concreta de reconocimiento de la legítima autonomía mapuche hasta avanzado el siglo XIX y contribuyó en parte a la configuración y autocomprensión actual de la sociedad mapuche.²³
- La misión, desvinculada de la sumisión, permitió a los jesuitas ofrecer el bautismo como rito abierto a la reinterpretación y por lo tanto, posible de ser incorporado al *admapu* (tradición), venciendo así la aversión primera a todo lo que fuera cristiano. El mapuche al apropiarse del bautismo y con él de los nombres hispanos, acepta una dependencia ministerial del sacerdote y se abre a una nueva mediación social y religiosa.²⁴
- Parlamento y bautismo, perduran en sus efectos hasta el día de hoy. Los mapuche se constituyeron por medio de los parlamentos en interlocutores válidos frente al gobierno colonial. Después de la ocupación, retomaron esta demanda y la mantienen hasta el día de hoy. El bautismo continúa siendo un rito apreciado por la mayoría de los mapuche. Las iglesias continúan siendo un lugar de interacción directa entre "bautizados" de ambas sociedades.

C. GUERRA, REDUCCIÓN Y POBREZA

"Llegó la guerra del rei con los chilenos. Mangin se puso del lado del rei. Tenía amistad con los lenguaraces, los comisarios i los padres. Todos les decían: "El rei es mejor. Tiene muchas tierras. Los chilenos son pobres; te robarán las tuyas"".

²² Cfr FOERSTER, *Op. Cit.*, p.369-373.

²³ Es posible pensar que es en los grandes parlamentos, donde la conciencia mapuche de ser una nación crece significativamente. Era en esos espacios privilegiados que las diversas parcialidades, reunidas para un fin común, podían mirarse a sí mismas como un todo frente a los "otros" no indígenas, estableciendo acuerdos y estrategias comunes.

²⁴ El bautismo abre la posibilidad de establecer relaciones con el mundo no mapuche, mediante el compadrazgo; permite incorporar al "otro" mediante el nombre. El rito realizado por sacerdotes, es aceptado como un rito positivo dentro del *admapu*. Sobre las implicaciones de estos pasos en la comprensión de la divinidad es difícil avanzar mucho sin caer en la especulación.

²⁵ Testimonio de don JUAN CALFUCURA y JOSÉ ZUÑIGA en: I. GUEVARA, *Las últimas familias y costumbres araucanas*. Imprenta Litografía y Encuadernación Barcelona, Santiago 1913, p. 65. Cfr J. BENGÓA, *Op. Cit.*, pp.135ss.

La sociedad mapuche que llega al siglo XIX es una sociedad autónoma, con un territorio propio, gobernado por ellos mismos y con relaciones políticas formales con el gobierno chileno. Su economía era fundamentalmente ganadera y con una fuerte orientación al comercio. La otrora descentralizada sociedad, había comenzado a concentrar autoridad y poder en caciques que a su vez se habían convertido en sus representantes y negociadores con la sociedad colonial.

El poder y la riqueza se habían ido juntando, generando una suerte de estratificación social de una sociedad que tradicionalmente se basaba en la familia extensa y en el liderazgo restringido.²⁶ Los caciques, a través de las alianzas y de los matrimonios extendían su autoridad formando amplias confederaciones y delimitaban los territorios, constituyéndose en una forma primaria de autoridades permanentes.²⁷ Pero esta estratificación no fue tranquila, muy por el contrario, generaba tensiones internas que se resolvía mediante "malones", alianzas, conflictos armados en bandos diferentes.²⁸ Las grandes familias, transformadas en linajes dominantes, aparecen durante los siglos XVIII y XIX, envueltos en continuas guerras internas por la hegemonía territorial y política.²⁹

Esta situación interna de la sociedad mapuche, es importante para comprender que no se trataba de una sociedad estática, sino muy por el contrario. Toda su cultura tradicional se estaba sobrepujando a sí misma para responder a los nuevos desafíos que las relaciones con la sociedad colonial le había generado. Tampoco se trataba de una sociedad caótica o en estado permanente de convulsión. Siempre demostró su capacidad de hacerse representar, de respetar sus acuerdos y de defenderse cuando sentía amenazados sus intereses o su integridad.

Las divisiones internas eran aprovechadas por los españoles para introducirse mediante alianzas con determinados grupos y controlar los sectores rebeldes. Así mismo, los mapuches usaban sus influencias y estas

²⁶ Cfr J. BENGOA, *Op.Cit.*, el capítulo I de la primera parte está dedicado a este aspecto, pp. 43ss.

²⁷ En el Parlamento de Quilín (1641) son aproximadamente 1.500 caciques participando representando sus familias y territorios autónomos. En 1774, en el parlamento de Tapihue, ya aparece una estratificación avanzada de linajes dominantes de los cuatro *butalmapu* o regiones. Los participantes son diferenciados como "caciques gobernadores", "caciques", "capitanjos" y "mocelones" de los cuales 276 son caciques, 1710 son capitanejos y mocelones, los cuales eligieron a 4 representantes permanentes o caciques embajadores en Santiago (Cfr L. LEÓN, El parlamento de Tapihue, 1774, *Nutram* 32 (1993), pp. 16 y 55).

²⁸ Los malones del período ganadero se caracterizan por ser una forma de redistribución de bienes acumulados, en este caso ganado. Eso demuestra la tensión que esta estratificación producía en la sociedad mapuche. Cfr J. BENGOA, *Op.Cit.*, pp. 60 y 127. Sobre estos malones cfr también R. FORSTER, *Martin Pamamal Huenuchual, Vida de un dirigente mapuche*, p. 16.

²⁹ Un ejemplo de estas rivalidades era la tensión continua entre "arribanos" y "abajinos" y que era fuente de continuos conflictos. Cfr J. BENGOA, *Op.Cit.*, p. 130.

alianzas con los españoles para ajustar sus cuentas o establecer sus hegemonías territoriales frente a otros grupos mapuche.

El proceso de independencia de la corona española fue en un comienzo acompañado desde lejos por las parcialidades mapuches; hasta que el escenario bélico se trasladó a su fronteras. En el último parlamento, en Negrete el año de 1803, la frontera había sido ratificada con el gobierno español. En 1811 se realizó un parlamento en Concepción en el que el nuevo gobierno comunicó a algunos caciques los cambios acontecidos.³⁰ Los realistas, replegados hacia el sur, invocaron frente a los mapuche los tratados con el rey, y en 2 parlamentos generales, 1813 y 1814, les aseguraron el respeto de sus fronteras y su autonomía. Las confederaciones se dividieron según sus conflictos internos tradicionales. La mayoría de las alianzas mapuche apoyó a los realistas. Una pequeña parte combatió junto al ejército chileno.³¹

La “guerra a muerte”, como la han llamado los historiadores, se desarrolló entre 1819 y 1925, destruyendo el sistema fronterizo hasta allí vigente. Se trató de una guerra en que se mezclaron las venganzas y conflictos históricos entre los propios sectores mapuche y con los asentamientos criollos de la frontera.³² Recién en 1825, con el parlamento de Los Angeles, terminó la guerra directa con el ejército republicano. Sólo hacia 1840 se fue tranquilizando la frontera. Pero la recuperación de la paz fronteriza y la estabilización de la república trajo nuevos problemas.

Otro elemento significativo era el hecho de que tanto en Argentina como en Chile, los mapuche habían participado activamente en las guerras de independencia y luego en los conflictos internos de las nuevas repúblicas, buscando principalmente asegurar la independencia de sus territorios. Con ello el poder militar de los indígenas había quedado de manifiesto. Una vez terminados los conflictos internos en ambos países, esto comenzó a ser vistos como una amenaza. Se comenzaba así a preparar el clima de la guerra y ocupación de la Araucanía.

³⁰ A dicho parlamentos asistieron solo 13 caciques y unos 400 mocetones. Cfr J. BENGEOA, *Op.Cit.*, p. 141.

³¹ Los abajinos (Colipi y Coñoepan) pactaron con los chilenos; costinos, pehuenches, arribanos y boroanos, con los realistas. *Idem*, p. 143-144.

³² Los mapuches terminaron enfrentándose entre ellos, como anota BENGEOA, sobre lo sucedido en la batalla de Gualeguayco, en Malleco, donde junto al capitán Bulnes combatieron los caciques Coñoepan, Lempi, Peñoleo (Pinolevi), y por el lado contrario, Mariluan con 800 hombres. En esta guerra de guerrillas, abundaron los actos de crueldad y de depredación, tanto así, que este episodio, según BENGEOA, determinará profundamente la imagen negativa de los mapuche que imperará en la nueva república de Chile.

1. La guerra llamada de pacificación

A mediados del siglo XIX, la expansión sobre las tierras mapuche al sur del Bío-Bío eran un objetivo de los sectores capitalistas de la nueva república. La prensa, a partir de la participación de grupos mapuche en sucesivos conflictos, en 1851 y especialmente en 1859, con asaltos y destrucción de varias ciudades al sur del Bío-Bío, fue modelando una imagen de barbarie. El país moderno que los gobiernos de la nueva república pretendían formar, comenzaba a ver con malos ojos la permanencia libre de los mapuche al sur de la frontera.³³

Las colonizaciones extranjeras estaban en auge de Valdivia al sur y el territorio mapuche continuaba siendo un enclave autónomo dentro del nuevo Estado-nación. La vía insinuada era la conquista militar y la apertura a los colonos extranjeros.³⁴

En 1866 el parlamento aprueba una ley en que el estado se presupone dueño de las tierras mapuche sin título y define la distribución de tierras a colonos y la adquisición del resto mediante remate. Es algo curioso, pues, era evidente que ningún mapuche tenía ni precisaba tener título del Estado chileno.

En 1867, ante un nuevo alzamiento mapuche por motivo de los colonos que se adentraban en su territorio, se inició la guerra que duró hasta 1881. El gobierno chileno, que venía saliendo de una guerra contra Perú y Bolivia, aprovechó la victoria y trasladó a la frontera mapuche el mismo contingente militar que venía triunfante de la campaña del norte. Fueron 15 años de guerra llamada irónicamente de "pacificación". La Araucanía quedó totalmente bajo control militar. Para los mapuche significó no sólo la pérdida de la autonomía política y territorial, sino por sobre todo, el inicio de su miseria, la explotación y marginación. El ejército entró con la decisión de acabar de una vez por todas con la resistencia indígena. Miles de muertos, heridos y presos. El resto quedó amenazado y en la miseria más absoluta.

³³ El periódico *El Mercurio* de Valparaíso, desarrolló una campaña, a partir de la insurrección de 1859, *"El araucano de hoy día es tan limitado, astuto, feroz y cobarde al mismo tiempo, ingrato y vengativo, como su progenitor del tiempo de Ercilla; vive, come y bebe licor en exceso como antes (...). En efecto, siempre hemos mirado la conquista de Arauco como la solución del gran problema de la colonización y del progreso de Chile, y recordamos haber dicho con tal motivo que ni brazos ni población es lo que el país necesita para su engrandecimiento industrial y político, sino territorio"*. Editorial de *El Mercurio*, 24 de mayo de 1859. Las revueltas políticas de las provincias del sur en 1851 y 1859 contra el gobierno central, buscaron alianza con los mapuches y cuando derrotados, se refugiaban con caciques amigos. Esto influyó seriamente en la decisión del gobierno central de ocupar el territorio mapuche.

³⁴ El ejemplo norteamericano de colonización organizada por el Estado, fue acogido como modelo para superar las dificultades de la colonización espontánea que acontecía en los sectores de indígenas autónomos. Antonio Varas fue el difusor en Chile del modelo norteamericano de colonización. F. Sarmiento, influyó grandemente, difundiendo la idea tanto en Argentina como en Chile. Cfr J. BENGIOA, *Op.Cit.*, p. 173.

Grandes grupos tuvieron que huir a las montañas, para escapar del cautiverio o la muerte.

La economía mapuche, que se había transformado en una economía básicamente ganadera, fue destruida abrupta y radicalmente. Miles de cabezas de ganado fueron rematadas o repartidas como botín de guerra. Otras tantas sirvieron de alimento a las tropas. Además de eso, sementeras y casas fueron quemadas, las familias diezmadas. Se trató de una guerra de exterminio, de pillaje y destrucción. Este era el inicio formal de la colonización, organizada por el Estado chileno, del territorio autónomo mapuche³⁵.

Las tierras fueron declaradas fiscales, lo que habría paso a las subastas públicas y a la especulación de la cual nacerán los latifundios. A los mapuche se les comenzó a medir las tierras que "ocupaban" para darles títulos de merced. Se inicia así el proceso de "radicación" y "reducción".

Paralelamente, en el lado Argentino, las tierras indígenas al sur de Buenos Aires, en gran parte habitadas por mapuche, estaban siendo ocupadas militarmente con una sangrienta campaña.³⁶ Los mapuche quedaron acorralados, separados entre sí y empobrecidos de la noche a la mañana. La violencia militar fue de tales proporciones, que ya al comienzo, en 1869, varios periódicos de la época reaccionaron denunciando y condenando los actos del ejército de ocupación.³⁷

Al final de la guerra, el desastre era total. Relatos oficiales dan cuenta de miles de mapuche que deambulaban por los fuertes suplicando por

35 La invasión del territorio mapuche de la Araucanía se realizó en forma planificada y no como una reacción frente a los conflictos de frontera. No se trató de una pacificación sino de una colonización planificada con detalle. Cornelio Saavedra, Coronel del ejército y más tarde ministro de guerra y marina, fue el artífice del plan de la ocupación militar y de reducción de los indígenas. BENGGOA muestra la clara influencia norteamericana en el modo de plantear y realizarla. Cfr J. BENGGOA, *Op.Cit.*, pp. 171-174.

36 Conocida como "Campaña del Desierto" el proceso argentino de expansión se inicia en 1852. En 1879, con la expedición de Roca la ocupación, el desplazamiento y el exterminio alcanzará hasta los últimos rincones. Muchos huyeron a Chile. Cfr CURRUHUINCA-ROUX. *Las matanzas del Neuquén. Crónicas mapuche*. Además: R. MANDRINI, S. ORTELLI, *Volver al país de los araucanos*. La semejanza y simultaneidad entre lo que acontece en Chile y Argentina con los mapuche es evidente. También allá la expansión sobre las tierras indígenas es realizada por el estado, mediante el ejército, con matanzas y reducción de las tierras indígenas y el ingreso de colonos extranjeros. Ambos países enfrentaban problemas similares y había amplios contactos que llevaron a desarrollar políticas semejantes. Así también entre los mapuche de ambos lados había estrechas relaciones comerciales y militares. Cfr J. BENGGOA, *Op.Cit.*, p. 198.

37 Por ejemplo: "Estos son los hechos: el general Pinto ha sembrado terrenos fiscales i ha ordenado el arreo de los animales indígenas i el incendio de las rucas i sementeras araucanas; i en vez de guerra de soldados hemos tenido así en la frontera guerra de pastores i de pillaje desmoralizador." en: *El Ferrocarril*, Santiago, 17 de febrero de 1869, p. 2 col. 2. Citado en: J. BENGGOA, *Op.cit.*, p. 222.

alimentos: "En los meses de noviembre y diciembre del año próximo pasado se repartió víveres a 12.606 indios ...".³⁸

2. **Radicación y reducción**

En la división de las tierras fue donde se produjo quizás lo que más afectó y transformó la estructura social mapuche. La asignación de tierras a las familias no respetó la organización social que había alcanzado la sociedad indígena. Se crearon "reducciones" bajo el nombre de un cacique, dentro de la cual eran agrupadas varias familias, pertenecieran o no al linaje.

Se creó así una nueva estructura, que pulverizó la sociedad mapuche en miles de reducciones, diezmadas e incomunicadas entre sí.³⁹ El objetivo claro era quebrar las grandes alianzas y con ello toda posibilidad de recuperar la autonomía. Estas nuevas "comunidades" reduccionales se convirtieron en núcleos de resistencia frente a la sociedad que la envolvía cada vez más. En ellas se procuró resistir y a la vez articular, dentro de lo posible, nuevas relaciones con la sociedad nacional.

Uno de los problemas más difíciles fue el inicio de interminables peleas entre familias. El reparto injusto de las tierras al interior de las reducciones lanzó a las familias unas contra otras. Comenzaron a haber ricos y pobres dentro de las "comunidades". Esto afectó las relaciones y debilitó la solidaridad interna de los clanes. Muchos de esos conflictos perduran hasta el día de hoy.⁴⁰

En el caos y la arbitrariedad con que se había llevado la radicación de las familias indígenas, la corrida de cercos, la expulsión violenta, los incendios intencionales y hasta el asesinato, fueron los métodos usados por los colonos para extender sus propiedades sobre tierras indígenas. Los mapuche no tuvieron otro modo de defenderse que recurrir a abogados y jueces de los pueblos vecinos, con escasas o nulas posibilidades de que se fallara a su favor.

Los protectores de indios, los misioneros y los primeros indigenistas, solicitaron al gobierno, de todos los modos posibles, que pusiera atajo a los abusos. Pero elevaron sus voces sin resultado. Sólo entre 1910 y 1930 fueron presentados más de 1.700 litigios entre indígenas y particulares por

³⁸ *Idem*, p. 337. BENGEOA cita los relatos oficiales de las Memorias de Guerra de 1884.

³⁹ Al terminar la radicación en 1919, se habían entregado 3.078 títulos de merced con una extensión de 475.000 hectáreas que favorecieron a unas 78.000 personas, dejando, según cálculos de BENGEOA una 40.000 personas sin radicación. *Idem*, p. 357.

⁴⁰ La constitución de la propiedad mapuche se complicó enormemente a partir del momento en que los conflictos entre mapuches se comenzaron a resolver en los juzgados, situación que supieron explotar un sinnúmero de "abogados" que se enriquecieron a costa de los litigantes.

causa de tierras mapuche usurpadas.⁴¹ La usurpación de tierras llegó a ser uno de los elementos centrales en la formación de la conciencia mapuche del siglo XX:

*"Para la conciencia étnica mapuche se produce un sentimiento de marginalidad, de explotación por parte del conjunto de la sociedad chilena, por tanto de segregación, y también de resentimiento y odio. El tema de las usurpaciones de tierras tiene un trasfondo objetivo indudable: hay tierras usurpadas; sin embargo, el impacto, sobre la conciencia y la subjetividad mapuche es más importante, ya que es la demostración de que la 'guerra de Arauco no ha terminado', de que se sigue acosando al territorio indígena, de que se vive en una sociedad cercada."*⁴²

Los mapuches ingresan al siglo XX, conscientes de haber sido robados, atropellados, empobrecidos y marginados por la sociedad chilena. Es a partir de esa conciencia que se gestaron las nuevas formas de resistencia y de lucha que caracterizarán al mapuche contemporáneo.

D. LA SOCIEDAD MAPUCHE POS-REDUCCIONAL

Este punto se refiere principalmente al mapuche de este siglo, confrontado lleno con la sociedad nacional, bajo condiciones de sometimiento y expoliación, obligado a emigrar a los centros urbanos, derrotado militarmente, pero que va retomando el control de su situación y desarrollando nuevas estrategias para reconstruir su proyecto histórico.⁴³

1. Organización y participación política

Si bien es cierto que una gran parte de la población mapuche vivía una seria crisis bajo las nuevas condiciones de empobrecimiento creciente y en la marginación frente a la sociedad nacional, por otra parte comenzaban a surgir formas nuevas de lucha, ya no para expulsar a los invasores, como otrora, sino para conquistar un lugar digno en la sociedad que los estaba incorporando compulsivamente.

Los viejos caciques, derrotados militarmente, poco podían hacer en el nuevo contexto político. Pero ya en la derrota se estaba incubando una nueva forma de lucha. En las zonas de frontera, hacía décadas que muchos caciques y hombres ricos mandaban a sus hijos a estudiar a los colegios

⁴¹ J. BENGGOA, *Op.Cit.*, p. 374.

⁴² *Idem*, p. 377.

⁴³ Para este periodo usamos ampliamente la obra de R. FOERSTER, S. MONTECINOS, *Organizaciones, líderes, y contiendas mapuche (1900-1970)*. Cfr también el capítulo 11 de la tercera parte de J. BENGGOA, *Op.Cit.*, pp. 365-463.

misionales. Otros tantos habían sido tomados en prenda de paz durante la guerra. De entre esos jóvenes mapuche, muchos de los cuales habían alcanzado una educación superior, surgieron importantes líderes que iniciaron la defensa de los derechos del mapuche frente al estado y la sociedad chilena. Esa generación, descendientes de linajes importantes, asumió un papel significativo en la defensa de su raza.⁴⁴

En 1903 ya hay datos sobre una reunión del Partido Democrático en casa del cacique Lienan, en las cercanías de Temuco⁴⁵. En 1910 ya se fundó la primera asociación mapuche independiente: la Sociedad Caupolicán Defensora de la Araucanía. Básicamente defendían el derecho de los mapuche a una integración justa, es decir, acceso a la educación y justicia frente a la usurpación y remates de tierras indígenas todavía no asignadas.⁴⁶

En 1913, a causa de un acto criminal contra un mapuche, conocido como la "marcación Painemal" se produjo la primera protesta masiva de mapuche, en la ciudad de Imperial.⁴⁷ Se reunieron cerca de tres mil indígenas. Se pronunciaron discursos y se hicieron demandas al Estado chileno. A partir de este hecho, comienzan los mapuche a conquistar un nuevo espacio, ahora político, en la sociedad chilena.

En 1917, Manuel Aburto Panguilef, funda la Federación Araucana, que representará una nueva tendencia en la forma de lucha y resistencia mapuche. La reivindicación étnica y social será su combinación principal. Aburto Panguilef, de un modo casi mesiánico, promovía las celebraciones de los ritos tradicionales, el uso de la lengua mapuche, la poligamia y el uso del sueño (*peuma*) como clave de interpretación y de toma de decisiones ante los diversos acontecimientos. Rechazó la división de las comunidades y defendió la identidad mapuche amenazada por las influencias de la Iglesia y del Estado. Llegó en 1931 a proclamar la "República Mapuche", ligándose abiertamente al proceso de la izquierda de esos años.⁴⁸ Con todo esto fue acusado de comunista y descalificado, especialmente por representantes de

44 Curiosamente un buen grupo de los primeros mapuche formados académicamente, eran hijos de caciques, que durante la última guerra, habían sido tomados en prenda de paz por los militares y luego mandados a estudiar bajo el apadrinamiento de los mismos. Cfr J. BENGÓA, *Op. cit.*, p. 386.

45 *Idem*, p. 387.

46 Cfr P. MARIMÁN, "Tierra y legislación indígena. Una mirada desde el programa del movimiento mapuche (1910-1970)", en *Liwen* 4 (1997) 143-171.

47 La marcación Painemal. Se trata de la marcación a fuego de don Juan M. Painemal, ocurrida en Nueva Imperial, a manos de un colono de nombre Hernán Michaeli. Esto provocó tal revuelo, que hasta ese momento, desde el fin de la guerra, los mapuche no se habían manifestado tan masiva y claramente en defensa de sus derechos. Pasó así a ser un hito importante en la historia de la resistencia mapuche. Cfr J. BENGÓA, *Op. Cit.*, p. 381.

48 En el 11º Congreso Araucano a fines de 1931, en Raguinucanía. Cfr J. BENGÓA, *Op. Cit.*, p. 400.

la Iglesia.⁴⁹ Con el tiempo su movimiento perdió fuerza pero fue reemplazado por nuevos grupos organizados.

En 1924 fue elegido diputado el primer mapuche, don Francisco Melivilu. Se inaugura así la presencia formal mapuche en el aparato político chileno. Pronto lo siguieron otros diputados, de diferentes corrientes políticas, pero todos partidarios de lo que se conoce como indigenismo integracionista.⁵⁰ Es decir, que propiciaban una justa integración del pueblo mapuche a la sociedad nacional, mediante la participación equitativa en la educación, la tierra y los beneficios sociales. El Estado era el principal interlocutor de las demandas sociales.

En 1935 la Sociedad Caupolicán, ya debilitada, se reorganizó y pasó a llamarse Corporación Araucana, la que, dirigida por Venancio Coñoepan, marcará presencia en el movimiento indígena hasta la década de los sesenta. En 1938-39 se funda el Frente Único Araucano. En 1953 se funda la Asociación Nacional Indígenas de Chile en Temuco. El mismo año 1953, se crea la Dirección de Asuntos Indígenas, dependiente del gobierno estatal. Con ella se inaugura el indigenismo estatal.

De este modo, los primeros dirigentes indígenas, lograron introducirse formalmente en el aparato de Estado. En 1959 se celebra el Primer Foro Indigenista del Movimiento de Unificación Araucana en Santiago. En 1969 se funda la Confederación Nacional de Asociaciones Mapuche y celebran el primer congreso en Temuco.

Es difícil saber hasta que punto las ideas de los políticos mapuche y de sus organizaciones, representaron realmente a las bases mapuche, mayoritariamente rurales. Pero es claro que, estos dirigentes políticos y las asociaciones, jugaron un papel decisivo en la reelaboración de la identidad mapuche posreduccional y ayudaron directamente a la representación de un proyecto histórico mapuche frente a la presión integradora de la sociedad nacional. Muchos dirigentes aparecieron vinculados a partidos políticos de izquierda y otros tantos a los de derecha. Pero eran evidentes sus

⁴⁹ En 1927, el obispo de la Araucanía escribe una carta pastoral a los indígenas condenando las ideas de ABURTO PANGUILEF: *"Cumpliendo nuestro sagrado deber de pastor, levantamos públicamente la voz contra unos hombres sin conciencia que tratan de sembrar entre nuestros araucanos, la irreligiosidad, la vuelta al paganismo, y predicar el odio contra cierta clase de personas que ellos designan usurpadores de tierras (...) Manuel Aburto Panguilef, así se llama este seductor del pueblo araucano (...) ha hecho en los últimos años una propaganda abiertamente anticristiana, subversiva y funesta (...)".* Carta Pastoral del Prefecto Apostólico Fray Guido de Ramberg a los indígenas de la Prefectura Apostólica de la Araucanía. 22 de abril de 1927. *Diario Austral de Temuco*. Cfr J. BENGÓA, *Op.Cit.*, pp. 399-400.

⁵⁰ Manuel Manquilef en 1926, Arturo Huenschullan en 1932, Venancio Coñoepan en 1953 por dos períodos, Esteban Romero y José Cayupi Catrillaf en 1953. Cfr J. BENGÓA, *Op.Cit.*, pp. 388-389.

verdaderos objetivos: la defensa de la tierra, de la comunidad y de su cultura.

Las organizaciones mapuche acompañaron los procesos políticos y sociales del país participando donde quiera que se les concedía un espacio. Organizaciones de mujeres mapuche, de profesores mapuche, de estudiantes, de obreros, fueron surgiendo sistemáticamente. Las demandas históricas de recuperación de tierras, de respeto a las comunidades y de acceso a la educación fueron articuladas de diversos modos por todas las organizaciones. Todas las demandas se dirigen al Estado, el que es visto prácticamente como el único interlocutor válido y que debía responder a las demandas del pueblo mapuche.

2. **Movimiento mapuche por la tierra**

Las décadas del 60 y del 70 fueron de gran agitación en el sector rural a causa de las expectativas que creó la Reforma Agraria impulsada por el gobierno del presidente Frei (1964-1973). Para los mapuche la recuperación de tierras usurpadas continuaba siendo su demanda más clara. Las nuevas condiciones políticas impulsaron un gran movimiento mapuche, que se expresó en tomas de terrenos en toda la región de la Araucanía. Dos grandes congresos nacionales mapuche, en 1969 y 1970, dejaron claras sus principales reivindicaciones y permitieron al gobierno elaborar una nueva legislación con base en las demandas mapuche.

La Ley indígena de 1972, al inicio del gobierno de la coalición de izquierda de Salvador Allende, recogió estas demandas y posibilitó una solución para la recuperación de tierras usurpadas. También detuvo la división y enajenación de tierras indígenas, eliminó los Juzgados de Indios y creó el Instituto de Desarrollo Indígena (IDI).⁵¹ Los mapuche recuperaron en ese período un total de 68.381 hectáreas.⁵² Hacia 1972 había más de 40 organizaciones representando al pueblo mapuche.

El golpe de Estado de 1973 y el régimen dictatorial impuesto por el gobierno militar, salvo contadas excepciones, devolvió todas las tierras a los

51 La nueva ley tenía como objetivo: "a)La recuperación, aumento y protección de todas las tierras indígenas. b)Substituir el sistema vigente de minifundio por uno mas moderno que elevara el nivel económico de los indígenas. c)Lograr la integracion del indígena a la comunidad nacional para su pleno desarrollo. d)Unificar y centralizar la labor del estado para lograr los fines de la nueva politica indigenista". Cfr Documento de discusión de la Ley n°17.729, Ley de indígenas, 26 de setiembre 1972. Instituto de Desarrollo Indígena. s/d. p. 1. Esta ley tuvo una fuerte oposición en el congreso nacional, y terminó siendo aprobada con cambios importantes, especialmente porque abría el camino a la expropiación de tierras indígenas usurpadas.

52 J. AYLWIN, "Antecedentes histórico-legislativos para el estudio de comunidades reduccionales mapuche", en: *Pentukun* 4 (1995) 32-33.

anteriores dueños, desalojando a los indígenas, reprimiendo y desarticulando sus organizaciones.⁵³

En 1979 se decretó una reforma de la Ley Indígena de 1972 con el claro objetivo de liquidar las comunidades mapuche. Se implementó la división de las tierras comunitarias y la entrega de títulos de propiedad privada individuales. Con esto los mapuche, pasaban a ser propietarios individuales y dejaban de ser indígenas ellos y sus tierras. Estratégicamente desprotegidas, las nuevas propiedades podían ser arrendadas hasta por 99 años. Casi todas las tierras comunitarias fueron divididas.

El efecto de esta Ley fue que las comunidades mapuche se organizaron y retomaron con mayor fuerza sus demandas históricas. La Iglesia católica jugó un papel estratégico en la reorganización mapuche frente a la dictadura, apoyando la reorganización de las bases mapuche frente al decreto de 1979. Oportunamente, los obispos de la región se manifestaron en una Carta Pastoral, explícitamente sobre los efectos del Decreto Ley.⁵⁴ Esto marcó el resurgimiento de la movilización mapuche, que durante la dictadura había sido paralizada.

Con la abertura política decretada en 1989, se inició el periodo de redemocratización del país, lo que dio un nuevo impulso al debate sobre la cuestión indígena. Un número cada vez mayor de organizaciones indígenas comenzó a coordinarse y a participar en el proceso de redemocratización del país. Aliados con los otros pueblos indígenas del país, los mapuche plantearon a los sectores democráticos la necesidad que el Estado reconociera los derechos de los pueblos indígenas, derechos territoriales, políticos y culturales. Este proceso culminó con lo que se llamó el "Acuerdo de Nueva Imperial" y el compromiso de generar en conjunto con el futuro gobierno una nueva legislación indígena.

