

CHRISTUS

REVISTA MENSUAL DE TEOLOGIA

REVISTA MENSUAL DE TEOLOGIA Y FILOSOFIA, A. T.

¿METERSE EN POLITICA?



\$ 15.00

Año 42 No. 499 Junio de 1977.

Año 42 No. 499 Junio de 1977.

Director: Xavier Cuenca, S.J.

Subdirector: Alfonso Castillo, S.J.

Consejo de Redacción: Rubén Cabello, S.J., José Morales, S.J., Luis M. Narro, S.J., Sebastián Mier, S.J., Jorge Alonso, S.J., Jorge Villalobos, S.J., Javier Jiménez Limón, S.J., Enrique Valencia, S.J., Rubén Aguilar, S.J., Alberto Arroyo, S.J., Felipe Espinosa, S.J.

Equipo de trabajo: Jesús Pavlo Tenorio, Ana Santamaría.

NOTA DE LA OFICIALIDAD DE CHRISTUS

Christus ha querido siempre ser un servicio a la jerarquía mexicana: obispos y sacerdotes. Y, en este sentido, se ha puesto a disposición de las diócesis, máxime de aquellas que lo aceptaban o pedían como su gaceta diocesana.

En este sentido se ha llamado y se llama órgano oficial de algunas diócesis.

La oficialidad en Christus no significa una representación oficial de pensamiento, ni reflejo de pensamiento oficial. Su oficialidad no consiste —ni quiere consistir— en otra cosa que en el hecho práctico de servir de Boletín Eclesiástico a los obispos que no tengan uno en sus diócesis y que quieran adoptar a Christus en su lugar. No tiene propiamente respaldo oficial en cuanto al pensamiento, ni pretende complicar a los obispos en las opiniones que expresa.

La oficialidad de Christus funciona como un hecho práctico y un servicio, libremente aceptado o rechazado, no como un concepto determinado y obligatorio. Christus no es órgano institucional del episcopado, del que la institución es responsable. La responsabilidad editorial queda exclusivamente a cargo de Buena Prensa.

Órgano Oficial de las Diócesis de Cd. Juárez, Cd. Obregón, Cd. Valles, Cuernavaca, Huejutla, Papantla, Tabasco, Vicariato Apostólico de la Tarahumara. Registrada como artículo de 2a. clase en la Administración de Correos No. 1 de México, D.F., 3 de enero de 1936. Registro de Propiedad Intelectual en la S.E.P. No. 10534 el 15 de diciembre de 1950. Con aprobación eclesialística. Suscripción anual \$ 160.00 Dls. 9.00. Número suelto \$ 15.00 Dls. 1.10. Obra Nacional de la Buena Prensa, A.C. Donceles 99-A. Apdo. M-2181. México 1, D.F. Impresión: Editorial Magazine, Quetzalcoatl No. 53, México 17, D.F.

Intención General: "Que Jesucristo, manso y humilde de corazón, sea reconocido como el único verdadero libertador". Intención Misional: "Que cada Iglesia local sea misionera para los que están cerca y para los que están lejos".

presentación

El quehacer político del cristiano es un asunto que exige reflexión hoy. Sobre él se han levantado y se siguen levantando grandes discusiones y polémicas: ¿debe meterse el cristiano en política?

No es gratuito que las discusiones sobre política y fe sean continuas. Pues bajo este tema se está tocando un asunto vital para la vida del cristiano: ¿cuál es y cuál debe ser la participación de éste en la construcción de un mundo más humano?

Por todo esto nos pareció importante presentar un cuaderno que tocara estos puntos.

Esperamos colaborar, aunque sea en una pequeña medida, con el acrecentamiento de una reflexión y de una práctica cristianas, cada vez más comprometidas; cada vez más situadas.



en este número

CHRISTUS y sus lectores	3
CHRISTUS y la noticia.	4
CHRISTUS teoría y praxis	
La relación teoría—praxis en la teología de la liberación. Juan Carlos Scannone, S.J.	10
CUADERNO: ¿METERSE EN POLÍTICA?	
Introducción al Cuaderno.	18
Participación política de la Iglesia. Ignacio Medina, S.J.	19
Los cristianos y la política. Jorge Alonso, S.J.	26
La espiritualidad de la liberación como espiritualidad política. Segundo Galilea.	29
De meternos en la política concreta, líbranos, Señor. Plegaria del pueblo oprimido. Arnaldo Zenteno, S.J.	33
Jesús ante una nueva lectura de la Biblia. Preámbulos de la pasión y muerte de Jesús. Héctor Díaz Valencia, S.J.	38
Meterse en política: La ideología de la jerarquía mexicana durante el conflicto de 1926 a 1929. Jean Meyer.	44
CHRISTUS y colaboraciones.	
Génesis del Patronato Laico de don Benito Juárez. Agustín Churruga, S.J.	49
CHRISTUS y el anuncio de la palabra	
De los domingos 14 a 18 ordinarios. Del 3 al 31 de julio.	56
CHRISTUS y los libros	60

Y SUS LECTORES

Estimado padre:

Quiero dar constancia de lo momentáneamente interesante que se ha tornado Christus. No abandonen la empresa aunque crezcan de tono las presiones contrarias.

Un abrazo por Pascua de Resurrección. Cristo es nuestra esperanza.

Samuel Ruiz G.

Ob. de S. Cristóbal de L.C., Chis.

Sr. Director:

Primero que todo me permito agradecerle que escribo esta carta después de vencer no pocas dificultades: escribir lo que uno piensa no suele ser fácil. Pero, hay que animarse . . .

Y estas líneas las mando a la sección de los lectores de su revista para manifestarle mi solidaridad con las reflexiones de Christus. Me anima mucho ver, percibir, los horizontes de una vida cristiana más comprometida con la sociedad.

Por ejemplo, la protesta que surgió sobre el asesinato en El Salvador del P. Rutilio Grande, me parece de lo más atinado. ¿Por qué siempre nos quedamos callados ante la injusticia? ¿Por qué siempre hemos de estar los cristianos con un silencio cómodo? Además, ¿por qué hemos de racionalizar siempre nuestro silencio cómodo?

Por otra parte me parece sintomático que muchos cristianos sólo

reaccionemos ante el asesinato de un sacerdote. ¿Por qué no reaccionamos con los continuos asesinatos de obreros, campesinos y estudiantes?

Sr. Director, espero que sigan en la misma línea. No debemos aflojar en comprometer más nuestra vida por los demás.

Hasta otra ocasión. Y muchas gracias por atender mi carta.

Justino González M.
Guadalajara, Jal.

Señores:

Lo profundo es hermano de lo sencillo.

Supermachos y Agachados dicen cosas importantes en lenguaje del pueblo. ¿Por qué recargan poco a poco más a Christus de escritos ininteligibles, para que el que está acostumbrado a llamar al pan pan y al vino vino no los entienda?

Yo poco a poco he puesto la revista en seglares; pero ya no entienden ni papa de análisis varios o teorías filosóficas coyunturales, etc.

Yo por mi parte soy amigo de lo sencillo y profundo.

Atentamente.

Pbro. Raúl Estrella.
S. José de la Boca, Dgo.

P. Xavier Cuenca, S.J.
Director de Christus.
Presente.

Estimado Xavier:

En el número de Julio de la revista Christus se publicó un Cuaderno sobre los caminos "Hacia una espiritualidad de la Liberación". Una de las aportaciones presentadas fue un escrito del conocido filósofo Roger Garaudy, que fue presentado en la Introducción del cuaderno con las siguientes palabras:

"Completa el cuaderno la publicación de dos testimonios que juzgamos de la mayor importancia para esta nueva manera de vivir el cristianismo en nuestra situación histórica: . . . La traducción de algunos pasajes centrales del último libro de Roger Garaudy son un signo de esperanza: un marxista de reconocido prestigio internacional confiesa una tal cercanía al cristianismo, que difícilmente se le puede negar el carácter de auténtica fe cristiana".

A propósito de este escrito de Garaudy te mando ahora este "Diálogo en el Limbo", (ver próximo Christus de Julio, sección Colaboraciones), que quiere reflexionar en los problemas ahí implicados. Es claro que mi opinión difiere de la de la dirección de la Revista, pero espero que esto no obste a su publicación ya que Christus siempre ha estado abierta al diálogo teológico.

Atentamente.

Juan E. Bazdresch, S.J.
México, D.F.



INTERNACIONAL

ESPAÑA

El quehacer político de los cristianos.

La efervescencia política que vive actualmente España está llegando a su punto álgido. Hace unos años Portugal se liberó de la dictadura y despertó a la vida política popular. De manera parecida en la España de estos días suceden acontecimientos que hace dos años se veían como utópicos. El pueblo ha salido a las calles tras 40 años de dictadura, los obreros se lanzan a las huelgas, las minorías levantan su bandera en los municipios.

Los partidos políticos españoles, legalizados o no, están haciendo declaraciones, fijan su posición respecto a diversos grupos, se pronuncian públicamente. En este artículo se deja hablar a los españoles sobre un problema candente: la militancia de cristianos en partidos marxista-leninistas. Este problema es eminentemente práctico y responde a una historia que hoy se asume y se puede expresar con mayor libertad. No es un problema teórico, aunque muchos lo quieran ver así.

La posición de los cristianos españoles desde la república hasta la muerte de Franco forma un conjunto muy variado y contradictorio, que va desde los guerrilleros de Cristo Rey y el Opus Dei hasta las posturas antifranquistas por parte de algunos obispos y la militancia de cristianos en partidos socialistas y comunistas. Los españoles están recuperando esta historia y sacándola a la luz; se trata de hechos concretos de colaboración con la dictadura o con la resistencia. A esto se suma la posición de muchas iglesias locales (vasca, catalana, etc.) respecto a problemas como el de la lengua y la enseñanza oficial, y a la dominación central que ejercía el franquismo respecto a estas regiones culturales.

La historia de la Iglesia Española no es cristalina; hay tremendos conflictos internos, una crisis profunda en la vida religiosa y sacerdotal y un avance significativo del movimiento laico. La dictadura utilizó a la Iglesia como su protegida, y tras la imagen de defensa del catolicismo enfocó su esfuerzo al desarrollo capitalista bajo una dictadura de corte fascista. Franco, Caudillo 'por la gracia de Dios' utilizó esta justificación ideológica de manera magistral.

Sin embargo la vida de los cristianos no se sujeta al ritmo oficial; fue avanzando significativamente a niveles de resistencia y militancia en partidos de oposición. Ante esta situación los partidos se ven obligados a tomar posición respecto a los cristianos y a hacer distinciones entre ellos.

Una de estas posiciones es la del presidente del Partido del Trabajo Español PTE que dice así: "El marxismo es contrario al idealismo; ni los cristianos para el socialismo ni elementos procedentes de cualquier militancia cristiana podrán ingresar en el PTE, porque no queremos ser hipócritas. Los sacerdotes o los cristianos en un partido marxista-leninista es como colocar a un santo con dos pistolas. Hay que comprender que el materialismo dialéctico excluye toda posibilidad de seres espirituales". Esta declaración llama la atención por su posición cerrada y ortodoxista. Por otro lado, porque hace categorizaciones rápidas y simplistas aduciendo dogmas teóricos para resolver un problema concreto que se le va a seguir presentando incluso con sus bases obreras. Esta posición parece desconocer el proceso histórico y las evoluciones que se pueden ir dando. Los santos con pistolas ya existen; si bien no están en las iglesias, permanecen en el recuerdo del pueblo que lucha por su liberación.

Es otra la posición del Partido Socialista Catalán, PSUC aparecida recientemente, donde trata el problema de la militancia de cristianos en el partido. Esta declaración del comité central fue precedida por un amplio debate interno que concluyó en la declaración siguiente: "La lucha contra la opresión nacional ha dado un vigor especial al enfrentamiento entre cristianos catalanes con el franquismo".

"De esta manera en el transcurso de 40 años de dictadura, en una primera etapa, ha ocurrido que vastos sectores cristianos han ofrecido su protección a la resistencia contra el franquismo para, más tarde participar activa y militantemente en ella. De esta forma estos cristianos han recogido una herencia democrática existente en la Iglesia catalana, herencia que ellos han ampliado y hecho extensiva con su lucha".

Este proceso continúa y en cada día más numerosos los creyentes que después de haber resistido obstinadamente contra el franquismo, descubren que nuestro partido es el que ofrece el programa más coherente... Son cristianos que descubren que la suprema democracia, la que les parece que está más de acuerdo con su ideal de liberación y de fraternidad, es la democracia del socialismo en la liberal contenidas en nuestro programa".

"Estos cristianos han dicho y han repetido que una misma fidelidad identifica su creencia en Jesucristo con su lucha por la liberación del pueblo en un combate único. Nadie, de entre nosotros les niega actualmente su carácter revolucionario y su lugar dentro de nuestro partido".

En cuanto a los problemas planteados por la militancia de cristianos en el partido y la manera de abordarlos, el comité central declara:

"Constatamos que los cristianos que se integran al partido son conscientes, junto con amplios sectores de las masas cristianas, de que el compromiso político es autónomo y de carácter laico. Es decir, no es confesionalmente ateo ni creyente. Independientemente de los motivos por los que cada cual opta por el socialismo, los cristianos que vienen al partido lo hacen por una opción de clase y no abandonan su militancia de su fe. En una palabra han superado la confusión entre fe y política, confusión propia de la extendida tradición cristiana".

"El comité central del PSUC reconoce la complejidad de la decisión que inspira y anima la militancia de los cristianos que se integran al partido. En esta línea, les admite con su fe y supera de esta manera la antigua disolución con la cual se pretendía que el cristiano comunista abandonara sus creencias al ingresar al Partido o, en el mejor de los casos, que las mantuviera a nivel privado sin expresarlas socialmente. Decimos con su fe, lo que significa respetando plenamente sus convicciones cristianas que no han dejado solamente de ser obstáculo para su tarea revolucionaria sino que además son un impulso para su militancia y para su participación en la lucha de clases".

"No corresponde a ningún partido ni estado o gobierno alguno el juzgar sobre el complejo fenómeno de la fe religiosa, que no se puede reducir a un credo pueril o a un sarampión que finalmente pasará. En nuestro partido hay actualmente sitio para estos cristianos revolucionarios de la misma manera que en la construcción de la sociedad socialista habrá lugar para un cristiano del cual esperamos grandes aportaciones y aliento. Nuestro partido no lucha solamente por los intereses inmediatos de las clases trabajadoras sino que además lucha por las libertades del pueblo, y, entre estas, lucha por la libertad de creencias. Ya lo hemos dicho y lo volvemos a subrayar, que en el hombre comunista, como en cualquier hombre, existe una zona individual donde cada cual es aquello que es y donde el Partido, como tal, no tiene derecho a penetrar".

Los textos que hemos seleccionado expresan la política del partido PSUC; política nueva que exige una

profundización en el conocimiento de la Iglesia y de los cristianos comprometidos en la lucha de la liberación del pueblo. Ver toda esta problemática desde América Latina nos hace pensar en lo que sucede actualmente en muchos países donde los cristianos están asumiendo no sólo su apoyo sino su compromiso total en las luchas de liberación nacional. Ejemplos como el de El Salvador, Paraguay, Chile, etc., nos señalan la cercanía de este problema. El compromiso político de los cristianos es un hecho. Sin embargo, en no pocas ocasiones su ascendencia y formación cristiana ha dificultado su militancia en partidos de izquierda, no así su compromiso con el pueblo. La historia de la Iglesia en A.L. está teñida de conformismo, y colaboracionismo con las clases poderosas, pero a su vez aparecen signos de gran vitalidad en el compromiso real con los oprimidos. Ciertamente entre la Iglesia Chilena y la Española hay grandes diferencias históricas, pero se encuentran elementos comunes y respuestas similares. De la radicalidad de las respuestas eclesiales a los regímenes fascistas y opresores dependerá que los cristianos seamos vistos al lado de los poderosos o al servicio de la causa popular.

AMERICA LATINA

COLOMBIA.

Tres contra el pueblo.

Colombia no escapa a la situación de violencia y agresión imperante en América Latina. Allí también poderosas minorías, apoyadas por el régimen de turno, explotan a las masas trabajadoras del país. Los intentos populares y universitarios de cambiar la situación son reprimidos violentamente, utilizando para ello el Estado de Sitio imperante en el país. El alza internacional de los precios del café ha permitido a la oligarquía terrateniente y al Estado duplicar, en el plazo de un año, sus ingresos por dicho concepto. Ello ha significado para el pueblo: una vilenta inflación, la pérdida del poder adquisitivo de su salario, la carestía y escasez de productos alimenticios básicos. Es decir, una brutal alza del costo de la vida, y en consecuencia, la superexplotación.

Es en este marco donde se ubican las noticias que nos trae la prensa

internacional. El Presidente López Michelsen, liberal electo en 1974, se defiende "exitosamente" de las acusaciones que, a él y a su familia, hacen los Conservadores. Se le acusa de dejarse sobornar por la Lookheed, de pagar favores con cargos diplomáticos, y de beneficiar a uno de sus hijos construyendo una carretera al lado de su hacienda. "No es responsable de soborno" dictamina la Corte Surpema. El problema no sólo es jurídico legal sino que L. Michelsen lo hace político, diciendo que sus acusadores pretenden provocar un inconstitucional y antidemocrático golpe de estado por parte de los militares. Lo que está en juego no es la moralidad del presidente, sino la posibilidad de retener el poder en las próximas elecciones. Conservadores y liberales al final de la década del 50 formaron el "frente nacional" fórmula política que impusieron a espaldas del pueblo, en defensa de sus intereses. Pero hoy se resquebraja el frente y surgen las divisiones internas respondiendo a diversos intereses. La pugna entre conservadores y liberales es una lucha por el poder entre dos burguesías oligárquicas, con mínimas diferencias entre sí, y con un mismo objetivo: eliminar al pueblo del cada día más rico botón cafetalero. Son, pues las dirigencias de estos partidos los primeros enemigos del pueblo.

Quienes están, o desean estar, en el gobierno no defienden sólo sus intereses personales y mucho menos los del Erario Nacional. Defienden, en parte porque son los mismos, los intereses de los grandes monopolios cafetaleros. Colombia es un país con superávit económico en casi todos los rubros. Pero tiene los problemas que lo sumen en una profunda crisis, una inflación de 440% y un alza del costo de vida del 260%, y un inmenso déficit en la producción agropecuaria. El gobierno atribuye estos problemas a los ingresos que obtienen los cultivadores de café. Sobre todo a los ingresos que provienen de las grandes cantidades que han salido del país sin registro.

Sea de ello lo que fuere, los beneficios del café, duplicados en el último año a pesar de disminución en las exportaciones, van a parar a las arcas del Estado y a unos cuantos monopolios. Frente a las demandas populares por salarios más justos, el Estado

responde ofreciendo para agosto un alza del 180/o burlesca promesa dada el alza de costo de vida. Son, pues los grandes oligarcas cafetaleros, con el Estado a su servicio, el otro sector que forma parte de los enemigos del pueblo.

Otro acontecimiento importante comentado por la prensa han sido las protestas por la trasmisión televisada de la conocida obra de Gabriel García Márquez: "La Mala Hora" donde se narran hechos verídicos de la historia colombiana. El autor declaró en una entrevista: "Es un dato histórico que fueron 450,000 las víctimas de la violencia oficial entre 1948 y 1958". Podemos preguntarnos que si se habla, en la novela, de las fuerzas armadas de una época, por qué las de la actual se sienten aludidas. ¿No será porque siguen jugando el mismo papel de perro guardián de los intereses oligárquicos?

Los militares y la policía colombiana no sólo se dedican a reprimir cualquier intento de cambio o protesta de las clases populares, sino que asesinan a cuantos intenten oponerse al régimen por la vía de las armas. A pesar de que los militares reconocen que la miseria es la causa de la subversión, ven que la solución es acallar las protestas y no ponerse al lado del pueblo para luchar contra la miseria.

Como otros pueblos explotados de América Latina, el pueblo colombiano también vive de la lucha y la esperanza. La esperanza de que sólo un amplio movimiento popular que oriente la lucha de todos los explotados podrá cambiar las injustas condiciones y abrir camino hacia una patria donde el producto del trabajo esté al servicio de todo el pueblo y no de una minoría oligárquica.

MEXICO. Crisis de Conciencia.

Para justificar el nombramiento de su embajador en España, José López Portillo tuvo que interpretar el movimiento estudiantil de 1968. Además, invitó a todo el país a una reflexión serena sobre aquellos acontecimiento, sugiriendo de paso que no eran como el pueblo los había sentido, que el perdón es más importante que la rabia, y la estabilidad de nuestras

instituciones más importantes que la vida y los derechos de los hombres.

En lugar de una estéril protesta por el nombramiento de un embajador, es necesario constatar el significado que siguen teniendo en nuestra vida los acontecimientos de 1968. Gustavo Díaz Ordaz encarna una respuesta que sigue presente independientemente de su embajada en España, que seguirá presente aun en el caso de que hubiera permanecido en el silencio de su vida lujosa y reposada. Con el expresidente o sin él, México sigue gustando el sabor amargo de la humanidad sometida a las instituciones, de la creatividad prohibida, de la violencia brutal como respuesta a los intentos de convivencia libre.

Hay quienes se empeñan en calificar al movimiento estudiantil de revuelta callejera manipulada por intereses mezquinos. Para reforzar su opinión aluden a la violencia de los estudiantes, a los insultos que gritaron, a la quema de camiones, a los letreros que ofendían la felicidad burguesa con su rabia y su ortografía. Y después de recordar con escalofrío estos episodios, rematan con el supremo argumento de la conjura comunista. Como la explicación suscita el horror, se aplaude la respuesta, se da la bienvenida al ejército y a la intransigencia que se presentan como defensores de las instituciones nacionales. Ya no interesa saber si había en los estudiantes una legítima aspiración de libertad y democracia. Ya no caben las preguntas por la justicia de las instituciones defendidas.

José López Portillo ha preferido una explicación distinta, mostrándose superior al cinismo y la arrogancia de su flamante embajador. Ubicó los sucesos de 1968 en un contexto histórico amplio, refiriéndose a un tiempo en que el país se colocó en el "escaparate mundial" con la organización de la Olimpiada, en que la juventud francesa planteó la necesidad de soluciones distintas y en que la comunicación masiva permitía ya el contagio de las inquietudes. En ese contexto, al decir del Presidente, la conciencia de los mexicanos hizo crisis por las contradicciones de nuestra realidad con los postulados de la Revolución, por un "milagro mexicano" que estaba significando el sacrificio de los campesinos y la formación

de grandes masas de marginados. La crisis se manifestó como un rechazo del orden y de las instituciones, y se optó por defenderlas y por la preservación de la estructura de poder.

El tono del Presidente es conciliador y ya no utiliza la arrogancia de Díaz Ordaz para responder a las preguntas, pero eso es una ganancia exigua, porque su explicación sigue pasando por alto las cuestiones fundamentales. No se responde sobre la incapacidad de nuestras instituciones para organizar la vida pública sobre bases justas. Se acepta implícitamente que la represión es el único medio para afrontar la inconformidad. Se afirma que son muy importantes las instituciones y la estructura del poder, aunque sean la garantía fundamental de la explotación.

José López Portillo sólo tiene razón al afirmar que es necesario reflexionar sobre los acontecimientos de 1968. Así podremos saber que la represión asesina es necesaria para que se mantengan en el poder los herederos ilegítimos de la Revolución. Así nos daremos cuenta de la violencia con que se defienden los modelos que convienen a la minoría. 1968 es momento fundamental para comprender la historia de México, para saber de la injusticia y la violencia que configuran nuestra vida de todos los días, para explicar por qué el pueblo ha de luchar mucho todavía para asumir su futuro con responsabilidad política.

Nuestras instituciones al servicio del latifundismo.

La legislatura del estado de Querétaro, a iniciativa del gobernador Antonio Calzada Urquiza, ha dispuesto que los autores intelectuales de las invasiones y los dirigentes campesinos que alienten la invasión de lotes sufrirán penas hasta de 40 años de prisión.

La noticia se dio a conocer poco después de que los empresarios ofrecieran que invertirían en el rengón agropecuario cuando existieran condiciones de "tranquilidad y seguridad" en el campo. Se argumentó el desarrollo de México. Que para tal efecto traduce en desarrollo para cuántos no para el campesino. La mis-

La junta con la aplicación de esta ley que antes de que los tribunales agrarios de la Reforma Agraria, aún en proyecto, dispongan otra cosa. Uno se pregunta por qué tanto temor a estos tribunales como si históricamente en México las causas legales de obreros, campesinos y pobres hubieran encontrado en los tribunales el respeto a sus derechos.

La noticia de la nueva ley en Querétaro sólo encontró el lamento simplice de la C.N.C., de la C.C.I., de la U.G.O.C.M. y de legisladores priistas. La llamaron ley del siglo XIX. Ahí, la reciente ley promulgada y calificada de antiagrarista no movió a los señores inconformes a emprender una acción organizada tendiente a derogarla. Ya que, si estaban inconformes, la lógica no era otra sino la migración.

La Reforma Agraria mantuvo rotundo silencio. Explicable el silencio, ya que es ella la causante de las invasiones. Se cuentan en número de miles los casos de solicitudes de tierras con rezagos hasta de 50 años. La S.R.A. es la causante de que los campesinos se ven obligados a invadir tierras únicamente para sobrevivir. La Reforma Agraria es la culpable de esta situación porque los campesinos están cansados de palabras y de promesas. Quieren tierra no para el lucro, ni para título personal, sino para el trabajo colectivo y para sobrevivir.

La Reforma Agraria es la culpable de las invasiones por su empeño en mantener el latifundio y la serie de favores que le ha otorgado. Precisamente en Querétaro, en 1917, se legisló para que desapareciera el latifundio. La realidad es otra. Hoy se legisla contra los que invaden latifundios. Hoy más que nunca los certificados de inafectabilidad (de latifundio) son intocables. Hoy más que nunca el latifundio cuenta con la protección del amparo agrario. Hoy más que nunca la Reforma Agraria sabe y conoce, aunque se empeña en negarlo, nombres, lugares y simulaciones de latifundios. Hoy más que nunca la Reforma Agraria conoce los nombres de campesinos que han denunciado el latifundismo. La misma Secretaría conoce el nombre de los campesinos muertos en la lucha contra el latifundismo.

Explicable silencio, explicable actitud, explicable manejo de las leyes agrarias para hacer precisamente lo contrario. Explicable, también la necesidad de que el campesino se empeñe en invadir tierras. Porque ya no quiere saber de explicaciones. La miseria y dolor de millones de campesinos los lleva cada día a hacerse justicia por su propia mano. Lo que ni la Secretaría de la Reforma Agraria, ni las organizaciones representativas de campesinos han hecho en 60 años.

Democratización: Desmonopolización de la Educación.

El Plan Nacional de Educación que saldrá en septiembre próximo, se plantea como primer objetivo la democratización y popularización de la educación, lo que significa abrir las oportunidades de acceso, permanencia y éxito del sistema educativo nacional para atender, por un lado, a toda la demanda potencial (demanda potencial: son todos aquellos individuos que cubren los requisitos académicos para ingresar a un nivel) y, por el otro, recaptar a los desertores y captar a los que aún no han sido atendidos por servicios educativos.

En el ciclo 1975-76, el sistema educativo nacional atendía aproximadamente a 16 millones, mientras que la demanda social (la demanda social está constituida por toda la población cuya edad cae dentro de la correspondiente a un nivel educativo), alcanzaba 27.5 existiendo un rezago de 11.5. Asimismo la población de 12 a 50 años que desertó del sistema sin concluir un nivel y que no ha alcanzado una terminal de capacitación, (terminal de capacitación es un servicio que prepara al individuo para ingresar al trabajo productivo al concluir un nivel, primaria, secundaria, etc.), o bien, que nunca fue atendida por los servicios educativos era, en ese ciclo lectivo, de 26.3 millones. La atención que se brindaba a través de educación extraescolar y del sistema de educación de adultos era de 2.8 millones en junio de 1976.

ARTE SACRO



ARTICULOS RELIGIOSOS

IMAGENES, CASULLAS, RECLINATORIOS, ALTARES, SACRARIOS, AMBONES, CANDELEROS, COLUMNAS, CRUCIFIJOS, PALIOS, FLOREROS, MADONAS.



Juan Fabre R.

FCO. I. MADERO No. 55 DESPS. 204 Y 205
"EDIFICIO IDAROF" - SEGUNDO PISO
TELS. 510-15-17 585-35-90 MEXICO 1, D.F.

Atender a la demanda social del sistema escolar implicaría, en una posición conservadora, incrementar el presupuesto en 720/o (23,000 millones de pesos); atender a la población de 12 a 50 años en algún tipo de educación terminal que los capacitara para su incorporación eficaz al sistema productivo y social, implicaría aumentar los servicios extraescolares en 8390/o; que conjuntamente con el incremento necesario para la expansión del servicio escolar, equivaldría prácticamente a duplicar el presupuesto de 1976. Estas cifras dan una idea aproximada de lo que representa el problema de democratización del servicio traducido a egresos. Esto es sobre todo si se considera que el costo que implicaría proporcionar servicio educativo a la población que carece de él, es mayor que el actual debido a que, los rendimientos de las instalaciones serían más bajos. Agruéguese a lo anterior que en los cálculos no se han considerado las necesidades de inversión en nuevas instalaciones educativas.

Estas cifras son indicativas de que el Estado, en las condiciones actuales de crisis económica, no está posibilitado para asumir sólo la carga que representa la democratización y popularización de la educación (duplicar el esfuerzo logrado hasta ahora); y para conseguir el objetivo del Plan Nacional de Educación habría que pensar en nuevas estrategias que quizá deben partir de la revisión del concepto de Democratización.

Democratización, se ha entendido solamente como generar igualdad de oportunidades educativas, pero no se toma en cuenta la estructura de los sistemas y no se cuestiona el monopolio de la función educación. Se da por sabido que la educación es competencia de instituciones y de personas especializadas y se olvida que es una función social que debe, para serlo, practicarse socialmente. Desmonopolizar la educación es democracia porque implica participación; participación implica asumir responsablemente un compromiso; y, en este sentido democratizar la educación significa que la población asuma un compromiso responsable en el proceso social de la función educativa, transformándose de objeto de la educación en sujeto de la misma. Que la población asuma su responsabilidad

y se comprometa en el desarrollo educativo es también educación para la democracia: no es el estado el único responsable de los servicios educativos, son también sus representados quienes en su quehacer social deben definir, implementar y evaluar la educación, y, éste es un camino que garantiza el ajuste real de los sistemas educativos a las necesidades sociales, a la vez que libera al Estado de una parte del peso que para él representa otorgar servicios educativos suficientes para la población. Es en la participación dentro del proceso educativo donde puede aprenderse entonces la práctica de la democracia y es ésta, la vía para la democratización y popularización de la educación: La democratización requiere de la desmonopolización para que cada individuo asuma responsablemente su compromiso de participación en la práctica social de la educación.

IGLESIA

Voces en medio del silencio.

El 12 de Marzo pasado, en El Salvador, fue asesinado el P. Rutilio Grande, S.I., junto con dos campesinos que lo acompañaban en su auto. Algunos pensábamos que lo acontecido en ese país distaba mucho de suceder entre nosotros. Pero los recientes asesinatos de los PP. Rodolfo Aguilar (Chihuahua, 21 de Marzo) y Rodolfo Escamilla (México, D.F., 27 de Abril) demostraron que nuestras previsiones no eran tan acertadas. Los que se benefician del trabajo y el sudor de los pobres y explotados no están dispuestos a permitir que tal situación cambie. Por eso ven en cualquier intento de lucha por un poco más de justicia una seria amenaza, y por eso consideran enemigo al que la apoye. No se detienen ante nada, ni ante el asesinato.

Tanto en El Salvador como entre nosotros los medios "informativos" —claramente vinculados a los intereses de los grupos dominantes— se esforzaron por oscurecer los hechos, salpicarlos de sórdidas insinuaciones e interpretarlos de manera que no pudiera verse su significado represivo. Y no es aventurado decir que, al menos en nuestro país, consiguieron mucho de su intento.

Ahora bien, siendo los aconteci-

mientos parecidos, no puede menos que causarnos extrañeza la diferente reacción de la Iglesia mexicana en comparación con la de la Iglesia salvadoreña. En cuanto fue asesinado el P. Grande, la Iglesia de El Salvador reaccionó con unidad sorprendente. Unidad nacida de la clarividencia con que se va captando la misión de estar al lado y al servicio de los pobres y oprimidos. Unidad fruto de la captación de que el asesinato era no sólo en contra de un eclesiástico comprometido, sino en contra de las mayorías oprimidas del país, en contra de un proceso de toma de conciencia, de organización y de lucha. Con base en esa unidad y con una clara conciencia de la vocación profética de la Iglesia, la jerarquía salvadoreña tomó una serie de medidas que debieran provocar nuestra reflexión. Defendió al occiso de los impúdicos ataques de la prensa. Protestó con una energía que, si no hizo recapacitar a las fuerzas represivas, al menos detuvo su avance. Patricó la excomunión en contra de todos los culpables: sobre todo de los más culpables, de los que no se exponen de los que no manchan sus manos con el contacto de las metralletas. El domingo siguiente al sepelio sólo hubo una misa para todo El Salvador en la que se congregaron alrededor de 100,000 personas (catedral, plaza y calles adyacentes); misa que se transmitió por radio al resto de la población. Las actividades de las escuelas católicas —la mayoría en el país— se suspendieron por tres días en señal de luto y de protesta; en su lugar se programó una reflexión sobre lo que estaba pasando y sus causas más profundas.

Es cierto que hubo quienes no respaldaron con el mismo fervor esas posturas. En la misa única celebrada en torno a la catedral no abundaron los "católicos prominentes", los de "buena familia", los que disfrutaban los privilegios que otorga la estructura injusta y violenta de una sociedad. Pero quedó claro que el Pueblo, Dios, pastores y fieles, en su mayoría quisieron responder con fidelidad a la interpelación que los hechos y la situación global lanzaban a su fe.

