

Iglesia y cultura en EE. UU.: Un diálogo vital

Denis Goulet

Universidad de Notre Dame

Traducción: Pablo Floreal Forni

Introducción

El 3 de mayo de 1983 los obispos católicos de los Estados Unidos emitieron una carta pastoral acerca de la moralidad de la guerra nuclear. Nunca antes en este país un documento de la iglesia había provocado tanto interés y controversia. La Casa Blanca intervino entre borradores* en un intento de influenciar la redacción del texto, los editoriales de todas las convicciones políticas arguyeron a favor y en contra de los primeros borradores de los obispos, y después de la publicación, un vigoroso debate sacudió los círculos políticos del país.

¿Por qué un documento de la Iglesia se convirtió en algo tan inesperado y perturbador y atrajo una atención tan general? Después de todos los obispos han escrito frecuentemente con anterioridad cartas pastorales produciendo solo una pequeña respuesta en el gran público. Dos razones explican el impacto producido por la carta pastoral titulada: *El Desafío de la Paz: Promesa de Dios y Nuestra Respuesta*. Primero, el documento está expresamente dirigido a la gran comunidad norteamericana, no solamente a los creyentes católicos. Una segunda y más importante razón es que los obispos han tomado para tratar acontecimientos altamente controvertidos que afectan a la política nuclear de esta nación. Ellos hicieron ésto, no con generalidades abstractas o altivos pronunciamientos morales, sino con precisión analítica y juicios prescriptivos acerca de los primeros golpes, el apuntamiento de misiles sobre poblaciones civiles y escenarios alternativos para utilizar armas tácticas (de campos de batalla). Pero hablando concreta, directa y prácticamente, los obispos avanzaron muchos pasos. Este fue un riesgo deliberadamente tomado: gracias a esta conferencia de obispos, la Iglesia Católica ahora estaba lista para entablar un nuevo tipo de diálogo con la cultura política de Estados Unidos. El hecho de que ellos tuvieron éxito es algo ampliamente atestiguado por los mayores expertos políticos.

Es una práctica de la Conferencia de Obispos Norteamericanos redactar versiones previas de sus documentos y hacerlos circular y discutir entre expertos, clero y fieles. A esas versiones es la que el autor denomina borradores {"draft"}. Este proceso ampliamente participativo esta obviamente abierta a influencias externas e internas (N. Del T)

Escribiendo en The New York Times antes de que los obispos emitieran su borrador final de la carta, George Kennan elogió al documento como "la más profunda investigación inquisidora hasta ahora conducida por algún cuerpo colectivo responsable acerca de los armamentos nucleares, y acerca de la guerra moderna en general, de la moral filosófica, de la palabra y de la conciencia del estado nacional" (1).

Para Albert Wohlstetter, un veterano experto en estrategia, la carta ofrece "una oportunidad única para examinar juntos los temas de discusión morales, políticos y militares" y de enviar "un mensaje a los estrategas en los Centros de Poder de política exterior en Occidente, y también a los estrategas en los contra-establecimientos antinucleares occidentales" (2), y Me George Bundy piensa "La carta pastoral merece plenamente la gran audiencia a la que aspira. Este es un precavido y comprensivo esfuerzo por brindar principios religiosos y morales a propósito de las armas nucleares" (3). No es por accidente o por casualidad que los obispos se dirigieron a la conciencia política de la nación de una manera tan directa y concreta. Por el contrario, el lenguaje y la sustancia de la carta tipifican la nueva postura adoptada por la Iglesia Católica Universal como es el diálogo sobre los acontecimientos que conciernen vitalmente a las culturas en que esta viven. En esta instancia el problema era el ardiente tema de la estrategia de la defensa nacional; pronto sin embargo, (noviembre de 1984) los obispos norteamericanos emitieron un documento acerca de la economía de los Estados Unidos. A través del debate de cuestiones cruciales en este estilo práctico relevante para la política, la Iglesia en el Concilio Vaticano Segundo (1962/65) se conminó a si misma a un nuevo modo de llegar hasta el mundo moderno. El Papa Juan XXIII había abogado largamente por un "aggiornamento", conduciendo a la Iglesia hasta el siglo XX. Lo que era necesario de cualquier modo como declaró el Cardenal belga Suenens al Concilio, era una visión cabal que pudiera responder la pregunta formulada por el mundo

moderno, ¿"Iglesia, que dices tú acerca de ti mismo? ¿Cuál es tu identidad y cómo ves el mundo"?. La búsqueda de la respuesta condujo a una constitución pastoral sobre el mundo moderno, llamada *Gaudium et Spes* (Alegría y Esperanza, de acuerdo a las primeras palabras latinas del texto) (4).

Veinte años más tarde, en enero de 1983, el Papa Juan Pablo II instituyó un nuevo instrumento formal para ser usado por la Iglesia en este diálogo con el mundo moderno: el Consejo Pontificio para la cultura.

La Iglesia Católica, realizó una serie drástica de cambios para reconciliarse con el mundo moderno a partir de Juan XXIII, cuya encíclica *Mater et Magistra* (1961) introdujo un estilo vital en los documentos papales. Convencido de que el diálogo entre creyentes religiosos y comunistas es tanto necesario como útil, Juan XXIII invitó a los cristianos a distinguir entre el error y aquellos que sostienen el error. Su sucesor, Juan Pablo II, ha levantado la condena impuesta a Galileo en 1616, esperando con esto probar la buena voluntad de la Iglesia con respecto a las comunidades científicas del mundo. Aún más recientemente, el mismo pontífice ha hecho remarcables gestos de reconciliación con la iglesia Luterana, yendo tan lejos como ir a predicar un sermón en su templo en Roma. Ahora porque, esta es una pregunta para formularse, ¿está la Iglesia Católica redefiniendo su propia posición con respecto a las culturas y las otras religiones? Vale la pena inquirir en las razones de esta nueva postura. El interrogante es doblemente importante porque, como ha escrito el sociólogo Daniel Bell, "históricamente, la cultura siempre ha estado fusionada con la religión" (5).

I. Una nueva postura

Los representantes de la Iglesia emplean dos términos para describir las nuevas actividades que ahora consideran esenciales: la "evangelización" y la "defensa" de las culturas. La verdad nos obliga a reconocer que la historia de las relaciones de la Iglesia con las diversas culturas no es totalmente gloriosa. Muy frecuentemente una Iglesia pesadamente europeizada ha servido como un socio voluntario de las ambiciones de expansión política y comercial de monarcas españoles, portugueses o franceses. La cruz siguió con afán a la espada con que las naciones cristianas arrasaron para "colonizar" las civilizaciones paganas, no solo militar, política y comercialmente, sino también

religiosamente. Durante muchos siglos los misioneros católicos fueron enseñados a mostrar poco respeto por las religiones paganas, o incluso por los grandes monumentos sociales y arquitectónicos esmeradamente erigidos por las culturas no cristianas. De este modo los sacerdotes españoles encontraron natural el destruir con buena conciencia los templos aztecas de México Central, Fernando Benítez explica que:

"Tan pronto como los españoles pudieron entrar en Tenochtitlan, el corazón del Imperio Azteca, ellos vieron a los indios como seres que estaban poseídos por el demonio, no de algún indeterminado demonio, sino precisamente del demonio de los españoles. . . , una sociedad y hombres subordinados de este modo a poderes infernales, debe ser, conquistada y destruida." (6)

Los conquistadores estaban convencidos de que ellos estaban trabajando para Dios al combatir a los demonios, por lo tanto ellos procedieron a aniquilar las civilizaciones nativas destruyendo sus estructuras piedra por piedra, y prohibiendo el idioma nativo, vestido, danza y música. Para los españoles del siglo XVI esta era su misión "colonizadora". Un espíritu similar, no obstante tener un poco más de moderación en su práctica de vandalismo físico, animó a los evangelizadores que buscaron imponer sobre China, India, y, en un período mas tardío, sobre África a los candidatos para el bautismo la renuncia a sus apreciadas prácticas culturales: culto de los antepasados — mitos de fertilidad— poligamia. En el siglo XX, en todo caso, la Iglesia ha sido más humilde; acepta otras culturas, más aún, contempla estas diferencias como un valor positivo. La dramática lección que el Rabino Heschel enseñó al Papa Pablo VI parece haber sido finalmente aprendida. Heschel intentó persuadir al Papa de que la idea de una misión para los judíos debía ser abandonada si los cristianos querían entrar de lleno en un diálogo inter-religioso con los judíos. Para hacer su punto Heschel, quien había escapado mugrosamente de la captura nazi en 1938 (él se refiere a si mismo como a un leño arrancado del fuego), informó al Papa que el preferiría volver a Auschwitz que abandonar su religión. Pablo VI hizo una concesión parcial ordenando abandonar "la plegaria por la conversión de los judíos en la liturgia del Viernes Santo. En todo caso, si el viejo modelo de "evangelización de las culturas" debe ser descartado, ¿cuál debe tomar su lugar?