Con la promulgación de la Nueva Ley Indígena en 1993, se inició una nueva etapa en la relación entre la sociedad mapuche y el Estado chileno. La creación de la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI), generó nuevas esperanzas en torno al papel del Estado en cuanto al problema de la insuficiencia de tierras, a la participación en los beneficios sociales, la educación bilingüe y la superación de la discriminación.

Las actuales amenazas al pueblo mapuche provienen del modelo neoliberal de mercado, que impera en el país. Las tierras indígenas están

⁵³ Cfr E. GACITÚA, "Hacia un marco interpretativo de las movilizaciones mapuche en los últimos 17 años", en: *Nütram* 28 (1992) 22-44.

⁵⁴ Los obispos de las regiones correspondientes al territorio mapuche tradicional, emitieron una carta pastoral, el 4 de mayo de 1979. En ella se refieren directamente a las consecuencias del Decreto Ley 2.568, en el cual *"...no se tuvo en cuenta el derecho del pueblo mapuche a participar en la elaboración de un cuerpo legal trascendental para su futuro."* *Evangelización del Pueblo Mapuche*. Carta Pastoral de los obispos de Concepción, Los Angeles, Temuco, Araucanía, Valdivia, Osorno. Temuco, 4 de mayo de 1979, Temuco, 1979, mimeografiado.

catalogadas de improductivas para la agricultura tradicional, siendo la mayor parte calificada como aptas para la industria forestal. Esto ha provocado una gran presión sobre la propiedad mapuche. Las grandes forestales han adquirido las tierras que eran reclamadas por comunidades indígenas inviabilizando su recuperación. La reconversión forestal ha transformado profundamente el ecosistema del territorio mapuche, dejando a las comunidades mapuche en difíciles situaciones tanto económicas como ecológicas.

El desarrollo de megaproyectos en territorio indígena es otro punto conflictivo.⁵⁵ Las dificultades para armonizar una economía liberal de mercado con las economías de subsistencia característica de los mapuche rurales se han hecho evidentes. La desprotección de los derechos de indígenas sobre sus recursos naturales, tierra, agua y subsuelo, está haciendo crisis frente a un modelo económico basado en la explotación. La nueva Ley Indígena, se ha mostrado insuficiente para proteger efectivamente a las comunidades indígenas y sus territorios.

3. *Territorio, identidad y autonomía*

Los demandas de territorio, identidad y autonomía, resumen en cierto modo la nueva configuración explícita de la demanda mapuche, frente ya no sólo al Estado, sino también frente a la sociedad nacional.

El nuevo discurso de la identidad comenzó a ser formulado por las organizaciones a fines de los '80 (demanda del reconocimiento constitucional como pueblo) y cobró peso especialmente con el proceso de transición a la democracia y las expectativas de una nueva legislación indígena.⁵⁶ Esto permitió articular la histórica demanda por tierra con las nuevas realidades mapuche, especialmente la de los sectores urbanos, estudiantiles y profesionales. Además provocó una reflexión que ayudó a enfrentar las dificultades de perfilar mejor la demanda indígena al interior y frente a los partidos políticos. Con esto se comenzó a abrir un nuevo espacio en la discusión política: lo étnico. Pero ahora no solo como una discusión de intelectuales, sino como una demanda concreta hacia el mundo social y político nacional.

Territorio y autonomía son pasos mucho más contundentes que están replanteando elementos de fondo relativos al Estado-nación y a la anexión del territorio mapuche realizada el siglo pasado. Estado plurinacional o pluriétnico, autonomía territorial y autodeterminación, son puntas de lanza de

⁵⁵ Una serie de centrales hidroeléctricas en la zona del Alto Bío-Bío, territorio mapuche del grupo Pewenche: el desvío de la carretera de Temuco, por sobre las tierras de las comunidades mapuche de la zona; la carretera de la costa, que está siendo construida y cruza un amplio territorio mapuche del grupo Lafquénche; la construcción de una procesadora de celulosa en la zona mapuche de Mehuín.

⁵⁶ Cfr. E. GACITUA, *Op. cit.*, pp. 22-44.

una discusión que cada día se torna más álgida y frente a la cual los sucesivos gobiernos democráticos están teniendo que elaborar respuestas más adecuadas.

El movimiento mapuche ha sabido recoger y articular avances y propuestas de los movimientos indígenas de otros países, con sus propias demandas. Fundamental ha sido su creciente participación en los foros internacionales.⁵⁷ El cambio sustancial está en que la demanda indígena es cada vez menos la simple "integración" mapuche a la sociedad nacional y cada vez más el reconocimiento y la redefinición de un pacto social que considere al los pueblos indígenas como miembros no solo de hecho, sino también de derecho en la constitución y administración política y económica del país.

57

A comienzos de la década de los noventa, la comisión de Derechos Humanos de las Naciones Unidas convocó a la realización de reuniones técnicas y de expertos en torno al tema de derechos indígenas. En 1991 se realizó en Groenlandia una conferencia sobre la autonomía y el gobierno propio de los indígenas. Se estableció en sus conclusiones que los pueblos indígenas tienen derecho a la libre autodeterminación con arreglo a los pactos internacionales de derechos humanos y al derecho público internacional. Parte fundamental de este derecho es el derecho inherente y fundamental a la autonomía y al gobierno propio. Cfr J. AYLWIN, "Pueblos indígenas, territorio y autonomía", en *Pentukun* 3 (1995) 23-45. Este tema de la autonomía se encuentra ya más elaborada en organizaciones de intelectuales mapuches. Cfr V. NAGUIL, "Desarrollo mapuche y derecho de autodeterminación", en: *Liwen* 4 (1997) 8-35.

APUNTES SOBRE LA ACTIVIDAD MISIONERA JUNTO AL PUEBLO MAPUCHE DESPUÉS DEL VATICANO II

Fernando Díaz, SVD

La pregunta por la historia de la evangelización del pueblo mapuche es mucho más que una simple procura de datos sobre hechos y personaje del pasado. Es sobre todo el esfuerzo por comprender los que esta sucediendo en el presente. La compleja situación religiosa del pueblo mapuche en la actualidad desafía cualquier explicación. Por lo mismo, cualquier iniciativa pastoral precisa de una continua referencia a los procesos históricos. Actualmente se están desarrollando y publicando interesantes estudios sobre historia y evangelización del pueblo mapuche. Mediante este trabajo, pretendo recoger algunos antecedentes y ofrecer algunos elementos para la reflexión de la actividad misionera junto al pueblo mapuche.

A. INTRODUCCIÓN

La Iglesia Católica forma parte de una historia en que la conquista y la actividad misionera se entrelazan fatalmente. Un proceso marcado por la violencia y la brutalidad que determinará profundamente las relaciones entre mapuche y chilenos.¹ Lo que el autor José Bengoa define como una *"historia acerca de la intolerancia"*² indica el meollo de lo que ha sucedido durante la

¹ JOSÉ BENGOA dedica su texto "Conquista y Barbarie" a este tema, mostrando como la violencia del inicio definió una relación que se proyectó a lo largo de toda la historia: "en el inicio de la conquista se estableció el odio ...", Cfr J. BENGOA, *Conquista y barbarie. Ensayo crítico acerca de la conquista de Chile*, Ed. Sur, Col. Estudios Históricos, Santiago 1992, p. 45.

² "Esta es una historia acerca de la intolerancia. Acerca de una sociedad que no soporta la existencia de gente diferente, y trató de acabar con los hombres que deambulaban libremente por las pampas y cordilleras del sur del continente. Ellos se defendieron del salvajismo civilizado ..." J. BENGOA, *Op.cit.* p. 5.

conquista y la colonización. Intolerancia que de muchos modos continúa sucediendo.

El pueblo mapuche tiene su versión de esa historia, no en libros ni documentos escritos, sino codificada en mitos y relatos, en ritos y tradiciones. Se trata sobre todo de un conjunto articulado de diversas formas de resistencia, de sueños y esperanzas que se han ido transmitiendo de una generación a otra y que vehiculan una identidad y un proyecto histórico propios. En la medida que los preconceptos van cayendo y la ciencias sociales han ido mostrando nuevos aspectos del pasado, ha sido posible rescatar la historia de los que se supone, perdieron la guerra. Ese esfuerzo no es sin significado, no es mera arqueología. El solo hecho que hoy en día en Chile, en el censo de 1992, alrededor de un millón de personas, se identificaron como mapuche, provocó una gran sorpresa a investigadores y a la población en general. El pueblo mapuche, aún siendo una minoría, es el elemento más significativo en la construcción de la identidad nacional. Negado de diversas formas, su ser diferente, su resistencia a todo tipo de asimilación, y el hecho de ser parte constitutiva del origen y del presente de la sociedad chilena, lo convierte en un desafío permanente y en la posibilidad real de avanzar hacia una sociedad plural y equitativa.

Para la evangelización, el mapuche es la denuncia permanente del fracaso de una Iglesia de cristiandad que, ligada históricamente al poder colonial, perdió el significado del Evangelio como mensaje de vida y de liberación. La propuesta de una "nueva evangelización" obliga a repensar las categorías y modelos desde los que se pretende realizar esta tarea. La misión, con su hipoteca colonial, es vista con desconfianza por diversos sectores sociales, incluyendo organizaciones de los mismos indígenas. La misión necesita más que nunca aclarar sus intenciones y su propuestas frente a un pueblo que continúa amenazado por nuevos modelos sociales, económicos y religiosos, que pretenden nuevamente incorporarlo para brindarle la salvación. Si bien es verdad que en el presente un alto porcentaje de mapuche se bautiza, no parece haber indicios de alguna iglesia local en la cual, la fe católica haya llegado a expresarse en códigos culturales mapuche. En general el sistema religioso mapuche es considerado apenas como "religiosidad" o como "tradiciones y costumbres". En pocas palabras, la actividad misionera en general, continúa realizándose en un cierto conflicto con la cultura mapuche, a pesar de ella y no a partir de ella. El cristianismo ha sido impuesto culturalmente, pero la iglesia sigue siendo extraña a la cultura mapuche.

Nuestra percepción es que la Iglesia católica en Chile históricamente se ha quedado presa en las estructuras culturales y en los mecanismos de dominación impuestos por los colonizadores y todavía no logra generar las condiciones para que surja una iglesia local inculturada. Su lenguaje, sus estructuras, sus propuestas, se confundieron dramáticamente con el proyecto colonial de "civilización". Sin despreciar el esfuerzo sincero ni el celo apostólico de tantos misioneros que ha pasado por esas tierras, se

puede afirmar que en la práctica, el desconocimiento, y más aún, el desprecio por la cultura y la sociedad mapuche como tal, le cerraron los ojos frente a la profunda experiencia de Dios en el pueblo mapuche. La disociación entre celo misionero y reconocimiento del otro en su alteridad cultural, terminó siendo fuente de profunda injusticia. Actualmente, la descalificación se realiza mediante la imposición de modelos pastorales y catequéticos generados en realidades totalmente diferentes a la mapuche. Como si los mapuche no tuvieran un sistema religioso distinto vigente.

Con los cambios en la percepción de su ministerio eclesial y de su relación con la diversidad de culturas a partir del Vaticano II, la Iglesia latinoamericana, comenzó ha repensar profundamente su acción pastoral con los pueblos indígenas. La esperanza de una iglesia que pretende ser fiel a su vocación misionera es llegar a ser algún día realmente compañera en el camino de liberación del pueblo mapuche.

B. ANTECEDENTES GENERALES

Las décadas del 60, época en que se realizó el Concilio Vaticano II, fueron de gran agitación en el sector mapuche rural, a causa de la expectativa que creó la reforma agraria. La recuperación de tierras usurpadas continuaba siendo una demanda sentida por los mapuches. Se produjo un gran movimiento que se expresó en tomas de terrenos en toda la región mapuche. Dos grandes congresos nacionales en 1969 y 1970 dejaron clara la reivindicación principal: la tierra. La Ley indígena de 1971 recogiendo la demanda mapuche, viabilizó la recuperación de tierras usurpadas y detuvo la división y enajenación de tierras indígenas que venía aconteciendo. Eliminó los Juzgados de Indios y creó el Instituto de Desarrollo Indígena (IDI). Los mapuches recuperaron un total de 68.381 hectáreas³. Hacia 1972 había más de 40 organizaciones representando al pueblo mapuche.

Pero en 1973, tras el golpe de estado, el gobierno militar, salvo contadas excepciones, devolvió todas las tierras a los anteriores dueños, desalojando a los indígenas, reprimiendo y desarticulando sus organizaciones⁴.

En 1979 decretó una reforma de la Ley indígena, con el objetivo claro, de eliminar las comunidades mapuches. Para esto impulsó la división de las tierras comunitarias y la entrega de títulos de propiedad privada. Con esto los mapuches pasaban a ser propietarios individuales y dejaban de ser indígenas. Dejándolas estratégicamente desprotegidas, muchas tierras

³ J. AYLWIN, "Antecedentes histórico-legislativos para el estudio de comunidades reduccionales mapuche", en *Pentukun* 4(1995)32-33.

⁴ Cfr E. GACITÚA, "Hacia un marco interpretativo de las movilizaciones mapuches en los últimos 17 años", en *Nütram* 28, Año VIII, (1992) 22-44.

fueron arrendadas por 99 años. Desaparecieron así casi la totalidad de las propiedades comunitarias y con ello la posibilidad de recuperar o ampliar las tierras indígenas.

El crecimiento de la población rural mapuche y la insuficiencia de tierras, fortaleció el proceso migratorio a los centros urbanos. En 1992 el censo nacional mostró que solo en la ciudad de Santiago, hay más de 400 mil mapuche, o sea casi el 50% del total de mapuche del país.

Pero la nueva ley de división de tierras, provocó que las comunidades mapuches se organizaran y presentaran sus demandas. Desde esa época comenzaron a surgir nuevamente un sinnúmero de organizaciones mapuches, que más tarde en el proceso de redemocratización del país, 1989-1990, jugaron un papel fundamental en la preparación de una nueva ley indígena. Aliados con los otros pueblos indígenas del país, se planteó la necesidad que el estado reconociera los derechos de los pueblos indígenas, derechos territoriales, políticos y culturales. Con la promulgación de una nueva ley indígena en 1990, se inició una nueva etapa en la relación entre la sociedad mapuche y el estado. La creación de la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena, creó nuevas esperanzas en torno a papel del Estado en cuanto al problema de insuficiencia de tierras y a los beneficios sociales

Ya en el período del gobierno militar, comenzaron a surgir los organismos no gubernamentales (ONG), comprometidos con la situación socioeconómica y cultural de los mapuche. Se inició con ellos un nuevo modo de intervención de carácter marcadamente desarrollista que aún está en pleno auge.⁵ La mayor parte de dichas intervenciones está orientada a la transferencia tecnológica y obtención de insumos. En menor proporción se ha dedicado fondos a saneamiento de condiciones básicas, como agua, electricidad y caminos.

Las actuales amenazas al pueblo mapuche provienen del modelo neoliberal de mercado, que impera en el país. Las tierras indígenas están catalogadas de improductivas para la agricultura tradicional, siendo la mayor parte calificada como aptas para la industria forestal. Esto ha provocado una gran presión sobre la propiedad mapuche. Actualmente, el desarrollo de megaproyectos sobre territorio indígenas es otro punto conflictivo⁶. Las dificultades para armonizar una economía liberal de mercado con las economías de subsistencia característica de los mapuches rurales son

⁵ En la actualidad, se ha llegado un nivel de competencia por la clientela indígena, bastante complicada. El motivo es que los fondos de desarrollo que el gobierno ofrece, son accesibles por medio de la presentación de proyectos y de concursos.

⁶ Una serie de centrales hidroeléctricas en la zona del Alto Bio-Bio, territorio mapuche del grupo Pewenche; el desvío de la carretera de Temuco, por sobre las tierras de las comunidades mapuche de la zona; la carretera de la costa, que está siendo construida y cruza un amplio territorio mapuche del grupo Lafquenche; la construcción de una procesadora de celulosa en la zona mapuche de Mehuín. Cfr en Internet, URL: <http://www.xs4all.nl/~rehue>. En sección: Noticias y acciones, artículo: Megaproyectos - megaproblemas.

evidentes. La desprotección de los derechos de indígenas sobre sus recursos naturales, está haciendo crisis frente a un modelo económico basado en la explotación indiscriminada de recursos.⁷

C. LA PASTORAL INDÍGENA DESPUÉS DEL VATICANO II

En 1962, la Diócesis de Temuco y el Vicariato Apostólico de la Araucanía, crearon la Fundación Instituto Indígena con el objeto de que sirviese a la investigación, educación y a la asistencia social del pueblo mapuche. Esta iniciativa surgió de la posibilidad de acceder a fondos de desarrollo extranjeros y de la preocupación por la situación socioeconómica de las comunidades mapuche. Fue un primer paso en la retomada de una atención específica hacia los mapuches, al menos en el área social.

A partir de 1967, bajo la dirección de los sacerdotes E. Theisen y F. Belec, la fundación comenzó a realizar actividades de evangelización directa. Iniciaron lo que hoy se conoce como "Pastoral indígena", es decir, una acción evangelizadora específica hacia los sectores indígenas. El objetivo era "construir comunidades cristianas mapuches con el ideal de que ellas fueran a descubrir su lugar en la iglesia parroquial, diocesana y universal."⁸ Un elemento fundamental para esto fue que retomaron el aprendizaje del idioma. Se empeñaron en formar comunidades cristianas de carácter mapuches e iniciaron la capacitación de agentes locales como animadores y catequistas. También comenzaron el primer programa radial católico en lengua mapuche. En general procuraron ofrecer elementos más vivenciales y no tanto doctrinales, en buena parte tomados de la experiencia de la Renovación Carismática.⁹ Esto significó un nuevo impulso misioneros hacia las comunidades mapuche.

Los cambios pastorales que estaban aconteciendo en la iglesia latinoamericana, recogidos por los encargados de la Fundación Instituto Indígena, llevaron un nuevo modelo pastoral, centrado en la formación y acompañamiento de una "comunidad cristiana mapuche" ubicada al interior de las mismas comunidades reduccionales. El animador, un laico de la propia comunidad mapuche, comienza a ser visto como el nuevo protagonista de la pastoral. La mayor dificultad fue la falta de integración de este trabajo con el resto de la pastoral, especialmente en relación con las parroquias. Además este proceso se desarrolló casi exclusivamente en el área de la diócesis de Temuco. Las diferencias en las líneas de conducción

⁷ Cfr Idem, artículo de V. TOLEDO, "Todas las aguas. Notas sobre la desprotección de los derechos indígenas sobre sus recursos naturales".

⁸ F. BELEC, "¿Puede un mapuche llegar a ser católico?" En: *Nütram*, Año V, N°3, 1989, p. 31.

⁹ Cfr A. BURGOS, "La experiencia pastoral de la Fundación Instituto Indígena. En: *Seminario Nacional Pastoral Indígena*. Área pastoral social de la Conferencia Episcopal de Chile. 6-8 de Octubre de 1987. pp. 84-91.

pastoral entre el Vicariato de la Araucanía y la diócesis San José de Temuco impidieron un trabajo conjunto.¹⁰ Posteriormente, el modelo fue asumido también en algunos sectores del Vicariato.

En 1978-79, ante la inminente dictación de la ley de división de tierras indígenas por el régimen militar, la diócesis de Temuco impulsó mediante la organización de los Centros Culturales Mapuche la defensa de los derechos de los indígenas. Más tarde, esta organización se dividió en varios grupos, cada uno ligados a tendencias políticas diferentes, desvinculándose de la iglesia. Estas organizaciones tuvieron una importante participación a fines de los 80, en el proceso de retorno a la democracia, especialmente en la negociación de una nueva ley indígena. El tema del reconocimiento de la identidad étnica pasó a ser el pilar fundamental de la demanda política indígena. La tradicional demanda por tierra ganó una dimensión más ideológica y con proyección política de largo plazo.¹¹ Posteriormente la preocupación de la Fundación Instituto Indígena, que acompañó los primeros pasos de la organización, se desvinculó y se orientó principalmente a la promoción social directa en las comunidades rurales.

En 1979, después de la Conferencia de Obispos en Puebla, los 6 obispos de la región mapuche, Concepción, Los Angeles, Temuco, Araucanía, Valdivia y Osorno, publicaron la primera carta pastoral conjunta, específica sobre la evangelización del pueblo mapuche. En ella se reconoce la situación del pueblo mapuche con relación a la sociedad nacional y se dan líneas generales para una evangelización de la cultura y promoción integral, siguiendo básicamente las propuestas del documento de Puebla.¹² Esta carta inaugura un nuevo período de preocupación pastoral de la iglesia católica por el pueblo mapuche.

Otro hito importante lo marcó la visita del Papa Juan Pablo II el año 1987, que dentro de su agenda incluyó un encuentro masivo con el pueblo mapuche en Temuco. Esto dio un nuevo impulso a las demandas indígenas. El Papa se refirió directamente al tema de la identidad, que ya era claramente el nuevo derrotero del discurso mapuche:

"Al defender vuestra identidad no solo ejercéis un derecho, sino que cumplís también con un deber: el deber de transmitir vuestra cultura a las generaciones venideras, enriqueciendo de este modo a toda la nación chilena, con vuestros valores bien

¹⁰ Cfr Entrevista Monseñor Sergio Contreras, Obispo de Temuco. En: *Nütram*, Año VIII, N°28, 45-53.

¹¹ E. GACITÚA, Estanislao, *Op. cit.* p. 34.

¹² Evangelización del Pueblo mapuche. Carta Pastoral de los obispos de Concepción, Los Angeles, Temuco, Araucanía, Valdivia, Osorno. Temuco, 4 de mayo de 1979, Policopiado, Temuco, 1979.

conocidos: el amor a la tierra, el indómito amor a la libertad, la unidad de vuestras familias."¹³

El tema de la identidad mapuche y el reconocimiento de sus derechos, por parte de la sociedad chilena, se había tornado el eje central del discurso indígena. Esto repercutió en el ámbito religioso, y adquirió especial importancia ante la proximidad de la celebración de los 500 años de la evangelización.

El tema de la pastoral mapuche comenzó a ser debatido más ampliamente, a partir de las jornadas de pastoral indigenistas, que comenzaron en 1983, auspiciadas por la Fundación Instituto Indígena. Las mismas se transformaron a partir de 1987, por decisión de la Conferencia Episcopal, en Seminarios Nacionales de Pastoral Indígena. Curiosamente, quedaron ubicados en el Área de Pastoral Social. En 1989, la misma conferencia Episcopal, creó la "Comisión Nacional de Pastoral Indígena", coordinada por la misma Fundación Instituto Indígena. En 1992 se realizó el 1° Encuentro Teológico en torno al tema la religión mapuche. Así después de tantos siglos, se inicia el proceso de reconocimiento de la existencia y del respeto que merece la religión mapuche como tal: "Por primera vez planteamos un desafío como iglesia, reconociendo a través de esta reflexión a la religión mapuche."¹⁴

D. ACTUAL SITUACIÓN RELIGIOSA Y PASTORAL DE LOS MAPUCHE EN LA ARAUCANÍA

Hoy en día existen comunidades cristianas de mapuche en todos los rincones de la Araucanía, con niveles de participación en la vida litúrgica y sacramental muy variables. Es decir, hay una presencia amplia de la Iglesia Católica entre los mapuches del campo. Pero igualmente se puede afirmar, sin lugar a duda, que la religión mapuche continúa muy presente y resistiendo todo empeño de "convertirla". La gran mayoría mapuche continúan viviendo y celebrando su fe tradicional. Es cierto que muchas costumbres y ritos ancestrales se han perdido, pero el sistema religioso mapuche mantiene una firmeza y coherencia notables y continúa siendo el pilar de la identidad y la clave fundamental de la resistencia cultural.

La acción pastoral que se realiza en las comunidades mapuches en la actualidad se puede caracterizar del siguiente modo:

Todas las comunidades mapuche rurales están incluidas pastoralmente dentro de la estructura parroquial y diocesana, que responden

¹³ Discurso del Papa Juan Pablo II, en Temuco. En: Al pueblo mapuche ante la nueva legislación. Carta pastoral. Santiago, Cencosep, 1991, p. 9.

¹⁴ Comisión Nacional de Pastoral Indígena. 1° Encuentro Teológico. Zona Sur. 1-2 de diciembre 1992. Policopiado.

a divisiones territoriales y políticas absolutamente ajenas a la organización cultural y territorial mapuche y que si son afines a las estructuras sociales y políticas de la sociedad dominante. Existen equipos incipientes de pastoral mapuche, pero que actúan solo en la medida que las parroquias se lo permiten.

A las comunidades mapuches se les ofrece en las parroquias, en general, la misma catequesis sacramental y servicio religioso que a cualquier chileno de otro punto del país. No ha prosperado en el servicio pastoral, un reconocimiento de su alteridad cultural ni de su diferencia religiosa. En efecto, ni siquiera a niveles básicos de adaptación lingüística, litúrgica o catequética. La práctica está basada en el esquema de conversión por aculturación. Se espera que el mapuche vaya abandonando sus "costumbres" para que vaya comprendiendo y aceptando las costumbres "cristianas".

En la actualidad es posible apreciar un claro resurgimiento de la religión tradicional en la población mapuche rural y en algunos sectores urbanos. Hasta hace algunos años se hablaba del desaparecimiento. Al mismo tiempo esto contrasta con la creciente participación mapuche en las distintas confesiones cristianas evangélicas pentecostales.

Entre la adhesión y el conflicto. La Iglesia católica hace mucho tiempo que no tiene la hegemonía religiosa del pueblo mapuche, pero también es cierto que una gran mayoría se bautiza en la Iglesia Católica. Los conflictos entre esta religión tradicional y las estructuras pastorales de las iglesias locales son claramente perceptibles en la práctica pastoral. Lo más evidente, sin querer explicarlo, es el paralelismo en que los mapuche mantienen ambos sistemas religiosos.

Entre las diferentes confesiones cristianas, especialmente las pentecostales, hay una fuerte competencia por conquistar la hegemonía religiosa en las comunidades mapuche. El efecto de la conversión de miembros de una comunidad tradicional a alguna iglesia evangélica conlleva siempre una crisis ya que muchas iglesias prohíben toda participación de sus miembros en los ritos tradicionales y en las actividades sociales o recreativas de las familias. Hoy en días son escasas las comunidades que no tengan una o más iglesias pentecostales en su alrededor o en su interior.

Un elemento relativamente nuevo es la emergencia de un mapuche urbano y de sus organizaciones, que reivindicando espacios propios en las ciudades, marcan un nuevo modo de presencia y de participación de los mapuche en el contexto nacional. Estos grupos, en general críticos de todo el sistema que los discrimina, revisan igualmente la presencia y la acción de las iglesias en las comunidades mapuche. Entre ellos se está dando una

reformulación de la identidad ritual y de la comprensión del ser mapuche en la ciudad (proceso de reetnificación de las generaciones urbanas)¹⁵.

E. PERSISTENCIA DE SITUACIÓN NEOCOLONIAL

El marco de intervención pastoral de la Iglesia aparece todavía claramente dominado por rasgos coloniales:

1. *La Tierra.*

Las comunidades mapuche rurales se encuentran sometidas a lo que restó del régimen de "reducciones" impuesto el siglo XIX. La constitución de la propiedad privada rural en la región de la Araucanía es un proceso reciente e inconcluso. Las tierras indígenas siguen siendo motivo de conflicto. A la insuficiencia se sumó la amenaza de la expansión de la industria forestal, de los proyectos hidroeléctricos, las industrias y las carreteras, que se proyectan en tierras indígenas. La mayor parte de las comunidades rurales no logra niveles de vida aceptables con su economía de subsistencia. Tampoco logra competir a nivel de mercado por estar reducidas a tierras degradadas, escasas y no contar con recursos suficientes para implementar cambios substanciales. Las Iglesias locales no han asumido posiciones claras en el conflicto de tierras ni en el proceso de transformación económico que se está imponiendo al campesinado mapuche.

2. *El Idioma.*

El castellano sigue siendo el idioma exclusivo de toda intervención pastoral y litúrgica por parte de la Iglesia. A eso se suma el hecho de que la Iglesia católica continúa teniendo una fuerte presencia a través de escuelas rurales en gran parte de la región mapuche, las que trabajan con el modelo monocultural de educación de la sociedad nacional. En los últimos años hay esfuerzos por asumir una educación bilingüe. Pero aún se mantiene a nivel de "traducción" del sistema nacional.

En el tema específico de traducción bíblica, este ha sido casi exclusivamente llevado por las iglesias protestantes. El Instituto Lingüístico de Verano comenzó en 1985 y terminó a fines de 1996 el trabajo de traducción del nuevo testamento en lengua mapuche. La publicación se realizó, con el apoyo de las Sociedades Bíblicas Unidas en marzo de 1997. La Iglesia Católica local se mantuvo al margen de este trabajo.

¹⁵

Cfr R. CURIVIL, *Los cambios culturales y los procesos de re-etnificación entre los mapuces urbanos: un estudio de caso*. Tesis para optar al grado de magister en ciencias sociales. Universidad Academia de Humanismo Cristiano. Santiago 1994. Del mismo autor: *Estudio de identidad mapuche en la comuna de Cerro Navia*. Santiago, 1997. Policopiado.

3. **La Religión.**

Continúa el desconocimiento y la desconfianza de parte de la Iglesia hacia la religión tradicional mapuche. En encuentros pastorales con líderes religiosos tradicionales, estos han expresado claramente su disconformidad con los atropellos a su religión y el desconocimiento a su autoridad. Rechazan la folclorización de sus tradiciones religiosas en las liturgias católicas y esperan un cambio de actitud.¹⁶

F. **ALGUNAS CONCLUSIONES DESDE LA MISIONOLOGÍA**

Para la iglesia resulta vital preguntarse por el modo como enfrentar el desafíos de anunciar el Evangelio al pueblo mapuche. La situación es compleja y precisa primero que nada clarificar el actual escenario mapuche. Hay que diferenciar entre los que quieren ser cristianos y los que no quieren serlo, entre los que procuran comprender el evangelio desde su cultura mapuche, sin dejar de ser tales y los que sólo desean un dialogo interreligioso, o que simplemente rechazan toda relación con la iglesia.¹⁷

Segundo, hay que reconocer que estamos en un punto sin retorno, es decir, ya existe una vivencia cristiana incorporada por el pueblo mapuche en general. No se puede tratar de deshacer una evangelización, por muchos errores que haya contenido. Tampoco se pueden abandonar las comunidades cristianas, como se llegó a insinuar en algunos momentos (moratoria misionera). El problema es si es posible continuar cometiendo los mismos errores, los mismos atropellos, confiando el anuncio del evangelio al proceso de aculturación.

Tercero, es que el tema de la evangelización de la cultura o inculturación del evangelio, recogido directamente en Sto. Domingo y traspasado a las orientaciones pastorales de las iglesias locales, corre el serio peligro de quedarse en el discurso. Implementar un verdadero cambio en la forma en que las iglesias locales se relacionan con el pueblo mapuche, con su religión tradicional es aún una tarea pendiente.