En México, en cambio, ¿qué sucede? Asesinan a los PP. Aguilar y Escamilla (por no mencionar la agresión a Monseñor Arturo Lona, obispo de

Tehuacan, el 25 de Abril, agresión en la que murió acribillado uno de sus acompañantes) y no se produce una acción de unidad significativa. No es que queramos disminuir el valor de las declaraciones de Monseñor Almeida, de Don Sergio y de algunos grupos creyentes; pero no se puede menos que aceptar que fueron voces aisladas. No hubo organicidad eclesial que las respaldara o secundara. Se puede decir que predominó el silencio. Y quizá se pueda preguntar si fue así por falta de afirmación, por cautela o por indiferencia. O si más bien fue porque no se quiso de ver que estas acciones represivas lo son en contra del pueblo oprimido, al cual precisamente ha de dirigirse el anuncio de la Buena Nueva.

Porque no se trata, hay que enfatizarlo, de elevar una protesta y desarrollar un movimiento que vuelva a poner en su lugar la inmunidad del clero. Se

trata, y eso se echó de menos, de una voz profética, una implicación y un compromiso que signifiquen efectivamente el rechazo del pecado, de la opresión, de la injusticia y de la explotación de que son víctimas las mayorías. Una voz profética, una implicación y un compromiso que medien el anuncio del Reino que Dios ha decidido hacer llegar a su pueblo.

En todo este contexto resulta de significación particular la peregrinación del 7 de Mayo a la Basílica —ignorada deliberadamente por los medios "informativos"— y la misa celebrada ahí con ocasión del asesinato del P. Escamilla. Más de 2,000 cristianos —fieles y sacerdotes— caminaron en silencio hasta la Villa. Iban en peregrinación de luto como lo indicaba sus brazaletes y sus moños negros. Iban en peregrinación de protesta como clara-

mente lo entendió la policía pública y la secreta. Alrededor de diez patrullas les hicieron "compañía". Y bastantes extraños vestidos de civiles hacían todo lo posible por obtener información que luego pudieran deformar: ¿De dónde vienen? ¿Quién los convocó? ¿Cómo se organizaron? ¿Qué pretenden?

En la Basílica se reunió todavía más gente. Cerca de 5,000 cristianos participaron en la misa concelebrada por Don Samuel Ruiz con otros setenta sacerdotes.

Una voz inteligible. Una conciencia que crece y se da cuenta de la necesidad de unidad y de organización. Un señalamiento al inmovilismo y a la "prudencia". Un ¡no! a los asesinos y a los que oprimen. Todo eso significó esa peregrinación eclesial hecha en el mismo espíritu que las acciones realizadas por la Iglesia de El Salvador.

PROTESTAMOS POR EL ASESINATO, ARRESTO Y EXPULSION DE SACERDOTES:

- El 10. de mayo fue arbitrariamente arrestado en El Salvador el P. Jorge Sarsanedas, S.J. y, después de cinco días de cárcel, deportado a Panamá.
- El 11 de mayo fue asesinado en El Salvador el Padre Alfonso Navarro y el joven José Luis Torres quien lo acompañaba. El grupo de ultraderecha "Unión Guerrera Blanca" se adjudicó el asesinato y aclaró que este asesinato era sólo el principio.
- El 14 de mayo, por conducto del director de la policía judicial del Estado de Coahuila, México, fue expulsado de ese estado el P. José Bartarse. Antes había sido secuestrado.
- El 18 de mayo fueron deportados de El Salvador los padres jesuitas: Marcelino Pérez, J. Luis Ortega y Salvador Carranza. Los tres trabajaban en la parroquia de Aguilares donde hace dos meses fue asesinado el P. Rutilio Grande, S.J.

El asesinato del P. Navarro y la expulsión y deportación de los demás, no es algo ocasional, no son tampoco hechos aislados, sino acciones que se inscriben en una clara política de represión en contra de la Iglesia comprometida con las causas populares, como es el caso de los sacerdotes aquí mencionados.

La represión contra los cristianos comprometidos en los procesos de cambio seguirá, y no podrá ser un freno al compromiso de estos para la liberación.





JUAN CARLOS SCANNONE, S.I.

LA RELACION TEORIA-PRAXIS EN LA TEOLOGIA DE LA LIBERACION

En los últimos tiempos se ha redescubierto la historicidad propia de la teología. La inteligencia reflexiva de la fe es un momento esencial en la vida de la Iglesia, pero va tomando diversas formas y acentos a través de la historia. Hoy, especialmente en la teología latinoamericana de la liberación, la teología redescubre o explicita su función de ser "reflexión crítica de la praxis histórica a la luz de la Palabra" como una dimensión que le es propia y de alguna manera siempre tuvo (aunque no reflejamente explicitada). Según lo dice G. Gutiérrez esa dimensión no reemplaza las otras que la teología ha desarrollado a través de su historia, a saber, las de ser sabiduría y ciencia, sino que las necesita, supone y reinterpreta. (1)

Esa misma expresión de Gutiérrez para definir dicha tarea de la teología plantea el tema de nuestro trabajo: la relación teoría-praxis en la teología de la liberación. No es nuestra intención hacer un estudio de esa relación como se da en el pensamiento de Gutiérrez o de algún otro de los representantes más conocidos de la teología de la liberación. Nuestro deseo es contribuir a la elucidación del problema mismo de la relación teoría-praxis en una teología

de la liberación que respete no sólo lo propio de la praxis de liberación cristianamente entendida, sino también y especialmente lo específico de la teología en cuanto teoría correspondiente a dicha praxis.

Otra de las expresiones de G. Gutiérrez nos servirá para ubicar mejor nuestro problema y el enfoque que damos al tema. Cuando explica en qué sentido habla de "reflexión crítica" (de la praxis histórica a la luz de la Palabra) dice que sobre todo toma esa expresión "como la teoría de una práctica determinada". Pues bien, el problema que abordaremos se refiere a esa determinación, en un doble sentido: 1) ¿cómo es posible que de una praxis determinada se pueda articular una teoría teológica de valor universal sin ideologizar a la teología? ; 2) ¿cómo debe ser esa praxis de liberación (cuáles deben ser sus determinaciones) para que su articulación teórica sea auténtica teología? La segunda pregunta piensa la determinación de una praxis liberadora en sentido cristiano, distinguiéndola de otros tipos de praxis y de la relación de éstas a sus teorías correspondientes. La primera pregunta se refiere a esa praxis ya así determinada, en cuanto alcanza un nivel concreto de determinación en el orden de la liberación, incluyendo también el nivel político. Este problema plantea el tipo de interrelación que se da entre las diferentes dimensiones de la praxis concreta (dimensiones teológica, antropológico-existencial, política, etc.), a las que corresponde la interrelación que se da entre los distintos niveles teóricos (teológico, filosófico, político, etc.). El segundo problema mira más bien a la autenticidad liberadora en Cristo de la praxis como incluyendo un momento teológico, de modo que pueda basar una genuina teología en el orden teórico. Este segundo problema lo abordaremos en dos tiempos: 1) daremos algunos criterios teológicos que desde la fe delimitan el ámbito de opciones prácticas válidas como lugar hermenéutico para una auténtica reflexión teológica; 2) preguntaremos luego cuál praxis dentro de esas opciones válidas es el lugar hermenéutico desde donde pensar preferencialmente una teología de la liberación latinoamericana. Así estaremos abordando un tercer problema. Nuestra respuesta será que tal lugar hermenéutico es la praxis liberadora del pueblo de Dios inculturado en la cultura latinoamericana. Esa respuesta implica una determinada comprensión de la relación praxis-teoría en una teología de la liberación que sea articulación teórica de la sabiduría práctica popular.

I. Praxis histórica determinada y teología

Praxis es la acción humana transformadora del hombre mismo y del mundo. En la actual economía histórica

salvación ella actúa en último término como respuesta al llamado del Bien que de hecho es la Salvación en Jesucristo, como fin último del hombre en su historia. (3) En ese actuar concreto de hombres, grupos y pueblos —en cuanto a actuar humano— se articulan diversas dimensiones del ser que entre sí son distintas pero se unen fáctica y prácticamente. Señalemos al menos tres dimensiones globales de la acción: 1) la teologal, que sólo la fe descubre, porque es gratuita. Puede darse en forma de aceptación del don de Dios o de su rechazo; 2) las dimensiones humanas radicales, que son las naturalmente esenciales a la acción humana personal, social e histórica; 3) las de experiencia inmediata, entre las que en nuestro contexto merece especial consideración la dimensión política de construcción y/o transformación del mundo social y cultural.

A esas tres dimensiones articuladamente unidas en la praxis, pero distintas sin confusión, corresponden tres niveles teóricos, como aparece de nuestra consideración anterior. Cada uno de ellos tiene su propia racionalidad. No son reducibles entre sí, aunque todos son analógicamente científicos. Ellos son: 1) el teológico, que interpreta teóricamente la praxis a la luz de la fe; 2) el filosófico, que explicita el movimiento propio de la praxis y sus estructuras humanas esenciales; 3) y, por último, el nivel inmediatamente empírico de las ciencias humanas y sociales, en nuestro contexto, especialmente las ciencias históricas y socio-políticas.

Ante el problema de la praxis viva, que siempre está determinada en sus niveles más concretos, caben distintas aproximaciones teóricas. Existen hermenéuticas que tienden a acentuar de tal manera la distinción de planos que de hecho los separan. Los tratan como si entre ellos se diera sólo una interacción puramente extrínseca, como es la mera "aplicación" de principios teológicos a la praxis política. En otros casos se llega hasta el extremo de enfatizar tanto la autonomía de cada nivel, que de hecho la política es comprendida como éticamente neutra. A estos dos extremos pertenecen las distintas vertientes de la "teoría de los dos planos".

Por otro lado se puede exagerar, no la distinción, sino la unión entre las dimensiones de la praxis. O bien se tiende a confundirlas en una especie de integralismo totalitario, como se da en cierta derecha que sacraliza sus posiciones políticas, instrumentando paradójicamente la dimensión teológica; o bien se unen de tal modo las distintas dimensiones por medio de una dialéctica de mutua interacción necesaria, que de hecho se recae en una nueva instrumentación —esta vez desde la izquierda—. Ello aparece en el "proceso de embudo" que se percibe en ciertos documentos de los Cristianos por el Socialismo. (4) Pues a pesar del énfasis puesto en la autonomía de los niveles, una tal dialéctica los une con una eficacia práctica política insoslayable, puesto que teóricamente están unidos al análisis político por una racionalidad (seudo) científica necesaria y reductiva. Dialécticamente se reduce lo específico de la racionalidad de cada nivel, inclusive del teológico, así como en la praxis se reduce la gratuidad contemplativa específica de lo teologal en vista de la eficacia de la lucha por el poder.

La determinación así entendida replantea el problema

de una teología que acepte la función de ser teoría de una praxis determinada. ¿Recae necesariamente en un nuevo integrismo? ¿Piensa siempre la interacción entre los niveles como dialécticamente necesaria? ¿Tiende de suyo a reducir la especificidad de cada nivel, no respetando su respectiva autonomía? Por lo contrario, si se piensa la interacción entre niveles como extrínseca, para salvar el escollo de su identificación dialéctica: ¿acaso no se recae en una separación dualista de planos? ¿La libertad de opciones políticas así garantizada, no vuelve a entenderse entonces como un pluralismo liberal? ¿La acentuación de la especificidad de lo teológico no lleva a una teología desencarnada y espiritualista, y la de la autonomía de lo temporal no reincide en afirmar la neutralidad valorativa de lo científico y lo político? Justamente contra estos últimos escollos había reaccionado la teología de la liberación en su concepción de la relación teoría-praxis.

En su tesis doctoral J. van Nieuwenhove cita un trabajo mío donde presento mi concepción acerca del problema. La usa para interpretar a G. Gutiérrez defendiéndolo de la acusación de politizar e ideologizar la teología. Al citarla forja una expresión feliz para designarla: entre las dimensiones de la praxis se da una interacción recíproca no reductiva. (5)

Para interpretarla nos puede servir como pauta analógica la comprensión calcedonense de la unión de divinidad y humanidad en Cristo: se unen inconfusa e indivisamente. Con la ayuda de la comprensión blondeliana de la acción, que es el "vínculo" de todas las dimensiones humanas y teologales en el respeto mutuo de las diferencias, (6) se puede además precisar esa unión inconfusa e indivisa, ya no en el plano hipostático, sino en la praxis histórica.

No es nuestra intención repetir lo ya escrito sobre ese punto en los trabajos citados. Solamente diremos lo que pueda clarificar nuestro tema. Desde este punto de vista se plantean dos problemas conexos entre sí: 1) la relación que se da entre una praxis particular y una teoría universal: ¿es la mera aplicación de un universal abstracto a un caso particular? ¿es una interacción dialéctica como se da en el universal concreto? 2) Este problema se acentúa porque la teología es universal no sólo en cuanto ciencia, sino ante todo en cuanto inteligencia de una fe con la pretensión universal de dirigirse a todo hombre, toda cultura y toda época. ¿Se la ata al carro de una determinación política? Nuestra respuesta hablará de un "universal situado" entre cuyas dimensiones no se da una relación dialéctica sino analéctica. (7) De ese modo se podrá dar una relación (analógicamente) determinada entre la teología y la praxis determinada, sin atarla a una determinada práctica política unívoca.

A fin de que se comprenda por qué hablamos de analogía y analéctica explicitaremos algunos presupuestos de nuestro pensamiento. a) La unión entre las distintas dimensiones no es a priori necesaria, sino fácticamente histórica. Pues la dimensión teologal hace referencia a un acto libre y gratuito de Dios que salva y elige en Jesucristo, y a la respuesta libre de fe. A su vez la dimensión política hace referencia tanto a la facticidad histórica como a la libertad del

hombre: ambas la determinan en forma contingente. b) Dicha distinción entre las dimensiones es tal que, aunque se unen y articulan concreta y prácticamente, de suyo no implican el mismo grado de afirmación absoluta. Aun cuando se quiera absolutamente una acción por caridad —hasta el dar la vida— no por ello se afirma absolutamente todo el contenido de esa acción. Al querer absolutamente el fin (o al otro como "fin en sí") no por ello se absolutizan todas las mediaciones de ese amor, como son las mediaciones políticas e histórico-culturales de la praxis y las científicas o filosóficas usadas para expresarla teóricamente. c) La articulación de dimensiones no es necesaria, aunque sea inteligible, y por ende no es necesario el paso de nivel a nivel teórico. Esa libertad no es absoluta, sino que se da dentro de un abanico de opciones determinado y condicionado por las otras dimensiones y por su determinación histórica. Así es como la opción teologal auténtica permite una familia de opciones políticas, pero no equivocadamente cualquier opción política, y viceversa. Téngase en cuenta que aunque en abstracto la opción cristiana permite un abanico bastante grande de opciones políticas, puede ser que en concreto —teniendo en cuenta la situación presente y el pasado histórico— ese abanico se estreche bastante, sin quitar por ello el pluralismo. La última concreción se hace por discernimiento personal a la luz de la fe y del análisis de la situación, dentro de la comunidad tanto eclesial como civil. d) De ese modo se hace posible la verificación y la corrección de la teoría por la praxis sin quitar la libertad del discernimiento práctico, a la vez que para realizarlo se cuenta con la ayuda de los criterios teóricos.

Habida cuenta de esos presupuestos: ¿cómo pensar la interrelación entre las dimensiones de la praxis y entre sus correspondientes niveles teóricos? Más arriba decíamos que la Encarnación de Cristo sirve de pauta para pensar —desde la analogía de la fe— esa interrelación. Usando categorías filosóficas se puede utilizar la de "símbolo": las dimensiones inferiores de alguna manera "encarnan" y simbolizan (son signo real de) las superiores, sin identificarse con ellas dialécticamente. Las dimensiones política, cultural, histórico-social, etc. concretizan eficazmente la actualización práctica y determinan la comprensión teórica de las dimensiones superiores. Pero lo hacen en forma abierta, ya que el símbolo es pluridimensional y plurisignificativo, aunque no equivoco. Si en cambio la relación se enfoca desde arriba, las dimensiones inferiores aparecen como las que las superiores (teologal y antropológica) pre-su-ponen para concretarse, pero al ponerlas las liberan y trascienden. Las trascienden: pues no se reducen a ellas ni se identifican con ellas, sino que las transforman en símbolo. Las liberan: porque no sólo respetan la autonomía y consistencia propia de lo político, histórico-cultural, etc., sino que las purifican de toda absolutización idolátrica y exclusivismo unívoco, al relativizarlas en referencia al absoluto. Pues respetando su naturaleza las ubican como mediaciones en el dinamismo humano concreto hacia el último fin: hacia el Bien salvífico, el Reino de Dios. Y hacen que la actuación concreta de las dimensiones política, cultural, socio-económica, etc., sea pasible de un discernimiento ético y salvífico, es decir, sub ratione salutis et peccati, respetando lo propio del análisis científico y del juicio técnico.

Por tanto desde la teología (teoría) a la política (praxis) se da un influjo de discernimiento referente a lo ético y salvífico de los fines, no sólo en abstracto y en general, sino en lo concreto y particular de la praxis. En concreto, es decir, en cuanto dichos fines (libertad, justicia, paz, etc., como anticipación del Reino) se encarnan en la mediación concreta de los medios, mediación que implica practicar de hecho la globalidad humana en cada acción en cuanto tiende (o no) al último fin. Esa implicación práctica global se explicita teóricamente gracias a la mediación explícita del nivel intermedio: el filosófico. Este es momento interno del último nivel superior (el teológico) y presupuesto —al menos implícito— de los niveles más inmediatos.

Pues, si en el orden de la praxis se da la articulación de las dimensiones como la hemos descrito, también se da una interrelación semejante entre los niveles teóricos. Por ello se da entre el político y/o cultural, por un lado, y el teológico, por el otro, una interrelación semejante a la que Tomás de Aquino encuentra entre el filosófico y el teológico en su teoría madura acerca de la teología como ciencia. Esa interrelación es la que M. Corbin especifica como dándose entre el "revelabile" (del lado de la *intelligentia fidelis*) y la "manuductio" (como función del conocimiento filosófico en esa inteligencia de la fe) según la *Summa Theologiae*. (8)

Tal paralelismo con la doctrina tomista —respuesta histórica al problema cultural de su tiempo: la tercera entrada de Aristóteles en Occidente— no es de extrañar. Pues —según lo dijimos— la interrelación entre el nivel teológico y el político y/o cultural no se da sino por la mediación —explícita o no— del nivel filosófico. En otras palabras: la recompreensión teológica de la fe en una situación histórica determinada (el "revelabile", que no es lo mismo que el "revelatum"), o bien, la recompreensión teórica de lo revelado desde y en una praxis existencial, histórico-cultural y socio-política distinta se hace por mediación ("manuductio") del momento atemáticamente filosófico (que puede ser tematizado) que está incluido en esa praxis. Pues ésta incluye y presupone siempre un sentido y comprensión del hombre y de la vida: tanto la praxis política como la praxis de fe. Por ello tanto la teología como toda ciencia del hombre y la sociedad implican al menos como momento interno y/o presupuesto no tematizado, una concepción del hombre. De ese modo, a través del momento antropológico global se da la interacción mutua entre niveles teóricos y dimensiones de la praxis, interacción que respeta la distinción mutua.

Así es como en la praxis concreta de liberación (en cuanto es auténtica) nace una experiencia espiritual (9) en hombres, grupos y pueblos, que está especificada y determinada históricamente por la situación, la cultura, las opciones ético-antropológicas y ético-políticas, la historia anterior respectivas, etc. Esa experiencia espiritual implica una sabiduría teologal que nunca es totalmente tematizable, pero que puede ser articulada reflexiva y críticamente a la luz de la Palabra. La dimensión política y cultural determina —como "manuductio"— la recompreensión teórica de la fe, porque ya lo hacía con la praxis misma de fe. Pero lo hace en forma abierta, respetando la especificidad, universalidad.

trascendencia y gratuidad de la fe y, por ello, también de la correspondiente reflexión teológica. Pues la fe, aunque se "incarna" en tales determinaciones, las trasciende y las abraza en la totalidad de la praxis abierta al don gratuito del Señor.

Al camino ascendente de mediación como "manuducio" corresponde un camino descendente de mediación como iluminación que da la fe —que es praxis, aunque no sólo praxis— a la praxis política e histórico-cultural, para así comprenderla en su sentido abierto a la trascendencia, en cuanto es praxis humana, y para juzgarla sub ratione salutis et peccati.

De ese modo se piensa la relación entre la praxis determinada y la teoría teológica universal, no como una mera aplicación unívoca de principios entendidos como meros enunciados teóricos, ni como un universal dialécticamente concreto, sino como un universal situado. Está histórica y prácticamente determinado (no es equívoco), pero en forma abierta, que posibilita la libertad de familia de opciones (no es unívoco). Por ello puede ser articulado teóricamente respetando la libertad y determinación de la praxis: es analógico.

Considerada la relación teoría-praxis en el sentido mismo se puede decir que la praxis que luego derive de una teoría analógicamente comprendida no pasará por "el proceso de embudo", sino que será determinada y eficiente (se busca —aun políticamente— lo más eficaz, movida por la caridad), pero no exclusiva y unívoca, de modo que ninguna de sus determinaciones prácticas e históricas pueda absolutizarse como exclusiva y/o definitiva, convirtiéndola en praxis total. En una tal tentación tienden a caer cristianos que asumen el marxismo sin suficiente crítica y libertad de espíritu, porque la dialéctica marxista es una dialéctica de la totalidad.

No solamente por eso hablamos de analogía y analogía. Estas no se dan sólo entre los distintos niveles y no sólo sirven para expresar teóricamente la praxis determinada, sino también para pensar la historicidad de la praxis auténticamente liberadora en los distintos espacios geográficos y culturales y en las distintas épocas de la historia. Entre ellas hay una relación analógica en lo que se refiere a la praxis liberadora auténtica. Aún más, se puede pensar (en el posteriori de la historia y no por una dialéctica a priori necesaria) una relación "analéctica" entre ellas, es decir, una interrelación no reductiva que es inteligible, pero gratuita y libremente histórica.

Otra razón más nos mueve a hablar de analogía. Dentro de la analogía de la fe (y no sólo de la analogía del ser) toda praxis auténticamente liberadora en sentido cristiano es analógica con respecto a la praxis prototípica de Jesús, con sus figuras en la praxis de Israel y su reactualización constante en los "XX siglos acumulados de praxis" (10) del pueblo de Dios peregrinante en la historia. La praxis de Jesús, el Cristo, es el analogatum princeps, pero a su vez ella se revive y recomprende analógicamente desde la praxis auténticamente liberadora, abierta a la trascendencia pero determinada históricamente, simbólica pero real y eficaz.

Así nosotros en nuestra praxis realizamos "lo que falta a los padecimientos de Cristo" y podemos comprender teológicamente en forma nueva —aunque tradicionalmente la misma—, es decir, en forma analógicamente idéntica y distinta, su Revelación única, universal, definitiva e inmutable.

II. Praxis de liberación auténtica y teología.

La teología de la liberación se autocomprende como teoría de una praxis determinada. Ya tratamos del problema que eso crea. Pero no basta. La praxis de liberación que la teología intenta articular reflexiva y críticamente no puede ser cualquiera que se autodenomine "de liberación", sino una praxis auténticamente liberadora según lo juzga la fe a la luz de la Palabra de Dios. Para ello discernirá y reflexionará toda praxis, más o menos inficionada de pecado y más o menos portadora de salvación, pero lo hará desde la fe practicada y practicante.

Con ello no pretendemos decir que la praxis auténticamente liberadora se identifique con la de los cristianos o de la Iglesia como cuerpo institucional. Afirmamos sin embargo que, para ser discernida y reflexionada teológicamente como praxis liberadora que implica un momento teológico, no puede dejar de tener una referencia esencial, por un lado, a la memoria viva de la praxis salvadora de Jesús recordada y revivida en la Iglesia y, por otro lado, a los "veinte siglos acumulados de praxis" del pueblo de Dios, teniendo en cuenta normativamente la hermenéutica que éste ha ido haciendo y sigue haciendo de la praxis de Jesús, de la suya propia y de la humanidad toda. Eso no impide que aun la praxis aparentemente ajena al Cristianismo, en cuanto puede ser evangélicamente liberadora por la fuerza anónima de Cristo, también puede cuestionar y juzgar la inautenticidad de la praxis cristiana y las ideologizaciones teóricas en que eventualmente se explicita, recordándoles a los cristianos aspectos quizá olvidados de la praxis del Señor.

El flujo y reflujo del discernimiento tiene un ritmo tridimensional. (11) No sólo se da el círculo hermenéutico entre la hermenéutica teológica y la praxis viva —del que hablamos en la primera parte—, sino que ambas —teoría y praxis— juegan dialécticamente con una tercera dimensión trascendente a ellas que las juega y puede liberarlas de la inautenticidad. Pues en la praxis se da más que la sola praxis humana, a saber, la Presencia viva del Señor de la historia, el mismo que murió y resucitó, que hoy vive en ella y que vendrá (está viniendo) a juzgarla y a salvarla. La dialéctica teoría-praxis y la dialéctica pasado-presente-futuro no se cierran en sí mismas, sino que son movidas, juzgadas y llamadas a trascenderse por Quien en y a través de ello ya ahora se manifiesta y comunica a la historia, aunque todavía no sin la ambigüedad humana que a ésta le es propia. Tal ambigüedad da lugar a la analogía y al discernimiento.

La praxis histórica es por tanto ambigua. En ella no se da un sujeto históricamente identificable que no necesite del discernimiento salvífico. Pues ningún pueblo, raza, institución, clase, grupo o persona puede arrogarse ser el sujeto de la historia, de modo que su praxis sea praxis total (12) y la teoría correspondiente sea un saber absoluto. La Iglesia

es, ciertamente, el Sacramento de la salvación, pero aun así no se identifica con el Reino sino en la tensión tanto sacramental (13) como en la escatológica del "ya sí, pero todavía no".

¿Desde dónde podemos criticar teológicamente las inautenticidades de la praxis y expresarla reflexiva y críticamente? ¿Cuál es el lugar hermenéutico para ese discernimiento, interpretación y teorización? Ese lugar es la praxis en cuanto en ella se da la mencionada Presencia trascendente y salvadora del Señor, quien es el último criterio de discernimiento. No se trata sólo de la praxis de individuos o de grupos en cuanto intentan serle fieles, sino de la del pueblo fiel de Dios, del que ellos forman parte.

Por eso no basta la certeza práctica de la conciencia individual, grupal o social para discernir la Presencia teológica del Salvador en la praxis histórica. Como dijimos, ella no es su propia norma, sino que en ella se da la Norma viva del Espíritu, que trasciende praxis y teoría. Este tiene una referencia esencial a la praxis de Jesús y a su Revelación escatológica, así como a la tradición de su reactualización práctica y su relectura teórica en la historia de la Iglesia, y también a esta misma Iglesia como pueblo fiel organizado, en el cual no sólo se da el "sentir de los fieles" acerca de la presencia del Espíritu, sino también la interpretación auténtica del magisterio. Este va confirmando cuál es la ortopraxis del pueblo de Dios y su correspondiente articulación teórica en ortodoxia.

III. El lugar hermenéutico para una teología de la liberación.

La praxis es, por tanto, ambigua. Esa afirmación encuentra su verificación en América Latina, donde ante una crisis social se entrecrocaban praxis y proyectos históricos antagónicos. Aun los cristianos disienten entre sí, no sólo a nivel político, sino también teológico. Ya hemos hablado de algunos criterios teológicos que delimitan el ámbito de la praxis y que puede servir como lugar hermenéutico para la teología de la liberación. (14) Ahora planteamos solamente la pregunta acerca de cuál praxis de liberación es el lugar hermenéutico desde donde pensar preferentemente una teología de la liberación.

A esa cuestión no hay una respuesta unívoca en la teología y en las prácticas pastorales latinoamericanas (que implican teologías, al menos implícitas). Ni siquiera hay una respuesta unívoca dentro de la teología de la liberación, movimiento teológico de distintas vertientes.

Desde el punto de vista de ésta creemos distinguir un abanico de tres vertientes principales en lo referente a este tema. A la izquierda de esas posiciones existe otra, también dentro de la teología de la liberación que —según nuestro parecer— tiene el peligro de ser instrumentada desde la izquierda política. En el otro extremo existen ciertas posiciones contrarias a la teología de la liberación que, al atacarla, corren el riesgo de caer en una instrumentación política de derecha.

Bosquejaremos primero brevemente esas dos posiciones extremas, empezando por la de derecha. Luego caracte-

rizaremos las tres vertientes que intentan en forma más acertada —según nuestro criterio— ser fieles a la tradición teológica. (15) De paso señalaremos sin embargo los riesgos de cada una. Por último, sugiriendo que esas tres posiciones pueden criticarse y mediarse mutuamente, señalaremos con todo en cuál de ellas estimamos hay que poner el acento. De ese modo estaremos dando respuesta a la pregunta acerca de qué praxis es el lugar hermenéutico para una teoría genuinamente teológica de liberación.

Se trata de líneas—fuerza que de hecho no se dan en forma químicamente pura, sino intermezcladas, con un mayor o menor acento en una u otra. Por ello no daré nombre de autores representativos de cada una: eso pediría una mayor matización de las afirmaciones.

1) Cuando se piensa la relación teoría—praxis como una "aplicación" unívoca a la praxis, de una teoría universal ya previamente elaborada se corre el peligro de ser ingenuo con respecto a la praxis que de hecho alimenta esa teoría, así como en relación con los intereses geo-políticos clasistas, etc., que en ella subyacen. Eso no implica que toda teología ingenua sea necesariamente ideológica, pero fácilmente es manipulada sin darse cuenta de ello. Ciertos tipos de ataques indiferenciados a la teología de la liberación, sin matizar los juicios ni distinguir entre autores y tendencias, y que no encuentran casi nada positivo en ella, se muestran así como ideologizaciones desde la derecha (sea conservadora o desarrollista).

2) En el otro extremo se encuentran tendencias que se autodefinen como "teología de la liberación", aunque a veces reniegan de ese nombre por parecerles ambiguas. Tienen el peligro de diluir la referencia a la Iglesia y de reducir tanto el momento contemplativo de gratitud teológica como el de libertad de discernimiento, propios de la praxis cristiana. Por ende tienden a convertirse en teorías de liberación que usan un lenguaje sociológicamente cristiano, pero van dejando de ser auténtica teología.

Eso sucede cuando la opción política —de hecho, la revolucionaria— no es criticada desde la fe en su autenticidad liberadora, aunque desde ella se critican las formulaciones e instituciones de la fe; cuando se considera esa praxis política —unívocamente determinada— como el único lugar hermenéutico para la teología de la liberación; cuando ésta es atada a esas opciones en forma unívocamente dialéctica.

La teoría se particulariza entonces como "teología" apta sólo para esos grupos de vanguardia, y se hace de tal modo provisoria —según las variaciones de la praxis— que tiende a perder su carácter tradicional y universal. Las veces de las veces se aplica el método marxista para analizar y transformar la realidad y la teología misma, pero sin haberlo hecho pasar suficientemente por la crítica a sus presupuestos antropológicos y, por tanto, sin transformarlo radicalmente releyéndolo desde el horizonte de comprensión de hombre y sociedad implicado por la fe. Por todo ello esta teología es con facilidad manipulada políticamente desde la izquierda, y usada como instrumento ideológico de la lucha de clases.

3) Entre ambos extremos se encuentran vertientes que, dado su método, deben ser caracterizadas como teología de la liberación, pero, por otro lado, por su fidelidad tanto a la Iglesia y magisterio como a la tradición teológica, deben ser denominadas genuinas teologías de la liberación. Distinguimos tres líneas—fuerza en cuanto a la comprensión de la relación teoría—praxis. No son entre sí excluyentes, se combinan y acentúan en forma diferente según los autores. Si alguna de ellas es excluida, se pierden riquezas de la praxis liberadora en su expresión teológica. Somos conscientes de que, como toda tipología, ésta es imperfecta, y viene ante todo para clarificar nuestra propia exposición.

Cada una de esas tres líneas acentúa la reflexión desde la praxis de distintos polos de la vida eclesial, tomándolo como lugar hermenéutico preferido, aunque no único: 3.1) la praxis liberadora de la Iglesia como cuerpo institucional, especialmente de su episcopado; 3.2) la de cristianos de fe, especialmente laicos (y/o sacerdotes) comprometidos políticamente; 3.3) la del pueblo fiel latinoamericano en su conjunto.

3.1) Para reflexionar teóricamente la praxis de liberación a la luz de la fe algunos teólogos consideran ante todo la praxis pastoral de la Iglesia latinoamericana como cuerpo institucional: su acción en Medellín, el rol profético de denuncia y denuncia asumido por diversos episcopados y obispos particulares, etc. Esa práctica ya se ha expresado a nivel teórico —aunque no científicamente— en numerosos documentos oficiales. En ellos y en la teología que en ellos se inspira prevalentemente se recalcan la liberación integral y los contenidos evangélicos de ésta. Se contemplan, sí, las implicancias políticas (de alta política) de la acción pastoral, pero casi siempre desde la óptica de la jerarquía y de su misión específica de custodia de la tradición y de vínculo de unidad eclesial. Por ello, en la interacción mutua no reductiva entre los niveles se acentúa más la no—reducción que la interacción.

Esta posición tiende a tener menos en cuenta que la función episcopal no es la única en la Iglesia. Por tanto puede descuidarse la explicitación teológica del momento teológico de la praxis liberadora propia de los laicos, quienes —por su misión— se "ensucian" más las manos con la política contingente y con los ensayos creativos de nuevas formas de sociedad. Es ante todo —aunque no exclusivamente— en la praxis de los laicos donde aparecen más nítidamente las determinaciones geo-culturales y ético-políticas que corresponden a la situación histórica cuando se la ve desde la fe, y a la reacción de la conciencia cristiana ante los signos de los tiempos. Como dijimos, tales determinaciones pueden jugar el papel de "manuductio" para la inteligencia de la fe.

3.2) En otros casos el acento está puesto en la praxis de grupos cristianos de vanguardia, fuertemente concientizados y politizados, que optaron por un cambio radical, global y urgente —es decir revolucionario, que no es lo mismo que violento de la estructuración injusta de la sociedad latinoamericana, y desde tal praxis viven su fe. En esta posición sucede lo inverso que en la anterior: en la interacción mutua no reductiva tiende a acentuarse la interacción sobre la no-reducción.