A. Evangelización de las culturas

La evangelización de las culturas no puede significar el imponer sobre ellas los rasgos exteriores de la civilización "cristiana" europea. Si el evangelio es por definición la buena nueva de la creación de Dios y de la redención por el amor, éste necesita ser recibido libre y voluntariamente. Pero hombres y mujeres que han dado su fidelidad a comunidades culturales específicas no pueden recibir el evangelio libremente a menos que la Iglesia les proponga esto llena de respeto, y se refrene de intentar imponerlo triunfalísticamente. La Iglesia católica de 1980 ha aceptado no estar capacitada para dictar cátedra al mundo, de aquí surge un compromiso oficial de presentar el evangelio por vías que respeten otras culturas y no hacer juicio o condenarlas en términos extraños a las mismas. Sin duda han existido siempre unos pocos misioneros visionarios como Mateo Rice» (1552-1610) en la China y Roberto de Nobili (1577-1656) en la India que se dirigieron a las autoridades de Roma a fin de que estas consintieran un alto grado de "adaptación misionera" a las culturas no europeas. Abrumadoramente, en todos los casos, las autoridades de la Iglesia respondieron llenas de temor o suspicacia, cuando no amenazadoramente, a las diferencias de valores enraizadas en "las culturas no cristianas". Estas autoridades fueron mucho más concientes de su deber de "preservar" intacto el depósito de creencias que de abrir estas riquezas a las demás culturas en términos que pudieran congeniar con ellas. Las otras culturas especialmente en sus manifestaciones religiosas, estaban habitualmente consideradas como entidades deficientes necesitadas de ser redimidas o corregidas, más que como tesoros para ser descubiertos o apreciados. Hasta tiempos recientes, la Iglesia oficial ha hecho pocos esfuerzos a fin de discernir el trabajo de Dios o incluso legítimas creaciones humanas, en otras culturas. Ahora, en cambio, la Iglesia Católica Romana que siempre se ha jactado de su misión universal, está históricamente preparada para alcanzar al mundo entero en otros términos distintos al triunfalismo o al reduccionismo. Cuando un grupo toma un acercamiento triunfalista a otros, se busca la victoria, no el mutuo intercambio. "A" busca demostrar que "B" está equivocado e imponerle su punto de vista. Una postura reduccionista significa interpretar y juzgar a los otros de acuerdo a los valores propios de uno, esto es reducir al otro a las propias categorías de uno. Estas dos instancias impiden el verdadero diálogo, que implica respeto, reciproco y aceptar al otro precisamente como otro.

Uno no puede imaginar a un historiador cristiano escribiendo de buena fe, como hizo el inglés Christopher Dawson, que cristiandad es sinónimo de cultura europea transplantada a Asia, África o Polinesia. Al declarar que el provincialismo cultural no es más admisible, la Iglesia Católica, velada pero enfáticamente, ahora dice "Bienvenidos" a la pluralidad de culturas, religiones, sistemas de pensamiento y símbolos. La existencia de pluralismo no es tomada como una aberración en el orden providencial de las cosas; más bien, el pluralismo es en si mismo constitutivo de la realidad. Verdaderamente esto es parte del plan de Dios para la historia humana, que existan todavía, aún en los años 80, cientos de millones de hindúes, budistas, musulmanes y adeptos a religiones naturales en nuestro planeta común, y en un modo misterioso, el trabajo de salvación de Dios, opera en y a través de estas religiones y también a través del sustituto moderno de la religión conocido como el secularismo. El padre Raimundo Panikkar, notable autoridad académica acerca del diálogo inter-religioso ha escrito un libro altamente sugestivo entitulado, "El conocimiento cristiano del hinduismo", (8) cuyo tema es que los cristianos no deben buscar el triunfo sobre el hinduismo probando que este es erróneo, como intentaron los antiguos apologistas.

En vez de convertir a los hindúes, los cristianos deben buscar descubrir la presencia de Cristo, su oculto trabajo de salvación en y a través del hinduismo. Este no es el lugar para intentar la justificación, en términos teológicos, como esto tiene que ser hecho, como Panikkar, hace con gran detalle y rigor en otros trabajos (9). El usa dos categorías conceptuales importantes, que el llama "hermenéutica diatópica" y "equivalentes homeomórficos". Estos aborrecibles términos técnicos significan simplemente que uno debe entender toda religión, filosofía, weltanschauung o cultura desde el interior de la misma en la profundidad simbólica y la expresividad de las palabras que le dan a ella mismo un misterioso significado y sentido. Sobre todo, uno debe resistir la tentación de encontrar prematuramente en otras culturas "equivalentes" de aquello que es familiar para nosotros, en cambio uno debe analizar los roles jugados en otras culturas por lo que parece análogo para nosotros. Pannikkar cuestiona radicalmente los tradicionales basamentos del clamor cristiano de universalidad. Él argumenta de que cualquiera pueda ser el plan universal de Dios para la raza humana, este plan no está adecuadamente expresado por un triunfalismo cristiano que niega los valores

propriamente religiosos de otros credos y niegan igualmente los profundamente humanos y queridos por Dios valores de otras culturas.

El "Evangelizar" culturas, por consiguiente, no puede significar, hablando normativamente, destruir o quitar a estas culturas su identidad específica. Por el contrario, esto debe significar entrar en sus prácticas de vida a fin de descubrir como estas culturas -al menos latente o potencialmente— cumplen la vocación esencialmente cristiana de construir la historia dando al mismo tiempo testimonio de trascendencia (10).

Se debe ver dónde y cómo, quizás en una forma parcial y oculta, la buena nueva (el evangelio) está presente en esa práctica, pese a lo extraña que ella pueda inicialmente aparecer a las prácticas cristianas convencionales. Así es que los cristianos que dialoguen con estas comunidades vivientes deben ofrecer un testimonio de amor que los lleve más a las de la ley, de Fe que trasciende a la doctrina o cualquier otra formulación, esperanza que destruye los límites de todo cálculo de posibilidades ("para Dios todas las cosas son posibles").

Paradójicamente —la cristiandad está repleta de paradojas (11) — es por este abandono de su aproximación triunfalista a otras religiones y culturas que la Iglesia Católica puede ser totalmente evangelizada. Esto es, imbuida con actitudes evangélicas. Cristo no juzgó pecadores sino que los amó y al hacer ésto, los curó. Si la iglesia busca parecerse a Cristo, ella no debe juzgar el error sino revelar la verdad evangélica (o el núcleo de verdad) contenido en lo que aparenta ser un error. Si la Iglesia actúa de este modo el error donde existe realmente se manifiesta a si mismo como incompatible con la verdad. Por lo tanto pese a que la Iglesia debe dar la bienvenida a las culturas en su propios términos no debe darles a las mismas una aceptación no crítica y no calificada. Algunas veces ella debe criticar estas culturas, precisamente porque ella las toma en serio. El mal debe ser denunciado de tal modo que el bien pueda ser anunciado. El escritor, francés Maurice Beyert argumenta que nosotros debemos exhibir "inmenso respeto por toda habitación humana, sus ritos, sus creencias, sus historias, sus costumbres". Pero el respeto que mostramos es ardiente y duro, no tiene nada en común con la mera tolerancia, o con el imperialismo insidioso de aquellos que están siempre listos a comprenderlo todo" (12).

Una vez que reconocemos que el evangelio está destinado a lograr múltiples encarnaciones culturales obtenemos una primera visión de las riquezas que están latentemente presentes en la variedad del mundo. Uno tiene solo que comparar las distintas bellezas; musicales de una misa luba (Zaire) con la misa mariachi (México) con la majestuosidad del canto gregoriano.