El mapuche aparece siempre como objeto de una acción pastoral, en una relación de agente y paciente. Por esto, primero que nada, la acción misionera de la Iglesia debe ser evaluada por el espacio que ella ha sido capaz o no de conceder al protagonismo indígena. Observamos a lo largo de la historia de la acción misionera, una desconfianza radical de la Iglesia y de los misioneros en la capacidad mapuche de orientar y realizar sus propios procesos históricos. Del mapuche engañado por el demonio y la

¹⁶ Cfr P. LINCOPAN, et alter. *La evangelización y la religiosidad de los mapuches*. Santiago, IMPRU, 1992.

¹⁷ Para este punto, Cfr E. LOPEZ, "Teologías indias de hoy". En: *Encuentro dialogo sobre metodología teológica latinoamericana*. México, 17 al 21 de mayo de 1993. Policopiado.

superstición, que precisa de salvación, se pasó al mapuche infantil e ignorante precisando de un padre responsable que lo educara. Del mapuche flojo y atrasado, que precisaba desaparecer o ser integrado a la civilidad, se pasa al mapuche pobre y subdesarrollado que precisa de quien lo introduzca en la modernidad.

Los reclamos de autonomía y la demanda por el reconocimiento de su derecho a ser diferente, de desarrollar su cultura, su religión, su proyecto histórico, fueron siempre apagados por la intolerancia de una sociedad que no aceptó y todavía no acepta convivir, relacionarse, con una sociedad diferente. Parte substancial de esa intolerancia, esta anclada en una justificación religiosa. La cultura cristiana occidental está convencida de ser la única capaz de expresar plenamente lo humano y lo divino. De ahí que es fundamental el reconocimiento de la presencia de Dios en la historia y cultura del pueblo mapuche. Y no solo Dios como Creador, que se pierde en los orígenes, sino el Dios de Jesucristo, trinitario, presente en los anhelos profundos de vida plena, en su lucha por alcanzar la libertad, la dignidad, en la búsqueda de trascendencia, de sentido. Eso significa reconocer al pueblo mapuche su capacidad y su derecho de protagonizar su propio proyecto histórico, distinto al que se le ha querido imponer por siglos. La evangelización no puede ser un intento de sustituir un proyecto con otro. El evangelio nació a horcajadas del proyecto histórico judío, pero fue capaz de trascenderlo, y en eso está su fuerza histórica. Cristo no se agotó en las dimensiones de un héroe cultural judío. El cristianismo no es una religión superior que viene a imponerse sobre otras religiones inferiores.

Eso nos coloca de nuevo en la pregunta esencial de ¿Qué es la evangelización? Después del Vaticano II nos ha quedado mucho más claro que el evangelio no es cultura ni puede pretender llegar a serlo (GS. 57-58) ¿Que es lo que se pretende cuando se habla de evangelizar una cultura determinada? Evangelizar una cultura no puede significar infiltrarla en puntos neurálgicos y obtener el control de sus comportamientos religiosos. Evangelizar es primero que nada anunciar el reino de Dios. Eso significa confrontar el proyecto histórico de un pueblo con la perspectiva de la voluntad de Dios, no como una contrapropuesta al proyecto humano, pues este proyecto ya es, en cuanto vocación propia humana, obra de la misma voluntad de Dios. Anunciar el reino de Dios es potenciar la pregunta por el sentido en las utopías propias de cada cultura, es ahondar en el misterio de la búsqueda inagotable de libertad, es recuperar la perspectiva de los pobres y marginados desde la opción explícita de Dios manifestada en Jesús, es recoger y relevar la sabiduría y la fuerza que se esconde en el sufrimiento presente en toda situación humana. Al mismo tiempo es aceptar el escándalo, manifestado en la cruz, que este anuncio provoca. Escándalo, porque confronta con el sentido radical del triunfo después de la muerte, del perdón y del amor al enemigo, del poner la otra mejilla frente a los violentos, del protagonismo de los pobres y de los pequeños. Escándalo porque afirma la presencia de Dios en los despreciados, en el crucificado. En último

término, se trata de poner toda la actividad humana a la luz del amor gratuito del Dios revelado en Jesucristo.

Entonces es evidente que el evangelio no viene a imponer o diseñar un modelo de sociedad tal o cual, tampoco viene a asegurar el futuro de esta o de aquella cultura por sobre las otras. El evangelio precisa de la hospitalidad de una comunidad humana, del protagonismo de sus miembros y de la riqueza de su cultura, para poder brindar su fuerza liberadora. Sin el protagonismo de sus miembros, únicos capaces de desplegar su proyecto histórico y de recrear la propia cultura, no hay evangelización. Habrá resistencia, sometimiento, pero no inculturación del evangelio. Sin la riqueza de la cultura, si esta es destruida, el evangelio se queda sin carne, sin lenguaje. Se lo convierte a lo sumo en una ideología. Sin la hospitalidad, no hay encuentro, no hay dialogo. La evangelización es posible solo a partir de la hospitalidad y nunca a partir de la imposición o de la necesidad.

El peligro será siempre confundir el evangelio con la propia cultura. Pero la relación de ambos será necesariamente dialéctica, según el modelo de encarnación y crucifixión, de la inculturación y del escándalo. Así la evangelización del pueblo mapuche, pasa por su proyecto histórico, codificado en su cultura, cuyos protagonistas sólo pueden ser los mismos mapuche.-

REFLEXIONES A PROPÓSITO DEL CAMBIO DE OBISPO EN LA DIÓCESIS SAN JOSÉ DE TEMUCO¹

Pbro. Juan Leonelli L.

Es de público conocimiento que los obispos, de acuerdo a las disposiciones de la propia Iglesia, al cumplir 75 años de edad deben presentar su renuncia al gobierno de la diócesis.² Precisamente esta es la situación que se vive en la Iglesia de Temuco, porque el pasado 27 de abril Monseñor Sergio Contreras Navia cumplió 75 años de edad y, tal como lo recomienda el CIC, presentó su renuncia al Papa Juan Pablo II. Como todos los años, también esta vez nos reunimos en torno a la Eucaristía, en una sencilla pero significativa ceremonia para celebrar su cumpleaños; sólo que en esta oportunidad se podía percibir en el ambiente un dejo de tristeza porque -aunque nada se dijo- era evidente que se trataba del primer acto de su alejamiento definitivo de esta diócesis a la cual ha servido por más de 23 años.³

A partir de entonces, el inminente cambio de obispo en nuestra diócesis pasó a ser el tema obligado de conversación en los diversos ámbitos de la vida de la Iglesia diocesana. Pero no sólo en las instancias eclesiales, sino también en aquellos ambientes de la sociedad donde hay personas que sienten un profundo aprecio y gratitud hacia el obispo Sergio Contreras. En efecto, diversos grupos e instituciones, incluidas las autoridades regionales, junto con lamentar la partida de don Sergio comienzan a expresar en forma pública y privada una gran admiración y

¹ **N.del E.:** Este artículo fue escrito en mayo cuando aún no se realizaba el nombramiento de Monseñor Manuel Camilo Vial como nuevo obispo de Temuco.

² El cese de funciones de los obispos no es automático al cumplir 75 años de edad. Sin embargo, a todos se les **ruega** que presenten su renuncia al alcanzar dicha edad. En efecto, el código de derecho canónico señala expresamente: *"Al Obispo diocesano que haya cumplido setenta y cinco años de edad se le ruega que presente la renuncia de su oficio al sumo pontífice, el cual proveerá teniendo en cuenta todas las circunstancias"* (CIC 401, 1).

³ Monseñor Sergio Contreras Navia tomó posesión de la diócesis de Temuco el 15 de enero de 1978, el mismo año que fue elegido Karol Wojtyła (16 de octubre) como obispo de Roma y, como tal, cabeza de la Iglesia universal.

gratitud hacia la persona y la incansable labor realizada por este pastor que ha presidido la Iglesia de Temuco bajo el lema episcopal: **“no he venido a ser servido sino a servir”**.

De todos modos debemos reconocer que ante este hecho surgen variadas reacciones. La primera de ellas es que para muchos -entre los que me cuento- se nos hace difícil imaginarnos esta Iglesia sin su actual Pastor. Y tal reacción se explica simplemente porque para estas personas, tanto su adhesión a Cristo y su consecuente compromiso de vida cristiana, como su profundo respeto y reconocimiento a la labor pastoral y social que la Iglesia desarrolla en la región, son fruto de las orientaciones y de la impronta que les dio el obispo Sergio Contreras. En mi caso particular, se debe añadir otro elemento que explica el especial aprecio por la persona de don Sergio: la providencial coincidencia de que el mismo año de la llegada de Monseñor Contreras a la diócesis se produce mi ingreso al seminario; por lo tanto, todo el proceso de formación, ordenación sacerdotal y todo el servicio ministerial que he realizado hasta hoy ha tenido como referente la figura de don Sergio. En similares condiciones se encuentra la mayor parte de los sacerdotes de la diócesis de Temuco.

Otra natural reacción -justificada plenamente en este caso, según mi parecer- es que como se trata de un obispo que se ha convertido en un auténtico buen pastor y servidor de sus hermanos, y como tal ha determinado no sólo el peregrinar de la Iglesia de Temuco en los últimos años, sino que ha contribuido significativamente en la definición de las grandes líneas orientadoras de la Iglesia Católica chilena y latinoamericana, todavía tiene mucho que aportar; y por lo demás sus condiciones de salud se lo permiten perfectamente. En este sentido, la pregunta más recurrente que surge en diversos ámbitos diocesanos, también en las instancias no eclesiales, es: ¿por qué don Sergio tiene que dejar el gobierno de la diócesis, si aún se le ve con energías y mantiene en buenas condiciones todas sus capacidades, además que todavía lo necesitamos?

Por todo lo que hemos señalado se justifica plenamente que este tema adquiera gran importancia en la vida de la Iglesia diocesana, sobre todo si tenemos presente que monseñor Sergio Contreras es el obispo que más tiempo ha permanecido en la conducción pastoral de la diócesis de Temuco (falta poco para que se cumplan 24 años) y, además, para varias generaciones es la primera experiencia de cambio de obispo que nos corresponde vivir. Se debe añadir también el hecho de que es la primera vez en la historia de esta diócesis que un obispo culmina en ella su ministerio pastoral; es decir, es el primer obispo que renunciará a la conducción de la diócesis porque ha cumplido 75 años de edad.

Pues bien, a propósito de este hecho que como hemos señalado constituye una experiencia única en la historia de nuestra diócesis, ofrecemos la siguiente reflexión. Comenzaremos por definir lo que en la Iglesia católica significa una diócesis y daremos una mirada a la historia de la diócesis de Temuco; luego abordaremos el tema acerca del rol que en la

Iglesia cumple el obispo y presentaremos brevemente la figura de los obispos que han conducido a la Iglesia de Temuco durante sus escasos 75 años de existencia. Finalmente, para darle una perspectiva de futuro a nuestra reflexión, expondremos algunas de las características humanas y pastorales del obispo que esperamos como pastor de nuestra Iglesia para los años venideros.

A. ¿QUÉ ES UNA DIÓCESIS?

Históricamente las "diócesis" eran divisiones administrativas (una especie de provincias) del imperio romano y la Iglesia adoptó el término para indicar el territorio o la *"porción del pueblo de Dios cuyo cuidado pastoral se encomienda al Obispo"*.⁴ En este sentido, podríamos dar la razón a los comentarios de tipo periodístico que muchas veces identifican una diócesis con una determinada región, aun cuando no siempre sus respectivas jurisdicciones coinciden. En nuestro caso particular, la región de la Araucanía tiene dos obispos, uno con sede en Temuco y el otro en Villarrica, por lo tanto no se puede hablar del obispo de la región de la Araucanía. Tampoco todos los obispados alcanzan la categoría de Diócesis; existen otras estructuras eclesiales como las **Prelaturas**, cuya atención pastoral puede ser encomendada a un prelado o un abad y los **Vicariatos Apostólicos**, que corresponden a la etapa de iniciación de la Iglesia en un territorio en misión y el obispo que los gobierna no lo hace directamente sino en nombre del Papa.⁵

Por este motivo -y en mayor sintonía con el Concilio Vaticano II-, en lugar de diócesis se prefiere utilizar la expresión: **Iglesias particulares**. Esta expresión es más adecuada sobre todo para exponer una verdad sobre la Iglesia que muchas veces se desconoce. Se trata de que en cada una de las Iglesias particulares o diócesis está presente la Iglesia de Jesucristo, aquella que el Concilio define como *"sacramento universal de salvación"*, esto es: *"instrumento de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano"*.⁶ No es como piensan algunas personas, que una Iglesia depende de otra (con la lógica de que las más pequeñas son menos importantes y dependen de aquellas a las que se le atribuye mayor importancia); la Iglesia universal es fruto de la comunión de todas las Iglesias particulares *"en las cuales y desde las cuales existe... verdaderamente está presente y actúa la Iglesia de Cristo una, santa, católica y apostólica"*.⁷

En este sentido, una determinada diócesis o Iglesia particular no puede ser considerada "una parte" de la Iglesia, en el sentido de parcialidad

⁴ CIC 369.

⁵ *Idem*, ver cánones 370 y 371.

⁶ LG 1, 48.

⁷ CIC 368-369.

o de una realidad incompleta, sino que es la misma Iglesia universal que – como afirma Pablo VI– se *“encarna en las Iglesias particulares constituidas de tal o cual porción de humanidad concreta”*.⁸ Esto quiere decir que por su naturaleza sacramental, la Iglesia de Cristo se constituye en verdadero signo de salvación para la humanidad, siempre y cuando valore la diversidad cultural y se encarne en cada una de las culturas. Precisamente en este proceso de inculturación se comprende mejor la auténtica relación entre Iglesia universal e Iglesias particulares; así lo comprende el cardenal Paul Poupard, presidente del Pontificio Consejo para la Cultura, al señalar que *“un criterio fundamental sin el cual no hay verdadera inculturación de la fe es la universalidad de la Iglesia y la comunión entre las Iglesias particulares”*.⁹

La relación entre la Iglesia, comprendida en su dimensión global y universal, y las Iglesias particulares, que debiera estar bastante clara entre nosotros que conformamos el pueblo de Dios, es todavía *“hoy una cuestión candente, motivo de intensos debates”* a nivel teológico.¹⁰ El cardenal Kasper advierte que el gran peligro que puede existir en este tema es pretender salvaguardar la universalidad de la Iglesia a partir de una consideración abstracta, fundada en el primado de la Iglesia universal sobre las Iglesias particulares (es precisamente lo que se cuestiona de la postura del cardenal Ratzinger); esto significaría no reconocer que la Iglesia es una realidad histórica concreta que se construye desde la realidad local, por eso precisamente a las diócesis también se les denomina “Iglesias locales”.

Kasper fundamenta su posición a partir de la Sagrada Escritura para afirmar que desde los primeros tiempos de la Iglesia, es la comunión de las Iglesias particulares, es decir, todas ellas juntas, lo que constituye la Iglesia universal. *“La Iglesia primitiva se desarrolló a partir de comunidades locales. Cada una presidida por un obispo; la única Iglesia de Dios estaba presente en cada una de ellas... La Iglesia particular no es ni una provincia ni un departamento de la Iglesia universal; es la Iglesia en un lugar determinado.*

⁸ EN 62.

⁹ Palabras del cardenal Paul Poupard durante una conferencia sostenida en la Universidad “La Sapienza” de Roma, el 26 de mayo de 1998. Continúa el cardenal Poupard: *“Las Iglesias particulares no son una federación con diversidad de credos, que por solidaridad crean unos vínculos de relaciones más o menos profundas. Ellas tienen un elemento común que les hace vivir una dimensión profunda de comunión, de tal manera que son la única Iglesia, en medio de culturas distintas. Las Iglesias particulares hacen presente sin agotarla a la Iglesia universal, y son tales porque tanto en Roma, como en la India, como en América Latina, o en cualquiera de los continentes proclaman la misma y única fe. El misterio de la Encarnación se convierte como tal en paradigma de una evangelización inculturada; es el único Señor Jesucristo que toma carne en las diversas culturas (cfr SD, 230)”*, www.mercaba.org/OBISPOS

¹⁰ Estas expresiones corresponden al cardenal Walter Kasper, quien en un reciente artículo que trata sobre la “Relación entre la Iglesia universal y las Iglesias particulares” refuta la posición de otro cardenal, el Prefecto de la “Congregación para la Doctrina de la Fe” Joseph Ratzinger, quien *“ha enfocado el problema desde un punto de vista meramente abstracto y teórico, sin tener en cuenta situaciones y experiencias pastorales concretas”*. MENSAJE 500 (2001) 32 y 34.

El obispo local no es un delegado del Papa sino alguien enviado por Jesucristo, quien le confió una responsabilidad personal".¹¹

Afortunadamente, en el contexto latinoamericano los obispos han precisado muy bien la relación entre Iglesia universal e Iglesias particulares: *"En la Iglesia particular, formada a imagen de la Iglesia Universal, se encuentra y opera verdaderamente la Iglesia de Cristo que es una, santa, católica y apostólica. Es una porción del Pueblo de Dios, definida por un contexto socio-cultural más amplio, en el cual se encarna"*.¹²

En efecto, las Iglesias particulares lejos de constituir un peligro para la unidad de la Iglesia, se caracterizan por la **comunidad** entre ellas y por la **misión** de prolongar la acción evangelizadora de Cristo que comparten; y de este modo enriquecen a la Iglesia universal. La unidad de la Iglesia se expresa en la valoración de la diversidad, del mismo modo que *"el cuerpo es uno y tiene muchos miembros, y todos los miembros del cuerpo, por muchos que sean, no forman más que un solo cuerpo"* (1 Co 12,12ss); y *"la evangelización pierde mucho de su fuerza y de su eficacia, si no toma en consideración al pueblo concreto al que se dirige, si no utiliza su "lengua", sus signos y símbolos, si no responde a las cuestiones que plantea, no llega a su vida concreta"*.¹³

Pero la diócesis por sí sola no es la única expresión de la Iglesia. De gran importancia para una diócesis son las **parroquias**; éstas se comprenden jurídica y administrativamente como comunidades de fieles que conforman un determinado territorio estable dentro de una Iglesia particular y su pastor propio es el párroco.¹⁴ En este sentido, el Papa Juan Pablo II define la parroquia como *"una comunidad de fe y una comunidad orgánica en la que el párroco, que representa al obispo diocesano, es el vínculo jerárquico con toda la Iglesia particular"*.¹⁵ Desde una perspectiva más pastoral y en contexto latinoamericano los obispos definen la parroquia como **lugar de encuentro**, en el sentido de que *"acompaña a las personas y familias a lo largo de su existencia, en la educación y crecimiento de su fe. Es centro de coordinación y de animación de comunidades, de grupos y movimientos. Aquí se abre más el horizonte de comunión y participación"*.¹⁶

Tampoco las parroquias agotan en sí mismas la expresión de una Iglesia particular. Sin embargo, el aporte más significativo que las Iglesias latinoamericanas hacen a la Iglesia universal, signo de su propia vitalidad,

¹¹ *Idem*, 33-35.

¹² DP 645.

¹³ EN 63.

¹⁴ CIC 515 y 518.

¹⁵ ChL 26.

¹⁶ DP 644. Desde esta perspectiva, la parroquia se comprende como "comunidad de comunidades y movimientos" y como tal "acoge las angustias y esperanzas de los hombres, anima y orienta la comunión, participación y misión" DSD 58.

son las **Comunidades Eclesiales de Base**. Las CEB son el fruto más inmediato del Concilio Vaticano II, que define la Iglesia como Pueblo de Dios, lo cual permite valorar y estimular la participación activa de los laicos.¹⁷ Estas comunidades que después del Concilio "florecen por todas partes en la Iglesia" se asemejan a las comunidades cristianas primitivas y se convierten en instrumentos privilegiados de evangelización, *"nacen de la necesidad de vivir todavía con más intensidad la vida de la Iglesia; o del deseo y de la búsqueda de una dimensión más humana que difícilmente pueden ofrecer las comunidades eclesiales más grandes"*.¹⁸

B. SOBRE LA DIÓCESIS DE TEMUCO

1. Algunos datos históricos sobre la creación de la diócesis de Temuco

El 18 de Octubre del Año Santo de 1925, el Papa Pío XI crea varias diócesis en Chile, entre ellas la **"Diócesis de San José de Temuco"** que se desprende de Concepción y cuyo territorio comprende gran parte de la IXª Región de la Araucanía. Se extiende desde el Río Renaico, por el norte, hasta el Río Cautín, por el sur. De manera que su territorio abarca la totalidad de la provincia de Malleco y gran parte de la provincia de Cautín.¹⁹ Al momento de ser creada esta diócesis ya existían varias parroquias que dependían de la diócesis de Concepción. La primera parroquia que se estableció dentro del territorio que comprende la actual diócesis de Temuco fue la de Angol, alrededor del año 1880; pocos años más tarde, en 1892, Mons. Plácido Labarca, obispo de Concepción, crea la parroquia "San José de Temuco" y su primer párroco fue don Ricardo Sepúlveda.²⁰

Respecto a este hecho fundacional de la Iglesia particular de Temuco, señalaremos dos datos de cierta curiosidad histórica y, por lo mismo, resultan ser interesantes: el primero de ellos se relaciona con el Papa Pío XI

¹⁷ *"La obra evangelizadora de la Iglesia en América Latina es el resultado del unánime esfuerzo misionero de todo el pueblo de Dios"* (DP 9).

¹⁸ FN 58.

¹⁹ *"Al producirse la Constitución del 25 y separarse la Iglesia del estado, la Iglesia estaba organizada en cuatro Diócesis: La Serena, del río Choapa al norte, Santiago, de ese río al Maule, Concepción entre el Maule y el Cautín, y Antofagasta desde el Cautín al extremo sur. Por esto no es extraño, producida la separación de la Iglesia y el Estado en la Constitución de 1925, se crearan de inmediato varias diócesis en Chile. Por la Bula papal Notabiliter Aucto (28 X 1925) se crean 7 nuevas diócesis, las de San Felipe, Valparaíso, Rancagua y Talca, que se desprenden del Arzobispado de Santiago, y las de Linares, Chillán y Temuco, que se desprenden de Concepción"*, en RICARDO FERRANDO KUHN, *Y así nació la Frontera*, Antártica S.A., Santiago 1986, p. 51/1573.

²⁰ Angol fue fundada por Pedro de Valdivia en el año 1553, como una "ciudad intermedia entre Concepción e Imperial, en los límites o confines de estas jurisdicciones; de aquí el nombre de 'Los Confines' para esta ciudad" (Id. p. 19).

que creó la diócesis de Temuco y, el segundo, se refiere a la diócesis de Concepción, desde la que se desprendió este nuevo obispado.

a) En relación al Papa Pío XI²¹

Ambrogio Damiano **Achille Ratti** nació el 31 de mayo de 1857 en Desio -cerca de Milán, Italia- procedente de una familia de la clase media industrial (su padre fue director de una fábrica en la industria de la seda). Se le reconoce como un gran promotor de las ciencias y de la investigación científica; por lo mismo, con gran dedicación dirige las bibliotecas Ambrosiana y Vaticana. En 1918, aprovechando su gran habilidad para los idiomas, el Papa Benedicto XV lo envía a Polonia, primero como visitador apostólico, y al año siguiente como Nuncio. En 1921 el Papa Benedicto XV lo llamó de vuelta a Italia, nombrándolo arzobispo de Milán y le otorgó el capelo cardenalicio. Sólo seis meses después (el 6 de febrero de 1922) el cardenal Achille Ratti sería elegido para suceder a Benedicto XV en la Sede de Pedro, tomando el nombre de Pío XI.

Al Papa Pío XI le correspondió guiar a la Iglesia en medio de un mundo sacudido y herido por la guerra. Su deseo más entrañable era el de lograr la paz duradera, trabajando para que el Señor Jesús llegase a ser el centro y el principio de toda la sociedad. "**Pax Christi in regno Christi**" (La paz de Cristo en el reino de Cristo) expresaba el "lema pontificio", y con este lema buscaba motivar a todos los hijos de la Iglesia para que aportasen, cada cual en su particular ámbito de competencia, a la construcción de un nuevo orden social según los principios que para la convivencia en sociedad posee la Iglesia. Fue por este deseo que en diciembre de 1925 instituyó la fiesta de Cristo Rey con la publicación de su encíclica **Quas primas**.

Entre las numerosas encíclicas de Pío XI destacan la referente a la moral matrimonial **Casti connubi**, de 1930 y la relativa al orden social **Quadragesimo anno**, publicada en mayo de 1931, en la que reafirma y profundiza las enseñanzas sociales de su predecesor el Papa León XIII. Sin embargo, la solución de la llamada "cuestión romana", con la firma de los pactos lateranenses, puede ser considerada una de las decisiones concernientes a política interna de la Iglesia más importantes del papado; esto es: el tratado en el que se reconoce a la Ciudad del Vaticano como estado soberano y el Concordato entre la Santa Sede y el Estado italiano, mediante el cual se garantiza que la Iglesia pueda nombrar libremente a los obispos y el Estado reconoce valor legal y efecto civil al matrimonio religioso, entre otros beneficios. Ello acontece durante el pontificado de Pío XI. Ciertamente por sus grandes obras, de hecho *"los historiadores concuerdan en considerarlo uno de los papas más significativos de la historia de la Iglesia"*.²² Se le conoce como el Papa de las misiones por su gran apoyo a la

²¹ Ver recuadro titulado "Un hermano del Papa en Capitán Pastene" al final del presente artículo.

²² GELMI JOSEF. *I Papi*. Biblioteca Universale Rizzoli, Milano 1993, p. 263.

acción misionera de la Iglesia, siendo la "Acción Católica" la obra predilecta de su pontificado: es también el creador de varias obras en Roma, como el Instituto de Arqueología Cristiana, la Pontificia Academia de la Ciencias y la Radio Vaticana, entre otras.

b) Respecto a la diócesis de Concepción

Pasamos ahora a analizar algunos acontecimientos históricos en torno a la diócesis de Concepción, de la cual se desprende la diócesis de Temuco. Para ello debemos partir señalando que durante el siglo XVI en el territorio de la Gobernación de Chile existieron por varios años sólo dos jurisdicciones eclesiásticas. El Papa Pío IV, a petición del rey Felipe II, creó en el año 1561 el **obispado de Santiago** el cual se desprende de la diócesis de Lima y abarca la totalidad del territorio chileno y parte del territorio argentino (las provincias de Cuyo y Tucumán). Apenas dos años más tarde, el mismo Papa crea, a partir de la diócesis de Santiago, un nuevo obispado en territorio chileno: la **diócesis de La Imperial**, que abarca desde el río Maule hasta el extremo sur del país.

Pues bien, la primera consecuencia de este hecho para nuestra diócesis es que la sede del obispo de La Imperial estuvo ubicada en la primera ciudad fundada por Pedro de Valdivia en la Araucanía el año 1552, en el territorio que actualmente ocupa la ciudad de **Carahue**. El nombre de La Imperial le viene dado en honor del emperador de la época, Carlos V.²³ De este modo, debemos señalar que en la zona de la Araucanía, dentro del territorio que comprende la actual diócesis de Temuco, 400 años antes de que se creara esta diócesis, existió por varios años una sede episcopal. La diócesis de "La Imperial" que tenía como patrono a San Miguel Arcángel,²⁴ fue sede episcopal entre el 17 de septiembre de 1568 (año que tomó posesión el obispo de la Imperial) hasta el año 1603, cuando la sede del obispo -por razones que señalaremos más adelante- se trasladó a Penco y finalmente a Concepción, razón por la cual comenzó a llamarse definitivamente "diócesis de Concepción".

En la diócesis de La Imperial existían varios lugares poblados, que probablemente fueron también las primeras parroquias: Chillán, Concepción, Arauco, Angol, Villarrica, La Imperial, Valdivia, Osorno, Ancud y Castro; se construyó un Hospital con el nombre de San Julián y el primer Seminario en

²³ *"El lugar que buscaba Valdivia lo encontro en un cerro que se eleva junto al rio Imperial, donde este recibe como afluente al Damas. Esta elevacion, bien ubicada y facil de ser definida, es la actual Carahue y en ese punto va a fundar la primera ciudad que estará propiamente en la Araucania".* R. FERRANDO. *Op.Cit.* p. 14. *"Diego de Rosales describe el lugar de 'La Imperial' con estas palabras: 'El sitio de la ciudad es en lo alto de una loma que senorea y da vista por todas partes a hermosísimas y dilatadas campinas de alegres campos y fertiles valles'."* R. FERRANDO. *Op.Cit.* p. 15.

²⁴ En la actualidad, la parroquia de Nueva Imperial mantiene como santo patrono al Arcángel San Miguel.

Chile que debía formar los futuros sacerdotes para toda la Colonia²⁵. La ciudad de La Imperial progresó rápidamente y llegó a ser *"la más insigne ciudad de este reino"*, como señala Gaspar Chacón.²⁶ De no ser destruida es muy probable que se habría constituido en el centro de la Colonia; no por nada estuvo muy cercana la posibilidad de que en La Imperial se instalara la primera universidad en territorio chileno.²⁷

El primer obispo de La Imperial, que es también el primer obispo consagrado que hubo en territorio chileno, fue el franciscano **Antonio de San Miguel Avendaño y Paz**, quien después de ser consagrado en Lima en 1567 tomó posesión de la diócesis de La Imperial.²⁸ Este obispo se caracteriza por ser un decidido defensor de los indígenas, denunciando los graves excesos cometidos por los conquistadores contra ellos. *"Desde su llegada, fue el alma de la defensa del mapuche. Puso todo su cariño y su poder como Pastor contra los abusos con los indígenas, amenazando en ciertos casos con la excomunión a algunos encomenderos y gobernadores... al Rey manifiesta por carta que el peligro permanente de sublevación se debe al exceso de trabajo y al mal trato que se les da"*.²⁹ También tuvo una destacada participación en el Concilio de Lima, convocado por el arzobispo Santo Toribio de Mogrovejo en el año 1582. A su regreso desde Lima convocó a un Sínodo en su diócesis, pero no se tiene precisión de la fecha ni tampoco poseemos documentación sobre el particular.³⁰

El obispo fray Antonio de San Miguel, considerado uno de los prelados más grandes de su tiempo, con más de 80 años de edad fue llamado a tomar posesión de la prestigiosa diócesis de Quito y falleció precisamente en

²⁵ *"Respecto al seminario, no es aventurado suponer que el diocesano creara un curso de estudios eclesiásticos apenas se hizo cargo de su sede, porque entre los años 1571 y 1582 ordenó varios sacerdotes... los presbíteros ordenados por el primer obispo de La Imperial, evangelizador del sur de Chile, fueron más o menos veinte"*. FIDEL ARANEDA BRAVO, *Historia de la Iglesia en Chile*. Paulinas, Santiago de Chile 1986, p. 29.

²⁶ R. FERRANDO, *Op.Cit.*, p. 16, cfr p.568.