A veces esos grupos hacen uso de categorías marxistas para su análisis de la sociedad y para pensar su transformación, aunque intentan —no siempre con éxito— hacer una lectura crítica profunda de ellas desde su opción cristiana. También se dan otros grupos que no comparten la concepción marxista del cambio social, y lo buscan en los movimientos nacionales y populares latinoamericanos. Sobre todo los primeros son muy sensibles al cuestionamiento que le viene a su fe desde la praxis liberadora de los no cristianos. Corren el peligro de acentuar más aquello que les es común con éstos, que lo que les es común con otros cristianos que no comparten su praxis política.

De hecho se dio en América Latina que ciertos grupos cristianos de vanguardia se fueron separando en su praxis de la praxis del grueso del pueblo fiel que lleva un ritmo histórico más realista— y de la jerarquía. (16) Pues adoptaron planteos utópicos abstractos. La utopía de liberación sirve ciertamente de mediación entre la fe como profecía y la política. (17) Desde ella es posible criticar lo anti-liberador de las estructuras de una sociedad. Pero se corre el riesgo de caer en una negación abstracta de la totalidad social que se rechaza por razón de la utopía. Una tal abstracción se da cuando la utopía no se mediatiza a través de la historia concreta —en nuestro caso, la de los pueblos y de la Iglesia latinoamericana y de sus instituciones correspondientes. Pues es precisamente la mediación histórica e institucional la que da peso de concreto a la praxis liberadora, así como por su lado la apertura a la utopía le impide instalarse. Así se da la tensión escatológica del "ya sí" (histórico e institucional) pero "todavía no" (representado por lo utópico como mediación de la promesa escatológica, aunque no idéntico con ella). De ese modo se soslaya la negación abstracta (como se da en el camino sin salida de la violencia) y se descubren posibilidades reales y estrategias concretas y realizables de liberación.

Además, si sólo se tiene en cuenta la praxis de grupos politizados para articular la teoría teológica, se corre insensiblemente el riesgo de considerar sólo la praxis política para la determinación de la teología situada, con lo cual ésta pierde riqueza de perspectivas. Dicha determinación abierta (que opera como "manuductio") debe abarcar todos los ámbitos de la praxis liberadora como praxis integral, y no sólo el político en sentido estricto. La praxis estrictamente política es un momento importante de ésta (especialmente en momentos de cambio social), pero no el único. Sin embargo el atender a la praxis de cristianos politizados hace valorar ese momento importante y recuerda que todas las otras dimensiones de la praxis (religiosa, pedagógica, socio-económica, cultural en sentido estricto: científica, artística, etc.) poseen una dimensión política —en cuanto influyen en la ordenación global de la sociedad al bien común—, aunque no se reducen a esa dimensión.

3.3) La tercera línea fuerza acentúa la praxis del pueblo fiel en su conjunto, en cuanto se da situadamente en el mundo histórico—cultural y geo-político latinoamericano, es decir, en cuanto "encarnado" en los pueblos concretos del Continente desde su evangelización.

Esa línea considera a ese pueblo fiel como una comunidad orgánica, por tanto, reconoce tanto la autoridad de sus pastores como la misión propia de las diferentes élites. Pero sobre todo tiene en cuenta su carácter de sujeto colectivo en el cual tienen un lugar relevante los pobres y sencillos. (18) De ahí que la praxis de los pobres y humildes de corazón —según el espíritu de las bienaventuranzas— se puede considerar como un signo visible de la praxis auténtica del pueblo fiel como sujeto colectivo. Esos humildes y pobres de corazón abundan en el pueblo latinoamericano y poseen —gracias a la evangelización— un profundo sentido de la propia dignidad y la justicia.

El pueblo de Dios se da de hecho en América Latina en pueblos que poseen un *ethos* cultural propio, fruto de un fecundo mestizaje cultural en cuya génesis tuvo un decisivo influjo la fe. Por ello en la memoria de los acontecimientos políticamente liberadores de su historia, en la sabiduría de la vida que es fruto de la experiencia histórica, y en el proyecto histórico de justicia y liberación —momento que configuran la praxis político-cultural de los pueblos latinoamericanos— juegan un rol histórico decisivo tanto la fe como el sentido cristiano de la vida. Y viceversa, dicho *ethos* cultural juega un rol de "manductio" en la intelección sapiencial de la fe que esos pueblos tienen, y en los símbolos y ritos que expresan su fe y piedad populares. La dimensión teológica de la praxis colectiva del pueblo de Dios encarnado en pueblos que tienen ya su historia de liberación —la cual todavía continúa— implica un momento sapiencial que puede ser reflexionado críticamente en ciencia por el teólogo, a la luz de la Palabra de Dios. (19)

También esta línea—fuerza del pensamiento teológico liberador tiene sus peligros propios. La atención a las otras dos líneas puede ayudar a evitarlos. Ellos son: a) Insensiblemente puede tender a confundir las dimensiones de la praxis cuando acentúa la inculturación y "encarnación" del pueblo de Dios en los pueblos civiles concretos y en su cultura. (20) Además al fijar su vista en lo local puede desviarla algo de lo universal. b) Corre el riesgo de hipostasiar al pueblo en forma romántica o populista, idealizándolo como si ya estuviera totalmente liberado de pecados y alienaciones. La línea entre pueblo y anti-pueblo (esto se aplica tanto al pueblo civil como al pueblo de Dios) pasa por el corazón de cada uno de sus miembros.

El peligro de una tal idealización se da cuando el teólogo contempla al pueblo desde fuera en una relación sujeto—objeto. Así se coloca fuera de la historia y, sin pretenderlo, también proyecta al pueblo fuera de la historia y sus ambigüedades, como si pudiera objetivarlo absolutamente o erigirlo dialécticamente en sujeto absoluto. Si el teólogo humildemente se reconoce a sí como pueblo y al pueblo como histórico, y también sabe que el pueblo de Dios local es peregrino en comunión con el pueblo de Dios universal, tendrá la humildad de reconocer que la praxis del pueblo no es sujeto absoluto, sino lugar hermenéutico. Desde éste hace una relectura teológica de la tradición, pero desde ésta crítica —a la luz de la esperanza escatológica— la praxis del pueblo fiel latinoamericano. Para hacerlo la primera línea—fuerza puede ser de correctivo.

En cambio la segunda línea podrá hacerle caer en la cuenta de las alienaciones del pueblo por mediación de la praxis y teoría críticas de las élites (si ellas son previamente criticadas), y a la luz de la utopía liberadora convenientemente mediatizada.

La tercera línea no sólo acentúa la conversión ético—pastoral y ético—política hacia los pobres, la nueva conciencia de aquellos que tienen autoridad en la Iglesia o tienen ciencia y autoconciencia —como se da respectivamente en las otras dos líneas—, sino también enfatiza la dignidad, la memoria sapiencial, la sabiduría popular, el sentido de la vida y de Dios, el proyecto de justicia y liberación de los mismos pobres y sencillos. Estos son el corazón del pueblo todo de la nación latinoamericana y del pueblo de Dios —comunidad orgánica— el cual se une inconfusa e indivisiblemente con aquél.

4) Como lo sugerimos más arriba, esas tres líneas—fuerza no se excluyen. No sólo se complementan sino que pueden servirse recíprocamente de crítica a través de una mutua mediación. Así es como puede darse entre ellas una dialéctica tridimensional que responda a la unidad orgánica del pueblo de Dios, en el que ocupan un lugar privilegiado los pobres y sencillos. Estimamos que el acento histórico ha de ponerse hoy en la tercera línea, que toca al núcleo de lo que intenta la teología de la liberación, sin descuidar la función insustituible de la autoridad en la Iglesia, ni tampoco la función crítica de las élites más politizadas, con tal que éstas no se separen del pueblo. La misma noción de "pueblo" pide organicidad, autoridad y diferenciación de funciones. Pero también implica comunidad, en la cual se acentúa la misión de los que son sólo "pueblo" (para indicarlo hablamos de "Juan pueblo"): misión humilde, pero no por ello menos importante. La liberación está a su servicio y tiene en el pueblo el principal sujeto de su praxis.

Volvemos a repetirlo como conclusión de esta tercera parte: la sabiduría práctica popular que acompaña la historia y praxis histórica de liberación de los pueblos latinoamericanos puede articularse reflexiva y críticamente en teoría o ciencia. El momento teológico de esa praxis en cuanto a praxis del pueblo de Dios inculturado, puede —por tanto— ser articulado teóricamente en una teología que sea reflexión crítica de la praxis a la luz de la Palabra de Dios interpretada en la Iglesia. La cultura en la que ese pueblo encarna su fe y su praxis de caridad liberadora sirve así de "manductio" para la inteligencia de la fe. No es de extrañar, pues en la génesis del *ethos* cultural latinoamericano tuvo históricamente un papel decisivo la evangelización. De ahí que estimemos que lugar hermenéutico primario para el pensamiento teórico de liberación latinoamericano (también el teológico) son la praxis y la cultura populares latinoamericanas.

NOTAS

- (1) Cf. Teología de la liberación —Perspectivas, Salamanca, 1972, p. 38—
- (2) Ibid. p. 34.

pasa a la pág. 17.

CUADERNO

DE LA
IGLESIA

¿METERSE EN POLITICA?

Editorial de la Iglesia Católica en España

Introducción al Cuaderno

De nuevo se aborda el problema de la participación política de los cristianos y la Iglesia. Y esto no sólo porque es necesario que el tema, dada su importancia, recurra en la reflexión sobre la praxis de la fe, sino sobre todo porque a los primeros planteamientos, hechos todavía un tanto en abstracto, sobre la posibilidad o la exigencia evangélica de participar en la política, se han añadido nuevas cuestiones que es necesario afrontar y discernir.

La historia reciente va mostrando que la liberación y el cambio de estructuras en un sub-continente en donde impera la violencia institucionalizada no se pueden realizar en abstracto. Hace falta la implicación concreta, el compromiso con personas, grupos y movimientos que tienen cara, nombre y fisonomía propias.

En ese sentido quiere aportar el artículo **Participación política de la Iglesia** que insiste con lucidez en la necesidad de hacer consciente y efectiva la participación política que de hecho realiza la Iglesia. Analizando las distintas posiciones que se dan en este ámbito, el autor esboza una serie de criterios tendientes a discernir y desenmascarar lo que aquéllas puedan incluir de escapismo y falta de compromiso.

Es también un aporte iluminador que, sin duda, plantea un cuestionamiento serio, el del artículo lleno de convicción **Los cristianos y la política**. Se hace indispensable señalar, afirma el autor, que en una sociedad dividida estructuralmente los "cristianos" no hacen ni pueden hacer política en el mismo sentido. Hay una política de los opresores y otra de los oprimidos. Y es ésta, la que aspira a la liberación, la que grupos de trabajadores cristianos comienzan a realizar con inteligencia y con entrega.

Con el valor que tiene el aporte venido de la experiencia y la práctica vivida, el artículo **De meternos en la política concreta, líbranos, Señor**, analiza las actitudes que a este respecto se van encontrando en el pueblo oprimido y delinea caminos tendientes a desarrollar lo positivo y a superar lo negativo que implican.

Jesús ante una nueva lectura de la Biblia es una presentación clara y sintética de dos maneras de abordar el texto evangélico. Es una consideración desde la exégesis sobre las implicaciones políticas de la vida de Jesús. Un aporte de valor para quien ha aceptado que lo normativo en último término es el seguimiento de Jesús.

Completa el cuaderno **Meterse en política: la ideología política de la jerarquía mexicana durante el conflicto de 1926 a 1929**. Un punto de vista concreto y comprometido sobre la participación política de la jerarquía en esa época. Un aporte para la reflexión sobre lo que se nos exige en una situación histórica como la nuestra, misma que se torna cada día más grave.



"No basta que nuestros hijos gocen de la luz sobrenatural de la fe y que se muevan por el deseo de promover el bien; se requiere además que penetren en las instituciones de la misma vida pública y actúen con eficacia desde dentro de ellas".

JUAN XXIII
Pacem in Terris.

Ya desde la antigüedad, en la floreciente época de la cultura griega, se llegó a definir al hombre como "ser político", enfatizando así un aspecto de la dimensión humana que jamás en la estructura social podrá pasar desapercibido, dada la naturaleza del mismo hombre como ser social.

Además, desde el punto de vista teológico, la Encarnación de Jesús ha insertado al cristiano en la estructura social del mundo, imponiéndole a la Iglesia la misión del anuncio de una Buena Noticia, que trae necesariamente como consecuencia histórica un cambio radical en las relaciones sociales. De esta manera, independientemente de la conciencia que se tenga de ello, la institución eclesial participa activamente en la dimensión política de la sociedad e influye continuamente, ya sea positiva o negativamente, en la configuración de fuerzas.

Sin bastantes los puntos que se tendrían que tratar ampliamente para esclarecer el tema que queremos abordar: la vida y muerte política de Jesús, la relación iglesia-mundo, la misión específica de la iglesia, . . . Existen momentos en la reflexión teológica latinoamericana, pero ellos no han brotado solamente del deseo de esclarecer problemas teóricos sino sobre todo de hechos históricos que ponen en cuestión la actual situación institucional de la iglesia. Tales hechos son por ejemplo el contacto y colaboración con sectores no cristianos, las crisis de fe en grupos cristianos que han hecho opción por las mayorías oprimidas, la represión violenta a seculares y parte del clero precisamente por su participación política, . . . Todas estas cosas han obligado a sectores de la iglesia, institucionales o no, a tomar posiciones al respecto.

Este artículo intenta exponer algunas posiciones que han aparecido públicamente con respecto a la participación política de la iglesia, y trata también de fundamentar un juicio sobre la única posición posible de la iglesia cristiana que ha recibido la misión de anunciar un mensaje de salvación.

I. Planteamiento del problema.

Hemos dicho que esta cuestión ha nacido más de hechos concretos que de una problemática teórica. Y es que fue precisamente la lucha de clases tan acentuada en los años posteriores a la revolución industrial la que fue provocando serios interrogantes a la institución eclesial. La apro-

PARTICIPACION

POLITICA

DE LA

IGLESIA

piación individual de los medios de producción de mano de obra más tecnificada y la aparición del imperialismo provocaban mayor explotación para los trabajadores tanto de los países centrales como periféricos, agravada más en estos últimos por la dependencia y el subdesarrollo. En esas circunstancias escaparon a la luz pública las voces de los papas directamente en materia social: *Rerum Novarum*, *Quadragesimo anno*. Y en los últimos decenios la *Pacem in Terris*, *Mater et Magistra*, *Populorum Progressio*, . . .

Ante estas declaraciones públicas de la Iglesia surgieron también las acusaciones de intromisión en política.

La institución eclesial ¿debe o no debe meterse en la vida pública? ¿Debe o no influir políticamente en el proceso social?

No entramos todavía en las diversas posiciones sobre este punto, pero sí constatamos fenomenológicamente en algunos sectores de la Iglesia, sobre todo en América Latina, un interés más acentuado por intervenir en el rumbo del país a favor de las grandes mayorías y en contra de determinados grupos de poder. En este sentido, hay una mayor conciencia política. Y un ejemplo de esto es el proceso nacional que han tenido las Comunidades Cristianas de Base en México, que expresamente han querido comprometerse en lo político (1).

El proceso de toma de conciencia de la dimensión política de la fe cristiana es irreversible. Y esto precisamen-

te por el dinamismo propio del Evangelio que lleva a la transformación de la historia en historia de salvación, y también por las circunstancias especiales que sufre el continente latinoamericano como dependiente, explotado y subdesarrollado bajo la dominancia del sistema capitalista.

Pero, por política no vamos a entender sólo la dimensión social del hombre en su interrelación constante con otros seres humanos —en la cual, todo cristiano de buena voluntad tiene que aceptar la 'intromisión' de la iglesia según el mandato central de Jesús: Amaos los unos a los otros—. Por política también estamos entendiendo aquí la búsqueda, de forma directa o indirecta, de la toma del poder en un estado que represente los intereses de las mayorías, y conjuntamente la constitución del pueblo oprimido como sujeto activo y prioritario con verdadero poder para organizarse y hacer prevalecer sus intereses frente a cualquier minoría detentadora del poder.

Cuando hablamos de la participación de la Iglesia, podríamos entender las actividades de los cristianos; también la labor del clero que propicia y toma parte activa en la organización política, y también la posición de la institución eclesial en cada localidad sobre los movimientos de la región y del país.

El plantear la participación política de los cristianos no ofrece generalmente mucho conflicto. Más bien, las declaraciones oficiales los animan a participar en la vida pública para que animen de espíritu cristiano las instituciones de la sociedad. Sin embargo, en algunas ocasiones también encuentran dificultades cuando su opción implica la crítica y afectación de los intereses de grupos poderosos. Ejemplo de esto es la triste solución dada al conflicto cristero en México en 1929, y también la actuación del Vaticano en las últimas elecciones en Italia.

Aunque el problema implica la participación política de los cristianos, el énfasis se desplaza a la participación del clero y de la misma institución eclesial. Ahí es donde se centra el mayor conflicto cuando se habla de la 'intromisión' de la Iglesia en política. ¿Debe participar activamente? ¿Cuándo y en qué medida?

II. Dimensiones estructurantes de la sociedad.

En el análisis de determinada sociedad, ante la multitud de datos que nos encontramos —muchos de ellos inconexos tal como se nos muestran en los fenómenos—, tenemos la necesidad de utilizar una serie de categorías abstractas que pueden explicar la totalidad y dar coherencia interna a los diversos elementos empíricos.

Las ciencias sociales que utilizan el análisis estructural aplicado a la sociedad y a sus movimientos han encontrado en el término 'modo de producción' la categoría más abstracta, un instrumento adecuado de análisis. El modo de producción, que implica el modo de producir y las relaciones sociales de producción, se expresa como totalidad en las tres dimensiones estructurantes de toda sociedad: lo económico, lo político y lo ideológico.

Lo que nos importa recalcar en este momento son estas tres dimensiones que forman la estructura de toda sociedad, y por las cuales todo hombre y toda institución se encuentran influenciado y a su vez ejerce poder sobre ellas. Es por esta influencia mutua, en la pugna de las diferentes clases sociales, por la que se ha dado la evolución y revolución en las sociedades de tal manera que en determinadas épocas un modo de producción deja de ser dominante para dar lugar a otro. Y así vemos que el modo comunitario en que vivían los patriarcas hebreos, con el inicio de la monarquía en el año 1000 a.c. ya no es el dominante sino que surge prepotentemente el modo tributario.

Lo económico, lo político y lo ideológico son los tres niveles de toda sociedad, interrelacionados dialécticamente entre sí, pero no siempre de la misma manera en todas las épocas. Si a nivel general debemos reconocer que es el nivel económico el determinante en última instancia puesto que la política y la ideología dominante funcionan para mantener un orden establecido, en el análisis de una sociedad concreta el papel principal o el nivel sobredeterminante puede llevar lo político o lo ideológico. Así, en el modo tributario dominante en el que vivió Israel después de la monarquía, aunque lo básico era la extracción de excedente por parte de la clase-estado a los otros sectores sociales, tal sistema no podía sostenerse más que con el consenso y aceptación de la mayoritaria clase dominada que veía en el rey y en la burocracia militar a los protectores de la nación. Lo ideológico expresado en formas religiosas era lo sobredeterminante.

Otros son los resultados del análisis de la particularidad del modo de producción capitalista que domina actualmente en América Latina y en otros sectores de la humanidad. Un cambio radical en el capitalismo no se puede lograr tomando como sobredeterminantes los mecanismos económicos ya que estos encierran en sí mismos la irracionalidad propia de la acumulación de capital que lleva necesariamente a la concentración de los medios de producción en pocas manos y a la explotación creciente de las mayorías trabajadoras. El nivel prioritario de incidencia en la transformación actual de la sociedad no puede estar más que en la superestructura político-ideológica: la deslegitimación del sistema mediante la concientización de las masas y la organización del poder real del pueblo.

No es el propósito en este momento el detallar el proceso científico de análisis estructural por el que se llega a estas conclusiones. Simplemente exponemos los puntos que, desde la perspectiva de las ciencias sociales, nos sirven de base para el tema que tratamos.

Así, con respecto a la Iglesia, podemos afirmar lo siguiente:

a) Como cualquier institución que agrupa hombres unidos por ciertos vínculos, su actuación jamás es neutra en el proceso social, sino que todas sus actividades influyen a favor o en contra de la estructura dominante, a favor o en contra de determinados grupos sociales. La Iglesia, por su necesaria constitución histórica, independientemente de la

ciencia que se tenga sobre la situación, está metida en la economía, la política y en las concepciones ideológicas.

El La particularidad de la situación de América Latina como continente dependiente y subdesarrollado ofrece, para cada grupo que busque un cambio efectivo, la instancia político-ideológica como la prioritaria en cuanto eje principal de las acciones. Es necesario, sin embargo, hacer una distinción entre los países en que existe un estado dictatorial-militar y aquellos que como México, Venezuela y Costa Rica se basan todavía en un populismo manejado violentamente desde los grupos dominantes sin una represión militar totalmente abierta.

La Iglesia, de acuerdo al mensaje que recibió del mismo Jesús, si quiere realmente anunciar el reino de justicia, amor y de paz, no puede adecuarse a la racionalidad del sistema dominante sino que tiene que propiciar acciones de deslegitimación de los grupos dominantes e intervenir en el proceso de organización del pueblo para alcanzar el poder. La intervención en política de una manera especial en esta coyuntura, se deriva así, directamente de su misión en la historia concreta del pueblo latinoamericano.

III. Diversas posiciones eclesiales.

No existe una sola posición oficial de la Iglesia en este aspecto. En los documentos del mismo Concilio Vaticano II, que en forma global, dieron un notable avance al considerar la relación Iglesia-mundo, se pueden encontrar posiciones un tanto contradictorias que reflejan teologías diferentes sobre la historia de salvación. Lo cual no es de extrañar dada la pluralidad de grupos y situaciones que estaban representados en el Concilio.

Sin pretender agotar las tendencias y matices de cada una de las posiciones, plantearemos solamente tres líneas que puedan servirnos como modelos-tipo. El objetivo no es clasificar mecánicamente grupos e instituciones ni anatematizar con juicios absolutos, sino ofrecer criterios de discernimiento para descubrir mejor lo que el Señor Jesús está haciendo a su Iglesia en este momento.

A. La Iglesia está por encima de las realidades terrestres.

Es difícil encontrar ahora grupos que sostengan abiertamente esta posición, dada la fragilidad de sus fundamentos. Sin embargo, ésta es la posición de fondo de quienes acusan a la Iglesia de meterse en política, tratando de relegar su papel únicamente al plano espiritual en la interiorización de la conciencia. Se toman como base algunas frases bíblicas fuera de contexto como "mi reino no es de este mundo", para apoyar una posición ideológica. Al mismo tiempo estaría la autilización de frases aisladas del concilio como ésta: "la misión propia que Cristo confió a su Iglesia no es de orden político, económico o social. El fin que le dio es de orden religioso" (G. et S. n. 42).

La teología detrás de las acusaciones a la Iglesia de meterse en política nos expresa una dualidad dicotómica no resuelta: una cosa son las realidades terrenas y otra es la

historia de salvación; una cosa es Dios y otra muy diferente el hombre y sus relaciones materiales. Tal dicotomía es lo más contrario a las enseñanzas de los profetas, a la encarnación misma de Dios en la carne humana y a la misma tradición eclesial patristica que nos muestra precisamente que la gloria de Dios es el hombre vivo.

Pero todavía más allá de una teología falseada del cristianismo, lo que en realidad yace es el temor de grupos poderosos de ver afectados sus intereses por parte de una corriente de la Iglesia que toma partido efectivo a favor de la mayoría del pueblo. No son los pobres los que acusan a la Iglesia de meterse en política —éstos la podrán criticar por no cumplir su misión salvadora— sino precisamente grupos dominantes que han tenido anteriormente el apoyo ideológico de la religión para oprimir al pueblo, y ahora temen la concientización de las masas.

Pero esta dicotomía Iglesia-mundo y por tanto la neutralidad de la iglesia ante los movimientos políticos de la sociedad no sólo es sustentada fuera del ámbito eclesial ni sólo por 'cristianos' burgueses sino también parte del mismo clero se encuadra en esta posición. En este caso podemos preguntarnos también si es por el temor de perder ciertos poderes y privilegios o simplemente por una ingenuidad —que muchas veces es más peligrosa— ante los problemas acuciantes de la sociedad.

"Obispos y curas hablan con mucha frecuencia de neutralidad de la Iglesia ante la política. Y lo peor es que parece que se lo creen, por lo menos algunos.

Con nuestras palabras y nuestros hechos, siempre servimos a alguien. En una sociedad que está de hecho dividida en clases sociales, el resultado objetivo de nuestra acción humana y nuestra acción evangelizadora siempre será apuntada en el haber de alguna clase social.

Por lo menos debemos tratar de saber a quién servimos, sin escurrir el bulto y refugiarnos en el limbo de las buenas intenciones. En el mejor de los casos, la buena intención podría ser un infantil tranquilizante de conciencia. Pero no justificaría la complicidad objetiva con situaciones radicalmente injustas" (2)

Algunas declaraciones, sin ser muy claras, pueden indicar esta presencia sobrenatural de la Iglesia por encima de los conflictos sociales: "La Iglesia de hoy, para el cumplimiento de su deber, no pone otro criterio que el de basarse en la palabra de Dios, que es siempre fuente de inspiración, y además en los documentos oficiales de nuestro tiempo... La Iglesia, que colocándose por encima de las meras concepciones del capitalismo y del socialismo puros, prefiere partir del hombre, de sus necesidades y de sus ansiedades, para construir la materia prima del reino de Dios" (3).

De acuerdo a la inserción de hecho de todo hombre y toda institución en la estructura total de la sociedad —y repetimos de nuevo: independientemente de la conciencia que se tenga sobre ello—, ninguna neutralidad es posible. Amén de que es teológicamente falsa la separación dicotómica de la historia del mundo y la historia de salvación.

Puesta esta base, no se soluciona todo el problema. Grandes interrogantes se plantean entonces para saber a favor de quiénes en concreto vamos a tomar partido, ya que no es posible permanecer neutro, y además queda también por profundizar la encarnación de Dios en el mundo y en la historia de los hombres ya que no es posible vivir dos historias. Sin embargo, a pesar de toda la problemática que queda por delante, debe expresarse claramente la inaceptabilidad para el cristiano de esta primera posición que hemos expuesto.

Algunas veces "la Iglesia desea ser y se declara 'apolítica'; no ya indiferente a las cuestiones políticas, sino al margen y por encima de los intereses, de los partidos, de las luchas políticas, interviniendo únicamente en nombre de un interés superior que representa la voluntad —absoluta, intemporal— de Dios... Esta concepción 'apolítica' de la Iglesia como 'sociedad particular' colocada por encima de las luchas y de los partidos, está vinculada de una forma orgánica con cierta manera de plantear el problema de las relaciones entre fe y política. Efectivamente, supone que se concibe a la Iglesia 'frente al' mundo, en una dualidad que volverá a surgir en todos los planos que le concederá al creyente el privilegio (o la desventaja) de vivir 'dos historias', la de las sociedades políticas y la de la 'salvación'" (4)

B. La Iglesia tiene y debe asumir una dimensión política.

Así expresada en esta forma tan general tal vez no ofrezca mucha dificultad el aceptar esta posición, puesto que por un lado es una realidad sociológica que puede ser comprobada, y por otro en numerosos documentos oficiales de la jerarquía también se afirma.

Pierre Bigo nos dice, por ejemplo: "Como Cristo, los fieles deben estar presentes en la política para darle su sentido, no solamente cada uno de ellos por sus opciones y sus actividades propias, que no serán las de todo el cuerpo, sino el cuerpo entero, cada vez que la existencia se ve afectada por su significación global. La Iglesia, tiene, pues, una misión política y los mismos que se han entregado al servicio de la Iglesia, pastores y ministros la comprometen colectivamente" (5)

También el Vaticano II recomienda que "los cristianos todos deben tener conciencia de la vocación particular y propia que tienen en la comunidad política" (G. et S. n. 75). Medellín insiste en que "los cristianos consideren su participación en la vida política de la nación como un deber de conciencia" (6). Y esta conciencia de la dimensión política eclesial se ha extendido a varios episcopados latinoamericanos: "Frente a las acusaciones hechas a la Iglesia de 'intromisión en cuestiones políticas', debemos manifestar que toda actuación humana tiene una dimensión socio política insoslayable. La predicación y el testimonio evangélico, sin entrar en aspectos técnicos o partidarios de la actividad política, tienen una honda carga humana y transformadora de la sociedad al promover el establecimiento de una real justicia ante los hombres" (7).

Sin embargo, esta posición casi siempre tiene sus matices: la iglesia tiene una dimensión política e impulsa a sus

hijos a actuar políticamente, pero ella misma como institución no puede comprometerse políticamente, sino sólo impulsar la acción de sus miembros. Y esta puntualización se ha hecho casi necesaria porque en los documentos eclesiales, cuando se da la recomendación de asumir la dimensión política frecuentemente se añade el matiz:

A la Iglesia "no le corresponde aliarse ni identificarse con una política determinada, y menos aún ser cómplice de lo que hay de parcial en esta política. Debe solamente dar testimonio de la verdad" (8). "La comunidad política y la Iglesia son independientes y autónomas, cada una en su propio terreno" (G. et S. n. 76). "La Iglesia no es un partido político. No busca poderes de este mundo; no pretende derrocar gobiernos; respeta a las autoridades constituidas. No pide ni exige privilegios; sólo pide libertad de acción en bien de todos los habitantes del país" (9).

Así, la impresión que queda globalmente de esta posición es que sí hay que intervenir políticamente, pero no tanto. O también que la Iglesia debe alentar a que los cristianos influyan en la vida pública pero ella misma como tal sólo debe influir indirectamente sin comprometerse en una forma abierta. Y así la labor eclesial principal parece que tiende preponderantemente a la formación interior de los individuos para que estos, según su conciencia, tomen las posiciones políticas que juzguen más aptas. "Compete especialmente a la Iglesia la educación de las conciencias, a fin de que todos los ciudadanos vivan su propia dignidad como personas e hijos de Dios, y reconociendo las opresiones que sufren, asuman su responsabilidad personal y comprometan su esfuerzo en procura de su total liberación" (10).

Pero también junto con esta labor educativa, que parece ser la propia y específica de la Iglesia —y que en realidad sólo reflejaría que ella es trasmisora de contenidos doctrinales— se ha dado una serie de actividades a nivel económico que pretenden con la más buena voluntad elevar las condiciones de vida de los habitantes: actividades de promoción y asistencia social. "La Iglesia, desde hace cinco siglos, viene contribuyendo positiva y eficazmente, con el clero, religiosos e instituciones, al nacimiento, consolidación y progreso de nuestro país, con iniciativas y obras en favor de la familia, la educación de la niñez y juventud, la promoción social, la asistencia a los más necesitados, el desarrollo comunal, etc." (11)

Tales actividades promocionales a nivel económico nunca han encontrado gran oposición por parte de los grupos dominantes, más aún, muchas de ellas se han subvencionado precisamente por capital de esos grupos. Y es que en realidad las obras de asistencia social no cuestionan de raíz la estructura dominante del sistema y más bien han servido en muchas ocasiones para fortalecer la ideología dominante y para aminorar las contradicciones sociales. Es interesante en este sentido el contraste que ofrece la percepción sobre la iglesia de la conferencia episcopal de Paraguay citada en el párrafo anterior con la declaración de los obispos del Nordeste de Brasil: "La Iglesia a su vez no pocas veces se coloca codo a codo con los que imponen la dominación cultural, social, política. Muchas veces ella se ha identificado más con los dominadores que con los dominados. Se

configuración piramidal hacía que sus ministros hablasen desde lo alto de los púlpitos a un pueblo que los escuchaba pasivamente. La iglesia, dentro de la cultura dominante, se ha entonces asistencialista, retrasando, consecuentemente, muchas veces, la marcha del pueblo por su liberación" (12).

No es que queramos tomar una actitud infantil de rechazo a este tipo de obras de asistencia y beneficencia social. El problema radica en que cualquiera de ellas, aisladas, carecen de significatividad global, y la tarea primordial que se presenta actualmente es precisamente la coordinación de todas las acciones de tal manera que fomenten la conciencia y la organización del pueblo y de ninguna manera un infantilismo y pasividad.

Respecto de la teología detrás de esta posición vemos que la dicotomía entre realidad divina y realidad terrestre no está tan marcada puesto que se admite la interrelación entre ambas. Su ambigüedad radica en acentuar mecánicamente y en todo momento la importancia del primer polo, de tal manera que todo lo que se encuentra en la estructura social queda subordinado al valor sobrenatural de lo divino. La conciencia permanece tranquila porque a través de lo económico y lo ideológico se cree estar influyendo decisivamente en lo político sino percibir todo el cuestionamiento que parte precisamente de la irracionalidad inherente a la estructura global dominante.

En resumen, con esta posición estamos todavía en una ambigüedad terrible que deja el problema sin resolver, tranquilizando la conciencia con una aparente actividad política indirecta en el mundo.

C. La Iglesia en cuanto tal debe comprometerse políticamente.

Hay quienes no ven nada nuevo en esta tercera posición, puesto que consideran que de hecho "la Iglesia durante mucho tiempo ha sido aliada de un partido político y defensora del sistema total" (13); lo nuevo estaría no en el compromiso político en cuanto tal sino a favor de quienes se compromete. Sin embargo, este juicio necesita una comprobación histórica y una serie de precisiones que no vamos a tratar.