En realidad, a lo largo del mundo, los cristianos no han comenzado aún a imaginar qué numerosas facetas culturales puede exhibir este "diamante o perla de gran precio" conocido como el evangelio.

"Evangelizar culturas", sin embargo, es solo una de las dos misiones de la Iglesia en el mundo moderno: ella debe también usar sus poderes espirituales para "defender" culturas. Cristo ordenó a su iglesia servir a la humanidad, en el siglo XX esto significa socorrer culturas, defenderlas contra todas aquellas fuerzas que deshumanizaran a sus miembros. El cardenal León Duval dio un excepcional ejemplo de este servicio en 1962. Luego de que Argelia había ganado su independencia política de los franceses y muchos cristianos abandonaron el país porque ellos eran ciudadanos franceses y no querían permanecer en una nación árabe y musulmana independiente. Duval en cambio adoptó la ciudadanía argelina y colocó los recursos de la iglesia al servicio de la nación a pesar de que la mayor parte de "las ovejas católicas de su rebaño" habían dejado el país.

Para Duval la tarea de la Iglesia era "servir al pueblo en el espíritu de Cristo, dando así testimonio del poder de la gracia". Uno de los más valiosos servicios que la Iglesia, puede brindar a las comunidades culturales vivientes en todo el mundo es "defenderlas" de sus propios contravalores internos y de las fuerzas externas que podrían debilitar sus auténticos valores.

B. Defendiendo culturas

Cuando el Papa Juan Pablo II se dirigió al Consejo Pontificio para la cultura el 18 de enero de 1983 enfatizó: "Dos principios y aspectos complementarios que corresponden a las dos áreas en las cuales la iglesia es activa: La Evangelización de las Culturas y la defensa del avance cultural del hombre. Ambas tareas demandan la elaboración de nuevos senderos de diálogo entre la Iglesia y las culturas de nuestro período" (13). En las páginas anteriores hemos esbozado las nuevas demandas para la evangelización.

Ahora debemos explicar qué significa defender las culturas. A la pregunta de que si ésta debería ser un imperativo evangélico, el Papa responde que "Nuestra Fe nos inspira a amar al hombre en si mismo. Y el hombre hoy en día más que nunca necesita ser defendido de las amenazas que pesan sobre su desarrollo (14). Las personas y los grupos no se comprenden mutuamente y entran en conflictos que "corren el riesgo de ser fatales para el futuro de la civilización humana". No solo está amenazada la supervivencia de la raza humana, agrega el Papa, "sino también su existencia biológica amenazada por el deterioro del medio ambiente, el riesgo de la manipulación genética, ataques contra la vida no nacida y por las ampliamente difundidas práctica de tortura política. Además la existencia moral de las personas humanas es violada por "corrientes hedonísticas" que exacerbaban sus instintos y lo fascinan con ilusiones de consumo indiscriminado". Lo que es más, los sistemas económicos explotan a colectividades enteras y los regímenes ideológicos "aprisionan el alma del pueblo". Por lo tanto el Papa concluye: "como cristianos, nosotros no podemos guardar silencio y debemos denunciar esta opresiónn, cultural que impide a los pueblos y a los grupos étnicos ser ellos mismos en conformidad con su profunda vocación" (16)

La última justificación o garantía para la activaa defensa de la persona humana por parte de la Iglesia Católica se basa en su creencia en la bondad esencial de la naturaleza. Toda la naturaleza incluyendo la especie humana fue creada por un Dios" que vio que eso era bueno" (Génesis I -25). El Pecado de Adán, que introdujo el mal en el mundo, no destruyó radicalmente la bondad de la naturaleza que Dios había creado, ni tampoco invalidó el valor de las ideas introducidas por la inteligencia humana, la imaginación artística y la inventiva política, tecnológica y económica. Esta es la razón por la que de acuerdo a las palabras del Papa en la Unesco, "es esencial afirmar al hombre por sí mismo. . . en razón de la dignidad particular que el posee" (17). La religión cristiana no solo por lo tanto, trae gracia a las almas sino que reafirma a la naturaleza en la bondad que ella tiene y consagra los logros humanos naturales en todos los dominios —política, economía, arte, conocimiento—. La tradición católica y la teología ha siempre rechazado como herejías aquellas interpretaciones históricas recurrentes de la gracia que tratan los esfuerzos humanos, la "construcción de la historia", como un mero medio de hacer escaleras al cielo. El mandato de Dios a los seres humanos nos dice el arzobispo Helder Cámara en su sinfonía política para los dos mundos es ser cocreadores con Dios de un

mundo más justo, más fraternal y más humano. El creador aceptó el riesgo de dotar a las criaturas humanas con poder para el mal y para el bien. Así es que Dios no titubeó, escribe Helder. Cuando él se dirige a Dios, en hacer:

*"hombres y mujeres en Tú forma todos
creadores como Vos.. (18) Tú artesano.
Tú heredero elegido"*

Consecuentemente *los* cristianos tienen un deber religioso de respetar, de nutrir, de proteger y adornar la naturaleza. "Piedad hacia la naturaleza" es una virtud que las religiones paganas han reconocido siempre porque ellas consideran sagrada la naturaleza. Los Cristianos contemporáneos enfrentan ahora la tarea de resacralizar lo profano, consagrar el mundo moderno precisamente en su modernidad. Ellos deben resacralizar el mundo porque las antiguas sacralizaciones ignoraron las líneas divisorias entre lo divinamente Santo y lo naturalmente Sagrado. Sin embargo, esas líneas divisorias tienen que ser respetadas porque Dios es enteramente trascendente, a pesar de que sus criaturas son hechas por sus manos y nos hablan de él. El poeta inglés Gerald Manley Hopkins (1844-1889) lo dice bellamente. "El mundo está cargado con la grandeza de Dios". La naturaleza y el esfuerzo humano necesitan ser legitimados y protegidos porque en los ojos de Dios la Naturaleza y el esfuerzo humano son fines, valiosos y preciosos en sí mismos.

Teilhard de Chardin en una carta aun amigo insistió en que la religión debe ser fiel a la trascendencia mientras simultáneamente debe tomar lo "humano" en su concreto valor. El recomienda "La reconciliación de progreso y desapego de un apasionado y legítimo amor por la gran tierra y la única búsqueda por el reino de los cielos ¿Cómo ser tan cristiano como ninguno, mientras se es más humano que ninguno? Está muy bien llevar adelante la ciencia, filosofía y sociología para satisfacer a Dios y cumplir la misión que el nos ha asignado. Pero esto no es suficiente hasta tanto en mis estudios o trabajos yo no veo la necesidad de dedicación, de tal manera que sea por medio del trabajo que yo cumplo (y no solo en razón del valor moral de mis esfuerzos) que yo haré progresos y me encontraré moviéndome hacia el Absoluto; mientras que el mundo se me aparezca solo como una oportunidad para ganar méritos, y no una para construir y realizar la perfección —yo seré solo uno de los tibios y juzgándome por mi religión

los hombres me mirarán como alguien por debajo del estándar y un desertor. Y nadie se animaría a decir que ellos estuvieron equivocados" (19).

Cuando las creaciones humanas son valuadas como fines y no meramente como medios de salvación, el tiempo, la materia, el mundo, nuestras propias cortas vidas no son vistas como meros accesos y oportunidades para nosotros de ganar el cielo: ellos son las arenas en las cuales nosotros construimos la creación como Dios quiere que sea, en un Reino de fraternidad, libertad y justicia. Este Reino restaura la naturaleza a la primitiva bondad que ella gozaba antes de ser mancillada por el pecado, aún más, el Reino trasciende la naturaleza sin violarla o destrozarla. Los seres humanos son verdaderos cocreadores con Dios de la historia. El fallecido filósofo Jacques Maritain llamó a las actividades terrenales fines "infravalentes". Tales valores como un mejor sistema económico, un orden político más humano, un mejor sistema educativo, y una alta calidad de la vida material y psicológica no son claramente los fines absolutos o finales de la humanidad. Ese fin es la unión en amor con Dios, en comunión con todas las criaturas de Dios, en una magnífica eternidad (éxtasis) de alegría y creatividad. "Las cosas que ningún ojo ha visto, que ningún oído ha escuchado cosas más allá de la mente del hombre, todo aquello que Dios ha preparado para aquellos que lo aman (1. Cor. 2:9).