²⁷ *"Poco antes de su destrucción recibió las bulas que le permitían crear la primera Universidad en Chile"* Id., p. 16. *"Hay quienes piensan que si esta calamidad se hubiera evitado, tal vez la capital de la gobernación habría sido este enclave del corazón de Arauco, lo que no parece extraño dado el desarrollo que logró en los 50 años de vida que alcanzó"* Idem, p. 569.

²⁸ Fray Antonio de San Miguel *"fue el primer Obispo consagrado que hubo en Chile"* (Idem, p. 16). *"Era el primer obispo consagrado que pisaba tierra chilena y tenía fama de santo, razones poderosas que justificaban el grandioso recibimiento que le hicieron sus diocesanos"*. F. ARANEDA, *Op.Cit.*, p. 27. Hay que señalar que el obispo electo de Santiago don Rodrigo González Marmolejo, quien podría haber sido el primero, *"murió sin ser consagrado obispo, en octubre de 1564"*. F. ARANEDA, *Op.Cit.*, p. 17.

²⁹ R. FERRANDO, *Op.Cit.*, p. 568. En la misma línea FIDEL ARANEDA afirma que los *"indios eran hermanos en Jesucristo, que como a tales hermanos debían tratarlos, y que el causarles el más leve daño... culpa era de la que Dios tomaría estricta y severa cuenta"*, ARANEDA, *Op.Cit.*, p. 27.

³⁰ Cfr F. ARANEDA *Op.Cit.*, p. 30.

Ecuador, mientras se dirigía a su nueva diócesis. Sólo dos obispos más alcanzaron a ocupar la sede episcopal de La Imperial. En 1587 fue nombrado obispo **fray Agustín de Cisneros**, a los 67 años de edad; quien no pudo emprender grandes obras debido a su delicado estado de salud, por lo que renunció en 1595 y falleció al año siguiente en La Imperial. Entre la muerte de este obispo y el nombramiento del dominico **fray Reginaldo de Lizárraga** en 1599, como tercer obispo de la diócesis, se produjo *"la gran sublevación mapuche producida luego de la muerte del Gobernador Martín Oñez de Loyola, en diciembre de 1598. Esta sublevación terminó con todo lo que se había hecho en la araucanía y dejó en ruinas, que no se volvieron a levantar, a Imperial"*.³²

A fines del año 1602, cuando finalmente pudo llegar a la zona el tercer obispo de la Imperial, fray Reginaldo de Lizárraga, se encontró con la sede episcopal prácticamente devastada y las ciudades desoladas; importantes obras como el Seminario habían desaparecido y costaría mucho restablecerlas. En estas condiciones comenzó a reorganizar la diócesis y una de las primeras acciones que realizó fue el traslado de la sede episcopal de La Imperial a las cercanías de Concepción (Penco), el 7 de febrero de 1603.³³ Lo cual no es extraño ya que Concepción había sido siempre uno de los centros poblados más importantes del territorio chileno, incluso había sido causa de litigios entre Santiago y La Imperial.

Desde entonces, la diócesis de La Imperial desaparecería definitivamente, pero permanece viva en la memoria de los historiadores que se interesan por conocer la región de la Araucanía y en la experiencia de una Iglesia que al igual que su Señor se manifiesta concretamente —más bien dicho se encarna— en los diversos momentos y acontecimientos de la historia humana. La Iglesia valora la historia, porque es a través de los acontecimientos históricos que ella se va configurando como el pueblo que peregrina tras las huellas del Maestro; por eso precisamente, a partir de este año, La Imperial ha sido incluida *"entre las sedes episcopales titulares, al mismo modo de las sedes del mundo antiguo que ya no existen"*.³⁴ Esto significa que desde ahora un obispo de la Iglesia, de cualquier parte del mundo, podrá ser titular de la diócesis de La Imperial. De hecho, el Papa Juan Pablo II acaba de nombrar como "titular de la diócesis de La Imperial" a monseñor Ricardo Ezzati quien deja la diócesis de Valdivia para

32

R. FERRANDO, *Op Cit.*, p. 569.

33

Cfr F. ARANI DA, *Op Cit.*, p. 56. *"Más tarde cuando La Imperial fue destruida, todo lo creado fue llevado a Concepción y poco a poco fue cambiando la designación. Ya en la primera mitad del siglo XVII se llamará Obispado de Concepción"*, R. FERRANDO, *Op Cit.*, p. 16.

34

Carta del Nuncio Apostólico en Chile dirigida al obispo de Temuco monseñor Sergio Contreras N. con fecha 21 de febrero de 2001, en *IGLESIA DE TEMUCO* 37 (2001) 4. En la Iglesia existen sólo dos denominaciones para los obispos: los **diocesanos** "a los que se ha encomendado el cuidado de una diócesis", y "los demás se denominan **titulares**", CIC 376

desempeñarse como obispo auxiliar del cardenal Errázuriz en la Iglesia de Santiago.

2. ***Visión socio-cultural de la diócesis de Temuco***³⁴

La diócesis de Temuco se encuentra ubicada en pleno corazón de la Araucanía, por ello su formación está muy ligada a la historia de las luchas del siglo XVI, específicamente a la guerra de Arauco sostenida por la conquista española, la posesión del territorio de la Frontera por los mapuche y el período posterior denominado "pacificación" que ha estructurado la configuración actual de la zona. Como hemos visto, el gran levantamiento del pueblo mapuche, que se realiza a fines del siglo XVI, destruyó literalmente la diócesis de La Imperial; desde entonces, se realizó el éxodo hacia la zona de Concepción y la Iglesia en la región dejó de tener una presencia orgánica; la labor pastoral entre los siglos XVII y XIX la realizaron principalmente los misioneros franciscanos, jesuitas y capuchinos.

Hoy la Diócesis es el 60% de la Novena Región que tiene 883 mil habitantes, de los cuales 538 mil son urbanos y 334 mil rurales. El 26% es mapuche, es decir, unos 230 mil habitantes. Existe también un importante número de descendientes de colonos europeos y chilenos que siguen llegando de otras regiones; y, por cierto, la mayoría de los habitantes han nacido en esta región.

Otro fenómeno, igualmente interesante para tener en cuenta, es el rápido crecimiento de la ciudad de Temuco, la que a la fecha concentra más del 30% de la población regional, con una tasa media de crecimiento del 2.36 % para el decenio 1982-1992, mientras que en el país es sólo del 1.55 % para el mismo período. Esta situación ubica a Temuco entre las ciudades medianas de más acelerado crecimiento de América Latina. De más está decir que Temuco es el principal centro poblado de la Región y el único que supera los 50 mil habitantes; y esto sumado a su calidad de Capital regional constituye un polo de atracción natural, lo que origina una marcada migración de habitantes de otras comunas y un constante flujo de población flotante en busca de nuevas alternativas de trabajo y mejoras en sus condiciones de vida, lo cual trae consigo una serie de problemas sociales.

Sin duda que el principal problema que tiene la Región de la Araucanía es que aparece como *la más pobre del país*, lo cual ha quedado reflejado en las Encuestas CASEN³⁵ de los años 1996, 1998 y la última

³⁴ Los antecedentes están tomados del documento del II sínodo diocesano de la Iglesia de Temuco, 1994-1995: "Con Cristo caminamos al Tercer Milenio", nn 12-21; se han actualizado los datos conforme a los estudios más recientes.

³⁵ Encuesta de Caracterización Socioeconómica Nacional. Este es un instrumento para conocer periódicamente la situación socioeconómica de los hogares y de la población nacional y regional. El análisis de las cifras y de los factores que causan la pobreza en la región corresponden al Sr. LUIS TORRALBO, Secretario Ejecutivo de la Fundación

realizada el año 2000. Esta última indica que la IX Región tiene un 32,7 % de su población en situación de pobreza (276.247 personas), de los cuales el 11,1 % (93.560 habitantes) vive en situación de indigencia. La gravedad de esta situación se ve acentuada al constatar que 15 de las 31 comunas de la Región, registran una pobreza superior al 40% en su población.

Ciertamente, son las comunas con mayor ruralidad y la vez aquellas con mayor presencia de comunidades mapuche, las que integran en su mayoría estas dolorosas cifras. A esta situación contribuyen, entre otros, los siguientes factores:

- La falta de industrias y fuentes de trabajo suficientes en la región.
- El éxodo de campesinos hacia las ciudades, provocado por la falta de expectativas y la oferta de los grandes consorcios forestales que les presionan a vender sus propiedades, a veces a muy bajos precios. Esto tiene como consecuencia una situación de desarraigo en el campesino que viene a incrementar los cinturones de marginalidad en la ciudad.
- Recursos naturales deteriorados o ausentes en las comunidades rurales mapuche. Como ejemplo de una larga lista se puede señalar que la gran mayoría de los predios de los agricultores mapuche no tienen derechos de agua constituidos y que sobre el 50% de los suelos de la provincia de Malleco se encuentran con una erosión de moderada a severa.
- La mayoría de los rubros silvoagropecuarios presentes en la región son de baja intensidad de uso de mano de obra, por ejemplo producir una hectárea de trigo en la actualidad requiere entre 2 y 4 jornadas por año, rangos en los cuales también se mueve la actividad forestal, esto obliga a migraciones ya sea a la ciudad o a la zona central para realizar actividades generadas por la fruticultura.
- La región no cubre su espacio territorial de manera uniforme con centros poblados de importancia, como lo hacen por ejemplo las regiones vecinas (VIII y X), lo cual genera dependencias e interacciones solo con la Ciudad Temuco, en los distintos ámbitos del desarrollo humano.
- La región no posee infraestructura para la salida de sus productos hacia otros países, lo cual limita las posibilidades de exportación; solo el 0,1% de las exportaciones nacionales son de la IX Región.
- La inversión privada es bajísima, fluctuando entre el 1 y el 2% de lo invertido en el país por parte de los privados.

Todo lo anterior ha llevado a que el PIB (Producto Interno Bruto) Regional aporte con solo el 2,4% al PIB nacional, lo cual sumado a los bajos niveles de la educación (alfabetización y años de estudio promedio) y a una

esperanza de vida al nacer inferior a los promedios nacionales, den lugar al peor Índice de Desarrollo Humano del país.

3. **Visión de la realidad pastoral de la diócesis de Temuco**³⁶

Con el propósito de dar a conocer cuál ha sido el caminar de esta Iglesia particular en sus escasos 75 años, especialmente durante el periodo que ha tenido como pastor al obispo Sergio Contreras Navia, indicaremos algunos aspectos –los que nos parecen más relevantes– de la vida pastoral, conscientes de que *“somos depositarios de una tradición y esfuerzo evangelizador, en especial del Pueblo Mapuche; se nos confía el desafío siempre nuevo del anuncio del Reino, en la realidad histórico-cultural, que es nuestro patrimonio como un don concedido por Dios”*.³⁷

Para la acción pastoral y evangelizadora que la diócesis realiza en su extenso territorio cuenta con 33 **Parroquias**, con sus correspondientes Comunidades Eclesiales de Base, articuladas en **cuatro Decanatos**. Existen en la actualidad unas 150 CEBs cuyo Animador es mapuche, lo cual garantiza que la comunidad viva su experiencia de fe cristiana valorando y utilizando, en lo posible, su propia lengua. Posee, además, diversos **Organismos Diocesanos** que ofrecen servicios pastorales específicos, tanto para el ámbito urbano como rural, especialmente en las áreas de la educación, la familia, los jóvenes, la catequesis, la formación de personas y ministerios, etc.

Para cumplir con su misión cuenta con un número apreciable de **Sacerdotes** y numerosos **Diáconos Permanentes**. A ellos se suman los varios cientos de laicos, comprometidos en los más diversos ministerios y servicios pastorales y en los variados campos del quehacer regional.

El primer aspecto que caracteriza a la Iglesia de Temuco, gracias al impulso que le ha dado su actual obispo, es que se percibe claramente como una **Iglesia Sinodal**. ¿Qué queremos decir? A partir de la concepción de la Iglesia como pueblo de Dios, se quiere expresar que es un pueblo que **camina junto a su Pastor** (sucesor de los Apóstoles) y **un Pastor que camina junto a su pueblo**. Este ideal se construye, en la práctica, mediante el impulso de una auténtica **pastoral de conjunto**, cuyos medios concretos son los siguientes:

- **Jornada Diocesana de Pastoral**, en la que se recoge el caminar de la Iglesia durante un año y se proyecta el siguiente, fijando las prioridades

36

Esta visión corresponde a la señalada por el propio obispo monseñor SERGIO CONTRERAS N. al término del II Sínodo Diocesano, “Con Cristo caminamos al Tercer Milenio”, nn 22-34. En este punto específico sobre la visión de la realidad pastoral de la diócesis ha contribuido también el diácono permanente Sr. GUILLERMO DÍAZ CUEVAS, actual Secretario de Pastoral, a quien agradecemos sus valiosos aportes y sobretodo su generosa entrega al servicio de esta Iglesia particular de Temuco.

37

II Sínodo, 202.

y líneas pastorales que orientarán todo el quehacer evangelizador de la Diócesis.

- **Orientaciones Pastorales Diocesanas**, fruto de la Jornada anual de Pastoral, en la que el Pastor recoge las voces que vienen desde las Parroquias, Comunidades, Movimientos y Organismos, para plasmarlas en el documento que hace público en la fiesta del 8 de diciembre de cada año.
- **Coordinaciones de Areas Pastorales:** Eclesial; Agentes Evangelizadores; Pastoral Social. Son concebidas como instancias permanentes para la comunión eclesial. Durante muchos años fueron animadas personalmente por el Pastor. En el último tiempo fue delegando estas coordinaciones a otras personas.
- **Visitas Pastorales a Parroquias y Colegios.** Son los encuentros que se tienen con el Pastor en cada una de las instancias pastorales mencionadas, en las cuales se utiliza un método participativo que busca potenciar el protagonismo y la corresponsabilidad de los laicos en la misión de la Iglesia.
- Cabe destacar, además, que en cada parroquia existen los **Consejos de Pastoral Parroquial** y de CEB y **Consejos Económicos**, a través de los cuales se fortalece la Pastoral de Conjunto y la participación de los laicos.

Especial mención merecen los dos **Sínodos Diocesanos** que se han realizado en Temuco. El primero se realizó en el año 1968, apenas concluido el Concilio Vaticano II, y fue convocado por el obispo Bernardino Piñera Carvallo. De este Sínodo *"surgieron muchas iniciativas que permitieron renovar profundamente la pastoral. Se pasó de una Iglesia estática que todo lo esperaba de los sacerdotes, a una Iglesia dinámica en la que con gran sentido comunitario: sacerdotes, religiosos y laicos, buscaban juntos cómo mostrar mejor el rostro de Cristo a los hombres del tiempo"*.³⁸

El II Sínodo se realizó durante 1994 y 1995, mediante tres Asambleas precedidas por un largo proceso destinado a recoger desde las CEBs, Parroquias, Colegios y Movimientos todos los aportes que contribuyeron para elaborar los respectivos Documentos de Trabajo. Según la visión del propio obispo:

"el proceso sinodal nos ha permitido un serio diagnóstico de la realidad y una valiosa reflexión de cómo hemos de enfrentarla, en un camino de constante fidelidad a la misión encomendada por el Señor... Se ha expresado claramente el deseo que todo organismo pastoral sea un real servicio a la comunión eclesial y

para favorecer la pastoral de conjunto dándole a las personas y comunidades un vigor misionero... El Señor nos ha hecho sentir que es muy importante la acción misionera que realizan los laicos en los diversos ambientes; para la cual debe contribuir esa adecuada metodología de formar que tienen los movimientos apostólicos dando especial atención a la familia y los jóvenes, realizada con definida acentuación en los valores que enseña la Iglesia Católica, pero con actitudes ecuménicas... Se requiere salir al encuentro de todos los sectores sociales: trabajadores urbanos y campesinos; estudiantes universitarios e intelectuales, mujeres dueñas de casa y profesionales; comerciantes y empresarios, y también de los hermanos más postergados de las poblaciones marginales, los enfermos, encarcelados. Cada persona lleva en sí una imagen de Jesucristo que hay que revelar en su plena dignidad".³⁹

Otro aspecto muy importante, que en el país resalta como característica de la Iglesia de Temuco, es la de ser una Iglesia encarnada en la realidad social en la cual está inserta, es decir, una **Iglesia servidora del mundo**. Esto se debe al paulatino desarrollo de una **Pastoral Social**, que en las diversas y en las más adversas circunstancias históricas, muchos laicos y comunidades cristianas se comprometen en tareas específicas de promoción humana; ellos fueron capaces de asumir esta nueva vertiente de la vida eclesial con mucho entusiasmo y con gran capacidad profesional. Para lograr convertirse en servidora de la IX región, la diócesis de Temuco cuenta con los siguientes medios concretos:

- La creación del **Departamento de Acción Social** como instancia de promoción y coordinación de una gran cantidad de Proyectos de Desarrollo en diversas áreas, tanto del mundo campesino como de las familias de sectores urbanos marginales, constituye una de las primeras grandes decisiones de monseñor Contreras. Con esta acción la Iglesia diocesana toma cada vez más conciencia que la **Promoción Humana** es parte integrante de la acción evangelizadora de Iglesia, porque entre ambas *"existen efectivamente lazos muy fuertes"*, como afirma Pablo VI.⁴⁰
- Como una forma de responder a una problemática concreta se creó durante la dictadura el **Comité de Solidaridad**, que tenía por objeto salvaguardar y defender los Derechos Humanos y la Dignidad de las personas. Esta es una acción esencial de una Iglesia que se declara servidora de la vida.

³⁹ Carta Pastoral de Mons. SERGIO CONTRERAS NAVIA con motivo de la Clausura del II Sínodo Diocesano de la Iglesia de Temuco.

⁴⁰ EN 31.

- Los Comedores Infantiles, los grupos de Ayuda Fraterna, los Clubes de Ancianos, los Talleres y Huertos Familiares y las múltiples iniciativas que a través de **CARITAS** y las mismas **Parroquias** han permitido a las familias más golpeadas por la pobreza y la miseria resolver parte de sus problemas sociales básicos, como la falta de alimentos y de vivienda, o los problemas derivados de la desocupación y los problemas de salud.
- Especial mención merece la acción pastoral de la Iglesia diocesana en medio del Pueblo mapuche; en este ámbito se desarrolla una auténtica Pastoral Social, especialmente a través de la Fundación **Instituto Indígena** (fundada en 1962 por Mons. Bernardino Piñera como respuesta a las necesidades de evangelización y desarrollo del Pueblo mapuche) que crea primero los **Centros Culturales Mapuches** y posteriormente otras iniciativas tendientes ofrecer asesoría para la Defensa de la Tierra y la Cultura Mapuche. En los últimos años se incorpora también la Fundación **AFODEGAMA**, con el objeto de contribuir al desarrollo de los campesinos de origen mapuche.
- Existen, además, otros organismos como la **Pastoral de Migraciones** que se dedica principalmente a la atención, orientación y acompañamiento de nuestros hermanos migrantes y emigrantes: en su momento este órgano diocesano coordinó las acciones tendientes a acoger a los exiliados y retornados políticos. Por su parte **ANECAP** (Asociación Nacional de Empleadas de Casas Particulares, fundada en Temuco por monseñor Bernardino Piñera), ha significado un real aporte en cuanto a la capacitación y dignificación de la labor que desarrollan las empleadas de casas particulares.
- Seguramente hay otros organismos e iniciativas que por la extensión de este artículo no han sido expuestos aquí, pero que han significado un aporte importante a la pastoral social de la diócesis, algunos de los cuales se han hecho autónomos y contribuyen decididamente al desarrollo humano de la región.
- Finalmente diremos La **Fundación Frontera** ha dado origen a diversos proyectos, entre los cuales se cuenta la Universidad Católica de Temuco.

Por último, un tercer aspecto que es absolutamente prioritario e ineludible ya que se trata de una característica esencial de la Iglesia de Jesucristo, es su carácter misionero. La Iglesia centrada en la persona de Jesucristo debe ser siempre misionera: *"Desde el comienzo la comunidad eclesial aparece señalada por el imperativo misionero recibido del Señor: 'Me ha sido dado todo poder en el cielo y en la tierra. Id, pues y haced discípulos a todas las gentes...' (Mt 28,18-19)".*⁴¹ La misma creación de la diócesis de Temuco –como hemos visto– y todo su posterior desarrollo es

fruto de una acción misionera. *“La Diócesis de Temuco debe mucho a la acción realizada por misioneros venidos de otros países; tanto en el campo de la misión con el pueblo mapuche, como en la atención de parroquias, educación, salud, etc. Son muchos los sacerdotes, religiosos y religiosas, que dejando su patria lo arriesgaron todo por la tarea del Reino”*.⁴²

Los medios concretos que hacen posible que en la diócesis de Temuco exista una acción misionera permanente son fundamentalmente:

- La **Misión del obispo con los Seminaristas** que cada año se realiza en alguna parroquia que la solicita expresamente. Esta actividad cumple una doble finalidad; en primer lugar, es ciertamente una acción misionera de magnitud, en la que se fortalecen las comunidades cristianas de la parroquia donde se realiza la misión. Sin embargo, lo más relevante es la propia experiencia misionera de los seminaristas, quienes reciben directamente del obispo las orientaciones para una efectiva labor misionera. Los sacerdotes recordamos esta experiencia como una auténtica “práctica profesional”, porque en ella aprendimos a ser misioneros y a valorar la actividad misionera como una acción permanente de la Iglesia.
- Fruto del II Sínodo y como una forma de aplicar sus conclusiones, se realizó en la diócesis una **Gran Misión Diocesana**, entre 1997 y 1999. Fue también la manera como esta Iglesia particular se preparó para celebrar en comunión con la Iglesia universal el **Gran Jubileo del Año 2000**.
- Producto de la conciencia misionera, que es cada vez mayor en nuestra diócesis, el obispo ha creado el **Ministerio Laico para la Animación Misionera**. Este ministerio se suma a los ya existentes (ministro Animador de CEB, ministro de la Palabra, ministro extraordinario de la Comunión, ministro Coordinador de Catequesis, de la Pastoral Juvenil, etc.) y ha sido recibido con gran alegría por las comunidades que comienzan a formar sus ministros para la acción misionera.

C. ¿QUIÉN ES EL OBISPO Y CUÁL ES LA MISIÓN QUE LE CORRESPONDE DESARROLLAR EN LA IGLESIA?

1. La figura y el rol del obispo en la Iglesia

No cabe duda que la mayoría de las personas comprenden que el obispo es una figura importante en la vida de la Iglesia, pero ¿en qué radica precisamente su importancia y cuál es su rol específico? Del griego **episkopos**, significa literalmente “inspector”, “guardián” o “vigilante”. Para la

⁴²

Ibid., 469.

Iglesia los obispos son los sucesores de los Apóstoles, que en virtud de su consagración sacramental ejercen el triple ministerio de Cristo: de **enseñanza**, de **santificación** y de **gobierno**. El oficio de enseñar está relacionado con el ministerio de la Palabra y la predicación del Evangelio, porque el obispo es el primer catequista y educador de la fe; el oficio de santificar se relaciona con los Sacramentos, porque el obispo con la gracia que le confiere el sacerdocio de Cristo es el principal liturgo y administrador de los misterios de Dios en la Iglesia; y el oficio de regir y guiar al pueblo de Dios se relaciona con el ejercicio de la autoridad, a ejemplo de Jesús Buen Pastor quien “no vino a ser servido sino a servir” (cf Mt 20,28; Mc 10,45), porque el obispo está enviado a presidir la Iglesia que se le ha encomendado como su primer servidor, mediante lo que comúnmente se denomina la “caridad pastoral”.⁴³

Es importante señalar que cada obispo mediante el ejercicio del ministerio pastoral que realiza en la Iglesia particular que le ha sido encomendada “ejerce potestad propia”, es decir, un obispo diocesano no actúa por delegación de otro obispo (como un arzobispo, por ejemplo) ni siquiera por el Papa.⁴⁴ Por ello, como lo expresa el Concilio Vaticano II, cada obispo es **principio y fundamento de unidad para la Iglesia universal**;⁴⁵ al edificar su Iglesia particular el obispo contribuye a la edificación y desarrollo de toda la Iglesia. En tal sentido, la comunión de los obispos entre sí y con el sucesor de Pedro, constituye la garantía de la comunión en toda la Iglesia, como también el mayor testimonio de unidad ante el mundo: *“Todos los Obispos, como miembros del Cuerpo episcopal, sucesor del Colegio de los Apóstoles, han sido consagrados no sólo para una diócesis determinada, sino para la salvación de todo el mundo”*.⁴⁶

La comunión es la forma más apropiada para que la Iglesia realice su misión en el mundo, por eso Jesús pidió que sus discípulos vivieran la unidad como característica testimonial⁴⁷. En esta misión los obispos adquieren un rol fundamental. Este principio de unidad de la Iglesia en torno al ministerio episcopal es también una de las ideas claves en los escritos de los Padres. San Ignacio de Antioquía, quien como obispo, no sólo es sucesor de los Apóstoles sino que además se le considera “eco de los apóstoles” porque vivió en una época cercana a ellos, recomienda a las

⁴³ Sobre estos aspectos se puede profundizar en la Constitución dogmática sobre la Iglesia del Concilio Vaticano II; sobre el oficio de enseñar: LG 25; sobre el oficio de santificar: LG 26; sobre el oficio de regir: LG 27.

⁴⁴ LG 27. El Concilio afirma expresamente que los obispos “no deben considerarse como vicarios de los Romanos Pontífices, ya que ejercen potestad propia”.

⁴⁵ “Los obispos son el principio y fundamento de unidad en las iglesias particulares a ellos confiadas, a base de las cuales se constituye la Iglesia universal” LG 23; cfr DP 645.

⁴⁶ AG 38

⁴⁷ Jesús pidió al Padre por sus discípulos “que vivan unidos para que el mundo crea” (Jn 17, 21).

comunidades cristianas vivir en unidad y armonía con su obispo, con un efectivo amor fraterno:

"Por tanto, os conviene correr a una con la voluntad del obispo, lo que ciertamente hacéis. Vuestro presbiterio, digno de fama y digno de Dios, está en armonía con el obispo como las cuerdas de la citara. Por ello, Jesucristo entona un canto por medio de vuestra concordia y de vuestra armoniosa caridad. Cada uno de vosotros sea un coro para que, afinados en la concordia a una con la melodía de Dios, cantéis al unisono al Padre por medio de Jesucristo para que os escuche y reconozca, por vuestras buenas obras, que sois miembros de su Hijo".⁴⁸

También San Cipriano, de quien se dice que él mismo ha sido una de las figuras de obispo más notables que ha tenido el cristianismo, enseña que el episcopado es clave para mantener la unidad de la Iglesia:

"Quien no mantiene esta unidad de la Iglesia, ¿cree que mantiene la fe?... Esta unidad debemos mantenerla firmemente y defenderla sobre todo los obispos, que somos los que presidimos en la Iglesia, a fin de probar que el episcopado mismo es también uno e indiviso... El episcopado es uno sólo, del cual cada uno participa solidariamente con los demás. Y la Iglesia es una sola, aunque se extiende ampliamente, formando una multitud, debido a su reciente fecundidad".⁴⁹

Sin embargo, respecto al ser y sobre todo a la misión del obispo, no está todo dicho. El documento de trabajo de la **Xª Asamblea Ordinaria del Sínodo de los Obispos** expresa que a partir del Concilio Vaticano II se plantea la necesidad de reflexionar permanentemente y en profundidad acerca de 'una nueva valoración de la figura, de la función y de la autoridad del obispo'. Se trata de descubrir *"una figura de obispo, conforme al rostro de comunión de la Iglesia, que el mismo Concilio había puesto a la luz apelando al misterio de la comunión trinitaria como su origen último y modelo trascendente"*.⁵⁰

Aunque parezca demasiado evidente, es necesario señalar que un obispo, por sobre todo, es un ser humano y un creyente. Como discípulo de Cristo ha sido elegido no para ostentar un puesto de privilegio en la comunidad eclesial, sino para constituirse en el primer servidor de sus hermanos. Alguien que desde su propia experiencia de fe y de seguimiento de Jesús de Nazaret se com-padece y se com-promete con la humanidad, es decir, que se alegra con las alegrías de los hombres y se entristece con

⁴⁸ IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *Epístola a los efesios*, 4.

⁴⁹ SAN CIPRIANO, *La Unidad de la Iglesia*, 4-6.

⁵⁰ Lineamenta, *El Obispo Servidor del Evangelio de Jesucristo para la Esperanza del Mundo*, Ciudad del Vaticano, 1998, n 6; cfr nn 7-9.

sus dolores. Por eso podemos afirmar con toda certeza que el obispo está llamado a reproducir en su propia persona la imagen de Jesús, *Buen Pastor* (Jn 10, 11ss), que siente compasión de las multitudes desorientadas, cansadas y extenuadas que peregrinan “como ovejas sin pastor” (cfr. Mt 9, 36).

Precisamente por ello, y por la importancia que adquieren los obispos en la vida de la Iglesia, el citado documento vaticano afirma que ellos “deben asumir esta tarea en primera persona”; y como tal, son quienes mejor representan la imagen de una **Iglesia servidora del mundo**, comprometidos especialmente en la defensa de la dignidad y en la promoción integral del hombre. Por eso al obispo se le considera un **ministro del Evangelio para la esperanza del mundo**, siguiendo el lema que tan apropiadamente se ha elegido para la X Asamblea (*El Obispo, servidor del Evangelio de Jesucristo para la esperanza del mundo*). Es el primer servidor que como Cristo compromete su vida hasta entregarla, como expresión máxima de su fidelidad al ministerio episcopal:

“La historia de la Iglesia está poblada de figuras de obispos que, por la fuerza del imperativo que deriva de su misión episcopal, se han empeñado profundamente en la promoción y en la defensa valiente de la dignidad humana... Tales figuras no pertenecen solamente a épocas pasadas, sino también a nuestros días. Además, el testimonio de sangre de alguno de ellos está depositado en el corazón de sus Iglesias particulares y de la Iglesia universal... Su sacrificio, unido al de muchos fieles, a la vez que actualiza y alarga el martirologio de una Iglesia que, al final del segundo milenio “se ha convertido nuevamente en Iglesia de los mártires” (TMA, 37), muestra eficazmente que el mensaje social del Evangelio no es una teoría abstracta sino una vida que se entrega”.⁵¹

2. **Los Obispos de la Iglesia de Temuco**⁵²

Hasta hoy la diócesis de San José de Temuco cuenta con una nómina de seis obispos que la han presidido. El primero de ellos fue un padre redentorista, monseñor **Prudencio Contardo Barra**, quien ya se desempeñaba como Gobernador Eclesiástico de esta zona desde 1918. Asumió el 3 de mayo de 1926. Presidió la iglesia de Temuco hasta 1935, año en que renunció por motivos de salud. Murió en Santiago a la edad de 90 años.

⁵¹ Lineamenta 23-24.

⁵² Estos datos están tomados de la página Web de la Iglesia de Temuco, cuyos datos corresponden a un trabajo realizado por Monseñor GUIDO RODRIGUEZ LETELIER, a quien agradecemos su esfuerzo y permanente preocupación por mantener viva la memoria de nuestra Iglesia.