Hay quienes, por otro lado, desean el compromiso político y real de la Iglesia con determinados grupos oprimidos en las circunstancias particulares de su situación pero se negan, por ignorancia o por prudencia consciente, a llamar a una opción política. Mencionamos dos ejemplos: "Nadie debiera extrañarse de que la Iglesia anime, oriente y fomente los mecanismos concretos de hacer justicia . . . Luchar por la justicia, la paz, el desarrollo de la persona y la defensa de los derechos fundamentales del hombre, no es hacer política, sino trabajar por aquello que es fundamento del bien común" (14). Y en tono semejante encontramos la declaración del arzobispo y sacerdotes de Chihuahua en 1972 en la que protestan por hechos ocurridos en este estado y por una situación de "violencia institucionalizada" en el país. "Si alguien tomara nuestras palabras como demagogia o 'hacer política' o nos tachara de izquierdistas, nos sentirí-

amos profundamente defraudados, pues nuestra intención no es otra que la que Cristo . . ." (15).

Pero, el llamar públicamente una cosa por lo que realmente es sólo viene por la conveniencia o desventaja en una coyuntura determinada. Lo que nos importa en último término, de acuerdo al tono global de este escrito, es comprender esta posición en sí misma a nivel teórico y mostrar en este caso su aceptabilidad para la iglesia cristiana fundada por Jesucristo.

Pero además como no es una posición unívoca sino que requiere bastantes precisiones y matices, la desglosaremos en varias proposiciones, ninguna de las cuales puede entenderse aisladamente:

1. La Iglesia considerada desde su función liberadora a lo largo de toda la historia de salvación no se puede ligar definitivamente a ningún sistema político. Ya en alguna ocasión, por ejemplo, se tendió a identificarla con el sistema monárquico. Pero, mientras en el mundo exista la pobreza, la injusticia y la opresión, la Iglesia tendrá, en razón de su misión una labor de crítica y denuncia contra cualquier sistema que sustente tal tipo de situación. Se busca la liberación del hombre, y el Espíritu, por tanto, alentará siempre a la Iglesia contra cualquier poder que lo esclavice. Es en esta perspectiva global donde pueden entenderse las frases del Vaticano II: "No está ligada en virtud de su misión y naturaleza ni a sistema alguno político, económico o social" (G. et S. n. 42). "Por razón de su misión y de su competencia, no se confunde en modo alguno con la comunidad política ni está ligada a sistema político alguno" (G. et S. n. 76).

2. La misión de la Iglesia no se reduce al nivel político de la sociedad. Esto es obvio a partir del Antiguo Testamento y de la misma vida de Jesús. La estructura social abarca los tres niveles: lo económico lo político y lo ideológico. Si la Iglesia busca la salvación total del hombre no puede reducir su actividad sólo a un nivel. Y cuando se afirma que el fin que le dio Jesús a su Iglesia "es de orden religioso" (G. et S. n. 42) es precisamente para enfatizar e intentar expresar la globalidad de la misión eclesial en toda la profundidad del hombre y en toda la amplitud de la estructura social.

"El discurso de la fe y el discurso sobre la fe no son nunca 'apocalípticos' sino que son siempre en cierto modo un discurso político. Afirmer esto no significa 'reducir' su carácter específico . . . no se trata de afirmar que todo puede reducirse a lo político ni de convertir lo político en un nuevo punto de referencia absoluto, que acabaría ocupando abusivamente el lugar que ocupaba la religión en otras sociedades distintas a la nuestra, y del que la fe no sería más que un 'fenómeno contingente', un simple 'reflejo'" (16).

3. La Iglesia, aparte de tener una dimensión política en todas sus acciones, como institución debe comprometerse eficazmente con las luchas del pueblo oprimido, debe hacer una opción política por los pobres socio económicos. Esta es una afirmación fundamental en el cristianismo desprendida de la vida y acción de Jesús y de la dinámica de la Escritura, y que tienen una mayor urgencia en las circuns-

tancias particulares que vive el continente de América Latina. (17) Esta opción traerá como consecuencia, en forma semejante a la vida histórica de Jesús, una pugna constante con los grupos minoritarios que quieren mantenerse en el poder.

"Pensamos que la Iglesia sólo puede tener sentido como institucionalización histórica de esta fe que es simultáneamente acontecimiento y promesa, certeza y esperanza, referencia permanente a un Cristo que ya vino, que vendrá y que está viniendo incesantemente hoy para nosotros en el prójimo—pueblo que vive, sufre, espera, se moviliza y lucha en México por un futuro mejor" (18).

4. El compromiso público de la Iglesia, su apoyo manifiesto a ciertos movimientos sociales de un país es válido, pero ello sólo puede depender de un correcto análisis coyuntural —a nivel social y teológico— de la situación concreta.

En esta perspectiva, los sacerdotes de Belo Horizonte en Brasil piden el compromiso público de la institución: "creemos urgente la necesidad de un pronunciamiento de la jerarquía en sintonía con nuestro compromiso evangélico". (19) Y también, un movimiento de sacerdotes puede juzgar que la alternativa socialista es la única salida verdadera para el desarrollo de los pueblos latinoamericanos: "Nuestra opción por un proyecto socialista que, proponiéndose la transformación radical de la estructura económica, mediante la apropiación social de los medios de producción, permite la configuración de una sociedad más solidaria y menos desigual, basada en la autogestión, en la autodeterminación colectiva y en la verdadera responsabilidad social y política". (20)

Este compromiso coyuntural de la Iglesia con determinados movimientos sociales se hace necesario si se quiere concretizar de alguna forma la opción por los pobres. Ello implica muchos riesgos dados los intereses —muchos de ellos confusos— que se están jugando. Pero el riesgo y el peligro no nos puede hacer rehuir el compromiso cristiano.

Sin embargo, tales alianzas coyunturales en determinadas situaciones no implican —siguiendo la línea global de nuestra posición— una alianza permanente ni una identificación plena.

"¿Debe la Iglesia hacer política?"

Sí y no.

Sí, si por 'hacer política' se entiende ejercer el 'ministerio político'. Efectivamente, el Evangelio es una 'buena noticia para los pobres': por tanto, la predicación que, al ser escuchada por los pobres (= oprimidos, reprimidos, humillados, torturados, etc.), no implique para ellos una 'buena noticia' no es correcta, ya que la única 'buena noticia' para los pobres es la relativa a su liberación...

NO, si por 'hacer política' se entiende 'politización', o sea reducción de la Iglesia a un determinado modelo técnico. Una 'Iglesia politizada' sería una Iglesia convertida en

pieza integrante del mecanismo estatal presente o futuro" (21).

La realización del Reino será siempre en la tierra parcial e incompleta y por eso siempre tendremos que utilizar la dialéctica en la lucha y promoción de la justicia, dialéctica constante entre la asimilación a los movimientos del pueblo y la criticidad radical proveniente del mensaje escatológico de salvación. Pero ninguno de los polos de la contradicción puede tomarse como excusa para excluir su contrario, y menos cuando en el momento actual es el primero, la asimilación a las luchas del pueblo, el que ocupa el aspecto principal.

5. Sin ser el único y el totalizante, el nivel político es el que lleva la preponderancia en este momento de cominación del sistema capitalista para una acción eficaz liberadora. Y por tanto todas las actividades en los niveles económico e ideológico deben jerarquizarse bajo una perspectiva básica: la organización política del pueblo como sujeto prioritario en su proceso. "Es el terreno político el que hoy condiciona la manifestación y el desarrollo de la fe; una determinación política de la fe". (22).

Es sobre todo en los países subdesarrollados dependientes del imperialismo, como lo es el continente latinoamericano, donde se da una prioridad más urgente de la organización política del pueblo para poder defender sus más mínimos derechos. Y es en este proceso histórico de liberación donde la Iglesia está inserta y al cual proceso debe vincularse subordinando todas sus actividades para poder ser fiel a la misión de salvación que ha recibido.

IV. La pregunta fundamental

Con lo expuesto anteriormente nos parece que si bien es importante la pregunta por la participación política de la Iglesia, ella no es la pregunta fundamental que puede hacer un cristiano.

Es obvio y necesario que la Iglesia se meta en política, ya que está inserta en la estructura de la sociedad haciendo una opción por los pobres y los oprimidos. El problema se plantea al tratar de averiguar cómo y hasta qué punto en cada circunstancia concreta la Iglesia como tal debe intervenir. Pero este es un problema de análisis coyuntural de la situación, dada la concreta correlación de fuerzas de un país.

Cuando se acusa a la Iglesia de intromisión en política, lo que se trata de ocultar ideológicamente es precisamente lo esencial de la Iglesia como portadora de una buena noticia a los pobres y de un mensaje de real salvación. La pregunta por la intromisión política de la Iglesia es utilizada para desviar la atención de aquella misión que Jesús delegó a su Iglesia: "He venido a anunciar a los pobres la buena noticia, a los oprimidos la liberación".

Así, terminamos con palabra de Ignacio Ellacuría en su teología política: "Carece de sentido el preguntarse primariamente si la Iglesia se está metiendo o no en política, cuando cumple su misión liberadora; la única pregunta posi-

de y pertinente desde un punto de vista cristiano es si se está saliendo o no de su misión. Sin olvidar que Jesús no se salió de su misión y, sin embargo, fue juzgado por los poderes de su tiempo como entrometido en la autonomía de lo temporal" (23).

NOTAS

- 1) Cfr. A. Zenteno. Dinamismo político en las comunidades cristianas de Base (CCB). Artículo aparecido en *Christus* n. 487 Junio de 1976.
- 2) Antonio Albarrán. ¿Sacerdotes en política? *Revista Sal Terrae* n. 11 Nov. 1976 p. 795-6
- 3) Helder Câmara. Mensaje pronunciado en Recife, Brasil 22-5-1972.
- 4) Jean Guichard. Iglesia, lucha de clases y estrategias políticas. p. 18 y 20.
- 5) Pierre Bigo. La Iglesia y el tercer mundo. p. 148.
- 6) Medellín. Decreto Justicia. n. 2 la reforma política.
- 7) Arzobispado de Lima. 13-5-1971.
- 8) Pierre Bigo. *Idem*. p. 149.
- 9) Declaración de la conferencia episcopal de Paraguay. 18-12-1970.
- 10) Declaración del Episcopado de Argentina. *Justicia* n. 6. Citado

en un comunicado del movimiento sacerdotes para el tercer mundo en Buenos Aires, 25-5-1969.

- (11) Declaración de la conferencia episcopal de Paraguay. 18-12-1970.
- (12) Declaración de los Obispos del Nordeste de Brasil. 6 Mayo 1973.
- (13) I Convención de Presbíteros de Ecuador. 27-1-1970.
- (14) Mensaje de la Conferencia episcopal de El Salvador. 5 de Marzo 1977.
- (15) Declaración del arzobispo y sacerdotes de Chihuahua, México. 28-1-1972.
- (16) Jean Guichard. *Idem* p. 24-25
- (17) Una mayor fundamentación de esta Opción por el pobre puede verse en un extenso artículo de Javier Jiménez Limón: Opción cristiana por los oprimidos y acción política hoy. *Christus*. n. 487 Junio de 1976.
- (18) I Congreso del movimiento Sacerdotes para el Pueblo. 8-12-1972.
- (19) Carta de sacerdotes dirigida a la Conferencia Nacional de los Obispos de Brasil. 10-7-1969.
- (20) I Congreso Sacerdotes para el pueblo. 8-12-1972.
- (21) José Ma. González Ruiz. ¿Sacerdotes en política? *Revista Sal Terrae*. n. 11 Nov. 76 p. 790-1
- (22) Jean Guichard. *Idem*. p. 40
- (23) Ignacio Ellacuría. Teología política p. 60

CASA MORFIN, S.A.

MATRIZ

**AV. CUAUHTEMOC 216-A
CONMUTADOR: 578-22-11
DIRECTOS: 578-19-24
578-20-65**

SUCURSAL No. 1

**CALZADA DE LA VIGA 376
TELS.: 538-03-69
530-34-91**

SUCURSAL No. 2

**HEROE DE 1810 No. 123
TACUBAYA
TELS.: 515-78-12
515-04-38**

SUCURSAL No. 3

**MARINA NACIONAL 265
COL. ANAHUAC
TELS.: 527-25-56
399-09-77**

SUCURSAL No. 4

**AV. IGNACIO ZARAGOZA No. 574
TEL.: 571-58-11**

REFACCIONES PARA AUTOS AMERICANOS Y EUROPEOS

RECTIFICACION DE MOTORES

LOS CRISTIANOS Y LA POLÍTICA

En el momento en que se debaten las posibilidades reales de una reforma política en nuestro país, pretendida como seguridad del régimen, pero que pudiera ofrecer en la contradicción del juego político un espacio más para que el pueblo se organice en torno a sus intereses, no contentándose con reconocimientos de debilidades sino con la propia fortaleza alcanzada en la lucha, no se puede menos que intentar una reflexión sobre los cristianos y la política.

No se trata de enfatizar una verdad a todas luces patente, aunque negada contumazmente por algunos. La iglesia: la jerarquía y los cristianos en general, estén conscientes o no, hacen política. Este artículo no tiene la pretensión de ser el maestro de un admirado "burgués gentleman" que reconozca de repente que toda su vida se ha expresado políticamente sin siquiera haberlo sospechado. Tampoco intenta volver a remachar que la muerte de Cristo ostentó una sentencia política y que la vida de la Iglesia en general y de todos y cada uno de los cristianos está "condenada" a la política. Se intentará básicamente hacer una distinción fundamental y reflexionar sobre ella en base a la práctica política de los cristianos. Bata ya de los discursos justificativos y oscurecedores de lo que acontece. En la crisis actual del capitalismo moribundo, muchos cristianos han despertado a su responsabilidad como constructores del mundo, y han logrado descubrir que no hay una política unitaria de los cristianos. A la falsedad de un cristianismo apolítico han enfrentado con evidencia irrefutable que las clases sociales en esta sociedad capitalista hacen su propia política. Que la política no es otra cosa que la lucha que entabla cada clase por llevar a cabo su política cristiana o la pretendida política calificada de cristiana (piénsese en los partidos que han usado tal calificativo) están encubriendo una realidad. El buscado

"bien común" en la sociedad capitalista no es sino ese "orden" social apto para que una clase minoritaria explote a la mayoría, a los trabajadores, quienes producen la riqueza del país.

La sociedad capitalista se ha servido de una serie de teoretizaciones que blasfemamente ha calificado de "cristianas" para que los trabajadores cristianos no hagan su propia política sino que se sujeten a la política de los explotadores. Llámense cristianos o no. A los explotadores les conviene que los trabajadores atados por una ideología religiosa alienante que usurpa el nombre de Cristo sirvan a la clase dominante con la sujeción temerosa de un más allá más pavoroso que el infierno que ahora padecen. No son pocos los campesinos del centro de la República que llegan a denunciar que los hacendados, el gobierno porfirista y el clero eran una misma cosa. Muchos recuerdan con amargura cómo los sacerdotes engañándolos con un dios de parte de los hacendados, conminaban a no tomar las tierras que el campesinado había recuperado con justicia en la gesta revolucionaria. No es ninguna novedad el que muchos patronos utilicen la imagen de la Virgen de Guadalupe y el guadalupismo como un seguro de explotación a los obreros. Sin embargo, la crisis a la que ha llegado el capitalismo con todos los sufrimientos que trae aparejados para la clase trabajadora le ha ido abriendo a ésta cada vez más los ojos. Ya logran captar que unos que se dicen cristianos, y no lo son en verdad porque explotan a sus hermanos, hacen la política de todo explotador: luchan por conservar sus ganancias producidas por el trabajo de otros, y pugnan porque se de un tipo de dominación que "en paz" mantenga sus intereses. Los trabajadores van captando sus derechos a una nueva vida, a que desaparezca la explotación, la desigualdad, la miseria, a luchar por una patria independiente, soberana, libre, feliz, donde los trabajadores sean los dueños de la riqueza del país, de sus fábricas, comercios, bancos, empresas, donde los recursos naturales y los recursos humanos no sirvan para enriquecer a una minoría privilegiada del país y del extranjero, donde la tierra y sus productos sean de quienes la trabajan, donde no haya un mexicano a quien le falte un hogar decoroso y digno, en donde sus familias reciban la parte que les corresponde del producto del trabajo de toda la sociedad traducido en bienes y servicios, salud, educación, bienestar, cultura... donde ellos decidan los rumbos del país. Los trabajadores van entendiendo que estos son sus intereses y que luchar por ellos es hacer su propia política.

Los trabajadores cristianos se van desbloqueando de toda una ideologización opresora y entienden que luchar por sus propios intereses no va contra su cristianismo, que que su mismo cristianismo los lleva a esa lucha, porque el auténtico cristianismo anuncia la vida, la libertad. Van viviendo su cristianismo haciendo una historia no de opresión sino de liberación. Los trabajadores cristianos entienden también, que el llamar a otras capas de la población a esta lucha es llamarlas a vivir en concreto su ideal cristiano.

Por esto, en el país, abundan los grupos cristianos comprometidos que se han puesto del lado de la política de los trabajadores, que es la política de la liberación.

El problema no reside en si los cristianos hacen política o no, sino del lado de quién y en beneficio de quién hacen política. Y la única política de imitación del Cristo histórico acorde con los ideales de hacer realidad el amor a los hermanos, es la política que lucha contra la explotación y la opresión.

Sin embargo, los trabajadores cristianos y quienes se les aliado a su causa llegan a descubrir que no basta la buena voluntad. Hace falta la organización. Una organización propia de los trabajadores que luché de hecho por sus intereses objetivos. Hace falta que los trabajadores entiendan cuál es su propia política y que sepan hacerla. Por muchos años o se les ha organizado para que hagan la política de los explotadores y dominadores o se les ha usurpado la propia organización. Un ejemplo de esto último es el caso de los sindicatos manejados por camarillas sindicales que no les permiten hacer su propia política. Hace falta que los trabajadores aprendan a hacer su propia política con bases teóricas, consciente y organizadamente. Necesitan de un instrumento superior de lucha que eleve sus demandas económicas al terreno de la lucha política, y los lleva a construir un gobierno de los trabajadores para los trabajadores. Para esto necesitan de su propio partido de clase.

Los trabajadores necesitan fundar su política sobre bases reales y no ideales; tener muy claro a dónde se dirigen, quiénes se lo quieren impedir y quiénes los pueden favorecer. Deben hacer acopio de fuerzas para ir ganando batallas hasta la victoria total.

Los trabajadores cristianos reconocen que todos los que están comprometidos en esta lucha, lo sepan o no, lo reconocen o lo niegan, en realidad están dando la vida por amor a sus hermanos; y eso es el meollo del cristianismo. Este es el dinamismo de nuestra historia actual. Hacia dónde apuntan las acciones que ahora llevan a cabo los trabajadores conscientes de su misión histórica.

Sin embargo, hay todavía muchas dificultades, fruto del atraso político en que tanto tiempo las clases dominantes han tenido sometidas a las clases trabajadoras. Algunos trabajadores todavía están dominados en todos los terrenos, y la falta de conciencia de esto les impide incorporarse plenamente a la lucha, otros intentan organizarse pero no saben cómo. Algunos más logran una organización local que mandique intereses de tipo económico inmediato. Algunos logran juntarse y hacer asociaciones más amplias, regionales e interestatales. Con esto lograrán victorias valiosas pero no están aptos para alcanzar el objetivo final de sus intereses objetivos: un gobierno de los trabajadores. Las condiciones materiales y la historia ha demostrado que mientras los más sencillos y conscientes no tomen el papel dirigente y ofrezcan como instrumento superior de lucha un partido político propio, no se encaminarán hacia la victoria final.

Algunos cristianos, impulsados por el deseo de hacer realidad su cristianismo se han comprometido por intentar colaborar con algunos niveles de organización de las clases explotadas. Sin embargo, llegan a experimentar celos de una autoridad adquirida en esta actividad levantada muchas veces en el seno de una acción pastoral de nuevo estilo; pero

se ven impedidos de captar la importancia y la necesidad de un nivel superior...; o si lo captan piensan que esto no es para hoy. Entonces, a pesar de los triunfos adquiridos, impiden el que el pueblo avance haciendo su propia política con el instrumento que necesitan para llevarla a cabo. Caen en ideologizaciones mecanicistas o puristas que piensan la realización del nivel superior bajo su tutela donde la lucha política esté libre de la ambigüedad de una lucha en condiciones concretas. Hacen esquemas más que realidades del instrumento superior. Hay que estudiar con más cuidado por qué se da este fenómeno, por qué gente capaz de desatar un movimiento liberador llega a la postre a ser su freno; por qué no se pasa de un papel dirigente a ser un acompañante más, comprometido en la lucha por dejar el lugar al dirigente colectivo.

No obstante el atraso que los trabajadores cargan sobre sus espaldas, fruto de larga opresión y explotación; no obstante que muchos grupos de trabajadores se queden en niveles inferiores e intermedios políticos, no obstante que muchos cristianos comprometidos por su extracción de otras capas de la sociedad transmitan a las luchas populares sus propios obstáculos políticos como la desconfianza en una organización de tipo superior, como el querer secretamente comandar los movimientos, como el no saber captar las coyunturas para que el pueblo avance debido a un dogmatismo e infantilismo político, el pueblo lleva ya camino y va hacia adelante. A medida que los trabajadores más resueltos y organizados vayan sabiendo utilizar su instrumento político de lucha tan hábilmente como los instrumentos de trabajo, podrán ir enseñando a las otras capas y a las masas en general cómo avanzar hacia el triunfo final.

El que los trabajadores hagan su propia política no es la recitación acartonada de ciertos slogans ni de frases hechas; es, sobre todo, la aplicación de un arte político y de una ciencia política. Necesitan intuiciones y conocimientos bien fundados. Y esto no se adquiere en ninguna aula, o simplemente en libros, sino sobre todo en la lucha enraizada históricamente y fundada en las condiciones reales. Es de ahí de donde el pueblo trabajador organizado saca sus experiencias y sus conocimientos a través de la acción pensada y reflexionada. Aprenden de las victorias y de los fracasos. Por la lucha organizada, planificada, consciente, los trabajadores han ido avanzando, y sólo así lograrán la victoria final. Los trabajadores han aprendido que hay que estar en contra de la forma superficial, espontánea y anárquica de hacer política porque esto les ha causado serios descalabros. Los trabajadores saben que en cada compañero de lucha la clase dominante infiltra un enemigo secreto mientras no se consolide teórica e ideológicamente. Cada trabajador que se incorpora a la lucha trae consigo introyectada la ideología de la clase dominante, que responde no a los intereses de los trabajadores sino de los opresores. Por eso es importante el que los trabajadores organizados sepan contar con armas como la crítica y la autocrítica, para que en conjunto, organizadamente vayan consiguiendo victoria tras victoria.

La lucha de los trabajadores, su política, ha demostrado que no todas las organizaciones tienen el mismo nivel, ni el mismo grado de cohesión, fuerza y capacidad de lucha. La política de los trabajadores exige un nivel dirigente. Pero

una vez dado el organismo propio superior, por ser parte de su proceso, de una lucha donde va ganando nuevos compañeros se encuentra con graves desniveles de organización y cohesión en su seno mismo. Esto ciertamente es una enfermedad; pero una enfermedad benigna y que puede ser curada porque es fruto del crecimiento. Hay que aprender a crecer y consolidarse. Y esto se logra a través de que los organismos sean de hecho y no de nombre, que funcionen con vida propia y con vida dentro del conjunto según el principio del centralismo democrático, que tengan trabajo planificado, organizado y consciente. Los organismos de los trabajadores son más sanos cuanto más los constructores son los mismos trabajadores, apoyados en otros elementos de las demás capas de la sociedad aliados a ellos. Los trabajadores que aspiran a gobernar al país deben aprender a gobernar los organismos donde trabajan, donde militan, y sobre todo a gobernar su partido.

Los enemigos de los trabajadores saben que organizados son una fuerza poderosa y por eso intentan de todas las formas que no se organicen o tratan de manipular las organizaciones de los trabajadores. Los trabajadores deben aprender a organizarse cada vez más y mejor. Cuando lo han hecho, han ido experimentando el avance que dan los triunfos. Si se analizan las derrotas, la mayoría podrá atribuirse a fallas en la organización.

La política de los trabajadores no incluye sólo el que construyan su propia herramienta de lucha sino el que aprendan a manejarla bien y hacerla más fuerte. Los trabajadores logran más fuerza convenciendo a sus propios compañeros de clase acerca de la necesidad que tienen de organizarse, necesidad tan grande como la de alimentarse. Los trabajadores experimentados deben enseñar a sus compañeros a reunirse, a tratar sus propios problemas, a decidir, a elegir, a analizar las diferentes situaciones que se van presentando para aprovechar las favorables y para cambiar las desfavorables, a elaborar planes de lucha, a militar orgánicamente. Los trabajadores hacen su propia política fortale-

ciéndose, haciendo propaganda, educando políticamente a las masas trabajadoras, dirigiéndolas y organizándolas.

El tener confianza en las masas, el estar íntimamente unidos a ellas, hacer que expresen sus propios intereses y organizarlas para que luchen por ellos y triunfen, eso es la política de los trabajadores.

Los trabajadores cristianos, cada vez más están despertando y se están incorporando a organizaciones propias de los trabajadores independientemente de sus calificaciones. Lo que importa aquí es el sujeto, y no los adjetivos. Lo que importa es que los trabajadores logren sus intereses libertarios, que hagan su propia política. La sociedad por la que los trabajadores luchan es una sociedad sin injusticias. Los trabajadores cristianos han sabido distinguir lo que es un cristianismo falso alienante en manos de los opresores y lo que es un cristianismo auténtico que llama a luchar de su lado para terminar con la explotación. El sujeto principal de una política liberadora es el pueblo organizado y en marcha. Hay pues políticas que se pretenden cristianas y políticas que no explicitan eso. Pero sólo la que con hechos demuestre que produce frutos libertarios demostrará un dinamismo auténticamente cristiano. La política de los cristianos comprometidos con la muerte y la resurrección de Jesucristo no necesita tanto de epítetos, cuanto de realidades. La política de los cristianos está del lado del cumplimiento histórico de la voluntad del Padre y no de invocaciones externas. Un cristianismo auténtico está más del lado de los que serán llamados al Reino por haber dado no sólo un vaso de agua a un indigente sino por haber expuesto su vida para evitar a los hermanos la indigencia. Más nos dice la extrañeza de los justos que no sabían que sus acciones por sus hermanos son tomadas como acciones por el Señor, que la somnolencia de los que están esperando qué hacer y cuando llega la hora se quedan fuera. El tratamiento de los cristianos y la política en este momento histórico es el tratamiento de quienes llevan adelante la liberación de Cristo.

"EL TROQUEL", S. A.

Casa Proveedora de Artículos de Iglesia y Religiosos.
Tels.: 522-59-94 Apdo Postal No. 524 2a Rep. Venezuela No. 50
522-29-66

México 1, D.F.

Tenemos en existencia un buen surtido de Expedientes Parroquiales con redacciones aprobadas por la S. Mitra.

Bolck o certificado de bautizo y matrimonio canónico, in facie ecclesiae, exhortos y suplicatorios, informaciones matrimoniales, libros para actas de bautizo y matrimonio, recibos de misas. Inciensos importados y perfumados en cajas de 330 gramos: "Lágrima", "Excelsis", "Angelus", y "Solemnis" pajuelas de incienso perfumado, carbón tardío e instantáneo con 100 panes y en cajas.

Al preguntarnos sobre las características que debería tener el cristianismo en situaciones que exigen una acción por la justicia y por la liberación, debemos evitar un equívoco. No existen varias "clases" de cristianismo o de espiritualidad. Esencialmente no existe una espiritualidad "liberadora" o "burguesa", o "proletaria" . . . La espiritualidad queda siempre una: el seguimiento de Cristo bajo la guía de la Iglesia. Seguimiento del Cristo histórico transfigurado por la resurrección. Seguimiento pascual.

El seguimiento de Cristo que nos lleva a participar en la Pascua es la única definición posible de la espiritualidad cristiana. Su norma y referencia no radica en ideologías—son estas religiosas, sociales o políticas— sino sólo en el Evangelio, raíz del seguimiento pascual. "Fuimos sepultados con Cristo en la muerte, a fin de que al igual que Cristo ha resucitado de entre los muertos así también nosotros vivamos una nueva vida" (Rom 6, 4). Así el cristianismo es una dialéctica pascual, de progresivas muertes y resurrecciones en Cristo, que nos van identificando con Él. El conjunto de acontecimientos de nuestra historia personal y de la historia de la humanidad no es otra cosa que nuestra entrada progresiva en este acontecimiento pascual que lleva a cada hombre y a la sociedad a integrarse totalmente en el misterio de Cristo resucitado.

En esta perspectiva, para el cristiano la historia y los acontecimientos son un llamado a salir de su egoísmo y a renunciar a Cristo, a fin de vivir para los demás. Y esto también hoy, ante los acontecimientos y desafíos actuales. Es al interior de ellos que debemos seguir a Jesús de Nazaret en su dinamismo pascual. La espiritualidad cristiana es histórica porque en tales o cuales tiempos y lugares se pone (y pone de relieve) en tales o cuales valores evangélicos, que en esa situación le inspiran los caminos adecuados al seguimiento de Jesús.

En este sentido se puede hablar de "espiritualidades" para ciertos tiempos o para ciertos cristianos. De diversas espiritualidades católicas. Tomemos por ejemplo la naturaleza de las personas. Unos son más sensibles que otros a algunas exigencias y luces del Evangelio. Un Francisco de Asís encontró en la pobreza y humildad de Jesús el impulso para seguir al Señor, cristalizando esa experiencia personal en una cierta espiritualidad. Lo mismo sucede ante ciertas situaciones. Un matrimonio recurrirá a ciertas exigencias o valores evangélicos, en su marcha hacia Dios, que son diferentes a las que inspiran a cristianos célibes. Y en ese caso se puede hablar legítimamente de una "espiritualidad matrimonial".

Lo mismo sucede con las situaciones históricas en que se encuentran sumidos los cristianos. Estas representan, en sus diversos períodos, hechos, situaciones, valores, con valores que el hombre de fe debe captar, interpretar, vivir en consecuencia. Se trata a menudo verdaderamente de "signos de los tiempos". Esta llamada a encarnar su fe en la historia creará en él un estilo y una modalidad de vida cristiana propios de ese momento histórico en que él debe seguir a Cristo. Podemos hablar así de "espiritualidades" para tiempos diversos, o de un cristianismo adaptado a tal o cual situación histórica. Así la época de las Cruzadas generó

LA ESPIRITUALIDAD DE LA LIBERACION COMO ESPIRITUALIDAD POLITICA

una espiritualidad" de cruzada", el descubrimiento de América una cierta espiritualidad misionera, los períodos de hostilidad a la Iglesia una espiritualidad marcadamente eclesiocéntrica . . . En estos casos se puede hablar de una espiritualidad católica adaptada a su época.

Esto no son "modas", sino algo inherente a la fe cristiana, que es histórica y que se encarna en personas, circunstancias y épocas diversas. Se trata de un Evangelio capaz de asumir toda situación y desafío, creando nuevos acentos en la expresión de la fe. Esto se da en tiempos de estabilidad, de inestabilidad, de paz o de injusticia. Y se da hoy en América Latina, marcada por la injusticia y el conflicto social, dentro de un horizonte donde la Iglesia anuncia y trabaja por la liberación de estos pueblos. Por eso podemos hablar de una espiritualidad de la liberación.

¿Liberación? ¿Política?

Sabemos que la idea de liberación puede ser ambigua y mal interpretada. Que es susceptible de una fuerte interpretación ideológica. Y que esta interpretación lleva a identificar a los cristianos en estas tareas con proyectos o modalidades políticas precisas, en su búsqueda por una sociedad más justa. Estas acepciones limitan el sentido de una espiritualidad de la liberación.

Para nuestro objetivo, debemos entender por liberación el esfuerzo por la abolición de la actual situación de

injusticia, y por la construcción de una sociedad distinta, más libre y más humana, donde los oprimidos sean agentes de su propio destino. Este esfuerzo — eminentemente cristiano — permite muchas opciones y modalidades: tareas educativas (la educación para la justicia), de promoción cultural y de niveles de vida y de conciencia; actividades sociales y políticas. Constituye también una dimensión irrenunciable de la evangelización. (Documentos de la Conf. de Medellín; Pablo VI en "Ev. Nun." c. III, etc).

En nuestra situación social, donde la acción del Poder (es decir, lo político) es tan determinante en la marcha y eventuales cambios socioeconómicos y culturales, la dimensión política de la liberación adquiere particular importancia. Los cambios hacia la justicia dependen mucho de decisiones políticas, y es por eso que muchos católicos han comprendido que la eficacia de su acción por la liberación no puede desentenderse de una acción política. De una diversidad de modalidades y opciones, pero concebida básicamente como una acción por ayudar a los marginados a participar de las decisiones del poder y de la marcha social, y una acción por hacer que los poderes se orienten hacia el servicio real de los más débiles y hacia una estructuración económica y social más justa y libre. Comprendemos así cómo el servicio del pobre, de la libertad y de la justicia, propios de la acción del cristiano, e inherentes a su espiritualidad, tengan una dimensión política (o sean "políticas", como también se suele decir).

Desde el ángulo de la fe, la liberación como la hemos entendido no es sólo una cuestión de eficacia temporal. Es también un problema de espiritualidad. Junto con una teología, necesitamos también una espiritualidad de la liberación. El compromiso liberador, y dentro de él la importante acción sociopolítica, como toda actividad del creyente, está llamado a ser no sólo una ocasión de practicar las exigencias de la fe y de aplicar los postulados de la caridad, sino que tiene que ser un camino de seguimiento de Cristo, de crecimiento en la vida pascual y en la experiencia de Dios.

Si la política para el cristiano es la causa del pobre y la liberación del oprimido, es coherente con una modalidad válida de imitación de Jesús y de participación en su misión.

El mensaje cristiano contiene valores para dar un sentido de fe a las tareas por la justicia y por los cambios (liberación). Se trata de preguntarle al Evangelio cuál es el sentido para Dios del cambio, del conflicto, de la justicia, de la reconciliación, que marcan estas tareas. El Evangelio, como fuente de espiritualidad, no da métodos ni programas de acción. Nos da en cambio el significado que esto tiene en el plan de Dios salvador, ayudándonos a través de todo eso a salir del egoísmo para hacernos servidores de la verdad y la justicia. El Evangelio nos suministra dos dimensiones esenciales para comprender plenamente las transformaciones y aspiraciones actuales y para legitimar el compromiso liberador del creyente: resurrección y esperanza (liberación), y fraternidad (reconciliación).