Por lo tanto la lucha sin fin para hacer de este mundo un mejor lugar, la alegría que uno obtiene en la amistad, el valor que uno asigna a los logros humanos, son todos fines válidos en su propio derecho. Pese a ser inferiores en dignidad que fin absoluto, estos están intrínsecamente relacionados a ese fin absoluto como fines subordinados o infravalentes. Nuestra época pone difíciles amenazas a la dignidad humana. No sorprendentemente, pues tanto en Latinoamérica como en Filipinas, Corea y Sudáfrica, las Iglesias cristianas defienden los derechos humanos, la inviolabilidad de las personas, el valor de los pobres, la obligación de los gobiernos de inclinarse ante una ley más alta. Las religiones no pueden nunca permitir a los Estados, gobiernos o ideologías políticas transformarse en "ídolos" que reclamen absoluta obediencia de sus sujetos. Este rol desmitificador de las iglesias es una de sus tres funciones en asuntos temporales. Una primera función es "mantener las banderas en alto" para proclamar que valores como Paz, Justicia, Libertad, la inviolabilidad de las personas y la relatividad de las instituciones humanas, tomen precedencia sobre cualquier cálculo

político, y sobre las demandas de eficiencia económica o imperativos tecnológicos. Un segundo rol de las instituciones religiosas es llevar adelante un ministerio local que tienda a las necesidades concretas de los cuerpos de la gente tanto como a la de sus espíritus. Antes de predicar a las gentes. Cristo las alimentó, y él hizo de la práctica de actos de compasión la piedra de toque de sus seguidores. El indicó a sus seguidores que trataran a todos los otros seres humanos como hermanos. Esto es como hijos de su propio padre.

Martín Luther King, Doroty Day, Abraham Heschel, la Madre Teresa, Helder Cámara y otros religiosos activistas sociales siempre han comprendido que uno no puede servir a Dios si ignora a los hijos de Dios. Atender este ministerio a nivel local significa el luchar por salarios dignos, precios justos, y respeto por la dignidad de los débiles. Una tercera misión de las Iglesias, junto con tener las banderas en alto y proveer cuidado local a las comunidades de necesitados es practicar una efectiva solidaridad. Durante los primeros años de la Cristiandad los apóstoles efectuaban colectas para los "hermanos necesitados" en Jerusalén o Cappadocia. Ahora que la tecnología ha transformado los asuntos extranjeros en noticias locales, los requerimientos de solidaridad son universales. Por lo tanto es correcta que la Iglesia Americana ayude a las víctimas de las violaciones de derechos humanos en Chile, Camboya, Palestina, Irán o las Filipinas. Efectivamente la solidaridad debe utilizar publicidad (lo que a su vez presupone investigación, y establecimiento de hechos), dinero, apoyo legal, presión política. No solo es legítimo para las Iglesias americanas preocuparse por lo que ocurre con los campesinos en El Salvador, disidentes políticos en Filipinas y con los potenciales inmigrantes judíos en la Unión Soviética, sino que es su obligación hacerlo. Para la Iglesia no hay fronteras a la pregunta hecha por al fariseo a Cristo ¿quién es mi prójimo? (Lucas 10:29). Un hecho simple pero sin escapatoria, la Iglesia es un actor político. Pero para ser fiel a si misma la Iglesia mientras testimonia y trabaja en arenas políticas, nunca debe pagar tributo espiritual a slogans o ideologías.

Thomas Merton explica que:

"El problema básico no es político, es apolítico y humano. Una de las más importantes cosas por hacer es mantener deliberadamente el corte a través de las líneas y barreras políticas y destacar la realidad de que estas son grandes

invenciones y que hay otra dimensión, una genuina realidad, totalmente opuesta a las invenciones de las políticas: la dimensión humana" (20).

Precisamente porque los clamores del mundo político son muy a menudo fraudulentos, las instituciones proféticas deben convocar al mundo a una realidad más elevada, la "dimensión humana" evocada por Merton. La misión es doblemente difícil porque una de las grandes idolatrías de la Edad Moderna es el reducir las cuestiones humanas a temas políticos. Los distintos mandatos de la Religión pueden además estar descriptos en términos diferentes. El primer mandato es decir la verdad al poder (22) levantando banderas y dando testimonio de trascendencia. Otro de los deberes de la religión es el de encarnar la redención en las condiciones concretas de las vidas de la gente, haciendo de esta modo tanto historia social como personal. Un tercer y final mandato es el de dar forma y sustancia a la solidaridad ayudando a la humanidad a transformarse efectivamente en un solo cuerpo místico de hermanos y hermanas bajo Dios. Cualquier Iglesia o cristiano individual tratando de llevar adelante esta triple misión en el siglo 20 necesariamente se expone a volverse impopular, incluso a afrontar la oposición y aún la represión. De esta manera la Iglesia, por oponerse a las violaciones a los derechos humanos, choca con los dictadores chilenos que se consideran a si mismos los defensores de la civilización cristiana. Y la Iglesia se distancia de Israel cuando insiste en un tratamiento humano para los palestinos que viven en la rivera oeste del Jordán, mientras simultáneamente, incitan la ira de los gobiernos árabes cuando contempla establecer relaciones diplomáticas con Jerusalén. Mi punto es que no es un cálculo político el que yace en el corazón de la actividad de la Iglesia en las arenas políticas. En realidad algún cálculo político esta obviamente presente; como cuando el Papa visitó Polonia. Sin embargo, la defensa de los valores humanos, parte de su misión que le viene de Dios, a menudo obliga a la Iglesia a hablar cuando no es políticamente conveniente hacerlo. Esta no puede elegir el camino del silencio, sin embargo; como dice San Pablo elle está obligada a predicar el Evangelio de la dignidad humana.

Con la creación del Concilio Pontificio para la Cultura en Enero de 1983, la Iglesia romana públicamente reconoció su deber de dar cumplimiento a estos tres mandatos, un compromiso público con implicancias de largo alcance para los tratos de la

Cristiandad con los cuerpos religiosos y políticos a través del mundo. Para hablar más específicamente, esto tiene mucha importancia para las relaciones entre la Iglesia Católica y la cultura americana en los Estados Unidos.

II. Cristianismo y cultura americana

La iglesia católica de los Estados Unidos, en la persona de sus obispos, prelados, y laicos en la vida pública, ha dialogado siempre con la corriente principal de la cultura americana.

Temprano en la vida de la nación el diálogo fue necesario porque los católicos diferían conspicuamente de la corriente principal protestante que moldeó la cultura de los Estados Unidos con el valor eje de la religión privatizada, el culto del éxito económico, expresión individual y status social superior. El Catolicismo era más doctrinal que el Protestantismo, estaba enraizado a una institución y a una experiencia que era largamente europeizada y menos igualitaria, individualista y exploratoria que la cultura que estableció el tono de esta nación.

En el siglo dieciocho católicos como Charles Conoll (1737-1832) y Charles Colvert (1620-1715) lucharon para ganar legitimidad por parte de los americanos y adquirir aceptación para el estilo de vida católico. Campeones del Catolicismo en el siglo pasado Orestes Bronson (1803-1876), Isaac Hecker (1819-1883), y el Cardenal James Gibbons (1834-1921) consagraron sus energías a convencer a la mayoritaria cultura americana que la "minoritaria" cultura católica era más compatible con los profundamente apreciados valores de la nación que la cultura WASP.*

Estos valores eran la dignidad personal, la libertad, la aspiración por una comunidad, un sentimiento de que Dios había dado a este país una "misión" en la historia.

Durante este siglo, en todo caso, el diálogo de los católicos estadounidense con la cultura nacional ha consistido principalmente en tratar de demostrar que los católicos eran tan americanos como cualquier otro. El Cardenal Spellman predica un acrítico patriotismo durante la Guerra de Vietnam y John Kennedy insistió en que no hay diferencia entre él y los no católicos, (después de todo, el también fue a Harvard, y el es un hombre secular que es leal a la Constitución), sacerdotes escritores como Andrew

* WASP es una palabra derivada de "Blanco, anglo sajón, protestante", (N. Del T.)

Greeley se arrojaron alegremente dentro de la corriente principal del intelectualismo comercial muy característico de la cultura estadounidense de la posguerra. Algunos pocos críticos Dorothy Day, James Forest y Thomas Merton, quienes dialogaron con los americanos con el tono de un profético criticismo, llamando esta nación a los mejor de si misma, fueron usualmente olvidados o marginados.