Desde el año 1935 hasta 1939 gobernó la Diócesis Monseñor **Alfredo Silva Santiago**. Fue trasladado a la sede de Concepción después del terremoto del 24 de enero de 1939, que devastó la mayor parte de las iglesias de la zona (fue el primer Arzobispo que tuvo Concepción cuando pasó a ser Arquidiócesis el 20 de mayo de 1939). Durante varios años monseñor Silva Santiago fue al mismo tiempo Arzobispo de Concepción y Rector de la Universidad Católica de Chile.

Sólo 14 meses permaneció como obispo de esta diócesis el religioso de los Sagrados Corazones, monseñor **Augusto Salinas Fuenzalida** (1939-1941), porque el 9 de febrero de 1941 fue trasladado a Santiago para servir como obispo Auxiliar del Arzobispo José María Caro.

En octubre de 1941 tomó posesión de la Diócesis Monseñor **Alejandro Menchaca Lira**, quien la gobernó hasta diciembre de 1960. Estos 19 años de gobierno fueron muy fecundos. Como obras muy importantes debemos señalar la construcción de la Casa de Ejercicios "Nuestra Señora de Fátima" y la creación de las bases de lo que hoy es la "Universidad Católica de Temuco".⁵³ Por motivos de salud se retiró a Santiago donde falleció en año 1974. Sus restos fueron trasladados a Temuco y descansan en la cripta de la Iglesia Catedral.

En enero de 1961 llegó a Temuco Monseñor **Bernardino Piñera Carvallo** quien le imprimió a la diócesis un sello apostólico notable. Desarrolló variadas iniciativas apostólicas, algunas de las cuáles se impulsaron desde Temuco y se extendieron a todo el territorio nacional, como por ejemplo los Cursillos de Cristiandad y las Comunidades Eclesiales de Base. A Monseñor Piñera le correspondió participar en el Concilio Vaticano II y ejecutar sus decisiones. Celebró el Primer Sinodo Diocesano. Monseñor Piñera gobernó la diócesis de Temuco por 17 años hasta que se trasladó a Santiago para dedicarse completamente a la tarea encomendada por la Conferencia Episcopal, como Secretario General de la misma. Actualmente es obispo emérito de la arquidiócesis de La Serena, la cual gobernó entre los años 1983 y 1990.

Monseñor **Sergio Contreras Navia**, actual obispo de Temuco, le ha dado a la diócesis un impulso y un auge pastoral notable, que se traduce en la consolidación de un gran protagonismo laical y un notorio aumento del Clero Diocesano. Sorprende constatar el significativo aumento de agentes pastorales laicos en las más diversas tareas y ministerios que se desarrollan en la diócesis. Ha ordenado 34 sacerdotes y los Diáconos Permanentes, que nacieron en tiempo de Mons. Piñera, superan en número a los presbíteros diocesanos. Durante su gobierno se han creado en la diócesis cuatro nuevas

53

"Su existencia se vincula a la creación, en 1959, de la Universidad de la Frontera por el Obispo de la Diócesis de entonces, Monseñor Alejandro Menchaca Lira, y a su incorporación a la Pontificia Universidad Católica de Chile en el año 1974 como Sede Regional", Estatutos Generales de la UCT, Art. N° 2.

Parroquias y el número de Comunidades Eclesiales de Base ha aumentado significativamente.

La construcción de la Iglesia Catedral, el Edificio Pastoral San José y el Monasterio de las Religiosas Carmelitas Descalzas, son parte de las obras materiales realizadas durante su mandato. Sin duda que una obra importante que debe su existencia a monseñor Contreras es la actual Universidad Católica de Temuco. Después de un largo y complejo periodo de negociación con la Pontificia Universidad Católica de Chile y con autoridades políticas y educacionales del país, con el objeto de crear un nuevo proyecto universitario con "voluntad de ser" y recuperar así las características originales de la universidad creada por el obispo de Temuco en 1959, el 10 de julio de 1991 firmó solemnemente el decreto que daba origen a esta Casa de Estudios superiores.⁵⁴

Sin embargo, pienso que la característica que mejor define a nuestro pastor en su servicio a la Iglesia de Temuco es su espíritu misionero y su gran capacidad para lograr que todas las fuerzas vivas de la Iglesia, especialmente los laicos, asumieran su compromiso evangelizador. Ello se ha visto reflejado en un proyecto pastoral misionero permanente que se va renovando cada año de acuerdo a las Orientaciones Pastorales diocesanas. Estas orientaciones y la conducción permanente que Mons. Contreras ha realizado de todas las áreas pastorales de la diócesis, ha llevado a que la Iglesia de Temuco tome conciencia de la vital importancia que tiene para su misión un trabajo orgánico y coordinado, lo que se suele llamar 'pastoral de conjunto'.

Durante dos periodos se desempeñó como Secretario General del Episcopado Chileno con dedicación y acierto, demostrando su gran habilidad y capacidad para discernir los 'signos de los tiempos' en medio de los grandes problemas por los que atravesaba la sociedad chilena en la década de los 80. Hasta hoy se le reconoce como uno de los obispos de mayor claridad en su análisis de la realidad nacional, lo que ha significado que se mantenga en la actualidad como miembro del Comité Permanente de la CECH.

En un reciente discurso-testimonio que el alcalde de la ciudad de Temuco pronunció durante un acto de homenaje a monseñor Contreras, que contó con la aprobación de toda la ciudadanía, René Saffirio expresa:

"Durante su permanencia en nuestra ciudad, varias generaciones hemos sido testigos de su sabiduría, de la profundidad de sus convicciones, de la fortaleza de su vocación y, por sobre todas las cosas, de su inquebrantable espíritu de

54

Por esta razón, al cumplirse diez años de la UCT el pasado 10 de julio, en su calidad de Gran Canciller Mons. SÉRGIO CONTRERAS expresaba a la comunidad universitaria que esta Universidad debe mantener y "cultivar la voluntad de ser".

servicio a los más pobres, a los discriminados, a los perseguidos y al pueblo mapuche...

Merece reconocimiento su tremendo aporte a la promoción y defensa de los derechos de la persona humana...

Ha sido para muchos la compañía sabia en momentos de dolor; la mirada humilde y cálida para aquellos a quienes la vida ha golpeado con mayor fiereza; el consejo certero para enfrentar la inseguridad y el miedo; y la garantía de saber que su casa siempre estuvo y sigue estando abierta para cualquiera que busque consuelo...

*Sus permanentes llamados a ser militantes de la reconciliación y la búsqueda de la paz, han dejado en nosotros huellas imborrables. Gran parte de nuestras decisiones en momentos de aflicción y tensión, tienen presentes los llamados de este pastor breve de estatura y gigante de corazón”.*⁵⁵

3. El Obispo que esperamos para la Iglesia de Temuco

Ya lo hemos señalado, cada Iglesia particular tiene su propia identidad, sus características propias que le vienen dadas por su gente y su cultura, su geografía, sus tradiciones, etc. Por lo tanto, al hablar del obispo que esperamos para la Iglesia de Temuco, debemos considerar todos los elementos históricos, culturales, sociales y pastorales que caracterizan a esta Iglesia. Por ello, la principal característica del obispo que esperamos es que conozca o se interese por conocer profundamente la realidad social, cultural y eclesial de esta diócesis. Sólo de este modo podrá compenetrarse verdaderamente e iluminar efectivamente los problemas que hoy están presentes en la región y que constituyen los desafíos pastorales para la Iglesia.

A partir del análisis que en este mismo artículo hemos hecho, se desprende que son dos las realidades que caracterizan y distinguen a nuestra región y que, por lo tanto, el obispo deberá conocer y asumir como desafío pastoral: la realidad de pobreza que afecta a las familias en un porcentaje mayor que en el resto del país, con todas sus dolorosas consecuencias; y la especial característica de ser una región pluriétnica y multicultural, con la riqueza que ello significa para la sociedad, pero también con las claras consecuencias de sufrimiento y marginación que provoca especialmente en el pueblo mapuche. En este sentido, esperamos un obispo que recoja el mejor testimonio desde Fray Antonio de San Miguel hasta Monseñor Sergio Contreras Navia.

⁵⁵

Discurso del señor Alcalde de Temuco, don RENÉ SAFFIRIO ESPINOZA, con motivo de celebrarse los 120 años de la Fundación de Temuco y en homenaje a monseñor SERGIO CONTRERAS NAVIA.

Un perfecto resumen de las características personales que debe tener el obispo que esperamos para Temuco, lo encontramos en la primera Encíclica del Papa Pablo VI, quien como pastor universal revela cuál debe ser la auténtica actitud y el compromiso de los obispos que han sido llamados a ser los pastores y guías de la Iglesia de Jesucristo:

*"Desde fuera no se salva al mundo. Como el Verbo de Dios que se ha hecho hombre, hace falta hasta cierto punto **hacerse una misma cosa con las formas de vida de aquellos a quienes se quiere llevar el mensaje de Cristo**; hace falta **compartir** - sin que medie distancia de privilegios o diafragma de lenguaje incomprensible- las costumbres comunes, con tal que sean humanas y honestas, sobre todo las de los más pequeños, si queremos ser escuchados y comprendidos. Hace falta, aun antes de hablar, **escuchar** la voz, más aún, el corazón del hombre, comprenderlo y respetarlo en la medida de lo posible y, donde lo merezca, secundarlo. **Hace falta hacerse hermanos de los hombres en el mismo hecho con el que queremos ser sus pastores, padres y maestros. El clima del diálogo es la amistad. Más todavía, el servicio. Hemos de recordar todo esto y esforzarnos por practicarlo según el ejemplo y el precepto que Cristo nos dejó (Jn 13, 14-17)**".⁵⁶*

En general, si consideramos las condiciones humanas, espirituales y pastorales de los obispos que han presidido la Iglesia de Temuco, se comprende que queramos que el próximo también sea uno de los mejores. Es comprensible esperar que el nuevo obispo de Temuco cumpla con todos los requisitos que la propia Iglesia considera respecto al episcopado y que se encuentran sintetizados en el citado documento de trabajo del "Sinodo de los Obispos", especialmente en lo referente al triple ministerio pastoral de enseñar, santificar y gobernar que son las tres funciones que en conjunto conforman la misión del obispo.⁵⁷

Para este documento lo primordial y más relevante es señalar que el obispo es un miembro del Pueblo de Dios y que en virtud del sacramento recibido está llamado a reproducir la imagen de Jesucristo, Buen Pastor: *"el obispo es antes que nada, como todo cristiano, hijo y miembro de la Iglesia; con todos los demás fieles él comparte la dignidad insuperable de hijo de Dios para vivirla en la comunión y en espíritu de grata fraternidad"*.⁵⁸

Desde esta perspectiva, el obispo que esperamos para nuestra diócesis debe ser consciente de la inmensa dignidad de hijo de Dios que le confiere el bautismo y, por lo mismo, capaz de situarse en la Iglesia como servidor del Pueblo de Dios del cual él también forma parte. Esperamos a un

⁵⁶ *Ecclesiam Suam* 33 (destacado en negrilla es nuestro).

⁵⁷ Lineamenta 50-71.

⁵⁸ Lineamenta 30.

hermano en la fe, impulsor de la auténtica vida de comunión fraterna que identifica a los discípulos de Cristo. Un obispo es un ministro, es decir, un servidor, un pastor dócil a Palabra de Dios y a los caminos siempre nuevos del Espíritu, pero por sobre todo es un hombre, por eso esperamos que sea sencillo y cercano a la gente, de gran sensibilidad y capacidad para acoger en su corazón a los más desprotegidos y despreciados de la sociedad.

Al obispo, hermano y peregrino como todos los bautizados, se le considera el "hermano mayor" y es precisamente en este sentido que se le reconoce en la Iglesia como **maestro**, además porque a imagen de Jesucristo se convierte en **padre** y **pastor** de su grey. Todo ello indica que el obispo debe guiar la Iglesia que le ha sido encomendada sin olvidar jamás su condición de **discípulo** de Jesús. De este modo, el ministerio pastoral que desarrollará el obispo en nuestra diócesis se constituirá en testimonio para todos los hijos de esta Iglesia. Es así como el documento vaticano reconoce que el obispo *"es ante los fieles maestro, santificador y pastor, que actúa en nombre y en persona de Cristo... se convierte en "padre" precisamente porque es plenamente "hijo" de la Iglesia; el obispo debe armonizar en su propia persona los aspectos de hermano y padre, de discípulo de Cristo y de maestro de la fe, de hijo de la Iglesia y, en cierto sentido, de padre de la misma".*⁵⁹

Un último aspecto que ponemos a consideración respecto al obispo que esperamos para guiar la Iglesia de Temuco en los próximos años es que debiera ser un ministro del Evangelio con una clara convicción de que *"su servicio no está restringido exclusivamente a la atención pastoral de los fieles de su Iglesia particular",*⁶⁰ sino que debiera considerar todos los ámbitos de la realidad, como por ejemplo el diálogo interreligioso y, desde una perspectiva profética, la preocupación por los grandes problemas del mundo contemporáneo y de la sociedad en la cual vivimos; ámbos elementos forman parte de la misión evangelizadora de la Iglesia.⁶¹ Además este es un aspecto que reviste gran importancia dadas las características culturales y sociales de la región de la Araucanía.

Es indudable que el obispo no sólo es importante para la Iglesia católica, sino que es una figura religiosa relevante para la sociedad en su conjunto. Por ello, en relación al diálogo interreligioso, se espera que posea gran disposición y capacidad para establecer relaciones basadas en el mutuo conocimiento y en el respeto recíproco con aquellos grupos y personas que mantienen una religión y una fe distinta a la nuestra. En el ámbito de la realidad social, ya que la Iglesia no puede mantenerse al margen de los problemas de la vida social, esperamos un obispo capaz de

⁵⁹ Idem

⁶⁰ Lineamenta 72.

⁶¹ Recomendamos la lectura del capítulo IV del documento vaticano que estamos comentando, especialmente los números 75 a 85.

interpelar esta realidad a partir de la fuerza siempre nueva del Evangelio; con capacidad para aplicar en cada situación concreta los principios orientadores y los criterios de juicio provenientes de la Doctrina Social de la Iglesia y alzar la voz especialmente allí donde esté comprometida la dignidad y los derechos elementales del ser humano.

Nos asiste la convicción de que al exponer las características del obispo que esperamos para nuestra diócesis no estamos pidiendo un imposible. Los chilenos somos testigos de que el Señor suscita para su Iglesia pastores auténticos que saben escuchar, orientar y guiar con sabiduría y sencillez al pueblo de Dios. Como los hubo ayer, también hoy existen en la Iglesia ministros del Evangelio dóciles al Espíritu, que conocen bien la realidad y saben interpretar los signos de los tiempos. Es verdad que el obispo cumple en la Iglesia un rol central y le imprime su sello característico a partir de su carisma personal, pero también es cierto que cada Iglesia particular tiene su propia identidad a partir de la diversidad de carismas que el Espíritu suscita en ella; en este sentido, una Iglesia particular puede también "hacer al pastor" y la experiencia de esta diócesis constituye un buen material para ello.

Un hermano del Papa en Capitán Pastene

Entre los aspectos que nos interesa resaltar de la historia del Papa Pío XI es la relación que tiene con nuestra propia realidad, a través de un hecho poco conocido: dentro del territorio que comprende la nueva Diócesis de San José de Temuco que el mismo Papa creó en aquel octubre de 1925, vivían y viven hasta hoy familiares suyos. Entre las familias de colonos italianos que llegaron a esta región y fundaron la conocida localidad de Capitán Pastene,* en la comuna de Lumaco, se encontraba una familia de apellido Ratti, compuesta por don Cipriano Ratti, hermano del Obispo de Roma. De este modo, podemos decir que hubo un Papa en la Iglesia que tenía su familia en Capitán Pastene, en la Diócesis de Temuco. La familia de don Cipriano Ratti, aunque no llegó junto a las demás familias italianas porque a la fecha ya se encontraba viviendo en Valparaíso, se trasladó a Capitán Pastene y contribuyó al desarrollo cultural de la naciente comunidad.

Al crear la diócesis de Temuco, ¿sabía el Papa que su hermano residente en Chile vivía exactamente en el territorio que comprendía esta nueva diócesis? La verdad es que es difícil dar respuesta a esta interrogante porque lamentablemente esta historia no está exenta de incertidumbres y no tiene, como podría suponerse, un final feliz. La última noticia que los familiares de don Cipriano tienen de él es que cuando el cardenal Achille Ratti fue elegido sucesor de san Pedro quiso que su hermano volviera a Italia; y así sucedió. Lo extraño es que su familia nunca más supo de él. Hasta hoy no se sabe si efectivamente llegó a Roma para reunirse con su hermano Papa y se quedó definitivamente en Italia, o si tuvo algún inconveniente que le impidió llegar a destino; lo único cierto es que jamás regresó a Chile, ni se comunicó con su esposa e hijos que quedaron viviendo definitivamente en Capitán Pastene.

Así nos cuenta su experiencia un descendiente (bisnieto) del hermano del Papa, el profesor Hernán Benedetti Ratti:

"Según lo que cuenta mi mamá, Cipriano Ratti llegó a Casablanca (Valparaíso) entre los años 1880 y 1890 con su mujer María Maga y sus hijos Gioconda y Fernando (en Chile nació mi "nonno" Juan, en 1894). Se supone que su venida a Chile se debe a que habría tenido algún problema de carácter político en Italia (lo que nunca pudo ser precisado porque en casa los adultos cuando hablaban de este tema lo hacían "sotto voce").

Por una antigua fotografía familiar, Cipriano habría sido director de una filarmónica en Torino. Se comprende, entonces, que los empresarios de la colonia de Capitán Pastene que inicialmente se denominó "Nueva Italia" lo contrataran con el fin de elevar el nivel cultural de la misma; y también como familia suplente para completar la cuota de familias exigidas en el contrato por parte del Estado chileno. Cipriano Ratti se desempeñó como profesor de música y creador de la banda de músicos (compuso muchas obras para la banda).

Misteriosamente (no se sabe con exactitud cuando) se fue de Capitán Pastene con su hija Gioconda (hay indicios de que volvió a Casablanca, ya que existe un documento notarial su hijo Juan para casarse, ya que era menor de edad). Su rastro se pierde definitivamente en Peumo, desde donde - según lo que como familia sabemos- unos curas enviados por su hermano Papa se lo habrían llevado a Italia'. Quedaron en Capitán Pastene su señora y sus hijos Fernando y Juan; éste último continuaría con la obra de su padre en lo que respecta a la música, la banda y composiciones musicales.

*Además, en relación con su hermano Papa, según un libro que contiene la biografía de Pío XI y que se encuentra en mi poder, no aparece por ninguna parte un hermano Cipriano, lo que confirmaría el rumor de ser un personaje con problemas políticos y el biógrafo del Papa lo dejó fuera para no comprometer la imagen de Pío XI. Se hace mención de los siguientes familiares: su padre Francesco, su madre Teresa Galli, su hermana Camilla y su hermano Fermo; un tío Damiano y dos sobrinos: Luisa y Franco. Sin embargo, en una parte del texto se percibe claramente la existencia de tres hermanos, además de la hermana. Según esto, es claro que los hermanos son los siguientes: Fermo, Achille, ¿Cipriano? y la hermana Camilla".***

Hasta aquí el relato que representa de buena forma los sentimientos y la experiencia de la familia Ratti en torno al tema.*** Personalmente he leído el libro que menciona el profesor Benedetti y es efectivo que el autor desconoce intencionalmente la existencia de Cipriano. Cuando se refiere a los hermanos del Papa habla de "el hermano" y "la hermana"; mientras que en la página citada por el profesor, el texto hace referencia a un poema escrito por el propio Papa, en el cual describe a cada uno de los miembros de su familia: y en ese contexto el autor se refiere expresamente a "los tres hermanos y la hermana".

Debido al análisis somero de los acontecimientos señalados aquí, estimamos que sería interesante profundizar sobre este hecho histórico que no tiene precedentes en nuestro país; y estoy cierto que también para la propia familia Ratti sería muy valioso conocer más antecedentes sobre los vínculos de su familia con el Papa Pío XI, de modo que queda planteada la posibilidad de una investigación en torno a este caso.

* En 1904-5 llegó a la zona casi un centenar de familias italianas, provenientes de la región Emilia-Romagna, las que fundaron la colonia denominada 'Nueva Italia' (hoy Capitán Pastene) en el corazón de la Araucanía.

** El libro al que se refiere el profesor Benedetti es de CARLO CONFALONIERI, Pío XI visto da vicino, Ed. Paoline, 1993, p.108. El autor fue secretario del papa durante el tiempo de su pontificado (1922-1939).

*** Hay que decir que para los descendientes del hermano del Papa que debieron permanecer definitivamente en Chile los acontecimientos que conforman esta historia no son del todo gratos; a algunos les ha afectado incluso su vinculación con la Iglesia. No es este el caso del profesor Benedetti, quien en la actualidad se desempeña como presidente del Consejo Económico de la Parroquia de Capitán Pastene. Existe, además, una religiosa franciscana que también es descendiente de don Cipriano Ratti, la Hna. Gioconda Cartes Ratti.

COMUNICACIONES

MENSAJE PARA NÁUFRAGOS

Jesús Herrero E.

“Que la fe, a las puertas del siglo XXI, está en crisis, es cosa harto sabida”... Esta frase de Ruiz de la Peña me ha dejado pensando... que, en este caso, es lo mismo que dejarte colgado ante una especie de abismo con esa sensación indefinible que mezcla vértigo y fascinación. Él dice que esto es cosa “harto sabida”... y yo me encuentro con que ni siquiera sé muy bien de qué siglo es la fe que vivimos...

Ciertamente es un hecho que tenemos dificultades para transmitir, sobre todo a los jóvenes, la experiencia de Jesús que compartimos en la Iglesia. Tal vez por eso nos repetimos con frecuencia que el problema está en que los jóvenes han cambiado, que la sociedad no favorece las apuestas de riesgo, los compromisos ante la realidad, que cada vez son menos los dispuestos a plantearse un proyecto de vida para toda la vida, etc... pero no sé si con esto que decimos, decimos lo suficiente... ¿Y qué pasa con nuestra fe?...

El caso es que siento un cierto malestar difuso porque no me convencen del todo ni las propuestas ni las respuestas que estamos dando ante una realidad que da la impresión que se nos escapa. ¿Será cierto que lo que sucede es tan solo que nos hemos relajado en la tensión evangelizadora?, ¿Bastará simplemente con recuperar la presencia pública y la incidencia social como “clave de las claves”?... No lo creo...

A veces me da la impresión de que ingenuamente queremos saber lo que es un elefante mirando por un microscopio y así lo más que vemos es una especie de piel sin forma definida.

El microscopio son nuestras costumbres y tradiciones que se alimentan de fidelidades mal entendidas, donde ya hace tiempo que renunciamos a la creatividad y al riesgo. Parece que no encontráramos tiempos suficientes para cultivar la compasión, la itinerancia y la formación porque nos hemos abalanzado sobre los quehaceres cotidianos como si la fe consistiera en hacer muchas cosas aunque no siempre sepamos con qué sentido ni en qué dirección o en “practicar” muchos ritos para aplacar en ansia de cariño y de sentido. Es como si nos cortáramos los pies nosotros mismos y luego nos pusiésemos a llorar nuestra cojera.

Cientos de sermones y encíclicas y libros y orientaciones y proyectos y reuniones, muchas recomendaciones bienintencionadas y malinterpretadas, montañas de promesas y de ausencias, que resultan ser como pequeñas lentes microscópicas que empuqueñecen y desdibujan la realidad. Pero nos encontramos con que el elefante en cuestión, es enorme; es un auténtico cambio de época cuando nosotros creíamos que tan sólo era una época de cambios.

Tanto los estilos de vida, como los valores cotidianos de la gente y el universo simbólico de los jóvenes, están pasando desde hace tiempo de lo trascendente a lo intrascendente, de lo ético a lo estético, del ser al tener, del pluralismo al relativismo, del esfuerzo al hedonismo, y todo ello con una rapidez inédita. Y pareciera ser que la elaboración de nuestras respuestas ante estos desafíos están tardando más tiempo que lo que dura la vigencia de los propios desafíos... ¡ un auténtico problema !.

De ese modo puede que aún nos quede la Utopía pero seguramente hemos perdido los caminos que encaminan a su luz. La utopía se está haciendo apatía a pasos agigantados...

Parece ser también que no navegamos ya en el mismo barco de los jóvenes, ni por supuesto de los pobres, ahora tan sólo braceamos en un mismo mar de dudas, tanteos y posibilidades. Casi nada es seguro y todo parece que está de nuevo por hacer.

Un anónimo naufrago de nuestros días ralló en un muro latinoamericano aquella frase que nos persigue: *"Cuando teníamos las respuestas, nos cambiaron las preguntas"*.

¿Y qué decir de la verdad?...Los nuevos "pilatos" siguen preguntándose al hombre condenado a responder con el silencio.

¿Y dónde queda la transformación evangélica de la realidad si hasta los más entusiastas están ya de vuelta a "sus redes y a sus pequeñas barcas"...fatigados por la indiferencia social y, sobre todo, enfermos de desesperanza?.

Y me pregunto entonces ¿hasta dónde queda nuestra fe a salvo de este naufrago?, ¿en qué vacío se quedó congelada nuestra pasión?, ¿a dónde conduce esta travesía incierta en la que nos han embarcado los tiempos?...

Hay incluso muchas preguntas que no querría hacerme y muchas respuestas que no quisiera oír. Pero el caso es que son inevitables y ya nos están replanteando algunas cosas...

Durante mucho tiempo, por ejemplo, he creído que la fe consistía en la respuesta que nace del encuentro con el Tú absoluto de Dios, pero a la vez, sentía la desproporción interior ante esa experiencia. El encuentro me remitía a la Presencia de un Tú y la desproporción tal vez a la Ausencia de ese mismo Tú.

Nunca he llegado a resolver cuerdamente esa "dialéctica", por eso, sigo buscando y preguntando. Lo que sí tengo por cierto es que la realidad con la que nos topamos hoy me obliga a una revisión de la fe y, por tanto, de mi vida si es que de verdad soy fiel a ese Dios que se hace carne e historia en Jesús por iniciativa del Espíritu y que se hace certeza en mi entraña cada día, lo quiera o no.

Padecer la Ausencia me está ayudando a reconvertir la fe y desprenderla de las ingenuas muletas que pretendían encontrar al Tú de Dios al final de los "tus" de la fraternidad. Dios ha dejado de ser superlativo para hacerse lo más cercano y a la vez lo más lejano de mi mismo. Es como si no lo viera pero no pudiera dejar de mirarlo...

Por eso la experiencia de fe ahora se me presenta más bien como un confiado intento por la transparencia interior, que no es otra cosa sino aligerarme de mi mismo. Cuanto más vaciado y despojado esté, más capacidad tendré para ser habitado por Aquél cuya iniciativa amorosa nunca es predecible ni calculable. Pero mientras tanto, mientras vamos de camino, sólo Le reconozco en la ausencia y sólo me quedan la búsqueda y la espera abandonado ya todo intento de posesión y aún de encuentro... Y, con todo, seguramente también ahora esto que digo no sean más que palabras... sin embargo como decía aquél místico trinitario: *"Explicame padre: si no puedo recibir más ¿cómo puedo desear todavía más?..."*

Algunos dicen que sobran las palabras cuando hemos llegado a la frontera, y sin embargo nosotros seguimos con los discursos de siempre; esas palabras que sólo entienden los andantes de búsquedas añejas. Pronunciamos las palabras aprendidas, que a fuerza de no saber a vida nueva, nos empobrecen. Las palabras muertas de rutina, sin el fulgor de la Palabra viva, suenan a los jóvenes a "grandes relatos", a verdades excluyentes y a propuestas indescifrables y desgastadas por el uso y el abuso.

Ante tantas palabras, cultivar el humilde silencio de la contemplación del rostro de los jóvenes, parece convertirse en la ardua y necesaria tarea de aquél que se encara y encarna en este presente con cuerpo y alma, sin convertirlo en simple estrategia, sin emprenderla con seguros y restricciones. Hablo de un silencio que acoge lo que no llega a comprender del todo, el silencio de la búsqueda, del elocuente silencio que acompaña las preguntas inevitables y decisivas.

También estoy preocupado por los procesos educativos de la fe que emprendemos con los jóvenes que se acercan a la Iglesia. Siempre hablamos de "proceso" y de "experiencia" pero en realidad ¿a qué nos referimos?... Llamar a algo de una determinada manera no asegura, sin más, que lo que se está haciendo responda en realidad a lo que indica el nombre que le hemos dado.

Por ejemplo; que "pase el tiempo" aplicando mecánicamente unos ciertos contenidos de un proyecto generalizado, no supone que estemos

haciendo "proceso". Y hacer participar a los jóvenes en algunas "actividades" o en "eventos multitudinarios", no las convierte automáticamente en "experiencias". Para que una actividad o un medio formativo se conviertan en experiencias educativas tienen que ser existenciales, integradoras, proporcionadas y sostenidas. En eso como en todo no basta la buena voluntad.

Pero más allá de las normales deficiencias en la aplicación de los planes, el verdadero cuestionamiento está hoy más en el fondo: ¿Es posible implicar a los jóvenes en un trabajo personal que está mirando al futuro si sólo se entiende y valora lo presente?...¿Cómo integrar en la práctica el componente psico-afectivo y la sensibilidad del joven de hoy en el diseño de experiencias y la educación de los valores de la fe?...

Yo tampoco lo sé, pero en todo caso, las posibles respuestas, para ser útiles, deberán tener un oído más atento a lo que pasa en su propio corazón y otro muy pendiente de las formas culturales en las que se inserta, descubriendo y aprovechando los valores que también encierra esta nuevo clima cultural con el que nos encontramos.

Quiero creer que las cosas son lo que son, pero también lo que pueden llegar a ser. Porque lo real no es suficiente, la fe y la inteligencia compasiva, deberán poner en pie nuevas posibilidades. Y en ellas el "aquí y ahora" del Evangelio abanderará la urgente Causa contra la nostalgia, y guía, como la única brújula posible, la relectura y reelaboración de la radicalidad de Jesús, más necesaria que nunca y más amenazada también que nunca.

La fe y la fraternidad solidaria son tesoros, pero no pueden estar enterrados; son certezas, pero en movimiento. Si las convertimos en depósitos inamovibles, las hacemos intransferibles, serán inaudibles para los oídos del presente.

Lo esencial siempre fue existencial para nosotros, aunque no siempre lo sepamos traducir adecuadamente, sobre todo, en un proyecto de presencia evangelizadora.

Pero será necesario precisar más para poder arriesgarlo todo, simplificar y agilizar esos organigramas eclesiales que son más propios de empresarios que de bienaventurados y, en fin, habremos de recomponer la astucia de la fe para no acabar recabando en frustraciones.