Tener una espiritualidad de la liberación significa actuar siempre bajo la exigencia de que la meta final es la fraternidad, la justicia y la reconciliación, y empeñarse en

crear actitudes y valores que permita que ello sea realmente posible. Significa crear un dinamismo en el cual la muerte (los conflictos, la frustración, el fracaso) adquieren sentido en relación a una nueva vida, a un nuevo hombre, y a una nueva sociedad. A una resurrección liberadora y creadora de fraternidad. Esta liberación debe llenar todas las dimensiones del hombre y de la sociedad, y alcanzar a ambos (no ser sólo personal o sólo social). Significa hacer que este dinamismo sea reconciliador. La actitud espiritual del cristiano comprometido en la liberación, aun en los estadios de conflictividad política, es la de empeñarse en que estos desembocuen en la reconciliación. Esta reconciliación fraternal (a lo menos como compromiso utópico), será la prueba de que la liberación fue eficaz. De que el cambio socio-político lleva realmente a más vida y libertad.

Me propongo seguidamente señalar algunos temas cristianos que me parece que hoy están llamados a crear, en los cristianos entregados a la acción por la justicia, una espiritualidad coherente con su compromiso liberador, con sus dimensiones políticas, y con su llamada al seguimiento de Cristo.

Valores evangélicos de esta espiritualidad.

1. La convicción de que los procesos políticos, sociales, por los que atraviesan nuestros países, forman parte de la realización del plan de Dios como Promesa.

La Promesa es tema fundamental en los dos Testamentos: toda la revelación de Dios es una promesa de liberación total y de algo mejor. Esta promesa se va realizando progresivamente en la historia, (aun preñada de mal y de pecado), y alcanzará su cumplimiento definitivo en la parusía. Ningún momento histórico agota la Promesa. El creyente, por lo tanto, está siempre abierto al porvenir, y la historia para él es un llamado a avanzar de horizonte en horizonte, y de provisorio en provisorio, hacia este porvenir siempre nuevo. Su fe por un lado relativiza los cambios políticos, pero por otro lado los valora en toda su significación, como encarnaciones parciales pero auténticas de la Promesa en marcha. Esta actitud espiritual es crítica de toda situación sociopolítica que pretenda "idealizarse": radicalmente el cristiano es un insatisfecho político, fermento de cambio en una sociedad que se auto-idealiza. (Mt 5, 3-12, y el sermón del monte...)

2. La Promesa nos mantiene en tensión de cambio porque esperamos el advenimiento definitivo del Reino de Dios. Este Reino, que se anticipa en las liberaciones históricas y políticas, es manifestación del poder de Dios que se expresa por la victoria de lo nuevo sobre lo antiguo. De la resurrección sobre la muerte. De la sociedad justa sobre la sociedad injusta. La participación en el Reino de Dios, que nos invita el seguimiento de Cristo, es también participar en las tareas temporales (también políticas), que lo van anticipando en la historia.

3. Esta espiritualidad "política" se expresa también en la Esperanza, que es la escatología de toda acción social. La Esperanza cristiana consiste en creer que lo que actualmente parece difícil o imposible — la liberación total de la

oprimidos, la fraternidad reconciliada— será más tarde posible por la fuerza de Dios. (Heb 1, 11 ss. 2 Cor 4, 18: "Nosotros no aspiramos a estas cosas que se ven, sino a las que no se ven . . .")

Esto da a las tareas temporales del cristiano un impulso y un optimismo incansables, ya que la esperanza es una savia que no sólo se nutre de los medios humanos, sino sobre todo del poder de Cristo.

Esperar es también recoger las señales de los cambios que vienen, disponiéndose positivamente para ellos, y reorientando la existencia en vista de los mismos. La esperanza da al cristiano la certeza de que su trabajo social, político, en vista de la liberación y de la fraternidad, lleva a una meta realizable y no a una pura utopía. Da la capacidad espiritual de superar las frustraciones, los fracasos y los retrocesos, irradiando a los demás el dinamismo de su Esperanza, (Rom 5, 4 ss: "La esperanza no decepciona . . .")

4. Vivir una espiritualidad de la liberación es vivir la exigencia de incorporarse a la muerte y resurrección de Jesús en las transformaciones de su sociedad. Ver aun en las destrucciones y desgarramientos del mundo social, una experiencia pascual: pasar a una situación mejor a través de la "muerte".

En el fondo es redescubrir la Pascua desde un ángulo secular: el camino espiritual de la muerte y la resurrección no es algo sólo ascético o personal, sino que también cristaliza en los cambios sociales y en las experiencias de acción liberadora de los cristianos. Espiritualidad de la liberación como espiritualidad política quiere decir descubrir a Dios en una nueva forma, y su "Paso" y presencia entre los hombres en los cambios no sólo interiores, sino también sociales: los hechos temporales, políticos, son también una experiencia del "Paso" de Dios presente a su pueblo.

5. El tema de la conversión es esencial en todo camino cristiano. La espiritualidad de la liberación nos recuerda que esta conversión no es una actitud interna solamente, un cambio del corazón. Es un llamado a la conversión de la sociedad. La conversión según el Evangelio implica la "justicia" (santidad en sentido bíblico), y esta justicia alcanza también las estructuras injustas políticas y sociales, donde también cristaliza el pecado. El cristianismo es un llamado permanente no sólo a una conversión personal, sino también a una acción sobre la sociedad, para hacerla mejor.

6. La libertad cristiana es fruto del mensaje de Jesús y de la efusión del Espíritu sobre los creyentes. Es el contenido que verifica toda verdadera liberación histórica.

La libertad como espiritualidad es la liberación de las servidumbres internas y sociales que impiden que la sociedad dé gloria a Dios y que nosotros nos entreguemos al servicio del hermano. La raíz de las servidumbres es el pecado; el sentido espiritual de la libertad es el éxodo del pecado que cristaliza en nosotros y en la sociedad. La transformación de la sociedad por los caminos de la libertad cristiana requiere las mediaciones propias y los instrumentos propios de los cambios sociales: no hay liberación social sin una política de justicia y libertad.

La libertad como mensaje de Jesús a la sociedad tiene una dimensión política. Lo cual lo corrobora la exigencia de la fraternidad, inherente a una espiritualidad de la liberación.

7. La meta del hombre y de las sociedades según el Evangelio es la de crear entre nosotros una verdadera Fraternidad. Jesús moriría "para reunir en uno a los hijos de Dios dispersos" por la división, el odio, la explotación y el pecado. La Fraternidad cristiana es la cara histórica del Reino de Dios que ya comenzó es el fruto del seguimiento de Cristo, que nos transforma de egoístas en hermanos. Conduce a una comunión de hermanos, donde nadie domina injustamente sobre otro. Supone la convicción de la paternidad común de Dios, de Jesús como hermano universal y eje de toda fraternidad, de María como Madre de los hombres.

Supone la libertad espiritual que nos hace libremente "siervos de los demás", especialmente de los más pobres y oprimidos. La espiritualidad de la liberación es una espiritualidad fraternal y creadora de fraternidad, y esto debe proyectarse en el compromiso de los cristianos.

Pero el ideal de la fraternidad lleva al cristiano a lo político, con sus dimensiones económicas, culturales etc . . . Pues transformar una sociedad no-fraterna, dividida e injusta, en una sociedad de hermanos, encuentra serios obstáculos. El obstáculo del Poder. Cuando el poder no es participado, o cuando no sirve a los débiles, o mantiene la injusticia, o se sirve a sí mismo y a minorías de privilegio, cuando es abusivo, este poder refuerza una sociedad anti-fraternal. De cara al ideal de la fraternidad el poder no es neutral: o lo construye o lo destruye. Pero las cuestiones en torno al poder es la política; la política es la ciencia y la práctica de los niveles de poder. Esto nos lleva una vez más a la dimensión política de la espiritualidad de la liberación: si la construcción de la fraternidad es su dimensión esencial, llama a los cristianos, según su vocación, a alguna acción en los niveles de poder, para que estos sean "fraternos".

Lo mismo habría que decir de la economía. La economía es la ciencia de la riqueza, de su producción y distribución. Y la riqueza es otro gran obstáculo de la fraternidad. Divide y confronta, en vez de unir, según el designio de Dios. El dinero y los bienes de la tierra son para compartir, para que lleguen suficientemente a todos, y este compartir es creador de fraternidad. Cuando esto no sucede, cuando pocos tienen mucho y muchos no tienen casi nada, la riqueza es grave obstáculo para seguir a Cristo en su ideal de la fraternidad. Por eso Jesús es severo al hablar de la riqueza, y del rico, como es también severo en cuestionar el poder. El sabía que sus seguidores encontrarían en la cuestión del poder (política), y de la riqueza (economía), un obstáculo.

Desde entonces, seguir a Jesús es trabajar también por una política y una economía más fraternales.

8. ¿Necesitamos insistir que una espiritualidad de la liberación está centrada en la caridad? La caridad es el alma, la motivación decisiva de la fraternidad, personal y social. Más allá del servicio a los indigentes como personas,

(pero sin olvidarlos, ya que estos existen en cualquier forma de sociedad,) la caridad social (o "política": Pío XII llamó a la política una forma eminente de la caridad) es la manera eficaz como el cristiano trabaja por una sociedad que siga a Cristo. Trabajo por suprimir las causas y las condiciones de la pobreza y de la injusticia. Caridad eficaz que lleva a elegir los medios sociales, culturales, económicos y políticos conducentes a la liberación de los pobres: la investigación, la programación, la acción social y política, la denuncia, etc. Todo eso forma parte de una espiritualidad y de una caridad históricamente eficaces. Es también la forma como el seguidor de Cristo da la vida por sus hermanos.

9. Dentro de una espiritualidad de la liberación hay que destacar la solidaridad. La caridad hace al cristiano solidario, con una solidaridad situada según el criterio del evangelio y de la realidad en que vive. La solidaridad histórica está marcada en América Latina por el "partido de los pobres", por un compartir sus aspiraciones y su causa. Al asumir las tareas históricas de la liberación de los pobres, la solidaridad se hace política. En la espiritualidad cristiana, la

política es la causa del Pobre.

Me parece que la espiritualidad de los cristianos comprometidos en esas tareas, requiere integrar estos valores evangélicos mencionados. Como una espiritualidad liberadora que inspira el seguimiento de Cristo en las tareas políticas y sociales. Para iluminar estas tareas y encontrar a Dios en ellas, la espiritualidad liberadora debe tener algo de contemplativa. El futuro nos dirá que todo creyente "liberador" debe tener algo de contemplativo. Contemplativo significa hacer de la experiencia de lo profano y de lo político una experiencia de Dios. Saber ver a Dios en la actividad secular y a menudo "nocturna" de los compromisos temporales. Saber encontrar a Jesús como Señor de la Historia en las ambigüedades de las historias actuales.

La espiritualidad de la liberación es para el militante cristiano los ojos nuevos, contemplativos, capaces de contemplar la grandeza de un Dios que es más grande que todas las liberaciones temporales, y en cuyas manos vivimos entregados totalmente.

CENTRO LITURGICO
Guatemala No. 10 México 1, D.F. Tel.: 585-27-94



La adoración eucarística perpetua,
es el primero y fundamental apostolado
que cumplen las Pías Discípulas del Divino Maestro.

"Con la adoración, se impulsa el ánimo a cultivar el 'amor social' por el cual acogemos de corazón la causa de la comunidad, de la iglesia; y extendemos la caridad a todo el mundo, porque sabemos que por todas partes hay miembros de Cristo". Pablo VI.

Cumplen el oficio que la Iglesia misma les ha confiado el deber de ofrecer el culto de adoración al Sacramento de la Eucaristía.

"Por la Eucaristía la Iglesia "vive y crece continuamente" (EM7).

El título de este artículo no expresa nuestras utopías. Expresa, sin embargo, una dura realidad que el pueblo vive y que puede hacerlo "orar" de esa manera.

Este artículo consta de dos partes. En la primera parte, a nivel de sencilla descripción, expongo los hechos que motivan el anhelo —el temor— del pueblo que se expresa en la oración del encabezado. El reto que esa situación nos plantea, nos lleva a reflexionar en la segunda parte sobre una participación política —un meterse en política— que en verdad le dé poder al pueblo.

En este escrito supongo los artículos anteriores y la clarificación que hacen sobre lo que se entiende por meterse en política. Allí se describe lo que significa meterse en política, por nuestra parte, en estas líneas describimos y analizamos lo que implica vitalmente, las consecuencias que ha traído al pueblo el meterse en política.

Para una clarificación sobre qué significa meterse en política, también se puede consultar la Carta de nuestros Obispos sobre el Compromiso cristiano ante las opciones sociales y la política (Nos. 92, 93, 97). En su carta los obispos además de clarificar los conceptos, nos hablan de la necesidad de que las mayorías participen en la política en sentido estricto al participar en la decisión del derrotero de la nación (cfr. No. 97) "El cambio hacia una nueva sociedad, por tanto, exige que todo el pueblo participe en las acciones políticas y, que éstas sean respetadas..." (97) Esta exhortación de los obispos, expresa nuestra utopía. La primera parte de mi artículo quiere expresar una realidad que choca con esa utopía y que nos exige ser realistas y buscar caminos eficaces para llevarla a cabo.

Una última nota en esta introducción. El sentido del título de este artículo se clarificará a lo largo del mismo. Con todo, desde el principio conviene recalcar que hablo sólo de política concreta. Se supone, por su naturaleza, que toda política es concreta y muy concreta. Sin embargo, al usar ese adjetivo, quiero resaltar que a veces decimos que así bien eso de la política, que nos toca a todos etc., pero es un plan muy global y general, casi de estudio o de proclama de 'Derechos Humanos'. Esto es necesario, pero no sufre al ejercicio de la política. Además resulta que en la práctica, con los hechos, como que decimos que a nosotros no nos toca la política concreta que llega a los conflictos con el poder establecido. A nosotros nos tocan los discursos. Eso sí, en la política concreta nos toca tener un poder, que no queremos perder.

1. Por qué obreros, colonos y campesinos "temen" meterse en política.

1.1 La exhortación de sacerdotes y promotores para que el pueblo entre en política.

Tanto los sacerdotes, como los estudiantes y los promotores en general, somos muy buenos para exhortar a los

DE METERNOS EN LA POLITICA CONCRETA, LIBRANOS, SEÑOR

Plegaria del Pueblo Oprimido

demás para que entren en la política a nivel barrio, fábrica, ejido, etc. A lo más, los sacerdotes, tenemos nuestras reservas con los partidos políticos, por su situación pasada y actual. En este momento no nos referimos a los que dicen que no hay que meterse en política, porque es mala, sucia etc. Ni a los que ponen todo en la conversión interna del corazón y dicen que de allí vendrán todos los cambios, pero nunca se aventuran a opinar sobre los caminos de esos cambios, ni menos a hablar del 'marxista' (?) cambio de estructuras. Estamos hablando de los que sí exhortan a meterse en política y a una política que necesariamente lleve al cambio de estructuras; más aún ellos mismos con su anuncio—denuncia y con apoyo a acciones concretas, se quieren meter en la política. Pero en todo caso, mientras no lleguen las represalias eclesíásticas o civiles. Por eso decíamos que somos buenos para exhortar, no tanto para actuar.

Los estudiantes por su parte, participan en la vida estudiantil universitaria y trasplantan eso —en sus volantes y discursos— a la vida de las fábricas, de las colonias y del campo. Muchos de ellos (como lo prueba la historia posterior al 68 y 71), ya después —como profesionistas y padres de familia— o quedan colocados dentro del Sistema en un buen Hueso Político o se retiran a la vida privada, y en todo caso dejan, no inspiran, ni apoyan la política popular— la auténtica participación popular en la vida política.

No hay que generalizar lo dicho anteriormente sobre sacerdotes y estudiantes, pero sí hay que reconocer que es

válido para muchos casos. Y como contrapartida, conviene reflexionar y ver en qué campo caen nuestras exhortaciones para que 'otros', los colonos, y obreros y campesinos, entren a la política. Quizá por eso que veremos en el apartado siguiente, nuestras exhortaciones más bien provocan la reacción contraria o al menos acentúan la no participación, la indiferencia y la desconfianza ante lo político. A continuación describiré sencillamente unos hechos, que cada lector enriquecerá con sus experiencias y análisis propios.

1.2 Colonos y obreros ante el riesgo de meterse en política.

Cuando exhortamos a obreros y colonos para que entren en política, no sé si nos hayamos puesto a pensar a qué les suenan nuestras palabras. En tres frases resumiría yo lo que ellos me han comentado respecto a la política: promesas falsas, represión y negocio de convenencieros. Esas palabras brotan de la experiencia.

a) **Falsas promesas:** Siempre que hay elecciones, los postes y bardas, son pintados con 'promesas' de los candidatos. Estos mismos señores o sus representantes van a las vecindades y a los barrios en general y prometen muchas cosas: se arreglarán las viviendas, ya no habrá desalojos, va a haber una ley nueva que defienda a los inquilinos, se contruirán unidades habitacionales de veras populares y dignas etc... Esto acontece cada 3, cada 6 años, y ha sucedido muchas veces. Como decía una colona, quién les va a creer, si lo mismo nos vienen prometiendo hace 15 o 20 años y todo sigue igual. Sin embargo, lo admirable es que hay gente que sigue aferrada, en su desesperación, a esas promesas: Tal vez tenga suerte y algo me toque...

Eso que pasa a nivel urbano, pasa igual a nivel fábrica. También allí les prometen apoyo, si apoyan a tal o cual candidato o si se pasan a la otra central o federación que tiene el respaldo de tal diputado. Sin embargo, los siguen corriendo igual que antes, los eventuales de hace 6 años siguen sin que les den la planta, los salarios no suben lo justo etc...

Así que, si la política es ligarse a esas falsas promesas, mejor estémonos en paz y no nos metamos en política, ni con los políticos. Porque además ellos tienen sus intereses y nos van a utilizar para sus intereses y nos dejarán cuando ya no les sirvamos. O como con el nuevo proyecto de Ley Inquilinaria, dízque nos van a defender, pero en el fondo no quieren tener conflicto con los propietarios, y eso sí va a haber un padrón habitacional, un control mucho más rígido de nosotros.

b) **Represión:** La experiencia en esto es muy cruel. Te mueves en el sindicato y te corren. Tú, tus hijos y tu familia, se quedan sin lo elemental para vivir. Además, otras veces, está la violencia física y moral: golpes y amenazas. Por eso, dicen algunos: que se metan en política los que no tienen familia. Si te metes de redentor, sales crucificado.

A nivel colonia, meterse en política significa hacerse consciente de los problemas: alza injustificada de rentas, condiciones antihigiénicas de la vivienda, riesgo de derrumbes, inseguridad en cuanto a permanencia en la vivienda etc.

Meterse en política, significa tratar de organizarse los vecinos (formar comisiones, comités de vecinos etc.) y unirse con vecinos que empiezan a moverse u organizarse, son acusados por los orejas como alborotadores, y el dueño los intimida, amenaza y en cuanto se puede les cancela el contrato y los lanza a la calle con complicidad de jueces o abogados.

c) **Los convenencieros:** una última experiencia, que aleja de meterse en política a la gente honesta—sincera, es la constatación de que muchos de los más movidos en la fábrica, en la vivienda etc... dízque representan los intereses de la mayoría, pero en caso de bronca dura se callan o los callan con alguna dádiva o favor. Son frecuentes las experiencias de colonos muy movidos que ya tienen casa, pero para ellos —y los otros 60 o 70 o 500 por los que hablaban o luchaban, no tienen casa, ni la tendrán.

Por estas 3 razones, y por otras muchas, el meterse en política ha caído en descrédito. Por eso, de meternos en esta política concreta, o de que nos metan en esa política, líbranos, Señor.

1.3 ¿Y los campesinos, qué?

Si se puede, todavía es más dura e ingrata la experiencia de los campesinos al entrar a la política. Por eso, en un ejido que el otro día visité, espontáneamente la gente decía, ahora estamos en paz, ya no hay muertos... ya se mataron los que se metían en política.

Aunque son cosas muy sabidas, recuerdo los capítulos de la experiencia de los campesinos a este respecto:

a) **Acarreos, promesas, manipulación:** Creo que las tres palabras que he empleado, no necesitan mayor explicación. Es una experiencia que hemos visto todos y que espero que el tolerarla nos haga sentir humillados: en un camión de redilas van los campesinos, quizá con un sombrero nuevo, con su torta o 5 pesos. ¿A dónde van? A un mitin, a apoyar un candidato que ni conocen. También así llegan a D.F. y se pasan horas sentados en la calle —antes o después del mitin al que vinieron, pero al que son ajenos.

Las promesas no cumplidas, forman una cadena interminable. Baste recordar los reclamos que últimamente he hecho los campesinos del Lerma afectados desde 1948 por el agua que les quitaron para traer al D.F.

b) **Luchas eternas:** Continuamente vemos en los periódicos las caravanas de campesinos que vienen a Reforma Agraria o a la CNC para pedir se les cumplan las promesas y se ejecuten las resoluciones que les benefician. A pesar de los 60 años que llevamos de revolución, las tierras no se han acabado de repartir. Ante la burocracia, los malos manejos y los intereses creados, se va desgastando lo que podía haber de esperanza del campesino en los beneficios de la política y de los políticos. Hablaba yo de luchas eternas y creo que un ejemplo de plano límite, es el de los campesinos de Xalatlaco que desde 1548 (en tiempos del Virrey de Mendoza) están en litigio con los de Ajusco por bastantes hectáreas de bosque.

Si la política sirve solamente para desgastar la paciencia del pueblo, mejor que los libre el Señor de meterse en política.

c) **Lucha entre los mismos campesinos:** Las luchas del campesino no son ni mucho menos únicamente con los latifundistas o los pequeños propietarios. Lo más duro es que al meterse en política para los campesinos, supuesta la burocracia y la manipulación de que hablamos antes, muchas veces ha desembocado en lucha entre ellos mismos por las tierras. Y esa lucha desemboca o en la muerte de ellos mismos, o en la frustración ante la inutilidad de sus esfuerzos. Uno de los puntos donde se desgasta la verdadera política del pueblo y su espíritu revolucionario, es precisamente en estas luchas de oprimido contra oprimido exacerbadas por el hambre y por líderes venales. Baste recordar lo que decía yo más arriba de los pueblos que ya son pacíficos y se acobala la política, porque se acabaron, por muerte violenta, los que andaban metidos en política.

d) **Represión.** Al igual que con los colonos o con los obreros, meterse en política significa para muchos campesinos, luchas contra los caciques y por lo mismo el no poder vender sus productos, las cárceles o la muerte. También sabemos conocemos las marchas de protesta que casi nunca llegan al D.F. o los caciques o el Ejército (por el "orden") se encargan de reprimirlas. Sobre este particular recomendamos el libro "caciquismo y poder político en el México Rural" (Bartra y otros) en que se analiza la triste y opresora historia de los caciques en el campo mexicano. Si el meterse en política equivale a la lucha de campesinos indefensos contra los caciques, ciertamente es algo que no anhela el campesino y a lo cual solamente entrará o engañado o por una necesidad absoluta de subsistencia.

Por eso, muchos campesinos, pueden decir: de meterse en política, es decir de luchar contra los caciques, libérense Señor.

1.4 En conclusión. Supuesto todo lo anterior, se pueden sacar dos conclusiones obvias para el campesino, obrero y colono ordinarios y una conclusión para nosotros.

a) **No hay que meterse en política.** Hay que estar tranquilos y sobrevivir. Que papá gobierno o el compadre nos regale casa, nos arregle el lfo con el sindicato o la dotación de tierras. Y si ni esto nos toca, mala suerte, ya estaba de Dios, etc.

Quien así concluye, queriendo no meterse en política, ya está dentro de la política y con una posición que refuerza el infantilismo, el pasivismo y que hace al campesino, al obrero, al colono, menos humanos y más sujetos a la frustración y a la manipulación. A nivel personal, la conclusión que yo saco, es la admiración y estímulo al constatar cómo con el peso de esas experiencias negativas y a pesar de ellas, en tantos lados, el pueblo sigue metiéndose en política en lo urbano, campesino y laboral. En esta lucha del pueblo, debe basarse nuestra esperanza. Es más fuerte la vida, la resurrección, que la muerte, la opresión y la injusticia.

b) **Un interrogante.** Si el pueblo oprimido suele ver

como sinónimo de meterse en política lo que describimos antes es natural que se pregunte por qué los promotores, las religiosas y los padrecitos los exhortamos a meterse en política (igual pensarían de los obispos y de su carta sobre la política, si en algún caso excepcionalísimo la conocieran y entendieran). Por lo mismo, si se les hace absurdo que los exhortemos a meterse en política, es natural que piensen que o no sabemos lo que decimos, o los queremos amolar, o que se pregunten por qué no le entramos los que los estamos exhortando.

c) **Y sin embargo, es necesario entrar en política.** A pesar de todo lo que hemos dicho antes, si queremos algún cambio en verdad estructural, es necesario que las bases entren a la política (Cfr. Christus de la Coyuntura en México, Mayo y Octubre 76 y Christus de Abril 77 sobre la promoción). Supuesta esa necesidad, obvia para cualquiera que en serio reflexione sobre la realidad de México es natural que nos preguntemos qué es lo que se puede hacer para quitar peso a esos hechos negativos que obstaculicen que el pueblo entre en política. Se me ocurren dos caminos:

1o. **Cambiar el Lenguaje:** Al principio, al empezar a tratar grupos de obreros, campesinos y colonos, necesitamos cambiar el lenguaje, ya que éste está prostituido y traiciona lo que queremos decir. Pero después, como la política y el meterse en política tenemos que seguirlo expresando, hay que seguir usando esas frases, pero purificadas con adjetivos que reflejen los hechos nuevos a los que queremos referirnos con el lenguaje. Así se puede hablar de entrar o meterse en una política en verdad popular, una política de las bases, una política que dé verdadero poder al pueblo, etc. Por otro lado se puede hablar negativamente de cuál es la política que no buscamos, o sea la que mencionamos arriba, la del engaño, manipulación, utilidad egoísta, represión, la que lleva a enfrentar a los oprimidos contra los oprimidos. Esta purificación del lenguaje tiene que venir después de haber realizado algunas acciones significativas que sirvan de referencia al mismo.

2o. **Una Praxis Nueva.** Ciertamente no basta cambiar el lenguaje con adjetivos que quieren reflejar nuestros ideales o utopías, hay que cambiar el significado del lenguaje con los hechos mismos. Que los hechos muestren lo que significa meterse en política. En otro artículo de Christus (Noviembre de 75) describo brevemente lo que entiendo por una promoción que en verdad lleve a la politización, y a que el pueblo tenga poder. Esto ciertamente va en la línea de un proceso de concientización, organización y movilización popular (contrapuesto a una simple educación para adultos y al desarrollo de la comunidad).

d) **La política: Un camino pedregoso.**

Pero al hablar de entrar en política, no hay que confundir nuestras utopías con el camino pedregoso que lleva a ellas. Por lo mismo, hay que ir con prudencia, con táctica, sin engañarnos ante la realidad de que en el horizonte habrá siempre la asechancia de la represión, de la compra de los animadores o promotores y la búsqueda de componendas en contra del pueblo. El poder no pocas veces va a subirse a la cabeza de promotores o líderes, antes leales al pueblo.

La política tiene como virtud esencial el realismo. Por lo mismo tiene que medir sus fuerzas, hacer alianzas tácticas y sembrar para el futuro. Pero esa virtud del realismo será simple sueño si no se hace un análisis de la realidad. Al referirnos a este análisis de la realidad social, no pensamos en un análisis hecho exclusivamente por unos sabios que luego se lo pasan al pueblo. Creo que la realidad es más complicada. Debe haber diversos aportes: el del pueblo que analiza su realidad (quizás con ayuda subsidiaria de algunos promotores) y el complementario análisis de promotores y estudiosos (especialmente necesario para el enmarque a nivel nacional o internacional). Pero estos dos análisis tienen que estar en correlación y servir ciertamente no para charlas de café, sino para la acción estratégicamente bien orientada del pueblo.

2. Poder y Participación Popular.

2.1 Entrar en política: poder y participación activa del pueblo. La primera parte de este artículo es una descripción y reflexión sobre lo negativo que muchas veces significa meterse en política. Pero en la conclusión ya me referiré a lo positivo al aludir a los consabidos (?) caminos de la concientización, organización y movilización popular. Este mismo aspecto positivo, se puede completar desde otro punto de vista: meterse en política quiere decir que el pueblo tenga poder al participar activamente en la vida social del barrio, fábrica, distrito, ejido, etc.

Querer que el pueblo participe, tiene como presupuesto aceptar que el pueblo tiene una fuerza intrínseca para ser conductor de la historia, y no fijarse únicamente en sus deficiencias, en su debilidad y en la opresión que está sufriendo.

2.2 Participación Popular sin poder real del Pueblo.

Conviene notar que hay una participación popular que actúa efectivamente para mejorar las condiciones de la colonia, o del ejido o pueblo, pero que no le da poder al pueblo—sino muy insignificadamente— porque se trata de una participación manipulada, orquestada o dirigida. Así, el pueblo con acciones voluntarias introduce, por ejemplo, el drenaje o el empedrado o mejora sus viviendas, o participa en la producción de algunos materiales de construcción. Pero todo esto es manipulado contra él en cuanto sube el precio del terreno, y éste y la regularización del terreno lo expulsan de ahí. Digo también que la participación es orquestada cuando son otros los que dirigen y le dicen al pueblo lo que tiene que hacer. Este es, creo yo, uno de los defectos principales del llamado Desarrollo de la Comunidad. Esas acciones y ese desarrollo de la comunidad, pueden tener un valor pedagógico y táctico, como punto de arranque para una toma de conciencia y para que el pueblo pueda ir despertando a la organización. Lo importante es no quedarse allí, sino que sea un paso rumbo a un camino que lleve a algo más político, que dé más poder al pueblo.

2.3 Participación y poder del pueblo.

Hay otros tipos de participación más política, cuando además de las tareas comunes se tienen asambleas populares

en las que la comunidad decide qué servicios quiere introducir, si se regularizan o no las tierras, etc. Esta participación es difícil y además de sus problemas internos, externamente es desalentada, boicoteada con esquiroleros y reprimida, pues es peligrosa para el orden establecido. Así para los pobladores la inseguridad y la irregularidad son las alternativas que le quedan ante la ley de la oferta y la demanda y ante los reglamentos urbanos y leyes de fraccionamientos que favorecen claramente a los ricos.

La participación de que venimos hablando, no pretende como lo propugnan los que analizan la sociedad en términos de integración de los marginados a nuestro sistema actual, que el pueblo oprimido sea incorporado poco a poco a este mismo sistema. Se trataría así de pequeños grupos privilegiados que van siendo integrados a la sociedad y que se convierten en símbolos de los "beneficios" del sistema para los pobres; aquí se diluyen los conflictos sociales y hay un desarraigo respecto a su clase. Más aún hay enfrentamientos y conflictos a nivel popular ya que se busca ser de esos privilegiados. Ciertamente en este caso ni se cuestionan, ni se atacan las causas que han provocado la marginación y la opresión.

a) El pueblo debe buscar marcos legales y económicos que consoliden su poder. Un problema muy importante y en el que debemos clarificarnos es el siguiente: ¿el pueblo va a participar en acciones para llegar a tener poder? o, de otra manera ¿para construir una sociedad justa el pueblo tiene que buscar tener un poder para participar? Una participación orquestada y dirigida y que falsamente supone una sociedad sana y bien estructurada, de hecho no da un poder real al pueblo. Si pensamos en el problema de la vivienda, ya vimos que la participación del pueblo en tareas aisladas de meter servicios a sus colonias, no le ha dado poder y le ha dejado indefenso ante las regularizaciones y la subida del costo de su tierra. De hecho lo van expulsando de la tierra en que trabajó.

¿Qué poder real tiene el pueblo actualmente dentro del proceso habitacional? Dispone de su mano de obra sobre-explotada y de materiales de desecho o que dependen de su bolsillo y con eso construye en colonias marginales sin servicios y, generalmente, o irregulares o con fraudes de los fraccionadores. El capital privado y el gobierno controlan la tierra y los materiales de construcción, los créditos, etc. Si decimos que tener poder quiere decir participar en las decisiones que la afectan, entonces en el problema habitacional urbano, el pueblo no tiene poder.

Un programa masivo de autoconstrucción de viviendas o de reparación de vecindades, tiene que quedar dentro de un marco legal y económico en que el Estado y el pueblo tengan poder, pues de lo contrario solamente los terratenientes quedarán beneficiados al subir el precio de sus terrenos y de sus materiales para construcción.

Los ejemplos que hemos puesto, muestran lo difícil que es hablar de una auténtica participación popular que es la única que va dando poder al pueblo. Ciertamente el pueblo no tendrá poder mientras no participe, pero no se trata de cualquier participación. Así pues para nosotros meterse en política quiere decir que el pueblo vaya participando.

auténticamente en la toma de decisiones de lo que le afecta. Esto para no ser ilusión, tiene que venir como fruto de un cambio legal y de adecuados y también nuevos instrumentos financieros.

b) ¿Esto es posible hoy en México? Para poner un ejemplo concreto:

Es cierto que en México tenuemente la Ley de Asentamientos Humanos y más firmemente la Ley del Desarrollo Urbano del D.F. respaldan claramente una participación popular. Esta participación, si se llega a dar, en el caso de los planes de mejoramiento obtendría el congelamiento del precio catastral y provocará conflictos. Con esto quiero decir, que aunque hacen falta instrumentos legales adecuados, no podemos olvidar que hace falta un pueblo consciente y organizado que urja la aplicación de esas leyes. Ciertamente la participación popular auténtica que llegue a una transferencia de poder económico-político, llevará a conflictos sociales. ¿Será posible esta participación popular y control de los procesos de producción y habitacional hoy en nuestra Patria? Los últimos acontecimientos económicos políticos que refuerzan a la iniciativa privada, no parecen darnos muchas esperanzas. Esta última afirmación no tiene que desanimarnos sino hacernos realistas y llevarnos a aprovechar los cauces legales y este tiempo en que todavía se puede trabajar en un proceso de concientización y organización popular. Y ciertamente hay que reavivar nuestra

esperanza en el pueblo y en su capacidad de participar activamente en la política de nuestra patria.