Con la publicación de la carta pastoral sobre moralidad nuclear, en todo caso, la Iglesia, al menos en sus miembros más visibles y oficiales, parece lista al final para un nuevo diálogo crítico con la cultura americana. Este diálogo se centra principalmente en los valores y asunciones fundamentales de esta sociedad, sus instituciones económicas, sus imágenes de la buena vida y del destino nacional.

Ahora, por fin la Iglesia estadounidense cesa de ser una mera consumidora de la teología de la liberación latinoamericana. Esa teología llamó a la Iglesia latinoamericana a romper con su tradicional lealtad con el status quo ahora juzgado represivo, estructuralmente injusto, y en términos bíblicos, idólatra. Los teólogos de la liberación llevaron a sus Iglesias a una oposición a sus propios intereses económicos a través de las denuncias a la ideología de la propiedad privada que legitima escandalosamente el injusto sistema de tenencia de la tierra. Sus aspiraciones a la influencia política fueron asimismo perjudicadas por haberse atrevido a criticar las políticas represivas de sus aliados naturales; las élites y clases dirigentes de sus sociedades. Culturalmente también la Iglesia fue desafiada a despojarse a si misma de su acostumbrado estilo de vida y actitudes burguesas para tomar una efectiva, concretamente-vivida "opción por los pobres". Jesuitas chilenos de clase alta respondieron al llamado de abandonar sus confortables residencias de su comunidad y mudarse a los barrios bajos en las zonas obreras de Santiago, los sacerdotes brasileños se han expuesto a la tortura, la presión y el exilio por defender los derechos de los campesinos a permanecer en la tierra que trabajan para su subsistencia. La teología de la liberación, en una palabra, sacó a la Iglesia latinoamericana fuera de una comfortable alianza con un status quo privilegiado. Esta es una teología de revolución, o por lo menos de reforma radical. Y aunque un gran número de cristianos norteamericanos acudieron a apoyar a la teología de la liberación, ésto no impuso cambios drásticos en su propia vida nacional, prioridades o políticas. En este sentido es en el que los Estados Unidos fueron un "consumidor" de la teología de la liberación: Los norteamericanos le

dieron la bienvenida y la aplaudieron, repitieron sus formulaciones, publicaron sus escritos, y se dieron a si mismo la autosatisfacción vicaria de encontrarse del lado "Progresista" del campo socio-teológico.

Solamente unas pocas veces, especialmente la hermana María Augusta Neal (23) declaró que lo que este país necesita es una "teología del renunciamiento" de "liberar". Dejar ir es la otra cara de la moneda de la Teología de la Liberación del Tercer Mundo: si Estados Unidos es parte del problema y si los americanos son sin saberlo y sin desearlo cómplices de sistemas impersonales de opresión la "liberación" de sus prójimos del Tercer Mundo requiere que ellos "dejen ir" o "renunciar" a ciertos vínculos económicos y políticos.

Ahora que un diálogo normativo entre la Iglesia y la vida pública de los Estados Unidos ha sido emprendido con respecto a la política nuclear, los católicos de este país deben encarar un cambio moral paralelo al experimentado por sus contrapartes al sur de la frontera durante las últimas dos décadas. Los cristianos de Estados Unidos ahora deben determinar si rompen o no con las interpretaciones convencionales de patriotismo, seguridad nacional y el sueño americano de la buena vida. Exactamente como hizo la teología de la liberación para los latinoamericanos, así también la teología nuclear deber forzar a los norteamericanos a hacer una reflexión básica de las asunciones en que se basan sus políticas nacionales. Este diálogo cualitativamente nuevo entre la Iglesia y la sociedad acerca de valores básicos viene en el momento en que muchos estudiosos seculares y críticas sociales cuestionan explícitamente la validez de los valores asunciones e imágenes simbólicas de esta nación. Christopher Lasch condena nuestra "cultura del narcisismo" mientras Louise Bernikow lamenta la penetrante difusión de la soledad como una epidemia nacional (24), y el sociólogo Daniel Bell lamenta el resquebrajamiento en la vida americana que envía a la economía en una dirección, y a partir de un conunto de principios a la esfera de la vida política en otra, y a la vida cultural todavía en otra tercera (25). Hazel Henderson (26) aboga por una nueva economía (26), Willis Harman (27) por un nuevo cuidado responsable de lo ecológico, Lester Thurow (28) por un nuevo realismo en nuestras aspiraciones de consumo. Analistas y planteadores de problemas de todos los campos coinciden en que Estados Unidos ha estado jugando con paliativos en el intento de resolver estos problemas sociales, formular una adecuada política exterior, proveer a nuestros

ciudadanos de razones convincentes para vivir. Este país en resumen, experimenta el vacío de la modernidad mientras permanece hipnotizado, cuando no adicto a los signos visibles de progreso, últimos juguetes de la tecnología, la droga de los medios y un enamoramiento obsesivo con un eterno coro de "nuevas celebridades".

A la pregunta "¿Por qué esto es así?" yo respondo: "porque esta nación no tiene la sabiduría necesaria para equilibrar su desarrollo científico".

Sabiduría es la claridad de visión y comprensión conquistada luego que las complejidades, diversidades y contradicciones han sido confrontadas. En consecuencia sabiduría difiere de ingenuidad que es simpleza antes de encarar la complejidad o tratar de resolver la contradicción. Lo que esta Sabiduría suma al mero entendimiento es el conocimiento del modelo sintetizador que da sentido a la totalidad o a todas las cosas. No hay sabiduría en la cultura americana —en todo caso la sabiduría puede residir en el corazón de los americanos individuales— porque esta nación no ha mostrado interés de poseerla. La sabiduría no es algo dado o natural, no es algo que es ganado sin dolor. Colectiva o individualmente, esta solo puede ser obtenida por aquellos que la deseen y acepten sufrir o hacer sacrificios por la misma.

En el coloquio realizado en Rheinfelden (Suiza) en los últimos años de la década del 50 la filósofa suiza Jeanne Hersch debatió el contenido de "La buena vida" con George Kenna. Hersch; insistiendo sobre la ineludible dimensión trágica de la vida humana, rechazando el concepto de que la felicidad o la buena vida consiste simplemente en mayor libertad para hacer elecciones satisfactorias sobre que consumir, mirar o hacer durante un crecientemente abundante tiempo libre. Para ella, "La imagen de la humanidad utilizando su valioso tiempo libre, para mirar espectáculos ligeros, es más de lo que yo pueda soportar. Yo afirmo que si existe ocio va a servir para significar algo, la gente tendrá que creer en algo. Y ellos tendrán que creer en o dar importancia a ésto, no a cualquier cosa. En otras palabras, sobre y acerca de estas posibilidades de elección tiene que haber una necesidad interna, que es más importante que la elección en sí. Y cuando Ud. cree en algo, Ud. es vulnerable; usted debe estar preparado para sufrir por cualquier cosa que Ud. quiera. Yo acabo de pasar seis meses en los Estados Unidos y yo tengo la impresión de que la mayor carencia en América está en el deseo de creer profundamente en algo por lo cual sufrir" (29).

Ha transcurrido una década entera desde que terminó la guerra de Vietnam. El clima sociológico imperante ahora en Estados Unidos hace posible la sabiduría. A pesar de que esta nación ha perdido aquella guerra, por un largo tiempo no pudo reconocer esta verdad frustrante. La negación usualmente hace que la sociedad de la espalda a los retornados veteranos de guerra. A diferencia de los soldados de otras guerras, los veteranos de Vietnam no fueron héroes sino objetos de recriminación. Donde estaba entonces la Iglesia —donde estaban las voces de la religión para decir la verdad acerca de Vietnam, para ayudar a entender a los americanos que ha pasado, y ¿por qué?—. Estas voces permanecieron conspicuamente silenciosas. Y ¿por qué? Porque es parte de la tradición de la cultura Americana evitar el diálogo sobre cuestiones problemáticas —o de confirmar el problema al sofá de los psiquiatras—.

Nuestras discusiones políticas tienden a ser superficiales, con adversarios que más parecen intentar ganar puntos políticos o para los medios a partir del error del oponente, que de debatir los méritos de las elecciones de valores en competencia o visiones de la vida humana. Este es el porqué de que el diálogo con la cultura americana al nivel de los más profundos valores no va a ser una tarea fácil para la Iglesia en este país, cuya cultura no es la del silencio (para usar el término de Paulo Freire), ni una cultura del diálogo, sino una de monólogos paralelos. Cada uno en los Estados Unidos tiene algo que decir -un tiempo limitado en el cual decirlo, pero pocos tienen algo que escuchar -excepto los profesionales a los cuales se paga para que escuchen—.