Para mí ha llegado el momento de reinventar la vivencia de la fe eclesial, no sólo de reformular algunas cosas exteriores. Puede parecer que estoy formulando una propuesta ilusa. Verdaderamente construir castillos en el aire es una tarea fácil ya que no hay nada que ponga trabas a la imaginación. Pero lo que dije es "reinventar". E inventar es algo más serio y más difícil también. Es conseguir que "la materia se venza a sí misma", es lograr que la limitación, antes que obstáculo, se haga posibilidad.

Así sucede, por ejemplo, con la escala musical: son sólo siete notas básicas pero en sus diferentes combinaciones, la inspiración logra infinitas

melodías posibles. Igualmente, aún con la limitación que imponen las reglas gramaticales y semánticas, el poeta esculpe sus mundos y nos transporta a la patria de los significados.

Y es que ya no es suficiente con repetir lo aprendido, ni con refugiarnos en vanas ilusiones, ni con encerrarnos en nuestras dificultades. Es tiempo de inventar las posibilidades que nazcan de la creatividad de la fe y que se concreten en un proyecto para este siglo recién estrenado.

Sinceramente, no sé cómo ha de ser en detalle ese cambio, sólo sé de su necesidad y de que debemos comenzar ya a elaborarlo juntos a partir de análisis actualizados y de propuestas movilizadoras.

Hay muchos aspectos que incluir, sobre los que reflexionar y otros temas cotidianos que reformar y convertir, pero los nombrados son los que, en este momento más me rondan y menos claro tengo. En realidad ¡hay tanto por hacer! que puede darnos ahora pereza mental abrir nuevos frentes de sospecha y búsqueda interior.

Sé también que es muy sabia la recomendación de que "basta con las penas del día" y que hay que concentrar energías en resolver múltiples asuntos urgentes y cotidianos. Incluso puede que todo lo dicho no sea sino una especie de desahogo personal ante una encrucijada de cuestiones y cuestionamientos que se me presentan a la conciencia cada día. Tal vez haya algo de todo eso, pero me encuentro en este momento, no tanto con la necesidad del desahogo, sino, sobre todo, con la libertad de compartirlo y eso creo que es un síntoma de salud y un indicio de que merece la pena plantearlo.

Es posible que algunas cosas que he señalado sean valoraciones injustas que no se atienen a la realidad, en todo caso, si así es, me gustaría encontrar aclaraciones por parte de alguien menos perplejo que yo ante lo que está pasando.

Me despido ya (aunque esto no sea propiamente una carta normal) con la esperanza de que este "mensaje para naufragos" haya servido, al menos, para pensar. Y ya quisiera, por fin, hacer mía y nuestra, la vieja sentencia que afirma que: *"El buen piloto aun con la vela rota y desarmado y todo, repara la reliquias de su nave para seguir su ruta"...*

LA POBREZA EN LA IX REGIÓN. REFLEXIONES DESDE LA DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA

Luis Martínez S.

En el marco de las Semanas Sociales 2001 de la diócesis de Temuco que pretendían reflexionar sobre el qué hacer de los cristianos frente a la pobreza de la IX Región, se me pidió presentar algunos mínimos de Doctrina Social de la Iglesia que pudieran servir de horizonte para el compromiso de los cristianos con la transformación de la situación actual de marginación en que viven un gran número de nuestros hermanos. Mi exposición estuvo articulada en torno a dos momentos: el primero, un vistazo al contexto regional y el segundo, una invitación fraterna al compromiso con la justicia, por supuesto, todo esto en líneas bastante generales, pues se trataba de abrir el debate en torno a la cuestión más que de dar recetas de solución. De hecho, aunque quisiera ser más optimista, en honradez con la realidad actual, creo que las soluciones no son ni fáciles ni inmediatas.

A. LA POBREZA EN LA IX REGIÓN.

En el actual contexto global de las naciones, Chile aparece como un "modelo" de desarrollo político y económico para los países del llamado Tercer Mundo. El último informe sobre Desarrollo Humano del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD 2000) situó a nuestro país a la vanguardia del continente, en el lugar 34 del concierto de las naciones. Esto se debe fundamentalmente a que después de un período de crecimiento constante durante buena parte de los últimos 12 años, con tasas de crecimiento bordeando el 7,5% anual y un nivel de desempleo alrededor del 6%, se ha logrado, caso único en Latinoamérica, reducir en más de un 50% el número de pobres¹. En efecto, del 44,6% del año 1986 bajó al 20,6% en la actualidad.

¹

44,6% el año 1986, 40,1% el año 1990, 32,7% el año 1992, 28,5% el año 1994, 23,2% el año 1996 y 20,6% 2001.

Sin embargo, los últimos resultados de la encuesta de Caracterización Socioeconómica Nacional (CASEN) han revelado, que si bien la disminución de la pobreza a nivel nacional se mantiene en un ritmo constante, ella se da en la actualidad con un dinamismo inferior al de los años 1990-1996. Si en el año 1990 la población en condiciones de pobreza ascendía al 38,6 % de la población nacional, en el año 1996 ella alcanzaba sólo al 23,2%, es decir, 15,4 puntos menos. Sin embargo, en el período 1996-2000 la reducción fue tan sólo de 2,6 puntos porcentuales. En cuanto a la población en condiciones de indigencia, el fenómeno es aún más notable; se pasó de 12,9% el año 1990 a 5,7% el año 1996 (7,2 puntos menos); pero entre el año 1996 y el 2000 no se produjo variación en el porcentaje.

En concreto, en la actualidad en nuestro país 3.081.100 chilenos viven en condiciones de pobreza, y de ellos 850.000 se encuentran en situación de indigencia, es decir, 850.000 compatriotas a duras penas sobreviven en condiciones de vida infrahumanas. Resulta interesante remarcar que del total nacional de pobres 2.576.200 (83,6%) viven en sectores urbanos y que sólo 504.900 (16,4%) viven en sectores rurales.

En la IX Región el 32,7% de la población, o sea, uno de cada tres personas, vive en condiciones de pobreza o indigencia. En cifras esto equivale a 276.247 personas viviendo en condiciones de pobreza y a 93.560 haciéndolo en condiciones de infrahumanidad o indigencia. En concreto, la IX región aporta a nivel nacional con un 9% del total de pobres, siendo las regiones Metropolitana y VIII quienes aportan con el mayor número, el 31,5% (970.200 personas) y el 16,8% (517.440 personas) respectivamente, es decir con un número cercano al millón y medio de pobres (48,3% del total).

Otro dato significativo sobre la pobreza en la IX Región es tomar en cuenta que según el índice de Desarrollo Humano del PNUD, 12 de las 31 comunas regionales se encuentran ranqueadas en los últimos lugares entre las 333 comunas a nivel nacional (Purén 301, Lonquimay 305, Teodoro Schmidt 306, Galvarino 309, Freire 312, Renaico 315, Puerto Saavedra 318, Nueva Imperial 320, Carahue 321, Lumaco 330, Melipeuco 326, Vilcún 329). En ranking por ingresos casi el 50% de la población regional laboralmente activa reciben un salario inferior a \$ 150.000. Nueva Imperial se encuentra en el último lugar, antecedida por Vilcún en el lugar 332, Carahue en el lugar 330 y Lumaco en el 329. En definitiva, de las 31 comunas de la Región, 15 tienen más del 40% de su población en condiciones de pobreza, muy lejos de la media nacional que es de 20,6%²

²

Otro dato que puede resultar significativo es el índice de escolaridad: la media nacional alcanza 9,7 años, sin embargo en la Región disminuye a 8,7 años, y en comunas como Nueva Imperial la media alcanza sólo 6,8 años. De igual modo la tasa de analfabetismo, que a nivel nacional es de sólo un 4,6%, en la Región sube a 7,9% y en Nueva Imperial alcanza el 13,5%.

Un último dato al que quisiera referirme es a la presencia mapuche en nuestra Región (26% de la población regional, es decir, alrededor de 230.000 personas. Resulta significativo que las comunas más pobres a las que nos hemos referido, sean todas de fuerte presencia Mapuche, los que podrían ser considerados según el decir de Puebla como *"los más pobres entre los pobres"*. Ellos han sido sometidos a un proceso de empobrecimiento, de marginación y de discriminación desde los comienzos de la República. La pobreza que los aflige no les es esencial como pueblo – como algunos lo piensan-, sino que es producto de la negación de su existencia como pueblo con identidad y cultura propias, y de la aplicación de sistemas productivos y de modelos de desarrollo que les son ajenos. En concreto, la pobreza en que se encuentra el pueblo mapuche se explica principalmente por la pérdida territorial que han sufrido en los últimos 130 años.

Y, por lo mismo, los actuales conflictos tienen un antecedente histórico de largo tiempo que los ha llevado a la pobreza y marginación. Un hecho especialmente reprochable y que se encuentra a la base de los actuales conflictos fue lo ocurrido hace un cuarto de siglo, con la así llamado *"contra reforma agraria"* que permitió la implantación y desarrollo de las empresas forestales en la Región cuyas utilidades a nivel nacional en el año 2000 alcanzaron la no pequeña suma de \$686.497.700.000.

Este último dato es de no poca relevancia. En los últimos tres años venimos escuchando hablar de una crisis económica: cesantía cercana al 10% y un crecimiento al 3 o 4% anual. Sin embargo, tal crisis económica no nos ha afectado a todos por igual, la realidad nos muestra lo contrario: *"los ricos son cada día más ricos"*. En efecto, la distribución de la riqueza nacional continúa en un proceso de concentración en los sectores más ricos: el 20% más rico captó el 57,3% del ingreso nacional y el 20% más pobre sólo tuvo acceso al 3,7%³. Sólo durante el año 2000, las principales sociedades anónimas en Chile aumentaron sus utilidades en un 51% respecto al año anterior, las que en total ascendieron a 4.893 millones de dólares.

Utilidades de las Sociedades Anónimas (año 2000)⁴

Sector Económico	Utilidades
Forestal	686.497.700.000-

³ En los últimos treinta años, la participación en el ingreso mundial del 20% más pobre de nuestro planeta se redujo de 2,3% a un 1,4%; en contrapartida, el 20% más rico aumentó sus ingresos de 70% a 85%, al extremo que si en 1996, 358 personas supermillonarias – de las cuales cuatro son chilenas- acumulaban el 47% de la riqueza mundial, en el año 2000 sólo seis personas acumulaban el 57% de la riqueza mundial. Así, si en el año 1996 el número de pobres en América Latina bordeaba los 86 millones de personas –18% de la población- se calcula que para el año 2005 esa cifra alcanzará los 176 millones de personas viviendo en las mismas o peores condiciones.

⁴ PROGRAMA DE ECONOMÍA DEL TRABAJO (PET), *La hoja de los Sindicatos*, marzo (2001) 4.

Electricidad	411.366.200.000-
Bancos	393.698.900.000-
Minería Privada	262.254.400.000-
Comercio	143.159.500.000-
Servicios	138.640.700.000-
Industria	93.796.000.000-
Alimentos	64.526.000.000-
Construcción	37.718.100.000-
Transporte	33.345.100.000-
Vitivinicola	32.917.300.000-
AFP	21.882.500.000-
Isapres	11.554.700.000-
Textil	1.992.500.000-
Total:	\$2.533.292.100.000- US\$ 4.222.153.500-

Utilidades de los Principales Grupos Económicos (año 2000)

Grupo Económico	Utilidades
Angelini	863.553.900.000-
Enersis	544.137.400.000-
Luksic	44.670.100.000-
Total:	\$1.452.361.400.000- US\$ 2.420.602.300-

Sin duda los trabajadores han visto poco de estas exorbitantes ganancias. Al contrario, durante el año 2000, respecto del año 1999 se perdieron 58.000. puestos de trabajo y los salarios se vieron estancados o reducidos. En concreto, podemos decir que tanto a nivel mundial como nacional se ha instalado una sociedad marcada por dos velocidades, en donde sólo unos pocos tienen derecho a mucho y muchos derecho a muy poco, casi sólo a sobrevivir.

B. EL HORIZONTE DE LA DOCTRINA SOCIAL

Una primera reacción ante las cifras que se acaban de exponer, es reiterar que hablar de la pobreza, no es hablar de problemas "materiales" sino de personas con rostros concretos: ancianos, adultos, jóvenes y niños, golpeados por la falta de los mínimos necesarios para vivir dignamente (cfr Puebla 31-40). Son hombres y mujeres sufrientes, víctimas de la injusticia de un sistema que los explota o, en el peor de los casos, los margina y los olvida. No son cifras, sino hermanos nuestros que claman al cielo por su liberación (cfr Medellín, Justicia, 1), y cuya presencia debería golpear nuestra conciencia, indignarnos éticamente y movernos "a aceptar y asumir

la causa de los pobres... como si fuera la causa misma de Cristo" (Puebla, Mensaje, 3).

En segundo lugar y desgraciadamente, como podemos deducir de las cifras, la pobreza sigue siendo una cuestión estructural que por lo mismo requiere para su solución un proyecto de sociedad alternativo al actual sistema global de libre mercado, claramente injusto y excluyente. Por ello propongo a continuación un horizonte más amplio, de sentido o valórico, que debería animar nuestro compromiso como Iglesia con la superación de la pobreza.

1. *Frente a la indiferencia sobre la suerte de los pobres: no perder de vista la solidaridad como camino hacia la plenitud humana*

La acción política del cristiano, y de todo hombre de buena voluntad, debe tender siempre a la búsqueda del Bien Común, "esto es, el conjunto de las condiciones de la vida social que hace posible a las asociaciones y a cada uno de sus miembros el logro más pleno y más fácil de la propia perfección" (GS 26). Ello exige la construcción de una sociedad basada en la solidaridad.

El ser solidario pertenece al ser mismo hombre, de modo que ambos aspectos se exigen. Nunca existirá, por tanto, un desarrollo integral del ser humano que no pase por el ser solidario. En efecto, sin una práctica de convivencia solidaria; es decir, sin la superación del solipsismo egoísta, el hombre no se realiza a sí mismo. Las ideas de persona y solidaridad son correlativas; la persona crece y se desarrolla cuando pone a la obra el imperativo moral de la solidaridad con el otro, especialmente con las víctimas de la injusticia y, por el contrario, el hombre se deshumaniza cuando cae en las redes de la indiferencia a su hermano: "*Cada uno, sin excepción de Nadie, debe considerar al prójimo como otro yo, cuidando en primer lugar de su vida y de los medios necesarios para vivirla dignamente, no sea que imitemos a aquel rico que se despreocupó por completo del pobre Lázaro*" (GS 28).

Según el Concilio, el camino que conduce a la justicia en el mundo pasa por el cambio de horizonte ético, en donde el individualismo queda superado por la solidaridad. En efecto, el individualismo conlleva una despreocupación frente a la realidad social, llegando incluso al desprecio de leyes, normativas u otros deberes en relación con la sociedad (cfr GS 30). Por el contrario, la persona que actúa movida por la solidaridad entregará su vida en el servicio a los demás, especialmente a los que sufren o ven sus derechos pasados a llevar. La persona solidaria encuentra el fundamento de su acción en el reconocimiento de la igual dignidad que todo hombre posee y cuya defensa se impone a la sociedad como una obligación de justicia.

Ahora bien, el compromiso solidario no debe entenderse como una mera y fácil acción asistencialista, sino que nos abre al compromiso político que tiende a la creación de estructuras sociales que reflejen las relaciones

sociales de participación y comunión, excluyendo todo paternalismo. En consecuencia, el compromiso social de los cristianos, así como de todos los hombres de buena voluntad, debe tener como horizonte el que las estructuras sociales, especialmente las económicas, estén al servicio de esa dignidad que todo hombre y mujer posee de modo inalienable. Una conducta solidaria, lejos de ser paternalista, es por una parte una invitación a la libertad y el protagonismo de todos los que componen el tejido social en vistas a la vida plena de cada uno de los miembros del cuerpo social; y por otra, es un compromiso profético de denuncia de todas las estructuras que obstaculizan la realización del Deseo de Dios de ver a cada uno de sus hijos e hijas alcanzar la madurez humana en el reconocimiento de la igualdad esencial entre todos los hombres: *"Resulta escandaloso el hecho de las excesivas desigualdades económicas y sociales que se dan entre los miembros o pueblos de una misma familia humana. Son contrarias a la justicia social, a la equidad, a la dignidad de la persona humana y a la paz social e internacional"* (GS 29).

2. Frente a la idolatría de la propiedad privada y del lucro: no perder de vista la doctrina tradicional de la propiedad común de los bienes

Mientras no existan canales adecuados que permitan y obligen a la redistribución de la riqueza será muy difícil la superación de esta injusticia radical de nuestra sociedad contemporánea. En esto la Iglesia ha tenido una postura bastante tradicional, aunque por muchos desconocida –de allí la importancia de incluir en la formación no sólo aspectos de doctrina teológica y sacramental, sino también social, de Doctrina Social-. Santo Tomás (cfr ST, II-II, q.66), por ejemplo, reconoce la Propiedad Común de los bienes como de origen divino y, por lo tanto, anterior a la propiedad privada que es de origen social, y cuya finalidad no es otra que velar por que se cumpla aquello de origen divino, es decir, que todos tengan lo que necesitan para alcanzar su desarrollo pleno como seres humanos. La propiedad de los bienes es, para el Santo, un derecho natural de todo ser que llega a este mundo. Su privación es vista como injusticia y pecado. O sea, la propiedad privada sólo puede ser aceptada en cuanto contribuye a que todos accedan a los bienes necesarios para desarrollarse humanamente.

Santo Tomás hace la distinción entre bienes necesarios y bienes superfluos. Los primeros son aquellos *sine qua non* el hombre no alcanzaría su desarrollo pleno –alimento, vestido, habitación, educación, recreación, etc.- los segundos son aquellos de los cuales se puede prescindir por que no son necesarios para vivir humanamente. En caso de necesidad, estos últimos son de carácter común y pueden ser tomados por el pobre para satisfacer sus necesidades, sin que ello pueda ser considerado falta. Al contrario la Falta estaría en aquel que viendo la necesidad de su hermano no le entrega lo que le pertenece en justicia.

Aquí, cobra su verdadera dimensión el hablar de Limosna. En efecto, para la doctrina de la Iglesia existe una limosna de justicia o precepto y otra de caridad (ST, II-II, q.32); la primera es aquella que se me impone como obligación de justicia, y corresponde a la redistribución de los bienes superfluos, luego no hay mérito en ella. La segunda, corresponde al despojo por amor de aquellos bienes que nos son necesarios en vistas al servicio del pobre. Esto es “dar hasta que duela”, y no contentarse con una simple “ayudita” paternalista, que por lo general tiende más a liberar nuestra conciencia de sus verdaderas obligaciones. Para la Iglesia, *“sean las que sean las formas de propiedad..., jamás debe perderse de vista este destino universal de los bienes”* (GS 69).

3. Frente a la injusta distribución de las ganancias: no perder de vista la doctrina sobre el justo salario

Saltándonos algunos siglos, resulta conveniente, retomar las enseñanzas de la Iglesia sobre el Justo Salario. El salario no es una dádiva que da el patrón a sus obreros, sino una obligación que nace de la común acción productiva que genera ganancias, las cuales deben ser distribuidas equitativamente entre todos aquellos que participaron en la generación de las mismas. Juan XXIII lo formula de la siguiente manera: *“Ha de retribuirse al trabajador con un salario establecido conforme a las normas de la justicia y que, por lo tanto, según las posibilidades de la empresa, le permita tanto a él como a su familia mantener un género de vida adecuado a la dignidad del hombre”* (PT 20; cfr Pablo VI, OA 14 y, el mismo Concilio Vaticano II en GS 67).

En esta misma dirección el papa Juan Pablo II afirma que: *“el problema clave de la ética social es el de la justa remuneración por el trabajo realizado”* (LE 19^a). En esto el papa es consecuente con su postura de mirar la economía desde su “subjetividad”, es decir, desde el sujeto de la misma, y no desde su “objetividad”, es decir, sólo como una actividad que apunte a la obtención de bienes y de lucro. La Economía tiene ante todo un rol social y humanizante y su valor debe ser medido *“con el metro de la dignidad del sujeto mismo del trabajo, o sea de la persona, del hombre que lo realiza”* (LE 6).

Para el papa el salario es el símbolo monetario y jurídico de la justicia social: *“la justicia de un sistema socio-económico y, en todo caso, su justo funcionamiento merecen, en definitiva, ser valorados según el modo como se remunera justamente el trabajo humano dentro de tal sistema... De aquí que precisamente el salario justo se convierta en todo caso en la verificación concreta de la justicia, de todo el sistema socio-económico y, de todos modos, de su justo funcionamiento. No es esta la única verificación, pero es particularmente importante, y es en cierto sentido la verificación clave”* (LE 19b). La razón para dar tal importancia al salario es que se le reconoce como *“una vía concreta a través de la cual la gran mayoría de los hombres*

puede acceder a los bienes que están destinados al uso común: tanto a los bienes de la naturaleza como los que son fruto de la producción” (LE 19).

En este punto se hace imprescindible el papel regulador del Estado, especialmente en vistas a la protección de los justos derechos de los trabajadores. El estado no puede renunciar a jugar un rol determinante como “*empresario indirecto*”, esto es, entregando las normas dentro de las cuales se deben dar las relaciones laborales. El papa Juan Pablo II, dice en su ya citada encíclica LE que “*la distinción entre empresario directo e indirecto parece ser muy importante en consideración de la organización real del trabajo y de la posibilidad de instaurar relaciones justas o injustas en el sector del trabajo... como empresario indirecto se deben entender muchos factores diferenciados... que ejercen un determinado influjo sobre el modo en que se da forma bien sea al contrato de trabajo, bien sea, en consecuencia, a las relaciones más o menos justas en el trabajo humano*” (16). Aunque “indirecto” se trata aquí de una verdadera responsabilidad, condicionando el espacio del propio empresario directo y del trabajador en sus relaciones recíprocas.

4. *Frente al desánimo por la falta de proyectos alternativos de sociedad: no perder de vista la eficacia en el tiempo de un trabajo constante de formación en la base*

Me parece, para concluir, que como Iglesia deberíamos ser capaces de generar un movimiento formativo en vistas a la acción política práctica de los que nos llamamos cristianos, sin excluir, por supuesto, a todos aquellos hombres y mujeres que comparten con nosotros los mismos anhelos de justicia y solidaridad. Se trata de asumir una práctica formativa y efectiva en favor de los pobres teniendo como horizonte la utopía del Reino, es decir, el deseo de Dios de ver a todo hombre y a toda mujer viviendo en plenitud. Se trata de generar desde la base una práctica participativa y solidaria que tenga a los pobres como protagonistas, como sujetos y no como objetos, de tal modo que se evite toda forma de paternalismo ya sea económico (“tecnócratas”) o político (“vanguardias conductoras”), así como la manipulación ideológica o religiosa de los pobres.

Un proceso formativo al interior de las comunidades cristianas que lleve a superar el inmovilismo o la indiferencia de muchos cristianos por la cosa política así como la superación de las soluciones de corte meramente asistencialista, para concentrarse en la búsqueda de una verdadera “*caridad política*” o “*santidad política*” que no pierda de vista el horizonte estructural de la situación actual y que, por lo mismo, no se contente con pequeñas reformas al sistema, sino que apunte a la transformación de este mundo según los valores del evangelio.

Dicho proceso formativo debería apuntar a la generación de comunidades cristianas adultas, comprometidas proféticamente con la superación de la pobreza y la marginación en vistas a la realización aquí y

ahora del reino de Dios, que es vida en abundancia para todos. Para ello la formación debería asumir ciertos presupuestos mínimos:

- Formar comunidades cristianas preocupadas por conocer la pobreza y sus causas, discerniendo allí iniciativas concretas en beneficio de un proyecto alternativo al actual.
- Formar comunidades cristianas que adopten una posición política, lúcida y eficaz, al estilo de los profetas, capaz de aliarse con sectores que favorezcan la liberación de los pobres a través de prácticas solidarias alternativas y de métodos no violentos.
- Formar comunidades cristianas que se distancien proféticamente en sus prácticas, tanto de los que oprimen como de los que manipulan a los pobres, pasando del paternalismo a una acción en donde los pobres sean sujetos y protagonistas de su liberación.

RELIGIÓN DEL PUEBLO Y MISIÓN SALVÍFICA DE LA IGLESIA

Diego Irrarrázaval, CSC.

Me han inspirado modelos que articulan la espiritualidad de la gente común y el ser eclesial¹. El 20 de mayo de 1975 Wilfredo Alarcón –de rodillas en el lecho del río Cautín- es baleado en una pierna, el pecho y la cabeza; (*“cagó el cura”* dijo el jefe militar, pero las aguas le arrastraron y ¡ha sobrevivido!). Se dedicó a tallar Cristos con raíces de avellano que recogía en las orillas del río *“donde me fusilaron”*; y añade: *“me cuesta mucho rezar pero he descubierto que ésta (labor de tallar) es también una forma de orar”*. Él amaba a Cristo sin una oración estereotipada. Así vive mucha gente. Otro modelo: en Arica, Ignacio Vergara ejercía la condición de trabajador; escribió a los jesuitas dando *“gracias a mi Señor”* por ser acogido por el *“pueblo de la tierra”* que le ha *“enseñado... los valores del Reino de Dios”*. Ha sido evangelizado por los últimos de la tierra.

Estos son casos especiales, fascinantes. No son así los claro-oscuros de cada día. Uno constata el impasse entre la población creyente y los organismos eclesiales; además, crece la indiferencia hacia la actividad eclesial. Lo ha consignado el último Sínodo de Santiago². Esta realidad duele. (Nuestra agenda teológica podría priorizar la escasa credibilidad que tiene la Iglesia como medio de salvación: esto no ocurre en una población increyente sino más bien polifacéticamente espiritual).

¹ Cito testimonios de W. Alarcón e I. Vergara, recogidos por M. JORDÁ, *Memoria de dos curas asesinados*, Santiago 1998, p. 114; y VV.AA., *Ignacio Vergara sj sacerdote obrero*, Santiago, Centro de Espiritualidad Ignaciana, s/f., pp. 17-18.

² El noveno Sínodo de Santiago (en texto anexo al documento de trabajo) constataba: *“búsqueda de Dios. Expresada de muchas maneras... movimientos apostólicos y de espiritualidad y litúrgica... crecimiento de los evangélicos, y de las sectas y de otras manifestaciones de búsqueda de lo trascendente”*; y en cuanto a la Iglesia Católica *“... distanciamiento de mucha gente en cuanto a su vivencia de Fe y en cuanto al seguimiento de sus enseñanzas sociales y morales”*, ARZOBISPADO DE SANTIAGO, Serie Documentos, *Mirada a la realidad*, 1995, p. 18.

Por otra parte, me incomoda tener que demostrar el valor de la religión popular. Convendría examinar religiosidades -e incoherencias- en diversos sectores de Iglesia. La vivencia de las élites y de portavoces de la Iglesia, también merece un estudio crítico. Pero me han pedido que reflexione sobre el pueblo.

En la temática de religión y salvación hay que tener presente lo fundamental. Pueblo y personas somos *"llamados a la salvación por la gracia de Dios"* (LG 13; Cfr NA 1). No es un asunto eclesiocentrado ni sectario, la Iglesia *"promueve la gloria de Dios y la salvación de todos"* (LG 16). La misión es Trinitaria; la Iglesia ora y trabaja para que el *"mundo se incorpore al Pueblo de Dios, Cuerpo del Señor y Templo del Espíritu Santo... Y se rinda honor y gloria al Creador y padre universal"* (LG 17). En este marco se desenvuelve nuestra reflexión.

Ahora bien, ¿cuál es la conexión entre la voluntad salvífica universal de Dios, cuya señal indefectible es la Iglesia de Jesucristo y los elementos salvíficos en las religiones de la humanidad (y en concreto en religiosidades en Chile)? A mi modo de ver, lo primero y lo segundo se complementan y no constituyen disyuntivas.

A lo largo de estas décadas, en América Latina redescubrimos que la Iglesia es sacramento de liberación integral, al servicio de la *Basileia*. Ella es pueblo de Dios con jerarquía, ministerios, carismas, que han optado solidariamente con el pobre. Lo que parece más difícil es acoger y llevar a cabo la salvación de manera inculturada e in-religionada. En otras palabras, no es fácil articular religión del pueblo y misión salvífica de la Iglesia. A ello dedico estas páginas.

A. CUESTIONES DISPUTADAS

He anotado la poca credibilidad del servicio eclesial a la salvación. Esto ocurre en nuestro escenario afligido por la pobreza y la infelicidad moderna; y a la vez, con muchas energías espirituales. ¿Por qué pasa todo esto? Son temas a debatir.

Por mi parte, voy a puntualizar seis cuestiones que afectan a la religiosidad y la iglesia.

- **La auto-salvación contemporánea.** Esta actitud es sustentada por varios factores: ideología yo-ista en el mercado y los medios de comunicación, la subjetividad moderna y posmoderna, difusión de terapias de auto-estima y auto-ayuda, orientación de la religión y la espiritualidad hacia el bienestar personal, reacción ante la vorágine de imágenes y la incertidumbre del cambio de época. Pues bien, la religiosidad contemporánea ¿tiende a la auto-salvación? y ¿se aleja de la Otreidad trascendente? Estas cuestiones no provienen de la vivencia

religiosa, sino del cambiante escenario mundial; pero penetran lo específicamente sagrado.

- ***El status de lo sagrado.*** Nos envuelve un carnaval de demandas y ofertas religiosas y espirituales, que son interiorizadas de manera ecléctica e inmediateista. (Esto lo constatamos en el terreno cristiano; por ejemplo, la adhesión a movimientos emergentes y a líderes novedosos.) En la larga historia de la humanidad, lo sagrado ha dado sentido y nos ha conectado con uno mismo, el medio ambiente, la comunidad, la divinidad. En sociedades que se definen como "desarrolladas", lo sagrado tiende a ser cada vez más un objeto de consumo, descartable y de felicidad pasajera. Cabe discutir las sacralizaciones de hoy, en la economía, el trato social, los juegos de azar, la religiosidad "al paso" y tanto más.
- ***Un Salvador y muchas religiones.*** ¿Qué significan y qué pueden hacer hoy los 2 billones de cristianos con respecto a los 4 billones de no cristianos? Una actitud absoluta (explicada de manera cristocéntrica). Esta actitud la encontramos en la *Dominus Iesus* (el relativismo en ns. 4,5,22: la verdad en ns 4,5,7,22 y la curiosa expresión: "*salvación de todos por el conocimiento de la verdad*"). Es saludable debatir la obsesión por un tipo de verdad y el sacralizar ciertos lenguajes teológicos (que ¡son relativos!) al condenar el relativismo. Ésta postura tiende a ser totalitaria y devastadora. En cuanto al relativismo, resulta siendo incoherente ya que al postular el relativismo se auto-constituye de una manera dogmática. Más bien vale dedicarse a dilucidar el sentido de Cristo Salvador para pueblos con diversas religiones y espiritualidades.
- ***Evaluación de la religión popular.*** Muchos elogian a autoridades de iglesia que han pasado del rechazo al discernimiento de maneras como la población vive su fe. Ciertamente es bueno dejar atrás posturas de exclusión y agresión. Pero la evaluación suele ser superficial y dicotómica. Un ejemplo es el bien intencionado documento de Puebla que nos incentiva a ser lúcidos, pero lo hace con el simplista esquema de positivo/negativo (DP 454-456). Pongo un caso: el "*sentido de la providencia de Dios*"; nos pone en Sus manos; pero también es usado como barniz para tapar la injusticia social y racial. Por lo tanto, vale debatir una religiosidad polisémica; y ver cómo evaluar las dimensiones salvíficas en la religiosidad.
- ***In-religionación de la fe cristiana.*** Nos habíamos acostumbrado a un tajante deslinde entre fe (de Dios) y religión (del imaginario humano). Gracias a Dios hoy muchas personas reconocemos que la fe cristiana tiene mediaciones religiosas y que las religiones tienen señales de la acción del Espíritu de Cristo. Son logros importantes. Sin embargo, el afán in-cultrador no suele ir acompañado del afán in-religionador. Dialogamos con las culturas y no con las religiones. Se reproduce el

viejo y contradictorio esfuerzo de reemplazar "otra" religión por la "nuestra" (en un esquema de falsedad/verdad). Cabe pues discutir como es inreligioso el acontecimiento de Cristo.