Si no hay esa confianza en el pueblo, ni ese realismo serio de que hemos venido hablando, entonces sí la conclusión sería el epígrafe de este artículo: de meternos en la política, concreta Líbranos, Señor. Pero entonces sí, pobre pueblo y pobre país en el que el pueblo no puede participar y ser gestor de su propia historia. Sería matar a Moisés y Aarón, sería quedarse en Egipto y no creer que Dios es el Liberador y que lo quiere ser en serio, aun entregando a su propio Hijo por la liberación del pueblo.

—De meternos en la política que pisotee al pueblo, Líbranos, Señor.

—A no estorbar, sino a colaborar en la política que lleve al pueblo a participar auténticamente y a tener verdadero poder, ayúdanos, Señor.

—Que con el pueblo, entremos en la política concreta, te lo pedimos, Señor.

—De no meternos en la política concreta, Líbranos, Señor. (Plegaria firmada con la vida comprometida de muchos colonos, obreros y campesinos mexicanos).

NOTIFICACION

Queremos comunicar a todos los Señores Obispos, sacerdotes y religiosos que la edición del LECCIONARIO II que cubre todo el Tiempo Ordinario, desde el domingo IX al domingo XXXIV, y que este año se debía empezar a usar el día 30 de mayo, no aparecerá para esa fecha debido a que las nuevas disposiciones de la Sagrada Congregación para los Sacramentos y el Culto Divino exigieron nuevo sistema de revisión de las traducciones del que hasta ahora se había llevado.

El Consejo de Presidencia de la Conferencia Episcopal ha provisto de un nuevo sistema que ya está trabajando con eficiencia.

Mientras se concluye este trabajo, seguiremos presentando las versiones en los cuadernos PROPIOS, ya conocidos.

La Secretaría.

preactuando salvíficamente.

d. Esta postura bíblica quiere evitar la manipulación. El misterio y la realidad de Dios superan todo entendimiento humano. Dios siempre permanece Dios, aunque en constante actividad en medio de los hombres.

e. El encuentro con Dios es ascendente, inductivo, procesual:

1. Supone un constante "descubrir" a Dios, al Dios siempre mayor y que se nos presenta en Gracia.

2. Supone descubrir, por los dichos y hechos de Jesús, que éste es el Mesías esperado y que, además, es el Hijo de Dios. Esta fue la experiencia de los contemporáneos de Jesús, como lo fue también en la iglesia marcana, como lo debe ser hoy para nosotros.

f. Las fuentes de esta postura son los Evangelios, en su contexto vital histórico-político-religioso.

g. Mentalidad ante el Evangelio:

1. Los Evangelios son historia teológica sobre Jesús, con selección de datos.

2. Los evangelistas son verdaderos autores; grandes teólogos; selectivos; con preguntas y respuestas concretas, según destinatarios; hay matices particulares en cada evangelista.

En síntesis es un verdadero ejemplo de re-lectura cristiana.

3. Distingue claramente entre el Jesús—histórico (supone ambientes históricos—políticos—religiosos—económicos, como datos pre—pascuales) y el Cristo—de—la—fe (supone la Resurrección como principio hermenéutico, con datos y reflexión post—pascuales).

4. Aquí Jesús es el que predica, y precisamente el Hijo de Dios, con valentía, con autoridad, en controversia abierta entre él y los fariseos. Se puede decir es polémico, es el defensor del marginado.

DOS INTERPRETACIONES DE LA PASIÓN Y MUERTE DE JESUS.

A. LECTURA "CLASICA".

Jesús desde el momento de nacer ya sabe que Él es el Hijo de Dios, y por lo mismo, que va a padecer la muerte y ésta en su favor. Esa es la voluntad del Padre —ya se sabe que Jesús es el Hijo—, y a Jesús sólo le queda aceptar esa voluntad, sin dudas, sin crisis. Y ante tantas dificultades que se han puesto ante el desconcierto que provoca un Dios que tiene semejante voluntad de dar muerte a su Hijo, y así de trágico, se han dado respuestas metafísicas para "salvar" esa voluntad y voluntad de Dios.

Entre otros datos está Judas —ipobre Judas! — que casi lo ponen como predestinado para traicionar al Maestro.

En esta lectura, todo comienza por hablarse del pecado original y, consecuentemente, de la satisfacción de un hombre—Dios a Dios mismo. Otro elemento "clásico" —como ya está dicho antes— en la vida de Jesús es el ser "manso", "humilde", "de mirada divina", "incapaz de enojos e iras", pues sería una imperfección —¿o sería herejía? — en el hombre—Dios.

B. DIFICULTADES A ESTAS INTERPRETACIONES.

Si Jesús realmente ya sabía, desde su niñez, adolescencia, principios de su vida pública, que todo iba a finalizar en la cruz, ¿entonces qué sentido tenía el que se arriesgara tantas y tan repetidas veces? ¿Daba lo mismo que predicara el Reino de Dios y sus exigencias, o no? ¿Daba lo mismo que se desplazara de tierras galileas a tierras paganas, a Jerusalén, o no? ¿Daba lo mismo que se opusieran los fariseos, escribas, ancianos... a la persona de Jesús y a su mensaje, o no? ¿Daba igual que Jesús se pusiera en favor de los marginados —e.d. pobres, cojos, ciegos, prostitutas, leprosos—, o no? ¿Para qué correr tantos riesgos si, finalmente, ya estaba "previsto" todo?

Algunas orientaciones sobre el pecado original y su relación con la pasión y muerte de Jesús, según S. Lyonnet—L. Sabourin, nos muestran lo amplio del tema: "Si el pecado es una caída, la redención será un levantamiento; si el pecado es una enfermedad teológica, la redención será un remedio teológico; si el pecado es una deuda, la redención será un pago; si el pecado es una falta, la redención será una expiación; si el pecado es una esclavitud, la redención será una liberación; si el pecado es una ofensa, la redención será una satisfacción con respecto a Dios, y una mutua reconciliación entre Dios y el hombre". (3) ¿Qué es, entonces, el pecado? ¿Queda clara, en esta perspectiva, la finalidad de la venida de Jesús?

C. Creo que la lectura moderna nos lleva a otras reflexiones y, sobre todo, a otras conclusiones. Es esto lo que intento presentar ahora.

1. El punto de partida es la lectura del evangelio de Marcos. En la primera intervención que hace Jesús —según Mc 1, 14—15— me parece percibir dos cosas importantes: (a) Jesús, al predicar el Reino de Dios, tiene conciencia de su mesianidad, aunque ésta sea incipiente. De otra manera se puede preguntar con qué derecho toma, como lo central de su predicación, precisamente el Reino de Dios, y con todo lo que esto implica en profundidad. Los elementos de la predicación son dos anuncios: "el tiempo se ha cumplido", "el Reino de Dios está cerca"; más dos exigencias: "metanoite" = cambien en su forma de pensar y de actuar; "crean en la Buena Nueva". De alguna manera se puede decir que ese "metanoite" es una denuncia. Si se estuviera bien, tanto en el pensar como en el actuar, no habría esa exigencia de cambio. Los cuatro elementos de Mc 1, 15 ponen a Jesús en el mismo nivel de los Profetas. En todo esto se puede ver ya cuál es la voluntad de Dios: el quiere

hacerse presente y actuar salvíficamente, y lo hará a través de Jesús.

(b) En la predicación de Jesús se puede descubrir la voluntad de Dios. Es verdad que Jesús es el que predica, pero el contenido de ese anuncio no es Jesús sino Dios mismo que llega —ha llegado— a reinar, a ejercer su soberanía, a actuar salvíficamente. Para que sea eficaz ese reinado de Dios se requiere el cambio de mentalidad —la "metanoia", o si se prefiere, es necesaria una "ruptura epistemológica"—. Sin cambio de mentalidad, ni el reinado de Dios puede entrar en el corazón del hombre, ni el hombre puede entrar en la órbita del reinado de Dios.

Marcos (1, 14–15) y Mateo (4, 17) no señalan a quiénes se dirige la primera intervención de Jesús. Como esa predicación está al principio de su vida pública, podemos señalar que se dirige a todos indistintamente: "a la gente", "a la muchedumbre", y entre ellos, por supuesto, a todos los representantes oficiales de las distintas sectas religiosas.

Lucas tiene una redacción especial. En 4, 16–30 —sobre todo vv. 16–22a.—, aparece la primera intervención de Jesús. En dicho pasaje Lucas muestra la finalidad de la misión de Jesús, basado en una cita del A.T., re-elaborada por el mismo Lucas. En 4, 43 se habla de la obligación que tiene Jesús de anunciar el Reino de Dios: "También a otras ciudades tengo que anunciar la Buena Nueva del Reino de Dios..." (v. 43a.). De donde se deduce que en la mentalidad de Lucas, aunque no lo haya puesto antes explícitamente, Jesús vino, precisamente a "anunciar la Buena Nueva del Reino de Dios", pero con la precisión lucana de evangelizar a los pobres (4, 16–22a.). No podemos sino concluir —a partir de Marcos, Mateo, Lucas— que la voluntad de Dios es que Jesús predique el Reino de Dios —Dios mismo que actúa, y que Lucas precisa en 4, 43b: "PORQUE A ESTO HE SIDO ENVIADO". Jesús tiene que poner exigencias para que se haga realidad esa acción salvífica de Dios. (4).

2. Jesús no sólo predica, sino que comienza a hacer actuante ese Reino de Dios. Y como era de esperar tiene consecuencias y reacciones diversas. Hay un grupo —suponemos de gente sencilla— que comienza por admirarse "porque (El) les enseñaba como quien tiene autoridad, y no como los escribas" (Mc 1, 22). Pero otro grupo, en particular el de los fariseos —según Marcos— se "confabularon con los herodianos contra él (= Jesús) para ver cómo eliminarle". (Mc 3, 6). Es preciso ahondar más en esta cita de Mc 3, 6. Aparentemente es conclusión de 3, 1–5, donde se acusa a Jesús de violar el sábado, aunque pasen por alto la acción de curar a "un hombre que tenía la mano paralizada" (Mc 3, 1.3.5). Podríamos decir no afecta a los fariseos ver acciones "nuevas", que en el fondo son las señales de los tiempos mesiánicos, de que "el tiempo se ha cumplido y que el Reino de Dios está cerca" (Mc 1, 15). Se escandalizan porque se llevó a cabo en sábado. En 3, 1–6, como veremos posteriormente, está insinuado el doble problema: por violar el sábado, es problema religioso; por "confabularse con los herodianos", es problema político.

El contexto de Mc 3, 6 es el conjunto de cinco perícopas: 2, 1–3, 5.

1) 2, 1–12: "... algunos escribas pensaban en sus corazones: ¿pero qué habla éste? Está blasfemando" (v.6).

2) 2, 15–17: "al ver los escribas del partido de los fariseos que comía con los pecadores y publicanos..." (v. 16).

3) 2, 18–22: discusión—escándalo sobre el no ayunar de los discípulos de Jesús.

4) 2, 23–28: sobre el arrancar espigas y en sábado! (v. 24).

5) 3, 1–5: curación de un hombre con la mano paralizada, y en sábado. 3, 6 contiene los presagios —junto con 12, 13— o preámbulos de la pasión y muerte de Jesús.

2, 1–3, 5, según los comentaristas, contiene cinco controversias — cinco discusiones — cinco enfrentamientos de autoridad. (5) El leer con atención el conjunto 2, 1–3, 5 nos debe llevar a pensar que 3, 6 debe ser un estribillo que debería añadirse al finalizar cada perícopa: 2, 1–12 más 3, 6; 2, 15–17 más 3, 6; 2, 18–22 más 3, 6; 2, 23–28 más 3, 6; 3, 1–5 más v. 6.

En el conjunto 2,1–3, 6 no quedan sino dos alternativas: o Jesús tiene razón y pleno derecho de actuar así, o son los oponentes quienes tienen la razón. No se puede dar otra alternativa. Y si Jesús no tiene la razón, entonces no queda sino (a) aceptar la convicción de sus parientes, pues, al "enterarse" —Marcos no dice explícitamente de qué se enteraron. Marcos da por supuesto se trata de los enfrentamientos de 2, 1–3,5— "fueron a hacerse cargo de él, pues decían: está fuera de sí" (Mc 3, 21). Estar fuera de sí indica la convicción de "haber perdido la cabeza" (6), de estar loco, pues se ha estado oponiendo nada menos que al poder oficial de la época; (b) o aceptar que Jesús "está poseído por Beelzebul", según la opinión-convicción-acusación de los fariseos (3, 22).

Todo esto revela una situación histórica y conflictiva en la vida de Jesús: (a) sus parientes no han entendido qué es lo que hace Jesús, y mucho menos sabrán por qué, en este nivel de su vida; (b) los fariseos quieren desenmascarar y ridiculizar a Jesús, y lo lograrán a no ser que Jesús tenga la razón.

En este contexto de conflicto, Marcos nos propone el llamado—institución de los Doce (3, 13–19). En una interpretación antigua, los Doce aceptan porque el hombre—Dios los llama, y casi no les queda nada sino aceptar. En una lectura moderna, los Doce cobran un sentido mucho más pleno. Entre líneas leemos que los destinatarios del mensaje de Jesús fueron optando o contra él: fariseos, escribas, herodianos, ..., o en favor de él: primero son "multitud" — "gente" — "muchedumbre"; luego, los que dan el sí a Jesús, son llamados, por Marcos, "discípulos". Pero Jesús, de ese grupo amplio de adictos —nunca sabremos cuántos eran— elige a Doce —Para Marcos "Doce" es un sustantivo; en cambio, para Mateo y Lucas, Doce es un adjetivo, que acompaña a los sustantivos "discípulos", "apóstoles"—. No podemos menos de suponer que ellos son conscientes

del riesgo que implica la opción en favor de Jesús. Ellos, ante el llamado, "vinieron donde él" (Mc 3, 13b). Estos nunca no siguen ni la opinión de los parientes de Jesús (3, 21), ni la de los fariseos (3, 22), sino la invitación—llamado que les hace Jesús (3, 13a).

En síntesis—sería muy largo presentar todo el análisis—debemos quedarnos con Mc 3, 6 (junto con 12, 13) como el gran preámbulo para lo que será el desenlace final de la pasión y muerte de Jesús. Esto quiere decir que no debemos esperar hasta Mc 11, 1—13, 37 con 14, 1—15, 39 para situar la pasión—muerte de Jesús, como efecto de la entrada mesiánica, y casi sin saber por qué, en definitiva, lo natan, a pesar del juicio que encontramos en Mc 14, 53—65. Más bien debemos afirmar que Jesús, desde los principios de su vida pública, como efecto de su predicación del Reino de Dios y sus exigencias, comienza a presentar el fin trágico de su vida. Por tanto, Jesús no muere porque desde el inicio se sabía que iba a padecer, sino que muere por predicar la voluntad de Dios, a través de la expresión "Reino de Dios", y por ponerlo en práctica, en su doble vertiente religioso—política. Dicho de otra forma, comienza por predicar la realidad de Dios (= nivel religioso) y muy pronto a incidir en el orden político—aunque Jesús, de suyo, no lo hubiera pretendido así—. De aquí toma su fundamento la frase moderna de que anunciar y hacer el Reino de Dios conlleva la incidencia política, se quiera aceptar o no.

Para profundizar más en las controversias entre Jesús y los fariseos tendríamos que hacer un análisis más detallado—aunque se presenten en el artículo sólo las grandes líneas—de los distintos grupos de poder.

Doy por sabido (a) que Israel en tiempos de Jesús es un país sojuzgado por los romanos; (b) que había una gran expectativa sobre la llegada del Mesías—"espera mesiánica"—en el pueblo judío; (c) que éste estaba dividido en sectas religiosas, opuestas entre sí. Aunque este tema sí merece que explicitarlo más, por ser central en el tema que tratamos.

DETENTADORES DE PODER RELIGIOSO Y POLITICO SEGUN EL EVANGELIO DE MARCOS.

A. El rey Herodes—Herodes Antipas, 4 a.C.—39 d.C.—aparece en tres contextos distintos:

1. 6, 14—16: "Al enterarse el rey Herodes, pues su nombre (el de Jesús) se había hecho famoso" (v. 14a). Marcos trunca la frase para explicar la opinión sobre Jesús (vv. 14b—15). Y en el v. 16 retoma la idea de 14a: "al enterarse Herodes dijo: aquel Juan a quien yo decapité—nótese el reconocimiento que propone Marcos—, ése ha resucitado".

2. 6, 17—29 (vv. 17.17.18.20.21.22): Narra la suerte de Juan el Bautista. La causa de la prisión de Juan fue por haber dicho "no te está permitido tener la mujer de tu hermano" (v. 18) y la muerte se debió a que "Herodías le amaba y quería quitarle la vida, pero no podía" (v. 19) y por haber pedido "... en una bandeja, la cabeza de Juan el Bautista" (v. 25).

Nótese que la denuncia que hace Juan es de orden religioso, y su muerte de orden político.

3. 8, 15: "Jesús les hizo esta advertencia: Abran los ojos y guárdense de la levadura de los fariseos y de la levadura de Herodes". En la redacción de Marcos, Jesús pone en el mismo nivel de cuidado a los fariseos y a Herodes.

B. Los herodianos. (Mc 3, 6; 12, 13 = Mt 22, 15—16). Aparecen sólo dos veces en Marcos y una en Mateo. (no en Lucas), pero en relación con los fariseos. Los herodianos buscaron habitualmente el apoyo de los fariseos, cuya influencia sobre la masa del pueblo era preponderante. Se acomodaron a la situación política creada por la ocupación. Los herodianos son descendientes de prosélitos—e.d., de raza no judía, aunque aceptaron la religión judía— y por supuesto son los adictos a Herodes.

C. El Sanedrín fue la asamblea suprema del judaísmo post-exílico, y que estaba vigente en los tiempos de Jesús. Se componía de 71 miembros, repartidos en tres grupos:

1. El sacerdotal, con el Sumo Sacerdote a la cabeza.

a) Sumo Sacerdote (2, 26; 14, 47.53.54.60.61.63.66).

Su sacerdocio estaba íntimamente unido a una función cultural de expiación por la comunidad; tenía carácter de "santidad eterna", que lo posibilitaba para esta función. Se suponía era el mandatario de Dios. Ese carácter se determinaba mediante la ascendencia de la persona, la unción y la investidura de los ornamentos sacerdotales.

Privilegios: entrar al "Sancta Sanctorum" un día al año, lo que a ningún otro ser humano le estaba permitido. El poder participar en las ofrendas cuantas veces quisiera. Obligaciones: participar en determinadas ceremonias, el pago de ciertos sacrificios, el preocuparse por las mejoras del Templo... (7)

b) Sumos sacerdotes (8, 31; 10, 33; 11, 18.27; 14, 1.10.43.55; 15, 1.3.10.11.31).

El sacerdote con el cargo más importante después del Sumo Sacerdote, era el encargado del Templo; suplía al Sumo Sacerdote cuando éste no podía cumplir sus funciones, tanto en el Templo como en el Sanedrín. Se le escogía entre las familias de la aristocracia sacerdotal, y, por lo general, pertenecía a la familia del Sumo Sacerdote. Supervisaba el culto, la administración y la economía del Templo. Tenía a su cargo la policía y soldados del Templo, los cuales se encargaban del orden, no sólo dentro del recinto, sino también en Jerusalén y otras ciudades sobresalientes. Es importante notar el doble aspecto de sus funciones: el religioso junto con el político.

2. Los ancianos (7, 3.5; 8, 31; 11, 27; 14, 43.53; 15, 1).

Las siguientes expresiones de Flavio Josefo son equivalentes para designar al grupo de "los ancianos": "los primeros de la ciudad", "los jefes del pueblo", "los nobles",

“los poderosos”, “los nobles y poderosos del pueblo”. La literatura rabínica los llama “los grandes de la generación”, “las personas de Jerusalén de rango elevado”. Estas familias “nobles” eran familias terratenientes; es lo que explica el por qué los procuradores romanos escogieron entre ellas a los funcionarios judíos encargados de exigir los impuestos del pueblo. (8)

3. Los escribas (1, 22; 2, 6.16; 3, 22; 7, 1. 5; 8, 31; 9, 11. 14; 10, 33; 11, 18. 27; 12, 28. 32. 35. 38; 14, 1. 43. 53; 15, 1. 31).

Al lado de la antigua clase dominante constituida por los sacerdotes y la nobleza laica, en los últimos siglos antes de nuestra era se había formado una nueva clase superior: la de los escribas. El saber es lo único que representa poder para los escribas. Aquel que quisiera unirse a su corporación debía cubrir un ciclo de estudios de muchos años, antes de ordenarse. Aparte de los jefes de los sacerdotes y de los miembros de familias aristocráticas, el escriba era el único que podía entrar al Sanedrín. Y cuando una comunidad debía escoger entre un laico y un escriba para el puesto de “anciano”, jefe de sinagoga o juez, prefería siempre al escriba. Así, un gran número de puestos importantes fueron pasando a manos de los escribas. El factor decisivo de la influencia, se debía, más que a los puestos claves, al hecho de ser portadores de una tradición esotérica, de un conjunto de enseñanzas doctrinales que no eran accesibles al pueblo. Eso los convertía en herederos de los profetas.

Los fariseos deben a las enseñanzas de sus escribas el enorme influjo que ejercieron sobre el pueblo. Para tener una idea de la veneración que el pueblo tenía por los escribas y de lo aventurado que son los ataques que Jesús emprende contra ellos, basta darse cuenta que al lado de las tumbas de los patriarcas y de los profetas, están las de los escribas. (9).

D. Los fariseos (2, 16. 18. 24; 3, 6; 7, 1.3.5; 8, 11. 15; 10, 2; 12, 13) Los fariseos no pueden ser contados entre la clase superior. En su mayoría eran gente del pueblo sin formación de escriba, pero sus alianzas con éstos eran tan estrechas que no se pueden separar. La ascensión al poder de los escribas es también la de los fariseos. Los fariseos constituían comunidades cerradas, con reglas precisas para la admisión de miembros. Sabemos que en tiempos de Herodes el Grande había en todo el Reino más de 6000 fariseos. (10)

Frecuentemente se confunde a los fariseos con los escribas, pero Lucas nos permite evitar conclusiones erróneas, pues establece clara distinción entre un discurso de Jesús contra los escribas (11, 45–52) y otro contra los fariseos (11, 39–44). Una cosa sí es cierta: los jefes y los miembros influyentes de las comunidades fariseas eran escribas.

Un gran número de sacerdotes eran también fariseos. Sin embargo, los escribas, sacerdotes y levitas no eran más que la parte dirigente de los fariseos. Los laicos que se agregaban a las comunidades y se comprometían a observar las prescripciones sobre el diezmo y la pureza eran con

mucho los más numerosos. Se trataba principalmente de mercaderes, artesanos y campesinos, de gente del pueblo sin formación. Tanto religiosa como socialmente, los fariseos constituían el partido del pueblo: representaban a las multitudes frente a la aristocracia; su piedad y su orientación social pretendían suprimir las diferencias de clase. Sin embargo, el pueblo no se deja desconcertar por esta situación. Está seguro de que no faltarán manifestaciones de cólera contra la nueva clase dominante, puesto que tiene un intenso deseo de librarse del menosprecio religioso. Esto explica, al menos en parte, la multitud de afligidos, publicanos y pecadores que iban tras de Jesús.

En todo este conjunto, fue una audacia sin paralelo el que Jesús haya anunciado a los mismos fariseos, públicamente y sin temor, su necesidad de penitencia. Esta audacia lo llevó a la cruz. (11)

E. Los saduceos (12, 18) La teología saducea es conservadora y apegada al texto de la Torâh. Tuvieron mucho influjo en el gobierno de Israel, pues unidos a los sacerdotes de rango elevado, manejaban el poder judicial y la autoridad gubernamental israelita. Estuvieron en oposición declarada contra Herodes el Grande. (12) Con Jesús sólo discuten sobre el tema de la resurrección (12, 18-27).

REFLEXION DE CONJUNTO SOBRE LOS GRUPOS DE PODER

Los grupos que, a primera vista, representan el poder religioso, como son los sacerdotes, los ancianos, los escribas, los fariseos, de tal manera lo ejercen, que, en la práctica, o con-llevan los dos poderes —el religioso y el político— o hacen alianza con los que aparentemente sólo representan el orden político, como en el caso de los herodianos. Decir categóricamente que esos grupos sólo ejercen o el poder religioso o el poder político, me parece falso, como salta a la vista por el recorrido hecho.

Ahondemos esto. Veamos cómo están estos grupos en sí y en relación con los otros sectores. Encontramos:

1) a los fariseos, como grupo aislado, en 2, 18. 18. 24; 18, 11. 15; 10, 2. Vemos unidos —podemos decir “aliados”— (a) a los fariseos y herodianos, en Mc 3, 6; 12, 13; (b) a los fariseos con los escribas en 2, 16; 7, 1; (c) a los fariseos con los ancianos en 7, 3.

2) A los escribas los encontramos como grupo aislado en 1, 22; 2, 6; 3, 22; 9, 11. 14; 12, 28. 32. 35. 38.

Alianzas de los escribas: (a) con los sumos sacerdotes, en 10, 33; 11, 18; 14, 1; 15, 31; (b) con los sumos sacerdotes y ancianos, en 8, 31; 11, 27; 14, 43; 15, 1; (c) con el Sumo Sacerdote y los ancianos, en 14, 53.

3) Es de notar que los herodianos sólo aparecen con los fariseos (3, 6; 12, 13); nunca como grupo aislado o con otras “alianzas”. Los saduceos sólo aparecen en 12, 18, y como grupo aislado.

4) Lo importante de todo esto es que, sea se trate de

grupos aislados o de grupos "aliados", aparece un constante azar a Jesús con la intención de desacreditarlo. Todas las citas propuestas para ver quiénes son y cómo actúan estos grupos de poder, nos hablan de conflictos continuos entre la autoridad de Jesús y la autoridad de sus oponentes.

CONCLUSION GLOBAL.

A. La lectura "clásica" prescinde de los contextos ambientales históricos en los que vivió Jesús de Nazaret. Por tanto, nunca dará tanta importancia —si es que la da— a estos aspectos conflictivos de la vida de Jesús. Considera, por su tipo de lectura, que dichos conflictos son el "medio" del que se vale Dios para que su Hijo muera en cruz, como ya estaba previsto.

B. Pero la re-lectura moderna —a partir del Jesús histórico— no puede prescindir de los ambientes reales de la vida de Jesús, el cual vino a predicar y a hacer el Reino de Dios. De aquí se deduce la verdadera voluntad del Padre; un Reino, sí, pero de justicia, de amor y de paz. Junto con el predicar y el hacer el Reino de Dios, se nos presentan, a través de Marcos —por supuesto también en Mateo y Lucas—, las exigencias para hacer creíble que Dios entra, al ejercitar su reinado, en el corazón del hombre, y que el hombre, sólo si se "convierte", en el sentido de un verdadero cambio de mentalidad, puede —a su vez— entrar al, y hacer el Reino de Dios.

Precisamente porque Jesús no sólo predica-anuncia el Reino de Dios, sino que pone exigencias de conversión, hubo —desde el principio— dos claras opciones ante Jesús: o en favor de El o en contra de El. Sólo que los contrarios tenían poder o propio o por alianzas —como queda dicho—, y le dieron muerte, pues estorbaba sus planes. La misión de Jesús de predicar el Reino de Dios —y en la redacción lucana, de "predicar la Buena Nueva del Reino de Dios", y ésto a los pobres— pronto tuvo implicaciones políticas. Y en esta lectura histórica que hemos venido haciendo, Jesús muere juzgado por los dos poderes enunciados.

C. En contraposición de la lectura "clásica", que ve los conflictos —si los ve— que vivió Jesús como "medios" o si acaso "ocasión" para "el designio eterno de Dios", la lectura moderno-histórica, por el contrario, ve en esos conflictos la causa de la pasión y muerte de Jesús. Y en este proceso doloroso de la vida de Jesús, es donde se confiesa que El es el Mesías (Mc 8, 29) y el Hijo de Dios (Mc 15, 39).

NOTAS:

- (1) Problemática que manejan, entre otros:
 - a. D.E. Nineham, Saint Mark, The pelican gospel commentaries, Great Britain, 1963, Introduction, pp. 15-52.
 - b. Jon Sobrino, S.I., Cristología desde América Latina, Edic. C.R.T. México, 1976, Cap. I-II, pp. 9-43.
- (2) De manera especial a través del Evangelio de Marcos, aunque, por supuesto, con otros principios hermenéuticos.
- (3) S. Lyonnet, S.I.- L. Sabourin, S.I., Sin, Rédemption and Sacrifice, Anal. Biblica, 48, P.I.B., Rome, 1970; Introduction, p. 3.
- (4) Aquí sería necesario analizar más detenidamente esas exigencias para poder entrar al Reino de Dios. Sugiero ver Mt 5, 20; 12, 28; 18, 2-4; 21, 31. Inclusive las Bienaventuranzas, en el contexto de Cap. 5-7.
- (5) a) D.E. Nineham, op. cit., p. 88
b) J. Radermakers, S.I., La bonne nouvelle de Jésus selon saint Marc, Inst. d'études théologiques, Bruxelles, 1974, p. 89-115.
c) V. Taylor, The gospel according to St. Mark, Macmillan, London, 1959; conflicts with the scribes, Mk 2, 1-3, 6; pp 191-224.
d) E.J. Mally, S.I., Ev. según S. Marcos, Coment. Bíbl. "S. Jerónimo", tomo III, Madrid, 1972, Mc 2, 1-3, 6, pp. 73-77.
- (6) Traduction Oecuménique de la Bible, N.T., Les Edit. du Cerf, Paris, 1972; Mc 3, 21: "Il a perdu la tête".
- (7) Se puede consultar con gran provecho a J. Jeremias, Jerusalem zur Zeit Jesu, traduc. francesa, Jérusalem au temps de Jésus, Deuxième partie, Les hautes classes, Section I, Chap. I, Le clergé, 209-300.
- (8) J. Jeremias, op. cit., Chap. II, La noblesse laïque, p. 301-313.
- (9) J. Jeremias, op. cit., Chap. III, Les scribes, pp. 315-329.
- (10) J. Jeremias, op. cit., Chap. IV, Les pharisiens, pp. 331-356.
- (11) J. Jeremias, op. cit., pp. 331-356.
- (12) J. Jeremias, op. cit., pp. 309-313; 353-355.

VITRALES DE LAS PEÑAS, S.A.

VITRALES Y EMPLOMADOS ARTISTICOS. PRECIOS ESPECIALES PARA LAS IGLESIAS
GRANDES FACILIDADES DE PAGO
EL MEJOR EQUIPO DE ARTISTAS ESPECIALIZADOS EN EL ARTE VITRARIO
EXPORTADORES DE VITRALES A TODO EL MUNDO

MARIANOS ESCOBEDO No. 84
México 17, D.F. Tels.: 527-92-66 y 527-61-84
Pídanos presupuesto y condiciones de pago.

METERSE EN POLITICA:

La ideología de la jerarquía mexicana durante el conflicto de 1926 a 1929

— I —

Los obispos mexicanos fueron brutalmente arrancados a la quietud provinciana de sus diócesis, en 1926-1927, para recorrer Europa y Estados Unidos durante 10 años y participar en los trastornos materiales y espirituales del México revolucionario. Vivieron en aquel momento el aprendizaje de la colegialidad (es cuando se funda el Comité Episcopal, abuelo de la actual Conferencia Episcopal), y el contacto con los prelados extranjeros, con la administración romana.

En 1926, tenían en la mente su doble formación teológica e histórica. Habían aprendido la historia de la Iglesia y la historia de México, estrechamente imbricadas; ya para ellos las fechas negras eran 1833, 1859, 1873 y 1917, todas interpretadas a la luz de la Revolución francesa, del imperialismo yanqui y del complot masónico-protestante. Su formación teológica estaba marchada por el Syllabus, inventario (por cierto muy calumniado) concebido en gran parte a causa de la Reforma mexicana, ya que el joven Pío IX había viajado por las Américas y conocía los problemas iberoamericanos. El siglo XIX había visto triunfar el ultramontanismo y politizarse la sumisión hasta ahora tranquila al poder civil. En todo el continente se desencadenaba el conflicto entre el Estado liberal y la Iglesia. En México se encontraba una solución bajo la "política de conciliación" de Porfirio Díaz que había restablecido de hecho el antiguo

Patronato Real. Las ventajas de que el clero llegó a gozar no fueron el resultado de la debilidad del gobierno, sino de la sumisión a él. Pero, al mismo tiempo de León XIII a Pío XI, la Iglesia desarrollaba la Acción Católica, formación de los seglares para la eventual reconquista del poder. Por eso, cuando se derrumba el orden porfirista, los católicos se lanzan a la lucha política, con su Partido Católico Nacional. De 1870 a 1920 habían acumulado fuerzas, medios y energías y ya no querían dejarse encerrar en su ghetto. Se había preparado toda una generación que no aceptaba más su situación de ciudadanos de tercera: exigían participar en el desarrollo social y político de México, como ciudadanos activos. Podían contar con la última generación de obispos, los más jóvenes, quienes eran a la vez más exigentes social y políticamente, y menos conscientes del peligro que presentaban tales exigencias.

José C. Valadés, en el tomo VIII de su Historia de la Revolución Mexicana (pp. 19-24), sintetiza así la situación de los católicos en 1926:

"Los obispos habían detenido todas las manifestaciones rebeldes de su grey, manifestaciones que ahora trataban de hacer efectivas los jefes de la Liga. Su actitud de deliberado pacifismo cristiano, sin embargo, no podría ser permanente e inalterable. Llegó el momento en el cual la beatitud episcopal fue impotente para seguir oponiéndose a los designios del partido católico, que se sentía humillado ante los nuevos y cada vez mayores arrestos anticlericales de los funcionarios del gobierno, que sin necesidad de Estado alborotaban y desafiaban los ánimos hasta de la gente más tranquila."