Por lo tanto, para dialogar significativamente con la cultura americana, la Iglesia debe descubrir una nueva manera para comunicar la buena nueva del mensaje evangélico. No era más suficiente como lo fue en los tiempos tempranos cuando las masas inmigrantes de trabajadores católicos vinieron a las ciudades industriales de esta nación predicar una religiosidad de "refugio cultural" de la cruel realidad de ser de clase baja (porque se era Católico) en una América que abrigaba sueños de bienestar y prosperidad. "El caldero de oro al fin del arco iris". No es suficiente para la Iglesia tampoco repetir sus últimos discursos, de acrítica adaptación a los valores dominantes en Estados Unidos, -triumfalismo al tratar con el resto del mundo, autosatisfacción etnocéntrica en su estrecho mundo cultural que ignora las historias de las culturas no occidentales, su filosofía, literatura, y religión o solo ve a estas como consumos

ornamentales del propio stock de conocimiento. Un diálogo genuino con la cultura americana llama a su búsqueda por parte de la Iglesia, de los valores subyacentes de sueño de buena vida de esta nación, sus asunciones acerca de una sociedad justa, los criterios invocados por esta para definir un cuerpo de relaciones propio con la naturaleza y el sustituto de la naturaleza, la tecnología. La buena vida, la sociedad justa, y la posición ante la naturaleza y el sustituto de la naturaleza, he aquí precisamente los tres valores que constituyen la esencia de lo que es el desarrollo. Consecuentemente un diálogo con la cultura de Estados Unidos requiere de la Iglesia un nuevo discurso acerca de lo que "desarrollo" debe significar para Estados Unidos.

A. Revisión del desarrollo

Actualmente los expertos en desarrollo confiesan el fracaso de los primeros modelos que prescribían autosostenido crecimiento económico, industrialización, urbanización, y entrada competitiva en las arenas del mercado mundial (30).

Innumerables teorías tratan de "explicar" este fracaso, pero una explicación común propuesta es que el modelo de crecimiento de consumo de masas, o de abundancia para todos (31) fracasó porque el "clima" o "suelo" social al cual este fue trasplantado no era adecuado para recibirlo. La teoría de la "motivación para el logro personal" (32) de McClelland no pudo echar raíces en sociedades donde la iniciativa individual no es honrada, o donde lo que Albert Hirschman llama una "grupalmente visualizada" imagen de cambio se opone a la más individualista "visión centrada en el Ego" imagen dominante en América (33). Pocos críticos se han preguntado si la imagen de la buena vida exportada a tierras extranjeras bajo la bandera del "desarrollo" no está ella misma viciada en su raíz, con fallas en sus raíces en su sociedad de origen.

Comienzan a abundar los signos que muestran que los patrones del desarrollo humano que han sido diseminados por los Estados Unidos a través del mundo no son satisfactorios ni siquiera en casa. Mientras los teóricos del desarrollo hablaban de anti, contra o mal desarrollo (34), los críticos sociales americanos denuncian la pérdida de la comunidad, la "epidemia" de soledad. Sus quejas proveen sintomática evidencia de las enfermedades de esta sociedad a nivel subjetivo, pero ellos dicen poco acerca de las condiciones externas objetivas. Pero un vasto conjunto de enormes problemas existe en la arena objetiva, todos relacionados con la sostenibilidad del consumo Americano.

Dejando de lado las cuestiones de la explotación injusta de los países del Tercer Mundo abastecedora de minerales, materia prima, trabajo barato, etc (35)., los americanos están preocupados por la falta de recursos no renovables (que van desde beber agua al aire contaminado, de combustibles fósiles a bosques que desaparecen, desde minerales al espacio físico), la eliminación de desperdicios (especialmente material radiactivo), la calidad de vida urbana, equidad en las oportunidades laborales. Esta sociedad industrial de gran escala ahora sufre agudamente de una multitud de deseconomías de escala (36). Hasta aquí los economistas hablaron eufóricamente de las "economías de escala". Ahora ellos están siendo forzados a considerar estas deseconomías de escala. Las ciudades han crecido desordenadamente, las universidades se han vuelto muy grandes, las burocracias son gigantescamente impersonales, y las prisiones asumen proporciones gargantuelicas. Esto no está muy lejos de sugerir que el muy aparente "desarrollo" se vuelve, en un cerrado examen crítico, "anti-desarrollo". Sobre todo, esta letanía de calamidades sociales, en sí misma parcial, no dice nada de las necesidades espirituales de América, esta no apagada sed del pueblo de sentidos y significados. Precisamente porque no existen vías de satisfacciones culturales para alimentar esta necesidad espiritual los americanos acuden a gurúes y redentores privados como ningún otro pueblo antes lo ha hecho. Su vulnerabilidad en lo que el fallecido obispo James Pike llamó "el mercado de significados" les confiere un especial frenesí de descubrir trascendencia en la meditación, Arica, EST, o el psicoanálisis permanente. Pero casi siempre, lo que los buscadores encuentran no es trascendencia sino vacío, y un vacío muy caro. Un ejército de explotadores comerciales —muchos de ellos sinceramente convencidos, y no solo charlatanes en el sentido convencional de pícaros o falsificadores, están prontos siempre a aparecer, todos muy dispuestos a proveer a la gente con lo que ella piensa que ella necesita. Pero como Chogyon Trungpa, un monje tibetano exiliado convertido en el empresario espiritual de América, muy brillantemente observa, la búsqueda espiritual en los Estados Unidos ha usualmente hecho a la gente substituir el culto a sí misma por el culto de las cosas. En un mordazmente satírico trabajo. Cortando a través del materialismo espiritual, Trungpa, analiza la superficial complacencia con la que los buscadores americanos de una iluminación espiritual simplemente cambian la localización de sus satisfacciones desde las posesiones materiales que ellos tienen a las cualidades espirituales o intelectuales que ellos cultivan. En el proceso ellos nunca se

separan de si mismos, sino simplemente cambian su alienación de adherir a un materialismo material a pasar a depender de un materialismo espiritual. Este monje tibetano ha hecho millones de dólares en los Estados Unidos, vendiendo la salvación, hasta que el develó el verdadero proceso (38).

¿Qué ha andado mal? El fallecido psicólogo Erich Fromm ofrece una valiosa pista al advertir que la "alienación afluyente" es tan deshumanizante como la "alienación de la pobreza" (39).

El último trabajo de Fromm, *¿Tener o ser?* (40), dibuja una precisa distinción entre el genuino humanismo de ser rico, esto es ricamente humano, y el pseudo logro de tener riquezas. Los americanos han sido prisioneros, a veces permaneciendo entusiastamente esclavos de las cosas.

Tanto es así que August Hecksher señaló que "alrededor del ciudadano de hoy existe en la superficie y en lo subterráneo formas de presión para comprar y consumir. Esto es como si la máquina hubiera hecho esta oferta: "Yo les daré tiempo libre en abundancia, pero a cambio de Uds. deben prometerme comprar y consumir. La producción de la máquina no puede ser absorbida durante las horas de trabajo, excepto en el caso de que una máquina devore a otra. Para esto existe la regla de que el consumidor debe hacer que su ocio este constantemente ocupado y con más actividad. El debe ir a lugares, debe equiparse, debe invertir en nuevas invenciones. El resultado es que el ocio se vuelve caro, y cuanto más tiempo tenga un hombre, más dinero va a gastar. Para esto ellos deben trabajar más y la vida de ocio deviene en un constante hacer dinero adicional para poder disfrutar más adecuadamente el tiempo libre. El lógico resultado —que en verdad ocurre a menudo en la práctica— es un hogar menos de la parafernalia del ocio sin el tiempo o la energía para hacer uso de ella" (41).

Cristo declaró, no sin un matiz de sarcasmo, que el sábado estaba hecho para el hombre, y no el hombre para el sábado. Esto es igual para con los bienes materiales: ellos fueron ideados para servir a las necesidades humanas, no para ahogarlas.