- **Lo conceptual versus lo simbólico.** ¿Por qué son puestos uno contra el otro? ¿Por qué lo primero suele ser entendido como superior con respecto a lo segundo? ¿La gente "primitiva" sería más simbólica y la civilización occidental -¡plagada de guerras!- nos haría más racionales? Todo esto afecta nuestra temática. La religión popular sería más ritual y simbólica; la misión eclesial sería más docente e inteligente. A mi parecer la religiosidad tiene grandes recursos de sabiduría, por un lado y, por otro lado, la razón moderna favorece la ciencia crítica (sin ser universal ni carente de mitos). Ahora bien, al debatir el sentido de la misión eclesial a favor de la Salvación, redescubrimos un lenguaje simbólico; éste lenguaje caracteriza la Buena Nueva de Jesucristo y de su Iglesia.

Estos y otros puntos suscitan controversias, e indican que nuestro tema no se presta a ingenuas concordancias, ni tampoco se presta a dicotomías de lo verdadero y lo falso, lo salvado y lo incompleto.

B. CATOLICISMO DE SALVACIÓN

Lo vivido -a lo largo de los años- alimenta mis convicciones. He reflexionado y colaborado en la evangelización de la compleja, cambiante, pluriforme religión de la gente común. Ella además me transforma, gracias a su fe gozosa, su ética, su abertura al Misterio. Estas convicciones subyacen lo dicho a continuación.

¿Qué aporta la religión popular a la comprensión de la misión salvífica de la Iglesia? Es un interrogante inmenso. Me limito a unos rasgos del catolicismo en el sur de nuestro continente³. Comento seis rasgos generales, sin entrar en los detalles y ricos matices de esta realidad eclesial.

³ Recomiendo unos trabajos. Encuentros realizados por la Facultad de Teología de Santiago en 1973, 1977, 1986: *Religiosidad y fe en América Latina*, Santiago, Mundo, 1975; *Historia y Misión*, Santiago, Mundo, s/l; *Teología y Vida* 1-2, 1987; allí también publicó C. JOHANSSON su *Religiosidad popular entre Medellín y Puebla*. *Anales* XLI, 1990. Estudios históricos y sociológicos: F. ALIAGA, *La Iglesia en Chile*, Santiago, Paulinas, 1989; M. SALINAS, *Historia del pueblo de Dios en Chile*, Santiago, Rehue, 1987; H. LAGOS, *Crisis de la esperanza, religión y autoritarismo en Chile*, Santiago, PRESOR, 1986; VV.AA., *La religiosidad mariana en Chile*, Santiago, Paulinas, 1992; M. BARRIOS, *La espiritualidad chilena*, Santiago, San Pablo, 1994; C. PARKER, *Animitas, machis y santiguadoras*, Santiago, Rehue, 1992; R. SALAS, *Lo Sagrado y lo humano*, Santiago, San Pablo, 1996. La rica religiosidad del norte: J. KESSEL, *Pescadores y peregrinos de Tocopilla*, Iquique, CREA, 1992 y *Cuando arde el tiempo sagrado*, La Paz, HISBOL, 1992; H. LÓPEZ, *La chinita de Andacollo*, Santiago, Del Canto, 1995. Unos ensayos teológicos: SELADOC, *Religiosidad popular* (Salamanca:

1. **En la marginalidad, hay portadores de fe sólida**

La fidelidad y la evangelización son llevadas a cabo por gente discriminada (en la sociedad y a menudo en la iglesia). Me refiero a personas y grupos pobres y con poca instrucción, mujeres, migrantes, sectores mestizos e indígenas, etc. En modos anónimos y eficaces, son protagonistas de la fe (con su dimensión eclesial). Confían en Dios, ejercen la ayuda mutua y dan testimonios de su Presencia (por ejemplo: decir espontáneamente un "gracias a Dios" y un "Dios te bendiga"). Generalmente son personas laicas y son mujeres. Están en los márgenes y sufren discriminación; pero su fe es sólida, hondamente sabia y misionera.

Por eso la pastoral y teología más relevantes tienen el sello laical y son elaboradas desde y con sectores cotidianamente discriminados. Esto interpela tanta teología hecha desde instancias de poder económico, intelectual, eclesiástico. Ello también fortalece a gente postergada. Se trata de la eclesialidad del pueblo pobre, fiel y sabio, a quien Dios ha escogido como portadores de su Amor.

2. **Catolicismo en las culturas y religiosidades**

Las formas católicas se desenvuelven en espacios y tiempos donde es celebrada la salvación dada por Dios a una humanidad pecadora. Ritos y fiestas son polisémicas e inculturadas y a menudo incluyen rasgos de otras religiones populares (un fenómeno que puede ser llamado "sincretismo desde abajo"). Son formas simbióticas ya que el pueblo reúne elementos diferentes a fin de superar carencias y ¡vivir bien! Al ser simbióticas, forjan vida nueva y, en menor medida, sacralizan tal cultura y tal religión. Esto lamentablemente si ocurre en mucho fundamentalismo que desde lo propio combate "otras" culturas/religiones.

En varias situaciones palpamos como la comunidad in-cultura la fe cristiana. Cabe también ex-culturar la fe de fuerzas deshumanizantes. Por ejemplo, desligarla de un mercado totalitario. (Al respecto, es alarmante que perspectivas de marketing van penetrando en la pastoral; y esto afecta las creencias populares). Por otro lado, aunque poco se habla de in-religionación de la fe cristiana, esto es llevado a cabo por gente católica que sintoniza y dialoga con varias tradiciones espirituales. Andrés Torres anota que al incorporar elementos de otras religiones, el organismo católico no

Sigueme, 1976); congreso de religiosidad popular Mariana (en *Revista Católica*, Santiago, 1082, 1989); LUIS MARTÍNEZ, *Evangelización inculturada y acción del Espíritu Santo en el mundo* (Santiago: San Pablo, 1995); y en otras latitudes; VV.AA. *Evangelización de la cultura e inculturación del Evangelio* (Buenos Aires: Guadalupe, 1988); JUAN CARLOS SCANNONE, *Evangelización, cultura y teología* (Buenos Aires: Guadalupe, 1990); JOSÉ LUIS IDÍGORAS, *La religión fenómeno popular* (Lima: Paulinas, 1991); VV.AA., *Cristo crucificado en los pueblos de América Latina* (Quito: Abya Yala, 1992); VICTORIANO ZACCHETTO, *Imágenes en acción* (Quito: Abya Yala, 1999); DIEGO IRARRÁZAVAL, *Teología en la fe del pueblo* (San José: DEI, 1999); VICTOR CODINA, *O credo dos pobres* (Sao Paulo: Paulinas, 1997).

desaparece “sino por el contrario crece; crece a partir de la abertura al otro, pero en la dirección del Misterio común”.

Hace un momento hablé de ex-cultural, dada la opresión cultural; puede también hablarse de ex-religionar la fe popular para reorientarla hacia Cristo. Existen factores que no son mediación para fe sino que parecen manifestar idolatría. Menciono un tipo de culto a Santos (a Rita, Antonio, Judas Tadeo y otros) que supuestamente solucionan todo y en especial resuelven lo imposible. Un ejemplo: *“Acudid a San Antonio, que resucita a los muertos, destruye el error, destierra las calamidades, persigue a los demonios, sana toda enfermedad... los cautivos vuelven a la libertad, jóvenes y ancianos le invocan y obtienen los miembros de que carecen y los objetos que han perdido...”*⁴. En estas situaciones cabe ex-religionar la fe a fin de relacionarse con el auténtico Salvador, Jesucristo.

En términos generales, vale examinar si las diversas religiosidades son senderos de salvación cristiana. Esto implica desarrollar una postura desprejuiciada y a la vez crítica; a fin de cuenta, una postura atenta al Espíritu de Cristo presente de maneras insólitas en las trayectorias humanas.

3. Mucho vínculo y mucha privatización

La religiosidad católica en Chile y en América Latina tiene fuertes tendencias comunitarias y de compasión entre los pobres. Por otro lado prolifera el yo-ismo y la in-solidaridad en el terreno espiritual. Hay pues grandes ambigüedades y tensiones.

Los vínculos sobresalen en tanta asociación para rezar, estudiar y meditar la fe, realizar obras de bien común. Hay muchos modos de transmitir espiritualidad en la familia, el vecindario, la ciudad. Existen eficientes líderes locales de la práctica católica (en devociones, catequesis, liturgias, instancias de acción social, etc.); e incontables grupos bíblicos, espirituales, comunidades de base y otros modos de vivir con otros y con-Dios. Algo maravilloso es la generalizada atención humana y espiritual a personas enfermas. En general, existe una vasta red de vínculos que suelen no tener un membrete eclesial, pero de hecho ponen en práctica el ser eclesial solidario y fiel al Dios de la vida.

Otra gran línea de fuerza es relacionarse con lo Sagrado y con el próximo de modo individualista y secreto. Esto ha crecido en los contextos urbanos y masificados, donde se sobredimensionan las necesidades yoistas

⁴ La in-religionación ha sido tratada por A. TORRES en *O diálogo das religiões* (São Paulo: Paulus, 1997), y en *Do temor de Isaac ao Abba de Jesus* (São Paulo: Paulinas, 2001), cito su pp. 33-4.

⁵ Oración citada por MARCIANO BARRIOS, *La espiritualidad chilena en tiempos de Santa Teresa de los Andes*, Santiago, San Pablo, 1994, 81-82. A uno le fastidia como han desfigurado a San Antonio, cuya vida con los pobres ha sido maravillosa.

y dónde se multiplican asociaciones cerradas y más o menos intolerantes. También el interior de la Iglesia Católica proliferan yo-ismos espirituales y las prácticas sectarias.

Estos escenarios plantean desafíos eclesiológicos. No se avanza con la simple nostalgia hacia el catolicismo tradicional. Si vale retomar sus energías vivas y repensar el ser signo comunitario de la salvación en Cristo. Algunos usan el sugerente lema de ser iglesia "comunidad de comunidades". Puede ser en el sentido de redes de asociaciones, que celebran la fe en Cristo y asumen responsabilidades históricas. Con respecto a sacralizaciones contemporáneas (como es el caso del mercado totalitario y del armamentismo) la misión de la Iglesia es claramente contestataria. En esto y tanto más la Eclesiología tiene dimensiones proféticas.

4. Creencias frágiles e innovaciones

No me detengo en la amplia gama de creencias, ni en las actuales crisis (de increencia e indiferencia). Me impresionan dos asuntos. Grandes sectores católicos de hoy adhieren de modo frágil y esporádico a la Iglesia como institución mediadora de la gracia dada por Dios. Paradojalmente, abundan actitudes de fe en Dios (y referentes sagrados) que conllevan ser salvados mediante signos muy precisos; y, algunas personas ven que a ello contribuye la Iglesia y por eso acuden a ella.

Hablando a grandes rasgos, es escasa la creencia en la necesaria mediación eclesial, con sus estructuras y servicios sacramentales. Me refiero a quienes se llaman y son católicos; sin embargo, no son activos en la institución ni interiorizan la misión que le ha dado Jesucristo. Hay pues mucho terreno por cultivar, en el sentido de confianza y participación en la Iglesia que está al servicio del Reino y existe para la gloria de Dios.

He anotado problemas y vacíos. Cabe también otra lectura de esos fenómenos. La población católica no practica una "eclesiología" ni una "autocentración eclesial" como ocurre en algunos ámbitos oficiales.

Otro asunto importante es que hoy rebrotan imágenes y convicciones de Iglesia. Tenemos un fecundo imaginario generado en nuestros orígenes y la patrística y que vuelve a ser apreciado: pueblo, cuerpo de Cristo, templo del Espíritu, fracción del pan, comunidad carismática, tradición apostólica, esposa de Cristo, madre, *communio sanctorum* y tanto más. En cada época y también en la actualidad surgen figuras y convicciones; por ejemplo: iglesia que camina en la historia, Samaritana ante sufrimientos en el mundo contemporáneo, comunidad inculturada que festeja la vida. Es necesario afianzar imágenes y fidelidades, para que seamos -no de palabra sino en los hechos- Iglesia sacramento de la salvación del mundo.

5. *Orientaciones éticas de la población*

La gente popular identificada como católica muestra poco apego a normas eclesásticas, y a la vez tiene un comportamiento en sintonía con la ética del Evangelio. En otras latitudes, algunos estudios han valorado la moral del pueblo⁶. No está contrada en reglamentos y causticas sino en el derecho a vivir y en el buen trato entre humanos, en este sentido hay conciencia del pecado y del perdón. (Esta actitud contribuye a corregir la obsesión pastoral por ciertas temáticas sexuales.) Los sectores populares ayudan al conjunto de la Iglesia a redescubrir la moral del evangelio y del Reino. Por otra parte, alguna gente entiende el pecado como no cumplir obligaciones rituales (los Santos castigan si uno no les cumple), esto merece un esclarecimiento.

En términos positivos, la moral popular tiende a ser universal y relacional; Carlos Brandao la define como "vivir bien" en ámbitos como la familia, el trabajo, la fe. Tiene pues una clara y concreta significación salvífica.

Sin embargo hay muchas sombras y cardas. La población está asediada por anti-valores, como lograr éxito a costa de los demás y la indiferencia y complicidad con la violencia que existe al interior del pueblo. Esto a menudo recibe una justificación religiosa ("es Dios quien me da mis recursos"; los "otros" tienen la culpa de estar mal, etc). Vale pues dar prioridad a la ética, que es crítica de estructuras sociales y que redescubre la moral del Evangelio para los tiempos actuales.

6. *Fe con símbolos de salvación*

La religiosidad en general (con sus ritos y creencias) y de modo especial los catolicismos inculturados, son eminentemente simbólicos. La gente tiene gran capacidad para relacionar una entidad con otra diferente; ella acoge y cultiva señales sensibles de realidades trascendentales. La sacramentalidad corre por las venas de la población pobre. Todo esto es distinto a prácticas que acentúan acciones y conocimientos correctos: o bien ponen acento en lo sagrado segregado de lo profano, o bien un sentirse salvados y repudiar a los pecadores.

Se trata de una espiritualidad y una praxis simbólica. Dios es amado en realidades concretas y cotidianas que tienen valor simbólico. Instancias como el nacimiento y como la muerte conllevan un compartir material y vínculos de vida (oración, risas, pleitos, alianzas, compromisos). La ceremonia sacramental en el templo es indisoluble de otros códigos simbólicos en la celebración humana.

⁶ Ver J. L. GONZÁLEZ, *La religión popular en el Perú* (Lima: IPA, 1987), cap. VII "ética y religiosidad popular" (137-172); CARLOS R. BRANDAO e. SM. AA. *Catolicismo popular* (São Paulo: Vozes, 1993), cap. V "ética do catolicismo popular", 106-128).

Espero no tergiversar el catolicismo de la gente al describirlo en términos de salvación. Dicho ser católico no está orientado a saber algo de Dios, ni a ser estrictos miembros de la Iglesia, ni a aferrarse a una serie de mandamientos. Claro que hay sabiduría en la fe del pueblo y sus modos de pertenencia eclesial y su responsabilidad ética. Pero lo principal es la vivencia de salvación que es acogida en formas muy precisas; ésta salvación proviene de Dios y resuelve tribulaciones de cada día. Se trata de vivencias con calidad simbólica.

C. UNAS CONCLUSIONES

Durante décadas la religiosidad de gente sencilla ha sido descalificada por sus abundantes ritos y creencias. No cabe duda que allí, como en cualquier práctica de la fe, muchas cosas requieren un discernimiento, con criterios bíblicos y eclesiales. Sin embargo, mucho rito y creencia expresa - entre otras cosas- la dimensión simbólica de la fe del pueblo. También ha sido descalificada la manera "pragmática" como la salvación es entendida y vivida por el pueblo sencillo. En este asunto (como en lo dicho anteriormente) sufrimos la incomunicación entre élites (que hacen tales descalificaciones) y la comunidad humana con su caminar simbólico hacia Dios.

Retomo nuestra preocupación central. En cuanto a la salvación ¿cómo se relaciona la acción oficial de la iglesia con la religiosidad de gente católica? Para tener sentido salvífico, dicha acción como también esta religiosidad, encuentran su fundamento en Cristo, que es el único camino de salvación. Por lo dicho a lo largo de este trabajo, la primera (acción evangelizadora de la Iglesia) no cancela la segunda (religiosidad de la gente), ni la segunda es paralela y alternativa a la primera.

Como católicos creemos que el pueblo de Dios está al servicio de la salvación de la humanidad. Siguiendo el mandato de Cristo y movida por el Espíritu, la Iglesia se hace presente "a todos los seres humanos y pueblos para conducirlos a la fe, a la libertad y a la paz de Cristo... (y a la vez) el Señor puede conducir por caminos que El sabe a quienes ignoran el Evangelio" (AG 5 y 7). Dicha necesidad y sacramentalidad de la Iglesia no tiene que ser contrapuesta a las religiones existentes en el mundo de hoy.

Esto último ocurre, por ejemplo, cuando la fe es vista como acoger la verdad revelada y las religiones como simples búsquedas de la verdad. Es una problemática planteada en la *Dominus Iesus*⁷. La realidad en que nos

⁷ "La distinción entre la fe teológica y la creencia en las otras religiones. Si la fe es la acogida en la gracia de la verdad revelada... la creencia en las otras religiones... que el hombre, en su búsqueda de la verdad, ha ideado y creado en su referencia a lo Divino y al Absoluto" (CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE. *Dominus Iesus*. 7) J. L. GONZÁLEZ FAUS advierte que el documento maneja una "noción de

movemos y la sensibilidad espiritual, nos indica otra cosa. Gracias a la fe, personas y comunidades acogemos la Revelación y la Salvación, con sus mediaciones eclesiales. En cuanto a las religiones (e incluyo a la católica) pueden ser apreciaciones como senderos de verdad y de salvación, en la medida que así lo dispone la voluntad de Dios que ama a toda la humanidad.

En este sentido puede hablarse de salvación in-religionada. Ella forma parte de la comprensión de la misión de la Iglesia, que dialoga con las religiones y descubre en ellas señales de Dios. Dicho concepto de salvación in-religionada es también un reconocimiento de Jesucristo como camino/verdad/vida para toda la humanidad (ya no es propiedad privada de un grupo selecto). Podemos pues afirmar simultáneamente la salvación en Cristo y los valores simbólicos en la religiosidad popular.

En estos terrenos la labor teológica tiene responsabilidades delicadas y audaces. Ella puede interactuar con la simbología y la pragmática del pueblo. Ella no debe encerrarse en interesantes distinciones entre fe y religión, entre iglesia y catolicismo de la gente. Más bien interesa como la humanidad es salvada por Dios; e interesan las formas simbólicas como se desenvuelve la salvación. En cuanto a mi actitud, me preocupa hacer reflexiones en comunión con la fe del pueblo pobre y su participación en la Iglesia.

verdad más griega que bíblica que es siempre verdad abierta y acompañada de la gracia ("La cruz de la Dominus Iesus", *Selecciones de Teología* 157, 2001, pg 53). Añado el problema de cierta "verdad" separada de la acogida de la Salvación según designios misteriosos de Dios, que a toda persona hace participar en la pascua de Cristo.

TAPARELLI CONTRA EL DIVORCIO

Mons. Jorge Hourton P.

El Padre Luis TAPARELLI d' Azeglio (1793-1862) es filósofo del derecho del siglo antepasado, italiano, fecundo escritor y polemista, autor de numerosas obras sobre el Derecho Natural y de ensayos doctrinales de filosofía política, luchador incansable contra autores liberales y racionalistas, servidor de la causa católica y pontificia en el tiempo anterior a la unificación italiana, muy sabio y erudito, autoridad reconocida en la teología social y política del diecinueve. Quise preguntarle qué enseña sobre la formación de leyes en un estado donde está presente el catolicismo.

Confesemos desde luego que Taparelli, visto ahora 140 años después de su muerte, es ultra conservador. Con decir que defiende a brazo partido la unión estrecha entre la Iglesia y el poder civil, defiende el poder del Papa sobre los Estados pontificios, amenazados por la casa de Saboya y denuncia como pésima y falsa la fórmula de Cavour "*La Iglesia libre en un Estado libre*" como vivió en los tiempos de auge del racionalismo kantiano, del liberalismo lockiano, del sensismo de Condillac y del utilitarismo de Benthan, se bate con vigor contra todas esas cabezas de hidra, férreamente armado con un escolastismo inflexible e inclemente.

Escribió una abundante producción, tanto tratados contundentes como artículos y opúsculos ocasionales, terciando en las arduas polémicas de su tiempo. No desmayó ni descansó nunca. No fue por falta de empeño que sus enseñanzas no triunfaron, como no sea los grandes principios de la teología católica. Escribió, entre otras obras, un importante "SAGGIO TEORETICO DI DIRITTO NATURALE" ensayo original por la amplitud de sus temas, que cuenta más de 1200 páginas *in quarto*, reeditado y traducido muchas veces a varios idiomas. Hoy, a decir verdad, no es muy actual, aunque su estilo es claro y tiene carácter.

Por cierto Taparelli es contrario al divorcio vincular, que en ese siglo no ha alcanzado todavía mucha legislación civil. Pero como de hecho se practica con no poca frecuencia, Taparelli lo enfoca sólo como un acto contrario a la moral y al derecho natural. Por eso afirma la "indisolubilidad natural" del vínculo conyugal y por tanto el divorcio es objetivamente inmoral. Los argumentos que apoyan esta calificación se basan en un diagnóstico moral: el recurso al divorcio obedece a las pasiones y apetitos desordenados

que impiden al hombre el recto ejercicio de sus libertad razonable por sobre su sensibilidad. Los obstáculos a la permanencia del vínculo legítimo podrían superarse, según el autor, por el buen uso razonable de la fuerza moral que el hombre tiene, a diferencia de las bestias que tienen sensibilidad pero no racionalidad y libertad. De todos modos, admite que las dificultades producidas por la variedad de pasiones y de temperamentos puedan “merecer alguna consideración”, pero “no deben cambiar las leyes que la razón deduce de las relaciones naturales entre los casados y de los hechos del orden teórico y práctico”. Pero agrega: “El legislador externo [positivo] de la sociedad deberá tal vez tener en cuenta estas dificultades y usar de **tolerancia**” (N° 1528).

¿DE QUÉ TOLERANCIA PODRÍA TRATARSE?

Ya que nos dice que es el legislador quien debe usar de tolerancia, averigüemos qué puede competirle al legislador en esta materia.

Sorpresivamente nos encontramos con esta apreciación en el capítulo en que trata de “*leyes morales del poder legislativo*”. Debe atenderse al **fin** de las leyes y a los **sujetos** sobre quienes se aplicarán. Atendiendo al fin, sigue el autor, debe cumplir dos condiciones: la justicia y la utilidad. Respecto a esta última nos dice:

*“... las leyes deben ser apropiadas a los pueblos; y no sólo en cuanto a la idea general de sociedad, sino en cuanto a sus condiciones **individuantes**. Ahora bien, esas condiciones son doblemente **mutables**: mutables por el progreso que puede tener la razón ordenadora; mutables por las circunstancias a las que quedan sujetos los individuos a ordenar. Si la razón ordenadora es perfectible, podrá encontrar ordenamientos mejores: si el pueblo esta sujeto a mil circunstancias cambiantes, los mejores ordenamientos podrán hacerse vanos y nocivos. Por lo tanto, si bien la ley es de suyo **constante y universal**, relativamente a los individuos andará sujeta tanto a mutaciones como a excepciones. A **mutación constante** si otra ley aparece más conveniente a la sociedad; a **excepciones** si una suspensión aparece en algún momento más conveniente al individuo y a la sociedad”* (N° 1082, las negritas pertenecen al texto de Taparelli; la traducción es nuestra).

¿POR QUÉ HAY QUE EMPLEAR TOLERANCIA?

Al exponer más adelante otras condiciones morales para el establecimiento de leyes, atiende a lo que se requiere por parte de los sujetos. Nos dice que la ley no sólo debe ser físicamente posible sino

moralmente posible. Y sigue una observación sobre los límites de las posibilidades morales de los sujetos:

"...no sería conveniente, no sería proporcionada a las presentes circunstancias de la sociedad, una ley cuya obediencia resultara moralmente imposible. Por eso es que bien puede, más aún debe, la ley humana tolerar muchos males". Y atiéndase a la razón que da: "...pues siendo moralmente imposible que la mayor parte de los seres humanos quieran vivir con perfección, la ley que prescribiera toda la perfección, pretende lo moralmente imposible."

"La prudencia del legislador consiste pues en conmensurar de modo tan certero las leyes a los medios sociales, que ella obtengan todo el bien moralmente posible, pero no manden nada del moralmente imposible. Y esta es la razón por la que hemos mostrado tan necesario al poder social un conocimiento recto y profundo del estado presente de una sociedad y para las leyes, cierto grado de mutabilidad, proporcionada a los cambios mismos de la sociedad" (Nº 1095).

Recojamos finalmente otro punto del Ensayo de Taparelli: al término del capítulo que hemos citado, añade una nota sabrosa que titula *"El soberano católico al pie del confesor"*. Tiene por objeto defender al eclesiástico de la acusación de que con su influencia sobre el gobernante se inmiscuye en asuntos específicamente políticos. Concluye con fineza: *"un sabio confesor de principios no es un intrigante que quiere gobernar los reinos, pero un vocero que de parte de Dios llama a los gobernantes al tribunal de sus propias conciencias, les impone con autoridad el someterse a sí mismos, regulando la cosa pública con las normas de sus propias razones, no obstante la queja de sus propios intereses y de sus propias pasiones"* (Nota CIX).

Hay que reconocer que, todo lo anticuado que se quiera, este filósofo político hace gala de un agudo sentido de la responsabilidad de gobernar y legislar con realismo al mismo tiempo a base de principios y de un exacto conocimiento de la realidad social y de los cambios culturales. Observo que no tiene una idea rígida y hierática (estoica) del Derecho Natural, sino, al modo de Tomás de Aquino, piensa que en el mundo humano, racional y libre, los gobernantes sabios y prudentes son la providencia del ordenamiento social.

TESTIMONIOS

SERGIO CONTRERAS NAVIA

*Mons. Fernando Aristía,
Obispo emérito de Copiapó*

El lunes 12 de noviembre, cuando se inicie una nueva Asamblea Plenaria del Episcopado chileno, ciertamente se notará la ausencia en ella de Monseñor Sergio Contreras. Después de 35 años sirviendo en la Iglesia como Obispo, de los cuales casi 24 los vivió en Temuco, don Sergio dejará de estar presente en las Asambleas de Obispos y en los organismos de servicio y coordinación que el Episcopado ha ido creando para la mejor eficacia de su misión.

Integramente muy destacado en esos encuentros de los hermanos Obispos, lo fue también en la Comisión Pastoral y en el Comité Permanente, por varios períodos; y además, durante poco más de 8 años prestó su servicio como Secretario General de la Conferencia Episcopal, atendiendo simultáneamente con reconocido sacrificio su diócesis de Temuco.

Quisiera resaltar algunos rasgos que me parecen muy sobresalientes en su presencia en el Episcopado chileno.

A. LEVADURA EN EL MUNDO

La figura de don Sergio, me recuerda las palabras con que se inicia uno de los más importantes documentos del Concilio Vaticano II, la Constitución "Gaudium et Spes": *"Los gozos y esperanzas, tristezas y angustias de los hombres de nuestro tiempo, sobre todo de los pobres y de cuantos sufren, son a la vez gozos y esperanzas, tristezas y angustias de los discípulos de Cristo. Nada hay verdaderamente humano que no encuentre eco en su corazón"*. Esas palabras retratan un aspecto muy central del actuar de don Sergio, para quien el mundo nunca ha sido ajeno, sino al contrario el lugar propio de la evangelización, el apostolado y de toda la tarea pastoral.

B. UNA MIRADA HACIA EL REINO

Ningún problema de la Iglesia ni del país le dejaron indiferente. Por el contrario, siempre encontraron en su presencia y aporte una participación

viva, inteligente y llena de sabiduría. La Iglesia y la sociedad chilena se han beneficiado muchas veces de su agudeza, su profundidad, su mirada a largo plazo, siempre en la única perspectiva de la construcción del Reino.

De extraordinaria profundidad en las motivaciones de su pensamiento y muy claro, valiente y tenaz para expresarlo. "Discutidor", si era necesario, pero sin transar jamás en los principios. Todos apreciamos su gran capacidad intelectual y de aterrizaje en el trabajo concreto. Más de una vez oímos decir de él: "Sergio no afloja", reconociendo su perseverancia para llevar adelante los temas que considera importantes y para cumplir con las tareas que asume.

C. FIRME SEGUIDOR DEL SEÑOR

En sus reflexiones y en sus criterios para referirse a las personas, a la sociedad o a la Iglesia expresa -desde las fuentes- la luz del Evangelio y de la doctrina magisterial de la Iglesia. Los grandes acontecimientos del país o de la Iglesia en nuestro continente latinoamericano encuentran siempre un despierto interés en su preocupación de pastor para iluminarlos desde el Evangelio. Ha sido un constante estímulo para iniciativas, incluso aquellas que no son más de su gusto, si sirven al bien de la Iglesia o de nuestro pueblo.

Al mismo tiempo, poseído de gran sensibilidad ante la situación de los pobres, de los excluidos y "sobrantes" ante la aplanadora de un capitalismo que aparece carente de entrañas. Nunca le dejaron indiferente los dolorosos dramas de la violación de los derechos humanos durante la dictadura, e igualmente sufría con la marginación y clamor de los pueblos indígenas en su Diócesis y de otras Regiones de Chile, a los que dedicó muchas horas y mucha energía en su servicio pastoral.

A don Sergio Contreras nada de la Iglesia y nada de la sociedad le es indiferente, animado por un celo apostólico que no le da tregua, ni descanso.