"Después de doce años de tropiezos y amarguras, había surgido, como muro protector de la fe, una pléyade de jóvenes, que sin desoir ni dejar de venerar a los obispos, se consideraba llamada a acaudillar el desquite político de la grey católica mexicana".

"No apreció el gobierno todas las fases del movimiento iniciado por la Liga (en marzo de 1925), y creyendo que los verdaderos responsables de las manifestaciones de descontentos, así como de los disturbios callejeros (...) eran los obispos, mandó aprehender a los prelados".

— II —

Tal era la situación en los primeros días del verano de 1926; pero vale la pena recordar brevemente cuál había sido la línea política de la Iglesia frente al Estado mexicano desde la caída de Porfirio Díaz.

La Iglesia, como institución, reconoce que toda autoridad viene de Dios, con la sola excepción de los poderes atentatorios. Entre los años 1890 y 1925 se había desarrollado, más allá de los acontecimientos políticos (caída del Porfiriato, breve esperanza maderista, guerra civil, anticlericalismo carrancista, modus vivendi obregonista) la base de una socialdemocracia cristiana encabezada por sacerdotes

como el P. Méndez Medina, S.J., que criticaba al capitalismo y se enfrentaba con el sindicalismo oficial de la C.R.O.M. Este movimiento se había beneficiado del intermedio democrático (1911-1913) y había luchado con éxito en el campo electoral. La imposibilidad de participar en la vida política oficial no hizo sino alentar el activismo organizador de su gente: ACJM, escuelas, sindicatos, organizaciones de masa, Unión Popular (enero de 1925), Liga etc.

El Estado revolucionario, en su etapa callista, no puede sino vivir tal dinamismo como competencia, desafío, amenaza, rebeldía, traición a la hora del enfrentamiento con las compañías petroleras y los Estados Unidos. Por eso el Callismo se presenta como cesaropapismo, despotismo ilustrado que pretende tratar los asuntos eclesiásticos como un sector de la administración pública; por eso le importa el auto y su reglamentación. Por eso la Iglesia tiene la tentación de denunciar sus pretensiones como satánicas. Chocan los poderes que han formulado pretensiones universalistas de dominio, mientras no se llega a un compromiso.

No apreció bien el gobierno todos los aspectos del conflicto tan ligeramente provocado por sus servidores en 1925-1926. La Iglesia (Roma y la jerarquía) no buscaba el enfrentamiento ni mucho menos. Pero si por un lado el gobierno sobreestimaba la capacidad combativa de los católicos (lo que queda fuera de nuestro tema de hoy.)

Después de la reconciliación nacional de 1920, el conflicto entre Iglesia y Estado había venido a menos en 1923-1924 la Iglesia se había mantenido cuidadosamente fuera en el peligroso asunto de la sucesión presidencial; no se le pudo achacar ninguna participación en la rebelión ahuehuista. Las escaramuzas de 1923 y 1924 (primera sesión del Cubilete y Congreso Eucarístico en el D.F.) no eran serias y Roma mantenía una línea de conciliación, regañando a los prelados mexicanos por imprudentes y regresando su pesar al presidente Obregón. Prueba de su moderación: convence al arzobispo Orozco de alejarse de México para poner término a su pelea con el gobernador Lino.

Si en 1925 la tensión vuelve a surgir, eso se debe a los hombres del presidente Calles y a su tentativa de crear una Iglesia nacional cismática, en febrero de 1925. La Liga nació de manera defensiva en esta ocasión. Por primera vez, la jerarquía no controlaba completamente una organización de seglares. (En 1919 el arzobispo Orozco se había opuesto a una primera tentativa de crear una organización semejante.) A lo largo de 1925, Roma mantiene su línea conciliadora, a tal punto que la jerarquía mexicana siente la necesidad de mandar dos obispos (Miguel de la Mora, S.L.P. y González y Valencia, Dgo.) para informarle que la situación no permite tal dulzura. Es cuando el Vaticano define de manera categórica las relaciones entre los católicos (es decir clero y seglares) y la política, en la Carta Apostólica del 2 de febrero de 1926 "Paterna Sane Sollicitudo":

- III -

"No podemos esperar mejores tiempos sino por un auxilio particular de Dios misericordioso, que todos

los días pedimos suplicantes, y de una concorde disciplina de trabajo para promover en el mismo pueblo la acción católica. Así, pues, nuestros principales consejos y advertencias tienden únicamente a excitaros con ánimo paterno a propagar la acción católica (...). Decimos acción católica; porque, especialmente en la lamentable actual condición de las cosas, conviene de todo punto, Venerables Hermanos (arzobispos y obispos), que vosotros y todos los miembros del Clero y de las mismas asociaciones de católicos os abstengáis por completo de toda participación en las facciones políticas para que no déis ocasión a los adversarios de la fe católica de considerar a vuestra religión como un partido o facción política. Todos, pues, los católicos de la República Mexicana, en cuanto católicos, no funden partido alguno civil con nombre de católico y los obispos principalmente y los sacerdotes, como ya lo hacen laudablemente, no se afilien a algún partido político ni colaboren en los periódicos escritos por alguna facción política, pues su oficio necesariamente se dirige a todos los fieles y todos los ciudadanos.

Estos son, Venerables Hermanos, Nuestros consejos y mandatos. Si todos los fieles, conforme a su deber, los aceptan fielmente y los llevan a la práctica, no por eso les queda prohibido el ejercer los derechos y cargos civiles, comunes a todos los ciudadanos; más aún, tanto su fe, como el común bien de la Religión y de la Patria, exigen que se usen esos derechos y ejerciten esos cargos. Pues, ni siquiera al clero le es lícito en ninguna manera apartarse de las cosas civiles, y desatender y rechazar todo cuidado y solicitud de las cosas civiles (...). Ancho campo se presenta al V. Clero, aunque, como hemos dicho de nuevo y exhortamos, debe apartarse de toda lucha de partidos". (El subrayado es nuestro).

¿Cómo interpretó el episcopado aquellas instrucciones precisas? En su pastoral colectiva del 21 de abril de 1926, aprobada por todos los prelados dice:

"Se entiende por Acción Política toda actividad relacionada con el gobierno temporal de la Nación, ya sea para ejercer los poderes Ejecutivo, Legislativo y Judicial, ya para colaborar con el Gobierno, v.gr.: en la justa constitución o reforma de las leyes, o para substituir un gobierno por otro, por medio de las elecciones populares. Repetidas veces dijimos ya que hemos sido y seremos ajenos a todo cambio de gobierno, contentándonos con manifestar a los que ocupen el poder en un tiempo cualquiera, la justicia de nuestros derechos. Pero ya que todos los fines de las sociedades humanas están esencialmente subordinados al fin del hombre, que es el propio de la Iglesia, por esta razón la Iglesia conservándose siempre fuera y sobre todo partidarismo, ha dado normas para la acción política y ha instruido a los fieles acerca de sus importantes deberes en este punto. Toca pues a nosotros y a los sacerdotes recordar a los fieles sus deberes políticos e inculcarles los serenos y altos principios de la Iglesia relativos a esta materia; pero dejamos exclusivamente a los seglares el ejercitar la acción política,

no la personalista y mezquina, sino la alta y profunda que se guía por principios y busca el bien público".

El texto sigue y subraya que los católicos seculares tienen la obligación de trabajar en el terreno legal para que sean derogadas las leyes contrarias a la libertad de la Iglesia. Condena la indiferencia y la abstención como anticristiana y anti-patriótica. Estos dos textos, el romano y el mexicano, serán en adelante el punto de referencia constante de los obispos, que siempre contestarán a sus sacerdotes y fieles con citas de las frases subrayadas por nosotros.

Eso no significa que todo haya sido claro y sin ambigüedad tanto para los obispos como para los seculares.

Los obispos, en su mayoría, en abril de 1926, seguían siendo favorables a una política de conciliación y contemporalización con el gobierno, para dejar pasar la tormenta; recibían de Roma instrucciones moderadas y conciliadoras, de manera que su "NON POSSUMUS" del 21 de abril se acompañaba, en la práctica, de la búsqueda del compromiso. Efectivamente en mayo-junio, en los Estados, los obispos logran en más de una ocasión la no aplicación de las provisiones anticlericales. Los obispos estaban todos de acuerdo en condenar los artículos 3 (enseñanza católica prohibida), 5 (contra los votos monásticos), 24 (contra el culto externo), 27 (contra la propiedad eclesiástica) y 130 (reglamentación de los cultos). Pero su acuerdo no llegaba más lejos y se necesitó toda la energía de un Calles para unirlos en la resistencia, y esto, temporalmente, y jamás sin restricciones; así que hay que cuidarse mucho al calificar la actitud de la jerarquía: hay que hablar de los obispos individualmente tomando en cuenta los cambios de actitud de la gente a lo largo de los tres años. Así, Pascual Díaz, obispo de Tabasco y secretario del Comité Episcopal, se encuentra en 1926 entre los más duros, para después representar la tendencia diplomática, la que llegaría a los arreglos de 1929. De la misma manera, el arzobispo Orozco no es tal como lo pintan sus enemigos y algunos de sus admiradores; es mucho más moderado y realista: con Ruiz y Flores (Morelia) y Miguel de la Mora (San Luis) quiere utilizar todas las posibilidades legales; más tarde defenderá a los Cristeros; pero sin identificarse nunca con la lucha armada o con la Liga. Volveremos después sobre las divisiones dentro de la Jerarquía; lo importante es que el decreto Calles, publicado el 2 de julio en el Diario Oficial, llevaba al Comité Episcopal a decidir la suspensión de los cultos. Fue el Comité Episcopal, creado en mayo de 1926, quien decidió emplear lo que consideraba el único medio eficaz. Hasta el decreto Calles, los partidarios de tal medida formaban una pequeña minoría; después del decreto, una minoría seguía en contra de la suspensión, y dentro del mismo comité, Orozco tardó mucho en dar su "sí", a regañadientes. El hubiera preferido esperar e intentar la reforma constitucional.

- IV -

Mientras en México, algunos prelados desaprobaban la proposición del Comité (no era más que una proposición hecha a Roma), en Roma había dos tendencias: la primera, representada por la Secretaría de Estado y la Consistorial;

línea "política", pedía más realismo y aconsejaba la paciencia. La otra pertenecía al Papa quien había puesto la cuestión en el terreno propiamente religioso y apoyaba la postura intransigente. Por eso el Comité Episcopal recibió a última hora un telegrama ambiguo que interpretó como aprobación: "S.S. condena la ley y asimismo todo acto que pueda significar una aceptación o que el pueblo fiel pueda interpretar como una aceptación de la ley misma. Los obispos deberán ajustarse a esta norma, procurando obrar con consentimiento de la mayoría y posiblemente con unanimidad, para dar ejemplo de concordia".

Entre los obispos que no aprobaban la suspensión de los cultos pero estaban dispuestos en la práctica a seguir a la mayoría, y con mayor razón a la Santa Sede, contamos a Orozco, a los hermanos Guízar y Valencia (de Chihuahua y Veracruz), a Fulcheri de Zamora, a Tritschler de Mérida, a Banegas de Querétaro, y a Miguel de la Mora (San Luis). Ruiz y Flores (Morelia) y Pascual Díaz (Tabasco), futuros autores de los arreglos, se encuentran entre la mayoría partidaria de la suspensión. Al mismo tiempo el Comité Episcopal aprueba el 14 de julio la proposición hecha por la Liga de lanzar un boicoteo económico lo que parece en contradicción con los textos de febrero y abril 1926. La Liga y sus amigos eclesiásticos podían abrigar la esperanza de ganarse a Roma, a la jerarquía y al pueblo católico. Como lo escribió el P.E.C. Covarrubias, de Colima (25 de agosto de 1926, a la Liga):

"...la crisis actual es la oportunidad para ir hasta la reforma de la Constitución y ya se sabe que la oportunidad pasa una vez, es calva y sólo tiene un pelo en la cabeza. De ese pelo hay que cogerla la vez que pasa o no se la coge nunca. Por eso pregunto, ¿estamos en vísperas de la última y más grande de las derrotas (...) ni la falta de escuelas, ni de conventos, ni de prensa católica mueve al pueblo a esforzarse por alcanzar la libertad. Nuestro pueblo es una tortuga que necesita, para moverse, una brasa en el lomo. Esa brasa es la suspensión del culto".

Pero la jerarquía no participaba de este espíritu y su endurecimiento de julio no era más que pasajero: en agosto la mayoría se presta, sin mucha ilusión pero con alivio, a los esfuerzos conciliadores de Obregón, a través de la embajada de Francia. En septiembre, los obispos encargan al Comité Episcopal presentar una petición a la Cámara de Diputados para una modificación de las provisiones anticlericales constitucionales. Manifiestan así su deseo de quedar en la legalidad y dan el ejemplo a los seculares a quienes había dicho el 25 de julio, en la Pastoral Colectiva que anunciaba la suspensión del culto:

"Esforzaos por obtener, por todos los medios legales y pacíficos el rechazo de esas leyes".

Desde agosto los primeros Cristeros se levantaban en armas y la Liga se preparaba para la guerra y la conquista violenta del poder.

Encontramos al Comité Episcopal en marzo y en julio-agosto de 1927, buscando un compromiso con Obre-

gin. Su fracaso, en parte a causa de la Liga, en parte a causa de los callistas, explica el cambio en Roma: ya no habrá dos líneas. La Liga pierde toda audiencia, la comisión de prelatos mexicanos en Roma tiene que desaparecer, la búsqueda de los arreglos no pasará por el Comité Episcopal, sino que se hará directamente a través de la diplomacia romana. La jerarquía mexicana queda fuera de esta historia, si no es en la persona de su nuevo primado, Ruiz y Flores (Mora y del Río muere en abril de 1927) y del obispo Díaz.

De todos modos, los intransigentes habían muy tempranamente regresado a su situación minoritaria, y la división de una jerarquía que siempre se cuidó mucho de hablar de la validez o no validez de la lucha armada, fue agravada por el desfase entre la sutil diplomacia de Roma y la urgencia pastoral en las diócesis en que los Cristeros luchaban y morían al grito de Viva Cristo Rey.

— V —

De los 36 (o 38?) prelatos, la mayoría estaba compuesta de administradores deseosos de dejar de ver a la Iglesia fuera de la ley; nunca hubo media docena de Ligueros y el resto, de manera diversa, era favorable a la conciliación. Pero no todos eran conciliadores en el mismo grado y en la práctica no sabían qué línea seguir, en una situación tan nueva. Orozco de Guadalajara y Amador Velasco de Colima fueron los únicos que no abandonaron el país y que no fueron nunca encontrados por el gobierno: siguieron la política de echarse al campo para compartir la suerte de su rey y subvenir a sus necesidades, aguardando que Roma decidiera y obedeciendo sin réplica, pero no sin coraje. Miguel de la Mora, Rafael Guízar y algunos otros los hubieran imitado con ganas pero fueron agarrados y deportados.

Los obispos ligueros (favor de no cometer anacronismo — no son conservadores ni "integristas"). Van a la vanguardia de su época) son los jóvenes, fogosos, con preocupaciones sociales, González y Valencia (Durango), Lara y Torres (Tzacámbaro), Manríquez y Zárate (Huejutla), Castellanos (Tulancingo). Liguero también, Azpeitia y Palomar de Teic. Serafín Armora (Tamaulipas), un tiempo liguero, cambia pronto.

Abiertamente conciliadores, todos los otros. Algunos a favor de la conciliación a toda costa, como Navarrete de Zamora, Placencia de Zacatecas, Guízar de Chihuahua, Truschler de Mérida, Banegas de Querétaro, Fulcheri de Zamora, Uranga de Cuernavaca, Vera y Zuria de Puebla, Guízar de Veracruz, de la Mora de San Luis; para ellos el remedio (la suspensión, es peor que el mal) hay que reanudar los cultos cuanto antes.

De manera un poco diferente, y con algunos vaivenes, los otros piensan igual: Valdespino y Díaz de Aguascalientes, Echevarría de Saltillo, Valverde y Téllez de León, Corona de Papantla, Méndez del Río de Tehuantepec, Martínez coadjutor en Morelia, Mora y del Río, arzobispo de México, y los muy importantes Pascual Díaz y Ruiz y Flores. Todos de acuerdo en el fondo, dejan de estarlo a la hora de actuar. Los unos aconsejan la resistencia activa, otros la resistencia pasiva hasta el martirio (Rafael Guízar, Herrera

de Monterrey). Ruiz y Flores, de la Mora y Orozco quieren que se agoten todos los recursos constitucionales.

Desde 1926 hay dos partidos en la jerarquía, de tal manera que Roma llega a decir, por medio de Ruiz y Flores: "el Papa desea que nos uniformemos en nuestro criterio, porque él ha podido darse cuenta de las dos corrientes de intransigencia y transigencia. Los intransigentes, a mi juicio y a juicio de varios hermanos, no quieren distinguir entre derechos y derechos, no entienden el mal que esta situación está causando y no quieren hacer caso de la ciencia de perder ganando". (Ruíz al subcomité episcopal, 23 de octubre de 1928).

Los "liberales" (así se los llamaba en Roma) tenían a su favor, además del número, el apoyo de Roma, de 1927 en adelante. Siguen con mucha atención la evolución política dentro del gobierno, se felicitan de la reelección de Obregón; en mayo de 1928 Ruiz y Flores se entrevista secretamente con el presidente Calles y si no se logra nada, eso se debe al asesinato de Obregón en julio; el 21 de noviembre de 1928 se publica una carta pastoral conciliadora según la cual se desea, no un gobierno católico, sino una separación amistosa de la Iglesia y del Estado, sin reforma constitucional previa a la negociación... y en mayo de 1929 contestan a las proposiciones de Portes Gil, diciendo "Hagamos patria", "forjemos la patria". (El Universal, 9 de junio, llamado a la paz y a la concordia de los obispos Banegas, R. Guízar, N. Corona).

La tendencia encabezada en 1929 por Ruiz y Flores y Pascual Díaz cree que se puede trabajar con la gente del gobierno; se niegan a identificar catolicismo y contrarrevolución, revolución y satanismo. Esperan una eventual integración de los católicos a la vida política. Para ellos, los Cristeros y los Ligueros no hacen sino estorbar la marcha de las negociaciones y en privado no dudaban en tacharlos de bandoleros. Ruiz y Flores y Pascual Díaz, en las discusiones finales con Portes Gil, califican a los Cristeros de "hermanos en el error".

— VI —

El arzobispo Orozco no admitía tales extremos. En contra de la suspensión de los cultos, mientras que el obispo Díaz era vehemente partidario de esta, marchó en seguida a Guadalajara para impedir los levantamientos. Ordenó a la Unión Popular mantenerse en paz. Se oponía a la guerra así como se había opuesto a la suspensión. Monseñor Díaz incitó a la suspensión y declaró, en un tiempo, lícita la defensa armada; después hizo cuanto pudo por terminar el conflicto, deplorando la ausencia de culto y lamentando no poder contener a los Cristeros. Orozco se negó siempre a tener el menor contacto con los Cristeros y jamás proclamó su derecho a combatir. Pero escribió a Roma, tras un largo silencio, para manifestar su inquietud frente a la división del episcopado, y frente a la situación de los Cristeros; desde marzo de 1928 pedía una sola cosa: que Roma no condenara sin apelación a los combatientes y que escuchara siempre a los dos partidos del episcopado y jamás a uno solo.

Terminar con Orozco, es terminar de manera nada objetiva con un señor cuya toma de posición no es solamente discurso ideológico, sino testimonio de vida. Por eso se debe decir que los obispos se vieron lanzados por la historia a la gran política, sin la preparación necesaria y sin la ayuda que Roma les debía pero no les podía dar, por su modo mismo de gobernar. Cada quien reaccionó a su manera, quién como santo varón, quién como honesto administrador, quién como zorro político, quién como una mezcla de los tres... Lo más difícil fue conservar algo de unidad entre los obispos, ya que la diplomacia secreta del Vaticano, el silencio sobre asuntos tan importantes como la situación de la Liga y la legitimidad de la lucha Cristera, aumentaban la confusión, el temor y la desconfianza.

— VII —

El Vaticano conduce a escala mundial, una política consistente en asegurarle al cristianismo las mejores posibilidades de expansión; el gobierno mexicano, con su hostilidad agresiva hacia la religión constituye un problema grave para la Iglesia; ésta decide transformarlo a largo plazo, en régimen benévolo, a través de las etapas de la hostilidad pasiva, la tolerancia y la neutralidad. En esta perspectiva, la Iglesia hace todo lo posible para evitar un enfrentamiento entre los seglares engendrados por la Acción Católica y el gobierno mexicano; y, apoyándose en el Nuncio Ruíz y Flores y en el primado Díaz Barreto, el Vaticano impone la paz y reprime a los recalitrantes.

En 1926, desconcertado por la violencia de Calles, que cerraba todos los caminos, e inquietado por el nuncio Caruana, conciliador como pocos, El Vaticano estimuló a los obispos mexicanos a la resistencia cívica; cosa que hizo con gran prudencia: el telegrama del cardenal Gasparri, del 23 de Julio de 1926, condena ciertamente la ley Calles, pero no habla de suspensión de los cultos, punto esencialísimo, puesto que de él nace la guerra. Los obispos solicitaban una línea de conducta, positiva o negativa, que nunca vino; creyeron seguir el punto de vista romano al optar por la suspensión, y luego comprendieron su error. Roma no aprobó nunca la Cristiada, y le prohibió a la Iglesia sostenerla. Obligó a los católicos a deponer las armas en 1929, y cuando en 1932, el apacible monseñor Díaz quiso resistir a un gobierno perjuro, lo obligó a ceder. El período 1929-1936 aclara y confirma las hipótesis que se pueden formular en presencia de los sucesos de 1926-1929: la Iglesia es completamente ajena a los cristeros; Roma tiene sus designios y los obispos los ejecutan: es notable cómo en 1932, en el momento mismo en que el Papa ataca al gobierno mexicano en su encíclica, el cardenal Pizzardo critica al episcopado mexicano por haber suspendido los cultos en 1926, declara que el papa ha sentido mucho esa decisión y acusa a monseñor Lara y Torres de haber empujado a sus hermanos a seguir una línea de conducta que él juzga catastrófica.

Es el espíritu del Concordato napoleónico, sin el Concordato. Se ven aparecer prelados a quienes su cargo espiritual no dispensa por completo de los servicios temporales, ya que ponen su autoridad al servicio del gobierno, primero contra los combatientes, y luego contra todos los opositores católicos. Están así al servicio de la política realista romana, justificada siempre por el afán pastoral de defender la paz religiosa y la restauración del culto, que está en riesgo de quedar comprometida por los cristeros fanáticos. Uno de esos prelados es aquel arzobispo de México, amigo del presidente Cárdenas, en el cual el pueblo ingenuo vio un verdadero santo de vitral. Desde el punto de vista de estos prelados, los cristeros son blasfemos, locos y malos ladrones.

En todo este asunto exhibió Roma su indiferencia absoluta para con los regímenes, lo cual está en la mejor ortodoxia, y Pío XI demostró ser un gran diplomático y contar con los servicios de la mejor diplomacia; franquista en España, cardenista en México, supo aprovechar a las mil maravillas el viento de la historia; el México católico es imposible, los cristeros importan poco. Esta diplomacia combina con el universalismo cristiano un imperialismo que no lo es: los hijos de Dios no tienen más remedio que someterse, sobre todo si son mexicanos, a la inteligencia política, a la capacidad de prever y de esperar; Roma añade un imperioso sentimiento de superioridad, y los prelados italianos desprecian a sus colegas americanos. Lo mismo ocurre en el nivel de los métodos: el Vaticano abandona aliados, se deshace de servidores que crean problemas y, ocupado en cumplir su tarea en este mundo, deja que el "realismo" domine sobre la convicción de que Su reino no es de este mundo.

El resultado es una fuerza incontrastable: una voluntad de poder que emana de un estado universal, supranacional, poderosísimo, encarnado, temporal, y a la vez sin territorio, con un cuerpo de eclesiásticos que trabajan al servicio de una entidad abstracta, de la esfera política pura y autónoma, el único estado hegeliano. Así la Iglesia nunca cambia nunca de gobierno, ni de doctrina política; algunas veces vacila, pero dos milenios la han enseñado a no caer nunca aunque pierda el equilibrio. Cuando el arreglo se hace caduco, le disputa al poder civil lo que posee, para ganar algo más o para perder lo menos posible. Después del derrumbe del imperio español, se encontró en América en una situación incómoda, y sin embargo, se las arregló para recuperar una independencia que durante siglos había tenido perdida; en este combate, se opuso a los nuevos estados que surgían en el contexto del liberalismo triunfante (1833, 1856-57, 1917). Moviéndose lentamente, con prudencia, en una crisis análoga a la de 1789, logró adaptarse a la nueva configuración del Estado. En buena teología, la Iglesia nunca les reconoció a las potencias temporales más que el principio de autoridad; el nuevo estado de cosas derivado de la Reforma, o sea el Porfiriato, era una autoridad, y la Iglesia la reconoció en consecuencia, tal como reconoció a la Revolución mexicana, tal como había reconocido a la francesa cuando ésta dejó de ser una revolución y se hizo un gobierno; es decir, en el momento en que Calles llevó a cabo su institucionalización.

"En éste (el gobernador de la república de indios) toman-
do la voz... dijo: el Cura no manda más que en la iglesia;
esto no tiene que meterse..." (1)

1) INTRODUCCION.

La actuación del Presidente Juárez en el problema de
las relaciones eclesiástico estatales —único punto que estu-
dian estas líneas— fue una realización importante en el con-
junto de su obra. Para entender la reforma juarista —termi-
nación esporádica de un problema secular— debemos ade-
lantar un esbozo del Patronato Regio novohispano y de las
concepciones liberales y conservadoras hasta el Plan de
Guadalupe.

2) EL PATRONATO REGIO EN NUEVA ESPAÑA

Durante la colonia, las relaciones del Estado con la
Iglesia estuvieron regidas por el conjunto de leyes y costum-
bres conocidas con el nombre de Patronato Real, paulatina-
mente originado. En 1482 Inocencio VIII otorgó al rey
isabelino el privilegio de presentación. El uso posterior con-
vertió en costumbre que la autoridad real revisara las senten-
cias eclesiásticas y, también, que los documentos papales
fueran publicados previa autorización real. En 1493 (Bula
per Caetera), Alejandro VI permitió que los reyes de la
península detentaran la facultad de enviar misioneros a las
tierras descubiertas y en 1501 concedió que recibieran los
sacrosantos, a cambio de atender los gastos de la Iglesia. Por el
Decreto Universalis Ecclesiae (1508), de Julio II, se
confirmaron las decisiones anteriores. Desde entonces se
realizaron multitud de usos menores, reguladores de la vida
social y política en la metrópoli y colonias. Únicamente se
reservó de la competencia real las acciones propias del
orden sacerdotal. Al Papa quedaban reservadas las cuestio-
nes dogmáticas y de universal disciplina.

En aquellos tiempos se había entregado al César lo
terrenal y lo divino. La intervención laica designaba benefi-
cios —el Papa confirmaba los cargos—, decidía y financia-
ba construcciones con el diezmo novohispano, determinaba
sanciones misionales, jurisdicciones territoriales, o intervenía
en el régimen de los conventos. El poder real sujetaba los
nombramientos a su aprobación, zanjaba diferencias entre obispos
y religiosos, censuraba libros, dictaba o levantaba excomu-
nicaciones. Con el paso del tiempo, la autoridad civil fue atribu-
yéndose la vigilancia de mayor número de minucias, como
la distancia entre civiles y eclesiásticos en las procesiones y
otros detalles concernientes a la luz del sagrario.

AGUSTIN CHURRUCA, S.J.

GENESIS DEL PATRONATO LAICO DE DON BENITO JUAREZ

Si clérigos y laicos aceptaban sin asombro el Patrona-
to, los años coloniales presenciaron algunos enfrenta-
mientos resonantes, a partir del de Nuño contra Garcés y
Zumárraga, o medidas como la expulsión de los jesuitas, la
confiscación de 1804, etc. La subordinación eclesiástica
persistió hasta el ocaso de la dominación. Calleja resucitó la
Inquisición para que reprimiera los anhelos libertarios de
Morelos y del pueblo mexicano. El prócer fue declarado,
nada menos, que "hereje formal, apóstata de nuestra sagra-
da religión católica; deísta, materialista y ateísta; reo de lesa
majestad, divina y humana; libertino excomulgado, sedi-
cioso, revolucionario, cismático, enemigo implacable del
cristianismo y del estado; seductor, protervo, lascivo, hipó-
crita, traidor al rey y a la patria..." Los usos del Patrona-
to, como vemos, eran complicadamente inútiles. Hubiera
bastado calificar al héroe de "revolucionario", pues ha sido
el mayor que ha producido México. (2). La Iglesia colonial
terminaba dirigida, no por Lutero, lo que hubiera sido ga-
nancia, sino por Herodes. D. Miguel Hidalgo había com-
prendido años antes el fondo del problema. A la "Inquisi-
ción" que lo llamó "hombre sedicioso, cismático y hereje
formal", contestó con un Manifiesto dirigido a la patria
cuyo Padre es: "Abrid los ojos, americanos", les dijo;
"¿creéis, acaso, que no puede ser verdadero católico el que

no esté sujeto al déspota español? ¿De dónde nos ha venido este nuevo dogma, este nuevo artículo de fe?" (3)

3) EL AB INTESTATO DEL PATRONATO EN DISPUTA.

Desde 1821 los gobiernos independientes supusieron la vigencia del Patronato porque, afirmaban, se había transferido a la nación en el hecho de haberse constituido ella independiente. La Iglesia, en cambio, pensó que habían cesado con la firma de los Tratados de Córdoba. En cualquier caso, era obvio que la nueva época nacional exigía soluciones modernas y urgentes al caso. Pero el Patronato al que se aspiraba, además de pendiente, estaba "embrollado", según palabra del Lic. Reyes Heróles (4) y se enredaría, en adelante, cada vez más.

4) DOS TENDENCIAS PERO UN SOLO PATRONATO

a) DOS TENDENCIAS.

Dos grupos de mexicanos, mientras tanto, sinceros uno y otro, trabajaban activamente por constituir al México independizado. Unos se afiliaron a la logia escocesa, otros a la yorquina, de las que surgieron los partidos conservador y liberal respectivamente. El ideario conservador postulaba el mantenimiento de la estructura novohispana, a excepción de la política, modificada por la independencia. El liberal pretendía destruir la herencia feudal, social y económica, que había legado Nueva España, para estructurar un país nuevo. Aquel, se aferraba al pasado efectivo y afectivo; éste, buscaba la utopía creadora. El conservador desconocía los anhelos sociales de Apatzingán. El liberal rechazaba la Reglamentación de 1822. Hispanista, monárquico al principio, centralista después, el conservador fijaba como supremo valor el orden. Ilustrado el segundo, americanista y federalista, el liberal predicaba el supremo valor de la libertad. México adolescente no se encontrará a sí mismo sino después de tristes convulsiones que habrá de padecer. Como nación, México existía, pero no era. Empezaba a dejar de ser novohispano.

b) UN SOLO PATRONATO.

La solución que reclamaba el asunto religioso, complicaba el problema de la construcción nacional. Los liberales y los conservadores, pese a sus cada vez más irreductibles diferencias, convenían en el mismo propósito de heredar la institución del Patronato. Ninguno esbozó una teoría de relación independiente entre los dos poderes. La experiencia colonial indicaba que para el Estado era conveniente controlar las actividades eclesiásticas. Ni puede esperarse de los mexicanos recién liberados una concepción sin antecedente conocido, ni sería justo reclamarles que, de haber tenido tan lúcida penetración, se hubieran arriesgado a las consecuencias desconocidas de tan revolucionaria medida. Los renovadores prefirieron en este punto la seguridad conservadora, hasta el advenimiento del Dr. Gómez Farfás.

El asunto fue atendido en 1822 por el artículo 3o. de la Reglamentación Imperial, que declaró la actualidad del Patronato. "El gobierno como protector de la... religión la

sostiene y sostendrá contra sus enemigos. Reconoce por consiguiente la autoridad de la santa iglesia, su disciplina y disposiciones conciliares, sin perjuicio de las prerrogativas propias de la potestad suprema del estado" (5). La Constitución de 1824, en el artículo 50, fracción XII, encargó al Congreso "arreglar el ejercicio del Patronato en toda la federación". Mientras, continuaba el documento, el Presidente de la República seguiría detentando el privilegio del Pase (6).

5) EL INICIO DE UN CAMBIO IMPORTANTE: EL INTENTO DEL PATRONATO LAICO EN 1833.

D. Valentín Gómez Farfás introdujo en la concepción y ejercicio del Patronato una diferencia cualitativa, no gradual. No se pedía ya al Papa que concediera al gobierno el privilegio de intervenir en lo eclesiástico. El mismo gobierno se lo otorgó a sí mismo. Permaneció en D. Valentín la idea de intervenir en las cuestiones internas de la Iglesia. Modifica, y ello fue importante, el origen legalizador de tal actitud.

El primer conato de actuación patronal laica, preparado ideológicamente por el Dr. Mora era radical: sepultar al partido del retroceso, como él llamaba, e instaurar la era de progreso. Gómez Farfás legisló, entonces, a favor de la tolerancia religiosa, que permitiera la entrada al país de extranjeros colonizadores; la igualdad social, que excluyera fueros de privilegiados; la libertad de imprenta sin censura eclesiástica, que promoviera el adelanto científico. Ambos portavoces sobresalientes del movimiento liberal, planearon también suprimir la coacción civil en el pago de los diezmos y cumplimiento de votos. Deseaban repartir las tierras eclesiásticas para que la riqueza acumulada se pusiera en circulación. Exterminar las órdenes religiosas y acabar con el monopolio educativo del clero fueron, también, elementos esenciales de su programa (7).

No les pareció conveniente recabar ninguna autorización romana para efectuar estas medidas en el territorio mexicano. Concebían al gobierno como autónomo y, al mismo tiempo, autodotado de capacidad para intervenir en los asuntos de la Iglesia. Tal era el Patronato laico, puesto en acción breve tiempo y al que habrá de resucitar el presidente Juárez.