Van a las Iglesias de Estados Unidos, en todo caso, a juntar coraje para dirigirse al problema de la alienación en el espurio desarrollo material que es un muy importante componente de la cultura americana. Hasta ahora ellas han evitado el tratamiento de ese tema, mientras las iglesias en el tercer mundo, en cambio, han denunciado la

inhumanidad y las injusticias del modelo de desarrollo seguido por sus sociedades nacionales. Mientras las iglesias en el primer mundo permanecen sometidas acécticamente a un alienante modelo de desarrollo que prevalece en su propio patio trasero. Ellos necesitan aprender, no solo la lección enseñada por Fromm y Hechsher — la insensatez del con-su mismo y la deshumanización— sino también lo que numerosos observadores del Tercer Mundo conocen que, la trascendencia es una dimensión constitutiva del auto-desarrollo.

Godfrey Gunatilleke, Director del Centro Marga de Estudios de Desarrollo en Sri Lanka, urge a una más amplia concepción de desarrollo en la que "el núcleo de experiencias que una sociedad puede ofrecer y la estructura de la dimensión no-material, el componente espiritual y religioso-cultural en desarrollo asuma una importancia central". El además lamenta que "los componentes políticos y religioso -culturales no son mantenidos en el campo de visión como objetivos independientes para ser considerados simultáneamente con el deseado cambio socio-económico" (42).

La inclusión de la trascendencia como un componente del genuino desarrollo es señalada aún más explícitamente por el dentista político canadiense David Pollock, largo tiempo asesor de la comisión económica norteamericana para América Latina. Pollock dice que cualquier definición de desarrollo genuino debe comprender cuatro dimensiones: crecimiento económico, equidad en la distribución, participación y "valores trascendentales". Para su propia pregunta. "Debe el hombre vivir para el Producto Bruto. Nacional solamente". Pollock replica:

"No debemos nosotros tomar ventaja de nuestro campo de visión más grande y preguntar qué clase de persona latinoamericana debe desearse que evolucione para el fin de este siglo? ¿Cuáles son los valores trascendentales -culturales, éticos, artísticos, religiosos, morales- que se extienden más allá de los corrientes trabajos de lo puramente económico y el sistema social? ¿cómo apelar a los jóvenes, quienes muy a menudo buscan esperanza en sueños, tanto como el pan? ¿Cuál en resumen debe ser el nuevo rostro de la sociedad latinoamericana en el futuro y que valores humanos deben yacer en este nuevo semblante?"

Debe llegar, finalmente para la Iglesia Católica de Estados Unidos el tiempo de realizar un similar diálogo crítico sobre el camino de desarrollo humano de esta nación. Para hacer esto necesita no temer ser ignorada o mal comprendida por un mundo secular, porque este mismo mundo secular mira a la Iglesia para que lo provea de profundo sentido más allá de los pasajeros valores del aquí y ahora.

Cuando comentaba el cónclave que eligió el Papa Juan Pablo I en Agosto de 1978, *The Economist* de Londres evocó el hambre, dentro de los países industriales avanzados, por algo más que la pura felicidad material. Los editorialistas de actualidad mundial y los comentarios políticos de esta revista urgieron a la Iglesia a levantarse, "como un faro cristiano en un mundo secular que debe estar comenzando a reexaminar este modo de ser secular" (44). Tres semanas más tarde los mismos editorialistas agregaban que: *"El mundo del fin del siglo XX, que está urgido de apertura e igualdad, es también un mundo que está comenzando a pensar que sus presente preocupación con los aspectos materiales de la vida quizás sea incompleta. Este por lo tanto necesita una Iglesia, Católica, Ortodoxa, Protestante o cualquier otra, preparada para llevar la bandera de los aspectos no materiales y para insistir que algunas clases de verdades —las no políticas— son objetivas y permanentes"* (45).

Efectivamente secularistas en números crecientes han bebido profundamente de la copa de su promesa filosófica y la han encontrado amarga. Este es el tiempo para los religiosos de sumergirse en la riqueza de sus propios misterios para descubrir allí la que ellas pueden decir al hombre y a la mujer seculares incluyendo sus propios creyentes.

Aquí debe señalarse una distinción importante, secularismo no es secularización. Secularización es el proceso por el cual la autonomía de decisión es progresivamente transferida del reino de la autoridad, el misterio y la revelación a los dominios de la razón, la crítica, la evidencia, y la necesidad práctica.

Una vez que la secularización se ha establecido, cuestiones como la evolución no pueden ser decididas apelando al texto de la Biblia o a la autoridad religiosa, los conflictos sociales no pueden ser resueltos invocando al Dios eterno sino a la ley de la tierra, las políticas económicas no pueden postular recompensas celestiales sino ganancias materiales. Por otra parte, el secularismo es en la instancia filosófica, una ideología que sostiene que solo aquello que es secular —esto es, temporal o de este

mundo— puede ser verdadero, valioso o importante. El secularismo es en si mismo una fe que clama que nada existe o es real a menos que sea físicamente observable o percibido a través de los sentidos; esto ocasiona un rechazo al misterio, la trascendencia, y finalmente, de la religión.

Gracias a esta creencia en la bondad esencial del orden natural y en la realidad ontológica de la materia y el tiempo --creaciones efímeras, esto es verdad, pero no obstante valorables el Cristianismo católico endosa a la secularización como un proceso. En realidad, a través de la historia el Cristianismo ha promovido la secularización como el proceso por el cual la humanidad creció. (46).

No obstante ella condena al secularismo como una postura reduccionista que toma aquello que es legítimamente humano y establece que esto es lo único existente.

Al adaptarse a la secularización, sin embargo, la religión americana se ha vuelto peligrosamente cercana al adoctrinamiento secularista. Uno piensa cuantos cristianos americanos rinden culto al Dios de Abraham, Isaac y Jacob y no al Dios de la religión civil de América (47). Consecuentemente, cualquier diálogo verdadero sobre desarrollo y entre la iglesia Cristiana y la cultura americana muestra enormes obstáculos.

Análogas dificultades van a encontrarse si la Iglesia acepta la responsabilidad de hablar acerca del etnocentrismo de este país, y de su psicológicamente y políticamente arrogante menosprecio por las otras culturas.

Notas

1. George F. Kennan, "The Bishops' Letter", *The New York Times*, May 1, 1983, p. E-23L
2. Albert Wohlstetter, "Bishops, Statesmen, and Other Strategists, On the bombing of Innocents", *Commentary*, Vol 75, No. 6, June, 1983, p. 15.
3. Mc George Bundy, "The Bishops and the Bomb", *New York Review of Books*, Vol. XXX, No. 10, June 16, 1983, p. 3.
4. Para más antecedente en este tema Donald R. Campion, S.J., "The Church Today", en Walter M. Abbot, S.J., ed. *The Documente of Vatican II*, New York: American Press, 1966, p. 12.

5. Daniel Bell, *The Cultural Contradictions of Capitalism*, New York: Basic Books, Inc. 1976, p. 12.
6. Fernando Benitez, *Los Indios de México*, México City: Biblioteca ERA, 1967, p. 13
7. Una conversación con el Doctor Abraham Joshua Heschel, "The Eternal Light", NBC-TV, Sunday, February 4, 1973, p. 13.
8. Raimundo Panikkar, *The Unknown Christ of Hinduism*, Maryknoli, NY: Orbis Books, Revised and Enlarged Edition, 1981.
9. Edición Especial "Panikkar at Santa Barbara", *Croce Corrente*, Vol, XXIX, No. 2, Summer 1979; Raimundo Panikkar, *The Intra-Religious Dialogue*, New York: Paulist Press, 1978; Raimundo Panikkar, *The Trinity and the Religious Experience of Man*, New York: Orbis Books, 1973.
10. Por más antecedente en este tema de la doble vocación del cristiano, Denis Goulet, *A new moral order*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 1974, Chapter V. "Makers of History or Witnesses to Transcendence?", pp. 109-139.
11. Un punto hecho con particular brillo y con agudeza por Gilbert Keith Chesterton in *Orthodoxy*, NY: Dodd, Mead and Company. 1946. Chapter V» "The Paradoxes of Christianity".
12. Citado, sin mención de fuente por Christian Aurenche en *SADEC LETTRE*, No. 2, Octubre, 1983, p. 5. SADEC (Santa, Développement, Cultures) es una organización no-gubernamental fundada con base en París comprometida en el desarrollo de grupos de base y educación pública.
13. "Discurso de Su Santidad Juan Pablo II al Consejo Pontificio para la Cultura" manuscrito no publicado, de fecha Martes, 18 de Enero de 1983 (en itálicas es texto del Papa).
14. *Ibid.*, p. 5
15. *Ibid.*, p 5
16. *Ibid.*, p6
17. Discurso del Papa Juan Pablo II a la UNESCO, *L'observatore Romano*, June 23, 1980.