“CON USTEDES SOY HERMANO Y PARA USTEDES SOY PASTOR”

Hna. Monserrat López SC
Entrevista

Hermana Monserrat ¿Desde cuándo conoce usted a Sergio Contreras?

Yo a don Sergio lo conozco prácticamente desde que llegó a Temuco. Yo recuerdo que era abril de 1978, cuando yo volvía de Europa. Ese año, después de haber estado durante muchos años en Europa sirviendo a mi Congregación, fui destinada a Temuco: don Sergio había llegado en Enero. No pasó una semana cuando ya la secretaria de don Sergio me invitó a una reunión con él. Fue el primer encuentro que tuve con don Sergio. Se trató de una reunión Pastoral. En ese primer encuentro lo encontré distante de uno. No se llegaba a un diálogo muy rápido con él. Con el correr de los años y después de trabajar de modo muy cercano a él en la Pastoral diocesana, la gran sorpresa fue descubrir que uno puede dialogar mucho con él, conversar mucho con él.

¿Cuál cree usted que han sido los aportes más importantes de Don Sergio a la Diócesis?

Creo que los dos aportes más importantes que deja don Sergio a la Diócesis fueron su fuerte compromiso con los Derechos Humanos –don Sergio se la jugó por los Derechos Humanos- y la organización de la Diócesis, especialmente de la Pastoral de Conjunto. Don Sergio nos deja una Diócesis donde pastoralmente todo está organizado y será responsabilidad nuestra continuar con ello, habrá cosas nuevas, pero yo sé que estas dos líneas se van a continuar. Me recuerdo que para avanzar adecuadamente en la organización pastoral diocesana, don Sergio trajo peritos que nos ayudan a planificar, -aprendimos a planificar- y hasta el día de hoy todo lo planificamos.

Yo tengo un especial recuerdo de estos años, son las Semanas Sociales que en un tiempo en que las circunstancias políticas del país aconsejaban no realizarlas, esta fue la única diócesis donde se hicieron. Yo era Directora del Departamento de Educación de la diócesis y como tal nos tocó organizar las jornadas sociales, le cambiamos el título no la llamamos

así, le pusimos: "El Pensamiento Social de Juan Pablo II". con ese título tuvimos las Semanas Sociales. Sentimos constantemente su apoyo, estuvo presente en cada reunión que tuvimos en esa semana. Él estaba ahí, no hablaba, estaba ahí y eso nos daba ánimo para seguir trabajando. La figura de Don Sergio se alzaba con mucha fuerza en aquella época.

Ese apoyo "de atrás" ha sido una de sus características en el trabajo pastoral de don Sergio, no tanto de palabras sino de hechos.

¿Cómo fue la relación de Don Sergio con la Vida Religiosa?

En los años que yo tuve la CONFERRE, nunca le pedimos algo que nos haya dicho que no. Los retiros que le pedimos para las religiosas, ahí estaba don Sergio, nos daba los retiros y generalmente retiros muy, muy buenos, a la luz de algún documento de la Iglesia. Siempre nos dijo a nosotras las religiosas: "Vivan su consagración con mucha sobriedad, humildad y alegría" y remarcaba la palabra "alegría", no sé si será porque somos medios tristes.

Siempre que le pedimos como religiosas su presencia en una fiesta, él nunca se negó. Siempre estaba ahí, participó de la vida de familia de cada una de las congregaciones, incluso de los momentos tristes, por ejemplo yo lo he visto muchas veces cuando han muerto hermanas acompañándonos hasta el cementerio. Estuvo con nosotros en el momento de gozo y de dolor. La sensibilidad frente al dolor es muy característico en don Sergio.

Para la celebración del 15 de agosto, día de las religiosas, siempre celebramos la Eucaristía en la Catedral, después íbamos a la Casa de Ejercicios; él nos ofrecía un almuerzo a todas. Nosotros preparábamos números artísticos y don Sergio, que es un actor de teatro muy, muy bueno, hacía teatro con nosotras, cantaba, participaba en los juegos: "ya, quien se canta una canción del año tanto", allá salía don Sergio cantando la canción con su grupo. Es bueno ver al Pastor desde otra perspectiva porque a veces la cara pública es con la que uno se queda ¿no?, pero al ver la cara más de la persona humana, haciendo fiesta, sobremesas simpáticas después del almuerzo, etc. nos abren a otras facetas de la persona. Y eso para mí ha sido muy enriquecedor.

Don Sergio es distinto cuando está en ambiente humano, familiar que cuando está en una asamblea. La mayoría sólo tuvo acceso a esta segunda dimensión. Me recordaba a mí la frase de San Agustín: "con ustedes soy hermano y para ustedes soy Pastor", esa frase siempre la he puesto para don Sergio. Es un pastor cuando tiene que hablar como Iglesia y un cristiano cuando en la intimidad abre su corazón de amigo y hermano. Cuando está liberado del cargo de pastor, es un hermano que sabe hacer reír, hacer teatro.

¿Qué aportó don Sergio a la iglesia chilena y latinoamericana?

Cuando don Sergio era Secretario de la Conferencia Episcopal yo era secretaria de la Conferencia de Religiosos y cada mes asistía a la reunión de la Comisión Pastoral. Ahí pude ver la visión que él tenía de Iglesia. Por eso me atreví a trabajar con él, porque yo también tengo eso que donde se hace Iglesia y se vive la Iglesia ahí quiero estar muy metida. En ese tiempo pude vivenciar al hombre de Iglesia. Don Sergio es uno de esos pastores mayores que se la han jugado por la Iglesia y uno lo ve ahí en su trabajo, con los otros. Por su participación en el CELAM, se veía su responsabilidad colegial por la vida de la Iglesia no sólo chilena, sino latinoamericana y universal. En este sentido su aporte ha sido riquísimo.

¿Con qué palabra definiría usted a don Sergio?

Yo tengo una frase que tal vez si él la escucha no le va a gustar yo digo que don Sergio es como un "roble viejo" con un cascarrón externo duro, pero con un corazón distinto, el corazón de don Sergio es muy sensible, especialmente al sufrimiento de los demás yo lo he visto, lo he experimentado, muy sensible al que sufre. Y entonces ese corazón que hay ahí dentro es el que cuesta descubrir, esa es mi frase si me preguntan por don Sergio estos robles antiguos, con cáscaras duras, pero dentro con una riqueza y una sensibilidad extraordinaria.

Don Sergio es muy emotivo, muy sensible frente al dolor. Cuando hoy día lo vemos emocionarse, es por que ahora está aflorando su corazón.

¿Y en su vida personal, cómo era don Sergio?

Ese testimonio si puedo darlo bien objetivamente. Don Sergio vivió con una sobriedad extraordinaria era un Pastor pobre que no se dio lujos. Uno podría pensar que con tanto trabajo se podría haber hecho un viajecito en avión, pero él siempre viajó en bus. Iba y venía a Santiago en bus, como el común de la gente. Siempre fue muy consecuente con la pobreza. Yo, alguna vez, he tenido entrada a sus habitaciones privadas. Son de una sobriedad, de una gran pobreza diría yo, en ese sentido para mí, como religiosa, don Sergio fue una lección muy, muy fuerte. Y el mismo hecho que no haya tenido casa también es significativo. Y lo otro que yo sé es que nunca un pobre se fue de la Casa de Ejercicios sin que él lo despidiera con algo, incluso ha llegado a dar su propio calzado. Esa sobriedad es otra cosa que a mí me emociona y cuestiona.

Otro aspecto de don Sergio que quisiera testimoniar es su autenticidad, siempre fue un hombre de la verdad, consigo mismo y con los demás, por eso siempre guardaré su recuerdo como un hombre íntegro. Cuando él hablaba nunca en sus palabras hubo una sombra de doblez.

¿Cómo vivió don Sergio el conflicto?

Don Sergio se la jugó por sus ideas, las llevaba adelante aunque algunos quedaran en el camino. Cuando él veía algo, cuando estaba

convencido de ello - lo he visto en la reuniones del clero- el defendía su pensamiento y llevaba su idea adelante.

En la época de la Dictadura Militar lo vi como un gran, gran Pastor en la defensa de los derechos humanos en la defensa de las personas, se las jugó. Ahí tuvo más que luchar y sufrir, andaba en todo cuando pasaba algo. Recuerdo que hubo una revuelta de los universitarios, a una niña la balearon y don Sergio fue la única persona que fue y pudo hacer orden en ese caos. Los jóvenes escucharon la voz de don Sergio, donde había tanta revuelta y rebeldía, donde derrepente podía reventar todo, él ponía la cordura y la paz.

En ese periodo tan conflictivo, todos estábamos muy aterrorizados. Era el miedo el que reinaba en ese tiempo y todos andábamos como protegiéndonos y defendiéndonos, por eso que ahí veo tan grande la figura de don Sergio. Él no tuvo miedo a que lo persiguieran, incluso no tuvo miedo a la muerte. Donde él veía que pasaba algo allá estaba. Fue fuerte. En la misma Iglesia no siempre supimos acompañarlo y comprenderlo, por eso cuando te decía lo de las Semanas Sociales los obstáculos venían de fuera y de dentro de la Iglesia ¿Como íbamos a hacer Semanas Sociales en un ambiente así?, Sin embargo, las Semanas Sociales se hacían apoyadas por la fuerza profética de don Sergio.

¿Qué le faltó a este Pastor?

Yo diría que en lo personal le faltó el diálogo con algunas personas, el acoger el pensamiento distinto de otro, ese podría ser un límite de su personalidad.

Y en la pastoral como tal, como mujer tengo que decir que el ámbito de la mujer no llegó a la pastoral sino hasta ahora, somos el área infantil de la diócesis, recién nacida, como que esa parte de trabajo con la mujer, de promover a la mujer en la Iglesia no tuvo un gran desarrollo. Claro que don Sergio me dijo una vez que yo no tendría nunca que quejarme de eso porque yo he sido una mujer regaloneada en este sentido, de hecho, hasta he estado presente en las reuniones de los obispos.

¿Cuál cree que es el legado que deja don Sergio a la diócesis de Temuco?

Creo que su legado está en el aspecto pastoral, es un pastor sacrificado que iba a todos los lugares, por difícil que haya sido, fue un pastor que no se cuidó a sí mismo sino que estuvo donde tenía que estar. Como que nos quisiera decir: no se cuiden tanto, entréguese más por el Reino, eso es un poco lo que veo.

DON SERGIO NO ES SÓLO PATRIMONIO DE LA IGLESIA

Mario Rivas D.

Cuando se me solicitó escribir un artículo acerca de mi experiencia como laico trabajando junto a Monseñor Sergio Contreras supe inmediatamente que no sería una tarea fácil y no sólo por correr el riesgo de ser leído por él, sino también por las restricciones que implica elaborar en dos páginas una idea aproximada a la dimensión de la práctica que desarrolló Monseñor como pastor de la Diócesis San José de Temuco durante los 23 años que estuvo a su cargo.

Como primera idea debo decir que Monseñor nunca fue un Obispo bondadoso a la hora de aceptar la inconsecuencia o la falta de compromiso con los temas sociales, en este sentido creo que su gran tarea evangelizadora fue obligar a los laicos que trabajamos cercanos a él, de hacernos cargo y responsables de la realidad de nuestra Región y sus problemas emergentes.

En este mismo sentido, la labor de nuestro Obispo siempre fue un signo de los tiempos; la defensa de los derechos humanos cuando no existían las garantías mínimas para su resguardo, la reconstrucción de la democracia cuando se inició la incipiente tarea de recuperarla, el acompañamiento al mundo indígena en su dignidad como pueblo, la acción profética frente a la inequidad y la exclusión social de los más pobres, el esfuerzo continuo por el derecho a la igualdad de oportunidades de las mujeres, la defensa de los trabajadores y el mundo sindical, fueron y son sus grandes preocupaciones en el Chile de hoy.

En reiteradas ocasiones lo acompañé en sus visitas a sectores rurales de nuestra Región, donde expresaba su capacidad de dialogar con los hombres y mujeres del mundo campesino e indígena. Este interés permanente de encontrarse con su pueblo, se relaciona con su preocupación por la vida cotidiana, en la dimensión terrenal del *aquí y el ahora*, en la vivencia de un Evangelio movilizador del hombre y la mujer en sus necesidades materiales y espirituales. El diálogo fue el camino buscado por Monseñor para el entendimiento en nuestra sociedad regional, como la mejor y en ocasiones la única alternativa contra la imposición de la violencia y la fuerza.

En los tiempos difíciles, una conversación con él era un aliciente para vencer el miedo, muchas veces compartimos la angustia de conocer la verdad y la imposibilidad concreta de hacer algo con ella. En esos duros momentos, sólo resguardaron a Monseñor la Fe y la oración. Fueron tiempos muy difíciles y todos los laicos que lo acompañamos en esta etapa de su misión pastoral aún sentimos que queda un gran camino para alcanzar la verdad y la justicia.

Es curioso pensar cómo un gran investigador y estudioso de los temas sociales y pastorales, se haya constituido en Pastor, fundamentalmente en la vida cotidiana de su pueblo. Un día bendiciendo a los pescadores de Nehuentue sobre un pequeño bote recorriendo el río Imperial, otro en una jornada con representantes del pueblo mapuche, animándolos en la defensa de su pueblo y de su cultura, o bien celebrando una Liturgia junto a los colonos de Lonquimay, que hacen soberanía de un país que muchas veces los ignora. Estos lugares formaron parte de su memoria, la que nos ha traspasado como deber y compromiso.

Creo que la Iglesia de Temuco, antes de la llegada de Monseñor Contreras, era una Iglesia preferentemente catequista, al término de su labor como Pastor, queda el desafío de consolidar la Iglesia que recibió, pero también fortalecer la Iglesia que nos entrega, donde la preocupación por los temas sociales tiene una parte importante de la misión evangelizadora. En este campo, es donde hoy día emerge una Iglesia Diocesana con un fuerte compromiso y capacidad laical.

El consolidar una Iglesia más comprometida con los problemas del hombre y la mujer es un gran desafío para el mundo de los consagrados y los laicos de nuestra Región en general, Don Sergio nos deja un llamado y un mandato que nos obliga a sumarnos en este esfuerzo; a toda el Área Social de la Iglesia, al Clero, a las Universidades especialmente la Católica de Temuco, a las Comunidades Eclesiales de Base y a todas las organizaciones, que de alguna manera representan la expresión de la Sociedad Civil que tanto interés y apoyo recibieron del Pastor.

Creo que este es el momento de destacar la relación permanente que tuvo Don Sergio con la mayoría de las Organizaciones no Gubernamentales de la Novena Región y aunque a él no le gusto decirlo, muchas de ellas tuvieron su origen en su apoyo y animación.

1. *¿Cuáles son los signos que nos deja Monseñor Sergio Contreras?*

El estilo y acogida de la Casa de Ejercicios: Creo que la Casa de Ejercicios hoy es parte de la memoria colectiva de nuestra Región. No ha habido autoridades regionales y del país también, que no hayan pasado por esta casa; estoy cierto que importantes decisiones para apoyar la reconstrucción de la democracia se tomaron ahí. Muchos dirigentes campesinos e indígenas también pasaron por ella, para formarse y soñar.

con la vida que esperaban. Fue un lugar de encuentro y expresión de la vida de la Sociedad Civil de la Región, cuando escaseaban los espacios para encontrarse con libertad y confianza.

La Fiesta de San Pedro: No me cabe duda que para la gente de Nehuentue y para nuestro Obispo, fue la expresión de la tremenda admiración que sentían por San Pedro, sin embargo creo que para Don Sergio en particular, fue el espacio para rememorar su añorado Valparaíso, nunca hizo la distinción de lo que podría significar celebrar el San Pedro en un gran puerto o en una pequeña caleta de pescadores de nuestra Región.

Las Semanas Sociales: Estas han sido el instrumento de nuestra Iglesia Diocesana para dar a conocer su preocupación por los temas contingentes. Su realización a cargo del Área Social de la Diócesis de Temuco, ha permitido anualmente convocar a la comunidad regional a reflexionar y expresar su pensamiento, desde una perspectiva solidaria.

La celebración de 1º de Mayo: El encuentro anual para conmemorar el 1º de Mayo en la Parroquia Jesús Obrero, ha sido la expresión del interés de Monseñor por el mundo de los trabajadores. Esta actividad continúa siendo una de las pocas manifestaciones donde trabajadores, empresarios y el mundo público, se encuentran para conmemorar la dimensión del trabajo como parte de la vida de los hombres y las mujeres.

Consejo DAS actualmente llamado Consejo de Área Social: Esta ha sido la instancia donde Monseñor ha hecho práctica su preocupación social; en mis 18 años trabajando junto a él sólo faltó en una ocasión por motivo de su asistencia a la visita Ad limina. En esta instancia integrada por representantes de las instituciones del área social y los Decanos de nuestra Diócesis, se ha discutido en forma permanente los instrumentos para abordar de manera sistemática, profesional y responsable, los temas emergentes de nuestra región.

2. *¿Cuáles fueron sus preocupaciones preferentes?*

El mundo indígena: Fue una preocupación y una ocupación permanente en su labor pastoral. En la riqueza de sus discursos y sus cartas pastorales se refleja su modestia de acercarse a la temática indígena, desde el encuentro y el conocimiento recíproco, no desde el conflicto, sí desde el respeto a su condición como pueblo y a su cultura.

La justicia: Como expresión del deber cristiano no como posibilidad, sino como mandato. La justicia con los más pobres, con los que sufren la inequidad, la justicia para los que no tienen acceso a la verdad. La justicia como expresión de la solidaridad.

El mundo de la mujer: Su preocupación por las inequidades y la falta de oportunidades que viven las mujeres se expresó en hechos tan concretos como su apoyo irrestricto a la Asociación de Empleadas de Casas Particulares, ANECAP, para fortalecer la organización y la defensa que éstas han hecho de las mujeres trabajadoras. Siempre tuvo también una relación preferencial con organizaciones civiles y gubernamentales relacionadas con el tema de la mujer.

El mundo de los campesinos y la ruralidad en general: La labor pastoral de Monseñor refleja una preocupación preferencial por el mundo de los campesinos y la ruralidad en general. La labor formativa que impulsó de la organización campesina, es la expresión de su voluntad de relevar la condición rural de nuestra región y el derecho de los campesinos de defender la vida en el campo.

3. ¿Cuál es nuestro desafío hoy?

La tarea que nos deja Monseñor es amplia y compleja, pero también hermosa y motivadora. Nuestro desafío como laicos que pertenecemos al Área Social de la Iglesia de Temuco es fortalecer la presencia viva de estos símbolos y preocupaciones, de la forma que nuestro Obispo nos enseñó: la búsqueda de la transformación permanente, para que nuestro trabajo siempre sea un signo de los tiempos.

Por este motivo creo que el Obispo Contreras no es sólo patrimonio de nuestra Iglesia, sino es una persona que pertenece a los hombres y mujeres de toda la Región. Como Iglesia servidora de la humanidad, Monseñor nos llamó a los laicos a cumplir nuestra tarea evangelizadora sobre la base del diálogo y el respeto a todo el pueblo de Dios, valorando la diversidad como expresión de la riqueza cultural de nuestra Región.

NO HE VENIDO A SER SERVIDO SINO A SERVIR¹

Mons. Alejandro Goic
Obispo de Osorno

Queridas hermanas, queridos hermanos:

Querido Sergio:

¡Qué bueno es estar los hermanos juntos! Así comienza uno de los salmos de la Santa Biblia. Hoy, nosotros, podemos repetir con el salmista ¡qué bueno es estar los hermanos juntos! Juntos hermanos creyentes laicos, juntos hermanos consagrados y pastores, para alabar y bendecir a Dios por su amor para con nosotros; juntos para bendecir y agradecer a Dios por el servicio de pastor de nuestro querido hermano y amigo Sergio; juntos para agradecer sus 44 años de generosa vida sacerdotal, de los cuales 35 como Obispo: 7 como Obispo de Ancud, 4 como Obispo Auxiliar de Concepción y casi 24 años como pastor de esta Iglesia Diocesana de Temuco.

La Palabra de Dios que hemos acogido hoy ilumina nuestra alabanza y nuestra gratitud a Dios: El profeta Isaías recuerda la misión que recibió de Dios y que después en el N.T. Jesús el Salvador retomará para señalar que la plenitud de esa misión y de esa salvación se realiza en Él, el enviado del Padre. San Pedro, el amigo de Jesús y llamado por Él a confirmar a sus hermanos en la fe, nos recuerda en su carta que los dones recibidos de Dios sean usados para el bien de los demás, haciéndolos fructificar con generosidad y que en todo y sobre todo Dios sea glorificado. Jesús en su Evangelio, señala claramente el estilo del discípulo, cualquiera sea la responsabilidad que ejerza en la Iglesia o en la sociedad a *"imitación del Hijo del Hombre que no vino para que lo sirvieran, sino para servir y dar su vida como rescate de una muchedumbre"* (Mt. 20,28)

Esta Palabra de Dios ha inspirado e iluminado el ministerio sacerdotal y episcopal, a quien hoy con inmensa gratitud, esta Iglesia de Temuco, despidе como su Padre y Pastor. Culmina para nuestro querido hermano

¹

Texto de la homilía pronunciada con ocasión de la despedida de don Sergio (27/10/2001).

Sergio su misión de pastor en esta Iglesia Particular y comienza una nueva etapa, donde, desde la profundidad de su fe y de su entrega, seguirá haciendo el bien a otros hermanos.

Esta Palabra de Dios que es la que orienta el caminar de los creyentes y de la Iglesia a lo largo de su historia, fue la que inspiró a los Obispos en el Concilio Vaticano II y luego en nuestra realidad latinoamericana; en 1968 en Medellín, en 1979 en Puebla y en 1992 en Santo Domingo. Y de esa palabra magisterial surgió nítida la figura del Obispo para los nuevos tiempos. Justo, a un año de terminado el Concilio, nuestro hermano Sergio en 1966 recibió el llamado de Dios y de su Iglesia a ser Obispo. Es un Obispo del Concilio Vaticano II y de las diversas conferencias episcopales de América Latina.

Lo que hizo el Concilio y las diversas asambleas generales del Celam, fue rescatar del Evangelio la originalidad del ministerio episcopal y darle su verdadera dimensión. El Concilio recordó claramente la vida y misión del pastor en la Iglesia. Y la mirada se centró en el Único Buen Pastor que es Jesús. Por eso, el pastor en una Iglesia particular va delante de las ovejas, da la vida por ellas para que tengan vida y la tengan en abundancia. *"Conocer las ovejas y ser conocidos por ellas, no se limita a saber de las necesidades de los fieles. Conocer es involucrar el propio ser, amar como quien vino no a ser servido, sino a servir"* (P. 684). El Obispo es maestro de la verdad, signo y constructor de la unidad, pontífice y santificador. Y hace *"de su vida gozosa, austera, sencilla y lo más cercana posible de su pueblo, un testimonio de Cristo Pastor y un medio de diálogo con todos los hombres"* (P. 689).

Sí, lo afirmo con fuerza y claridad. Nuestro amigo y hermano Sergio, es un Obispo del Concilio Vaticano II. Después de haber finalizado de manera brillante sus estudios de Ingeniería en la Universidad Técnica Federico Santa María, sirvió como asesor diocesano en Valparaíso de los universitarios, luego como asesor diocesano y nacional de la JOC y vice-asesor nacional de la acción católica del País. A los 40 años el Papa Pablo VI lo eligió como Obispo de Ancud. Durante siete años recorrió toda la geografía del Archipiélago, tomando contacto con todas las comunidades y personas de esa hermosa región de nuestro Chile. Un Obispo en terreno, misionero, cercano a la gente. Y luego continuará en esa misma línea en la Arquidiócesis de Concepción por cuatro años, como Obispo Auxiliar. En la lógica del mundo era extraño. Pasar de responsable de una Diócesis a colaborador del Arzobispo de Concepción, como Obispo Auxiliar. En la lógica del Evangelio se trataba de otra cosa. De servir. No se hizo sacerdote para "hacer carrera", sino para dar su vida al servicio del pueblo de Dios. Me tocó recoger su herencia de pastor en Concepción cuando en 1979 llegué a servir ahí como Obispo Auxiliar. Ahí se le recordaba con cariño. La fuerza de su palabra, la defensa apasionada de la dignidad humana en esos años duros y difíciles, la puesta en marcha de una organización pastoral ágil al servicio del anuncio de Evangelio.

Y luego, han venido estos casi 24 años aquí en Temuco. Ustedes hermanos laicos, religiosas, diáconos y sacerdotes, saben muy bien de su ministerio y de su entrega. Ustedes son testigos. Ustedes pueden dar testimonio de lo que ha significado este pastor bueno, sencillo y valiente para esta Iglesia particular. Ustedes saben como ha recorrido esta tierra animando y fortaleciendo las comunidades eclesiales de base; ustedes conocen como ha impulsado la pastoral vocacional y ha fortalecido el cuerpo presbiteral y diaconal en estos años; ustedes son testigos de su defensa de la dignidad humana, de su preocupación por todos los problemas sociales y particularmente de la dignidad de los pueblos indígenas, por quienes siempre ha alzado la voz e impulsado iniciativas de todo tipo para su integración a la comunidad nacional; ustedes pueden dar testimonio como todos los gozos y los dolores de esta tierra bendita han sido sus propios gozos y sus propios dolores; ustedes saben como ha puesto toda su capacidad e inteligencia al servicio de la Iglesia y de la sociedad; ustedes pueden decir de su amor a Jesucristo, a su Evangelio y de toda la actividad misionera desplegada estos años para que Jesucristo sea conocido, amado y seguido. Sí, queridos hermanos, ustedes son testigos de la entrega de este pastor, que en fidelidad al Único Pastor, "no vino a ser servido sino a servir".

Y nosotros, los Obispos de Chile, los de ayer y los de hoy, somos también testigos, de su admirable entrega, inteligencia y aporte a la Iglesia y al País. Ha ocupado diversos cargos en la Conferencia Episcopal de Chile, en la Comisión Pastoral y en el Comité Permanente: nueve años fue Secretario General; participó en Conferencias Generales de América Latina y en Sinodos en Roma. Toda la vida de la Iglesia y del País y del mundo, como los grandes problemas y situaciones de la realidad, estuvieron siempre presentes en su reflexión y en sus aportes. Nada de lo humano le ha sido ajeno, todo ha encontrado eco en su corazón de pastor. Atento a los signos de los tiempos para descubrir el paso de Dios en nuestra historia. Con mirada de futuro y de esperanza.

Llevo 22 años participando en la Cech, en sus Asambleas Plenarias, en los Organismos Nacionales. Doy testimonio y estoy seguro, todos los hermanos Obispos conmigo, que la orientación de la Iglesia en Chile en las últimas décadas y su fidelidad a Jesucristo y su servicio a todos, especialmente a los pobres y sufrientes es en parte, junto con otros, fruto del aporte y de la reflexión del Obispo Sergio. ¡Admirable su constancia, inteligencia y fortaleza para seguir todos los temas! ¡Admirable su búsqueda de descubrir la presencia salvadora de Dios en los acontecimientos y de vivir el ministerio episcopal con talante evangélico, al modo de Jesucristo!

Lo que venimos diciendo –y mucho más que podríamos decir– no es para ensalzar a un hombre ¡conocemos la sencillez de corazón de Sergio!, sino para bendecir a Dios por lo que va haciendo en sus hijos, en un hijo que le entregó toda su vida, un hermano nuestro que en la flor de su juventud sintió la fascinación de Jesucristo y se enamoró de Él y le entregó todo. Ahí

radica la fuerza y la vitalidad de este pastor bueno que Temuco despide lleno de gratitud. Cada mañana, al comenzar el día, Sergio, nuestro Obispo, entra en ese diálogo de amor y de intimidad de comunión y esperanza con el Dios que le amó primero y que le llamó a ser pastor en relación con el Único Pastor. De esa intimidad ha extraído y extrae la fuerza y el coraje evangélico para servir y dar la vida por su pueblo, en el convencimiento más hondo que es necesario que Jesucristo crezca en el corazón y en la vida de la gente y que él, su persona y su ministerio desaparezca. En el convencimiento más absoluto que la fe es energía histórica, que incide en la vida humana, en la vida social, que el cristianismo es fuerza para una verdadera liberación de todas las esclavitudes, como hoy lo recordaba Isaías y como se hizo realidad en Jesucristo y en su Pascua salvadora.

Sergio, nuestro Obispo, que hoy despedimos con inmensa gratitud y, ciertamente, ¡somos humanos!, con pena y nostalgia, nos ha mostrado con su vida y con su palabra que la grandeza de un ser humano, en clave de fe, no radica en las obras que uno realiza, sino en hacerse uno mismo, por gracia de Dios, obra de sus manos. Eso ha sido Sergio para la Iglesia en Chile y en particular para Temuco: ha sido "pontífice", es decir, ha sido un puente, por el que miles y miles de seres humanos han atravesado para permitir el encuentro, en la otra orilla, con el que verdaderamente salva y da la vida verdadera: Jesucristo, Señor y Salvador.

A Jesucristo, Único Salvador, honor y gloria por los siglos de los siglos. Amén.

TABLA DE CONTENIDOS

Editorial

<i>Teología en una sociedad plural</i>	<i>4</i>
--	----------

Artículos

<i>LUIS MARTINEZ S.</i> <i>La Evangelización en el horizonte del Designio Salvífico Universal.....</i>	<i>9</i>
<i>XAVIER VILLAR O.</i> <i>Una mirada teológica al mundo de la Universidad en su tarea de búsqueda de la Verdad</i>	<i>31</i>
<i>FERNANDO DÍAZ SVD</i> <i>El pueblo Mapuche, un pueblo con historia.....</i>	<i>51</i>
<i>FERNANDO DÍAZ SVD</i> <i>Apuntes sobre la actividad misionera junto al pueblo Mapuche después del Vaticano II</i>	<i>73</i>
<i>JUAN LEONELLI L.</i> <i>Reflexiones a propósito del cambio de obispo en la Diócesis San José de Temuco.....</i>	<i>85</i>

Comunicaciones

<i>JESÚS HERRERO E.</i> <i>Mensaje para náufragos.....</i>	<i>115</i>
<i>LUIS MARTÍNEZ S.</i> <i>La pobreza en la IX región. Reflexiones desde la Doctrina Social de la Iglesia</i>	<i>121</i>
<i>DIEGO IRARRÁZAVAL CSC</i> <i>Religión del Pueblo y misión salvífica de la Iglesia</i>	<i>131</i>
<i>MONS. JORGE HOURTON P.</i> <i>Taparelli contra el divorcio.....</i>	<i>141</i>

Testimonios: Don Sergio, Obispo de Temuco

MONS. FERNANDO ARISTÍA

Sergio Contreras Navia 147

HERMANA MONTSERRAT LÓPEZ SC

"Con ustedes soy hermano y para ustedes soy pastor" 149

MARIO RIVAS D.

Don Sergio no es sólo patrimonio de la Iglesia 153

MONS. ALEJANDRO GOIC

No he venido a ser servido sino a servir 157