18. Sinfonía de los dos Mundos, Música por Pierre Kaefkt, Texto por Don HeWer Cámara, Traducción Inglesa 1983. National Association of Pastoral Musicians, Washington, D.C., p, 4,
19. Carta del 15 de Marzo de 1901, citado por Henri efé Lubac, *La Pensée religieuse du Pare Teilhard de Chardin*, Paris. Aibier. 1962, p. 349.
20. Citado sin fuentes en James Forest, Thomas Marton, *A PictoriaJ Biography*, New York: Paulist Press, 1980, p. 78.
21. Para un refutación detallada de este mito, ver Jacques Ellul, *The political illusion*, New York: Alfred Knopf, 1967.
22. Para más información sobre este tema ver Anjemarte Jacomy-Millete, et al., editors, *The Church and World System, The Posrtion of Churdta ín International Affatrs*, Quebec: Centro Quebecois de relations internationales, 1980.
23. Marie-Augusta Nei, *A Socio theology of letting Go: the Role of a First World Church Facing Thírd World Pecóte*, New York: Paulist Press, 1977.
24. Louise Bernikow, "Alone, Yearntng for Companíonship in America", *The New York Times Magazine*, August 15, 1982, Section 6, pp. 24-34.
25. Daniel Bell. Op. Cft., passim.
26. Hazel Henderson, *Creating Alternative Futures*, New York : G.P. Putnam's Sons, 1978.
27. Willis W. Harman, *Energy Futures, Human Values, and Lifestyles*, Boulder, Colorado: West-view Press, 1982.
28. Lester C. Thurow, *The Zero-Sum Society*, New York: Penguin Books, 1981.
29. Comentado por Jeanne Hersch on "Industrial Society and the Good Life", in *World Technology an Human Destiny*, Edited by Raymond Aron, George Kennan, Robert Oppenheimer and others, Ann Arbor, Michigan: The University of Michigan Press, 1963, p. 196.
30. See *What Now? Another Development*, Uppsala, Sweden: Dag Hammarskjold Foundation, 1975; cf. Marc Nerfin, ed., *Another Development: Approaches and Strategies*, Uppsala, Swesen: Dag Hammarskjold Foundation, 1977.
31. Walter W. Rostow, *The Stages Of Economic Growth*, New York: Cambridge University Press, 1960.

32. David McClelland, *The Achieving Society*, Princeton: Van Nostrand, 1961, Also, David C. McClelland and David G. Winter, *Motivrtng Economic Achievement*, New York: Free Press, 1971.
33. Albert O. Hirsch man, *The Strategy of Economic Development*, New Haven, Conn.: Yale University Press, 1958, pp. 11 ff.
34. CETIM (Le Cent re Europe-Tiers Monde), *Mal development suisse-monde*, Geneva: Commission des organizations Suisse's de cooperation au developement, 1975; Rene Dumont and M.F. Mottin, *Le mal- developpement en Amerique Latina*, París: Editions su seuii, 1981; I van Illich, *Toward a History of Needs*, New York: Bantam Books, 1980.
35. Michael Harrington, *The Vatt MajorTTY*, New York: Simón & Schuster, 1977.
36. E J. Mishan, *Technology an Growth: The Prica We Pay*, New York: Praeger, 1970.
37. Dents Goulet, "The United States: A Case of Anti-development", *Motive*, Volume XXX, No. 4, January 1970.
38. Chogyon Trungpa, *Cutting Through Spirttual Metwi^isrn*, Berkeiey, CA: Shambhala Publica-tions, 1973.
39. "Introduction" to Erich Fromm, ed., *Socialist Humanism' an International Sympotium*, New York: Anchor Books, 1966. p. IX.
40. Erich Fromm, *To Nave or To Be?*, New York: Harper & Row 1976.
41. Augusto Hecksher, *The Public Happinet*, Hutchinson of Londos, 1963.
42. Godfrey Gunatilleke, "The Interior Dimensi3n", *International DewJopment Review*, Vol XXI, No. 1 (1979/1),p. 3.
43. David H. Pollock, "A Latin American Strategy to the Year 2000: Can the Past Serve as a Guide to the Future?" en David H. Pollock and A.R.M. Ritter, editor*, *Latin American Prospects for the 80's: What Kinds of Development?*, Vol. i. Ottawa: Norman Patterson School of International Affairs, Carleton University, n.d., pp. 4-9.
44. Editorial, "The Keys to Rome", *The Economist*, 12 August 1978, p. 9.
45. Editorial, "John Paul's Agenda", *The Economist*, 2 September 1978, p. 13.
46. Para un estudio incisivo sobre este punto ver Arend Theodoor van Leeuwen, *Cristians in World History*, New York: Charles Scriber' s Sons, 1964, esp. pp. 331

- ff. Cf. van Leeuwen's *Prophecy in a Technocratic Era*, New York: Charles Scribner's Sons, 1968, esp. pp. 56-68.
47. Will Herberg, *Protestant, Catholic, Jew*, Garden City, NY: Anchor Books, 1960.
48. *Strength Through Wisdom, A Critique of U.S. Capability, A Report to the President from the Presidents Commission on Foreign Language and International Studies*, November 1979, pp. 4-5.
49. Samuel Harris, *The Kingdom of Christ on Earth*, Andover, Massachusetts, 1874, p. 225. Quoted in Alfred C. Krass, *Five Lanterns at Sundown, Evangelism in a Chastened Mood*, Grand Rapids, MI: William B. Herdsman Publishing Co., 1978, p. 30.
50. Para una síntesis claro de esta idea de los EE.UU. como la "Nueva Jerusalén" o "La Ciudad es la montaña" vea Sydney E. Ahlstrom, *A religious History of the American People*, New Haven, CN: Yale University Press, 1973, pp. 1-13. Cf. Jonathan Edwards, *Thoughts on the Revival in New England*, in the *Works of President Edwards*, 4 vols., New York: Robert Carter, 1979, 3:313; George Bancroft: *Lille, Brown*, 1876, 1:3; Robert Baird, *Religion in America*, 1843; New York: Amos Pres, 1969, Ann Arbor, Mich: University Microfilms, 1982, pp. 2,419; and Frederick Jackson Turner, *The Frontier in American History*, 1920; New York: Krieger, 1976.
51. C. Wright Mills, *The Power Élite*, New York: Oxford University Press, 1956.
52. Para un análisis más profundo vea Denis Goulet, "Goals in conflict: Corporate Succes and Global Justice?" m Oliver Williams and John Houck, editors, *The Judeo-Christian Vision and the Modern Corporation*, Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1982, pp. 218-248.
53. Especialmente ver, Michael Novak, *The spirit or Democratic Capitalism*, New York: Simón & Schuster, 1982, Chapter 3 "A Theology of Economics".
54. Un ejemplo en Joseph Holland, *The American Journey*, New York: IDOC/North America, 1976,
55. For more on this cf. Denis Goulet, *A New Moral Order*, Maryknoli, NY: Orbis Books, 1974, Chapter V "Makers of History or Witnesses to Transcendence?", pp. 109-140.

56. Joseph P. Fitzpatrick, "Justice as a Problem of Culture", *Studies in the International Apostolate of the Jesuits*, December 1976, pp. 13-22. Quoted by Herve Carrier, "Understanding Cultures: the Ultimate Challenge", this volume, p. 14 of manuscript.
57. Para un análisis más profundo ver Denis Goulet, "In Defensa of Cultural Rights: Technology, Tradition, and Conflicting Models of Rationality", *Human Rights Quarterly*, Vol 3, No. 4, 1981.
58. Arnold J. Toynbee, *Civilization on Trial*, New York: Oxford University Press, 1948, p. 88.
59. Soedjatmoko, "The Human and Cultural Dimensions of Development, Accomplishments and Neglects", artículo presentado en el 25 Aniversario de la World Conference, Society for International Development, Baltimore, Maryland, July 19, 1982, p. 6.