Dos circulares ilustrativas dirigidas al clero publicó el vicepresidente: por un lado, le recordó que no podía predicar de tópicos políticos, conforme rezaba antigua prohibición de las Leyes de Indias. Por otro lado esbozó la actitud que, ante el nuevo Patronato, debería mantener el clero nacional y que era la de someterse al gobierno. Tales preceptos no eran extraños al Patronato Regio (8)

6) LAS LEYES CONSERVADORAS DE 1836.

La Tercera Ley, artículo 53, facultó a los senadores para que otorgaran o retuvieran el pase de los decretos conciliares o pontificios "que contengan disposiciones generales o trascendentales de la Nación". La Cuarta Ley confirió otro tanto al presidente, en el artículo 17, fracción 24. Los conservadores utilizaron sutilmente las palabras Patronato y

Concordato. La Tercera Ley del artículo 44, fracción VIII, ordenó que el Congreso celebrara "concordatos con la silla pontificia". La Cuarta añadió que el presidente, "previo el concordato con la Silla, y según lo que en él se disponga", otorga el privilegio real de presentación" para todos los empleos, dignidades y beneficios eclesiásticos, que sean del patronato de la nación..." (Art. 17 Frac. XXV). Los conservadores no aclararon la diferencia entre las dos palabras, pero cuidaron que precediera a Patronato un subjuntivo dubitativo que abría las puertas a negociaciones con el pontificado. La misma Ley Cuarta, en el artículo 17, fracción XIX, atribuía al presidente la potestad de "celebrar concordatos". En este caso no mencionaba la palabra Patronato. Parece, pues, que la intención conservadora era recibir los derechos antiguos, "previo el concordato"..."y según lo que en él se dispusiere, diferencia grande respecto a D. Valentín.

Otros artículos muestran cómo concebían el ejercicio del Patronato. La primera Ley, Artículo II, fracción VI, uno de sus "derechos de ciudadanos" a todos los religiosos. La Tercera, artículo 7, separó acertadamente las funciones de la jerarquía y los gobernantes civiles, inhabilitando a los "M. RR. arzobispos y obispos, gobernantes de mitras, monjes y vicarios generales..." para ocupar los puestos de diputados. Protegía las propiedades eclesiásticas la Tercera Ley, artículo 45, fracción II: prohibía se privara de "su propiedad directa ni indirectamente a nadie, sea individuo, o corporación eclesiástica o secular" (9).

7) EL RENACIMIENTO DEL PATRONATO Y SU LAICIZACION

EL PLAN DE AYUTLA.

El documento del 11 de marzo de 1854 aceleró la reforma mexicana pese a que no mencionó la cuestión religiosa. D. Juan Álvarez ocupó la presidencia el 4 de octubre de 1855. Durante su período comenzó la obra legislativa y política de la Reforma, encabezada cada vez más firmemente por D. Benito Juárez, llamado el Benemérito por los resultados obtenidos. Nuestro país, suele afirmarse, fue reformado y modernizado, en el punto que nos ocupa. Reformado por una serie de leyes nuevas que oficializaron un tipo de relaciones Iglesia-Estado, semejante, sin embargo, a la colonial, en cuanto mantuvieron a la Iglesia dependiente del poder civil. Modernizado porque el gobierno introdujo la trascendental modalidad laicizadora, lo que acarreo profundas modificaciones históricas. Por lo demás, en su conjunto, la Reforma pretendió destruir definitivamente los vestigios medievales novohispanos para estructurar al México nuevo conforme al sistema socio-económico capitalista liberal.

LA IGUALDAD SOCIAL.

El 22 de noviembre fue publicada la Ley Juárez. En el artículo 42 determinó que los tribunales eclesiásticos cesasen de "conocer en los negocios civiles". El artículo 44 renunció al fuero eclesiástico en delitos comunes. El Estado, con justicia, deseaba que, jurisdicción no sufriera ninguna alteración y que en México desaparecieran los grupos

detentadores de privilegios opuestos a la igualdad roussoniana (10).

c) LAS RAZONES DE ALTA POLITICA.

El 31 de marzo de 1856, el Gral. Ignacio Comonfort intervino los bienes de la diócesis de Puebla, cuyo obispo era Mons. Pelagio Labastida. Suponiendo que el clero había financiado las sublevaciones conservadoras, consideró necesario reprimirlo con medidas de alta política, cuyo importe habría de ser destinado a usos civiles y eclesiásticos: indemnización de la república y cuidado de los objetos piadosos de la diócesis (11).

d) EL DESTINO DE LOS BIENES ECLESIASTICOS.

El 25 de julio de 1856 la ley Lerdo afirmó que el estancamiento económico de la nación debía atribuirse a la inadecuada concentración de la propiedad raíz, en manos de las corporaciones eclesiásticas o civiles. Por consiguiente, deberían ser vendidas esas propiedades a sujetos individuales. El ideal perseguido consistía en fomentar la propiedad individual e incrementar la clase burguesa liberal (12).

e) LA CONSTITUCION

Nueva repercusión del Patronato fue la Carta Magna de 1857. Tenía como base la de 1824 y como objetivo la modernización definitiva, social, económica, política y religiosa de México. "En el nombre de Dios y con la autoridad del pueblo mexicano" fue originada una república federal, democrática, representativa y popular. Garantizadora de los derechos del hombre, evitaría la tiranía por medio de los planteamientos montesquianos divisores del poder. Ponía los fundamentos de la economía liberal. Con base en el Patronato Nuevo, legisló también acerca de las cuestiones eclesiásticas. El artículo 3o. estableció, en efecto, la libertad de enseñanza sin referencia al dogma. El séptimo consagró la libertad de escribir, con la misma exclusión. El trece reprodujo la Ley Juárez. El quinto, en cambio prohibió los votos religiosos, el 27 negó a la Iglesia la capacidad de adquirir más bienes raíces que los destinados directa o inmediatamente a su objeto. El 123 otorgó a los poderes federales la facultad de intervenir en el culto y disciplina externa. El Nuevo Patronato en marcha, era, en este momento, una especie de regalismo añejo y de secularización moderna. (13)

f) DE LA ALTA POLITICA A LOS CONCILIOS

El 11 de abril siguiente, la Ley Iglesias prohibió a la Iglesia cobrar a los pobres en bautismos, amonestaciones, bodas y entierros. El artículo 12 prometió encargarse del mantenimiento de los párrocos cuyos curatos resultaran incongruos en el futuro. Los fundamentos de esta ley no fueron políticos, económicos o sociales. Los mencionados por el señor Iglesias provenían del III Concilio Mexicano, celebrado en la época del Patronato Regio (14).

g) LA POSIBILIDAD ACTUALIZADA.

Así, pues, los reformistas resucitaron la idea de D.

Valentín Gómez Farías. No habrían de heredar los privilegios del Patronato, previo concordato con el pontífice, ni renunciarían tampoco a ellos. Los ejercitarían independientemente de la autoridad religiosa. Bautizaron el hecho trascendental con dos nombres. A esta laicización del Patronato la llamaron, indistintamente, separación de la Iglesia y del Estado, o independencia entre ambas entidades. El régimen eclesiástico estatal fue diferente al de la Nueva España en cuanto al origen legislador del privilegio de intervención; fue igual en cuanto a actitud interventora del Estado. El Nuevo Patronato producirá en ocasiones una precisa diferenciación de los regímenes, como ocurrió también, en algunos aspectos durante la colonia. Otras de sus leyes clausuraron anticuados fueros clericales. No faltarán por último, las que proporcionen privilegios nuevos al clero.

8) EL RESULTADO FINAL: EL PATRONATO LAICO

a) CAMBIOS Y VIOLENCIA.

El 17 de diciembre de 1857, D. Félix Zuloaga se rebeló contra la Constitución de los liberales puros. A los dos días, el presidente Comonfort se adhirió al movimiento. El Gral. Zuloaga, sin embargo, desconoció a Comonfort el 11 de enero de 1858. Entonces D. Benito Juárez asumió la presidencia, en nombre de los puros. Dos días más tarde, Zuloaga instaló el gobierno conservador que, a cargo, sucesivamente de diversos sujetos, terminó el 28 de diciembre de 1860. Hasta el 22 de julio de 1863 el licenciado Juárez gobernó solo. Ese día, los conservadores establecieron la Suprema Junta de Gobierno (avanzada del Imperio), a la que siguió, el 25 de junio del mismo año, la regencia, luego Almonte, desde el 20 de mayo de 1864, y, por último, el 12 de junio del mismo año, Maximiliano que habrá de renunciar el 15 de mayo de 1867. Don Benito Juárez, por su parte, se mantendrá en el poder hasta morir, el 18 de julio de 1872. La guerra civil cubrió de luto a México en el trienio 1858-60.

b) EL MOTIN.

La reforma continuó el 7 de diciembre de 1858. El Gral. Degollado consideró que el "motín" (se refería a la guerra civil) había sido pagado por el clero para defender su patrimonio, con pretexto decía, de defender la "religión santa de Jesucristo, que nadie ataca". Al general pareció preferible quitar a la Iglesia sus bienes y usarlos contra ella misma. Por tal motivo impuso al clero un préstamo de dos y medio millones de pesos (Art. 1), cantidad en la que él calculaba lo facilitado al gobierno intruso (Art. 2). El mismo artículo facultaba a realizar posteriormente las mismas medidas si se llegaran a conocer otros préstamos. (15)

c) MANIFIESTO DECISIVO.

El Manifiesto a la Nación, de los señores Juárez, Ocampo, Ruiz y Lerdo, el 7 de julio de 1859 es muy importante. Los firmantes dividieron a los sujetos de la historia mexicana en dos grupos. Uno de ellos, el gobierno liberal, reflejo de la bondad y, hasta el momento, mártir silencioso de las circunstancias. El otro grupo estaba formado por una parte del clero y del ejército, sublevados. Por medio del

escrito los liberales decidieron ratificar ante el país que la Constitución de 1857 habría de ser creadora del orden, libertad, paz y progreso definitivos en México. En cambio, bajo la guía del otro partido, nuestro país debía de vivir en continuo despotismo, hipocresía, inmoralidad y desorden. Los autores opinaban que la reforma no debería sufrir mayor demora y que, para llevarla a efecto, era necesario suprimir el apoyo de que se valía el clero para mantener sus prerrogativas y los abusos que cometía "en el ejercicio de su sagrado ministerio".

A los cinco días fue tomada la primera medida liberadora: la nacionalización de los bienes eclesiásticos. Los considerandos acusaban al clero de no querer depender de la autoridad civil. Aun cuando ésta había pretendido beneficiarlo, se había rebelado y pretendía usar su fuerza en perjuicio de la república. Lo anterior obligaba a declarar la independencia perfecta del Estado con respecto a la Iglesia (art. 2o). Los siguientes artículos se apartaron del principio establecido. A la entidad declarada independiente, se le confiscaron sus bienes (art. 1). Las órdenes religiosas, parte interna de su organización, fueron suprimidas (art. 5) y prohibidas en adelante (art. 6). Adentrándose más en la vida interna eclesial, se decretó (art. 7) que los exreligiosos quedarán convertidos en diocesanos. Como aliciente, el artículo 8 ofreció 500 pesos a los nuevos diocesanos, si eran jóvenes y 3,000 si viejos. El artículo 9 regaló a los jóvenes y viejos los muebles que les hubieran gustado durante su permanencia entre los muros conventuales. El artículo 13, en cambio, penaba a los recalitrantes con la privación de los 500 y de los 3,000 pesos —sospechando que los habría jóvenes y viejos— y con la expulsión del país. Las religiosas en cambio, podían seguir en su vocación (art. 14). Si alguna, empero, deseaba aprovechar la ocasión, recibiría su dote, o 500 pesos —sin distinción de edades, en este caso— (art. 15). Pero en adelante se clausurarían perpetuamente los noviciados (art. 15).

El Manifiesto de los que antes habían callado y sufrido, terminaba dictaminando algunas penas (art. 22): el escribano que actuara en la venta de bienes nacionalizados, sería depuesto perpetuamente, si bien los testigos presenciales únicamente irían a prisión por un lapso que podría variar de 1 a 4 años. El artículo 123 se refería a todos los mexicanos: el que, aun indirectamente, se opusiera a la ley, sería expatriado, por conspirador, y no tendría recurso de indulto. Los firmantes justificaban su proceder indicando que interpretaban los sentimientos, deseos y necesidades de la nación. Rechazaban por anticipado cualquier ataque que calificara sus ideas de disolventes y garantizaban que de las anteriores medidas no obtendrían ningún provecho personal (16).

d) LA RESPONSABILIDAD CLERICAL.

D. Manuel Ruiz, a la sazón Ministro de Justicia, expuso el pensamiento del Ejecutivo en una Circular enviada a los gobernadores. El clero, decía, reprimió con sangre, durante toda la colonia, las luchas que la razón había iniciado en aquel tiempo, contra la fuerza. En el México independiente, además fue responsable de las sublevaciones de 1822, 1833, 1842, 1847, 1852 y 1856. En la colonia y en

a vida independiente había oprimido constantemente al pueblo. El clero, continuaba la Circular, únicamente buscaba fueros, privilegios e intereses anticristianos. No deseaba la estabilidad y el progreso, sino el malestar y la opresión. Al gobierno —detentor del Nuevo Patronato— correspondía liberar a la nación de tan perverso verdugo y purificar al cuerpo clerical, quitándole sus bienes, para que volviera a ser el padre que debería ser. Una función más que asumía el Patronato era tratar de que el clero predicara con el ejemplo, para que fuera no solamente digno sino evangélico. Otra razón movía al señor Ruiz. En su concepto, México debería imitar a los países extranjeros en el ejemplo que habían ofrecido, al suprimir inmunidades atentatorias de la sede de la justicia y libertad.

Poco después, el señor Ruiz dejaba a un lado la idea misma del Patronato Laico y asumía una posición laica sin Patronato, asentando la necesidad de separación entre el Estado y la Iglesia. Según continuaba, la Iglesia, sociedad perfecta, no requería de auxilio estatal en materia de conciencia, que sólo a ella se le había encomendado. De la misma manera, continuaba su razonamiento, el Estado no necesitaba de la Iglesia para lograr sus fines. El señor Ruiz entendía por separación o independencia renunciar a la presentación de candidatos y dejar de ejercer la coacción civil formal. Insinuaba que este concepto podría merecer otras concretizaciones, pero prefería que, por el momento, permanecieran abstractas.

El Ministro de Justicia consideró oportuno explicar las razones que ordenaron la extinción de las órdenes religiosas. Leyendo su Circular, debemos entender que la desaparición habría de resultar benéfica no solamente para el Estado, sino también para la misma Iglesia. Esta parte de la organización interna de la vida eclesial, en efecto, antiguamente había sido benéfica a los pueblos. Sus miembros habían sido amantes de las ciencias. Hoy no lo eran. Hoy vivían relajados y dedicados al descanso, en vez de adentrarse en los secretos de la investigación. Su objeto, pues, y su época, habían terminado, y en grado tal que aun el mismo Ruiz pensaba extinguirlos. Nada mejor, por tanto, que el Nuevo Patronato se adelantara a los anhelos pontificios y la borrara de la geografía mexicana. Con todo, el gobierno, justo y humano, tomaría a su cargo a los extinguidos, para evitar que sufrieran penurias innecesarias. D. Manuel Ruiz opinó que no había razón para extinguir a las religiosas profesas. La prohibición dictada contra las novicias, atendía a que el país necesitaba de un mayor número de hogares. El número de sitios de oración, que también hacían falta en México, parecía cubierto con los conventos de profesas que a la fecha existían. El autor terminaba exhortando a los gobernadores, destinatarios de la Circular, a que visitaran esos lugares de retiro, de vez en cuando, para brindar su protección a las contemplativas (17).

e) LA MALICIA DEL CLERO, ORIGEN DEL MATRIMONIO CIVIL.

En virtud de la separación, el gobierno estableció el contrato del matrimonio, el 23 de julio de 1859, considerando finalizada la delegación otorgada al clero para que el sacramento surtiera efectos civiles. El artículo 30 afirmaba

que al casado civilmente no se le impediría recibir la bendición de la Iglesia. La legislación puntualizó los requisitos del matrimonio civil (sujetos, impedimentos, causas de separación temporal, etc.), idénticos a los de la moral católica (18). El señor Ruiz, encargado de escribir a los gobernadores, fundamentó en la malicia del clero la institución del matrimonio civil, no en la separación efectuada. El clero, decía, estaba casando únicamente a quienes pertenecían al partido conservador, lo cual no podía ser tolerado. (19).

f) LA SEPARACION, ORIGEN DEL REGISTRO.

La creación del Registro Civil, en cambio, tuvo como finalidad perfeccionar, decía el considerando, la independencia de las instituciones. El Estado recobraba su facultad de asentar los momentos decisivos en la vida de los ciudadanos (20).

g) CEREMONIAS Y FIESTAS.

Un decreto derivado de la disposición anterior, fue la confiscación de los cementerios de la Iglesia, iniciada el 31 de julio siguiente (21). El poder civil, once días después, procedió a designar las festividades laicas, que resultaron conmemoraciones católicas excepto una de ellas: domingos, 1 de enero, jueves y viernes santos, Corpus, 16 de septiembre, 1 y 2 de noviembre, 12 y 24 (sic) de diciembre. En el mismo documento se recalcó la separación: los funcionarios no volverían a asistir a las iglesias de una manera oficial (22).

h) LOS ABUSOS, OTRO ORIGEN DEL REGISTRO.

A D. Melchor Ocampo correspondió redactar la circular relativa al Registro Civil. El autor de la epístola matrimonial —poco veloz en estos menesteres pues sus consideraciones aparecieron hasta el 12 de agosto de 1860— declaró que el Estado había recuperado la delegación proporcionada al clero. Recalcó los abusos que éste cometía contra los pobres en los entierros. Por tal motivo, no ya por efecto de la separación, el gobierno tenía necesidad de establecer sus propios panteones (si bien había confiscado los eclesiásticos) (23).

i) MONJAS Y PRELADOS.

Cuando la circular salía a correr los caminos, llegó al Gobierno la noticia de que algunas religiosas en Oaxaca no tenían fondos suficientes para su manutención. El Patronato, entonces, por voz del mismo D. Melchor, ordenó al gobernador que atendiera sus necesidades con aportaciones del tesoro público (24). El señor Ruiz volvió a tomar la pluma el 31 de octubre para recopilar los atentados que estaban cometiendo los obispos, pues afirmaba, financiaban las acciones bélicas mediante el despojo de altares, vasos y alhajas de culto, o bien excomulgaban a los adversarios. El Ministro dirigió dos peticiones. Una a los obispos: que no usaran de los vasos sagrados sino para "ofrecer el sublime holocausto de concordia y propiciación". Otra, a las autoridades: que decretaran penas a los prelados que no cumplieran lo anterior (25).

j) LA LIBERTAD DE CULTOS.

El documento, promulgado el 4 de diciembre de 1860, logró párrafos congruentes con el principio de la separación de las entidades. En otros, manifestó la práctica intervencionista del Patronato. De otros es difícil apreciar a qué lado de la balanza quedaron inclinados. El ser humano, afirmaba el escrito, tiene derecho natural a practicar un culto religioso. La Ley, en consecuencia, protegería todos los cultos (terminando en México el Estado confesional). La independencia del Estado ante las creencias y prácticas religiosas sería perfecta e inviolable, indicaba la declaración, aunque la Carta Magna de 1857 —artículo 123— había facultado la intervención en las prácticas. Cada sociedad religiosa, leemos a continuación, podía arreglar por sí misma sus creencias y prácticas con tal de no delinquir. El Estado —a esta altura de los párrafos, independiente otra vez de la Iglesia— no castigaría faltas religiosas a no ser que fueran también delitos civiles. La manifestación de ideas religiosas gozaría de libertad a menos que provocara delitos. Además de ello, y por la independencia eclesiástico-estatal, el clero perdía el privilegio de retener parte de sus bienes con perjuicio de acreedores, y se daba por terminado el derecho de asilo en los templos y el juramento religioso. El sacerdote que fuera director espiritual de una persona, no podía ser heredero de sus bienes. El que tuviere esa ocupación, no podía heredar bienes raíces. En adelante se suprimiría el tratamiento oficial a los eclesiásticos. Las campanas de las iglesias se someterían a reglamentos policíacos. A continuación de estas disposiciones, fue revivido un privilegio colonial: los sacerdotes tendrían el fuero de no hacer servicio militar, ni podrían ser obligados a prestar servicios personales coercitivos. Por último, el Estado se comprometió a no intervenir ningún otro tipo de obviaciones clericales. (26).

k) SUMISION Y FUEROS.

Con todo, el 3 de enero de 1861 el Patronato consideró oportuna una nueva intervención económica, esta vez sobre un tercio de los diezmos del clero y sobre el 20o/o de las limosnas (cuya quinta parte retendría el encargado de llevar a cabo la determinación). Esta ley, admitió excepciones: los clérigos adictos al partido no sufrirían sus efectos. (27). El 17 fueron expulsados temporalmente los obispos (28). El 2 de febrero se procedió a la confiscación de los hospitales y establecimientos de beneficencia eclesiástica, a excepción del sostenido por la Congregación del Cristo de Burgos. (29) Inopinadamente, el 2 de mayo quedaron derogadas las prohibiciones que impedían al clero ejercitar profesiones, ser tutores o apoderados. El 6 de ese mes, el gobernador de la capital cateó la Colegiata de Guadalupe, lo que le acarreó una reprimenda del Ejecutivo, que le obligó a regresar lo obtenido. El 24 de octubre fueron clausurados, en cambio, los templos de los conventos suprimidos, a excepción de Santa Clara. El Patronato señaló al clero las iglesias que podían permanecer abiertas. (30).

Un ejemplo de separación fue la circular llamada sobre no intervenir en asuntos eclesiásticos, de fecha 15 de agosto de 1862. Determinó que no se prohibiera a los párrocos casar o bautizar aunque las personas no lo hubieran hecho antes por lo civil. De igual manera quedó establecido

que el gobierno no pediría cuentas al clero de sus emolumentos. De tal circular ha derivado la costumbre, mantenida, de que el clero no pague impuestos al fisco, lo cual, sin duda, resultó un fuero más notable que el retirado en 1855. Vino en su apoyo la determinación del 18 de agosto aduciendo que sus libros no eran "registros públicos" (31). A las dos semanas fueron emitidas tres disposiciones. La primera y la tercera ejercitaban la separación pues señalaban castigos a los sacerdotes que despreciaran las leyes o portaran distintivos clericales en la calle. La segunda por su parte suprimía los cabildos de la república, excepto el de Guadalupe, simpatizador del partido (32). El 20 de noviembre, un decreto, difícil de clasificar, prohibió a los funcionarios civiles que restringieran el culto que se celebraba en los cabildos extinguidos (33).

l) LAS POSTÉRERAS MEDIDAS.

Ante la amenaza del ejército francés, el gobierno decidió cambiar sus puntos de vista acerca de los lugares de oración, otrora aceptables. El 9 de diciembre de 1862, D. Ponciano Arriaga ordenó que los conventos femeninos poblanos quedaran convertidos en hospitales militares (34). D. Benito, por su parte, ordenó el 26 de febrero de 1863 que desapareciera toda comunidad religiosa femenina. Calificaba como gravísima la situación de la república, a causa de la intervención francesa. Pensaba que los galos podían ser detenidos con ayuda de los recursos que produciría la confiscación de los conventos. Añadió, sin embargo, otras razones filosófico-sociales. El presidente aceptaba que el voto religioso era emitido libremente, pero negaba que su cumplimiento se llevara a cabo sin coacción. Como ésta infringía la libertad y la ley de cultos, resultaba un acto intolerable. Las religiosas, continuaba, no hacían el voto de obediencia ni a las leyes, ni a sus padres naturales, sino, en último término, al clero. Independientemente de lo anterior, D. Benito había comprendido que toda la república se oponía a las comunidades femeninas. Teniendo él la obligación de interpretar los anhelos populares, no podía sino ordenar que los conventos fueran desocupados en 8 días. El documento eximía de los considerandos y artículos a las Hermanas de la Caridad (35).

Al día siguiente se añadieron dos reformas: las capuchinas serían dotadas por el gobierno. Las demás ex religiosas que lo solicitaran, recibirían ayuda del mismo. El 13 de marzo, D. Benito mandó que nadie pusiera en duda la ciudadanía de las monjas, y que gozaban de todos los derechos y deberes constitucionales. A ellas les ordenó someterse a la tutela de sus padres, aclarando que no recaía tal obligación sobre quienes no los tuvieren. Dispuso minuciosamente los bienes, domicilio y forma de vida de las ciudadanas que gozaban de todos los derechos (36).

10) CONCLUSION

En el año de 1864 terminó prácticamente la actividad reformista, aunque hubo de vez en cuando alguna disposición que en nada afectó lo que hemos estudiado.

Si bien los puros combatieron a Lorencez, Forey y Bazaine, parece que, con algunas excepciones, copiaron la

Constitución Civil del clero francés. Sin negar que tuvieron, en efecto, ni mucho menos, las leyes del Patronato Regio, la Constitución estadounidense y la de Cádiz, los artículos reformistas que hemos considerado, resultaron muy semejantes a los publicados en 1790. La salvedad a que nos referimos consistió en suprimir las determinaciones más radicales o extremas de las llevadas a cabo en aquel país. Los franceses, en efecto, imitaron de las leyes extranjeras la nacionalización y venta de las propiedades eclesiásticas, la supresión de monasterios y órdenes, el ofrecimiento de indemnización a quienes dejaran el hábito, el trasladar a la jurisdicción diocesana a los suprimidos, la prohibición de ingresar a los noviciados, la supresión de cabildos, el establecimiento del Registro civil, la supresión de fueros, la conversión de conventos en cuarteles, la promulgación del decreto que separaba al Estado de la Iglesia. Aunque la revolución francesa procedió más allá, nuestros reformistas no quisieron imitarlos en señalar un número de diócesis igual al de los departamentos civiles, poner fin a la jurisdicción de prebendados extranjeros, transformar al clero en burocracia y mantenerlo junto con el culto, elegir por votación popular a los obispos y párrocos, señalar el máximo de un seminario por diócesis, obligar al juramento constitucional antes del ejercicio de un cargo eclesiástico, oficializar el culto a la razón, retirar a los santos del calendario para sustituirlos por flores, animales o plantas, o prohibir la guarda del domingo.

Podemos afirmar que el resultado de la reforma — momento altamente afectivo — no fue el establecimiento de la separación del Estado con respecto a la Iglesia, sino una curiosa mezcla de independencia, subordinación o concesión de nuevos fueros, a partir de un Nuevo Patronato Laico. El Estado restableció la supremacía que había detenido durante la época novohispana. Secularizado ahora — como exigían los signos de los tiempos — laicizó al Patronato. Inició una nueva época en México, no tanto porque la reforma establecida fuera efectiva, o lo fuera desde ese momento, sino porque con el correr del tiempo ha sido ejercitada una relación independiente más lógica y realista en el terreno de la práctica. La actual, parece complacer suficientemente a grupos de las dos entidades.

El gobernador de la república de indios, recordado al principio, fue penetrante porque intuyó una delimitación precisa, que no se obtuvo al término de la Reforma. Esta produjo un resultado peculiar, curioso, dialéctico, quizás. Enrollado, diríamos, asumiendo la expresión del Secretario de Gobernación. Peculiar, según leemos en declaraciones recientes del actual Mandatario: "México vivió el proceso

de secularización 400 años después de Europa. La separación de la Iglesia y del Estado se vivió aquí como una fórmula por la lucha de independencia, asociada con la gestación de nuestro nacionalismo. La Iglesia organizada no se solidarizó con el México soberano y mantuvo su vinculación con el Imperio. Esto, mas el mestizaje religioso de dos culturas fuertemente contrastadas entre sí, le da un perfil peculiar a la política mexicana frente a la religión, a la mística. La política es laica... pero Dios es el misterio... ¡y periódicamente se rescata el derecho al misterio! (37)

NOTAS.

- (1) García, Genaro, Documentos para la Historia de México, México, Libr. de la Vda. de Ch. Bouret, 1906, t IX, p. 109-12.
- (2) Ibidem t. XII p. 99.
- (3) Ibidem t IX p 38-49.
- (4) Reyes Heróles, Jesús, La Historia y la Acción, Madrid, Seminarios y Ediciones, S.A., 1972, 291 p., p 103.
- (5) Tena Ramírez, Felipe, Leyes Fundamentales de México, 1808-1957, México, Ed. Porrúa, 1957, 941 p. p 126, subrayado mío.
- (6) Ibidem p. 174.
- (7) Mora, José María Luis, Obras, México, Ed. Porrúa, 1963. p. 53-148.
- (8) Reyes Heróles op. cit., p. 109-10.
- (9) Tena Ramírez, op. cit. p 204-48
- (10) Juárez, Benito, Documentos, Discursos y Correspondencia, México, SEPANAL, 1964, t II p 98-115.
- (11) Bassols, Narciso, Leyes de Reforma, Puebla, Imp. del Convictorio, 1902, 227 pp. 35-6. Publicó el texto de buena parte de las leyes.
- (12) Ibidem p. 3-11
- (13) Tena Ramírez, op. cit. p 606-29.
- (14) Bassols, op. cit. p 23-6
- (15) Ibidem p. 69-73
- (16) Tena Ramírez op. cit. p 634-37
- (17) Bassols op. cit. p 79-87.
- (18) Ibidem p 98-105
- (19) Ibidem p 106-9
- (20) Ibidem p 112-123.
- (21) Tena Ramírez, op. cit. 656-9
- (22) Bassols, op. cit. p. 128-9
- (23) Ibidem p 131-9
- (24) Ibidem p 139-40
- (25) Ibidem p. 142-4
- (26) Ibidem p 144-50
- (27) Ibidem p 150-1
- (28) Ibidem p 156-7
- (29) Ibidem p 157-8
- (30) Ibidem p 169-70
- (31) Ibidem p 173 y 200
- (32) Ibidem p 171-2
- (33) Ibidem p 175-6
- (34) Ibidem p 178-9
- (35) Ibidem p 180-2
- (36) Ibidem p 183-7
- (37) Carlo Coccioli/José López Portillo, Revista Siempre, 23 III 1977, núm. 1239, subrayado mío.



Y EL ANUNCIO DE LA PALABRA

Domingo 14 Ordinario (después de Pascua)
3 de julio,

Jesús envía a los 72 discípulos. Lc 10, 1-12. 17-20

En los capítulos anteriores Lucas relata cómo Jesús va sensibilizando a los discípulos, cómo va invitando a seguir sus doctrinas y su persona, y posteriormente los envía a predicar el mensaje del Reino. Los envía a que le digan a la gente "el Reino de Dios ha llegado a ustedes". (v. 9).

En otra ocasión Jesús envía a predicar el Reino a sus 12 discípulos. Este envío es muy parecido al que hace Jesús cuando manda a los 72 discípulos a predicar el Reino. Cuando Marcos narra la invitación que Jesús hace a los 12 discípulos para que prediquen, dice que se fueron de dos en dos "invitando a la conversión" (Mc 6, 12).

Así pues se nos presentan ahora, a partir del envío, dos elementos claves que pueden orientar nuestra predicación de este Domingo: 1o. "El Reino de Dios ha llegado". 2o. La invitación a la conversión.

En realidad se puede hablar más que de dos elementos claves, de uno solo, del Reino de Dios y de la conversión como un aspecto necesario para que pueda ser una realidad el reinado de Dios.

El Reino de Dios no se debe entender como un lugar físico, ni siquiera se puede entender como un concepto estático. Se trata más bien —y así lo entendían los orientales— como el poder de gobernar, la autoridad, el poderío de un rey, pero como un rey que "realiza el ideal de la justicia de los pueblos. Justicia que es protección que el rey hace que se preste a los desvalidos, a los débiles, a los pobres, a la viudas y a los huérfanos". Se trata de una justicia re-creativa.

El pueblo Judío había sufrido grandes catástrofes nacionales; la aniquilación de los reinos; había sufrido también el cautiverio y de esa triste experiencia había brotado la esperanza, en el pueblo, de que no todo terminaría allí, pues Yahvé su Dios, era un Dios poderosos que haría justicia. Esta era la expectativa del pueblo en el reinado de Dios. Esta era la expectativa del reinado de Dios que Jesús suponía en el pueblo al que ahora enviaba a sus discípulos para decir "el Reinado de Dios ha llegado a Ustedes".

Jesús predica el Reino de Dios como buena nueva que

DE LOS DOMINGOS 14 a 18 ORDINARIOS

Del 3 al 31 de julio

viene en gracia. Habla pues de una iniciativa de Dios y por tanto no se debe a una iniciativa del hombre. La venida del Reino de Dios no ha sido lograda por el cumplimiento de la ley de los judíos, ni por sus actos de culto.

Es verdad que Jesús predicó el Reino de Dios como un Don, pero a ese don, a esa nueva relación del hombre para con Dios, corresponde una forma de vida diferente. Es necesaria la conversión.

El cambio del hombre está principalmente relacionada no sólo con la conversión interior hacia Dios, aunque es necesaria, sino como una reestructuración de las relaciones visibles, tangibles entre los hombres. Se presenta así la conversión como un cambio con respecto a las relaciones actuales. Se trata pues de cambiar, de modificar las relaciones injustas existentes como una forma de concretizar el amor. No se trata de que personalmente el hombre se haga justo, sino que los enviados a predicar el reinado de Dios, son invitados a hacer la justicia recreativa. Es la forma como la conversión, el hacer la justicia recreativa, es condición necesaria para hacer real la presencia del reinado de Dios.

**Domingo 15 Ordinario (después de Pascua).
10 de julio.**

Es la primera lectura, el libro del Deuteronomio nos habla de la necesidad de convertirnos al Señor nuestro Dios, Deut 30, 10. La conversión la podemos entender como se vio el Domingo anterior, es decir:

a) No sólo como un cambio interior, personal (aunque esto es importante).

b) Sino también como un cambio orientado a la reestructuración de las relaciones sociales injustas. Como una forma de concretizar el amor. El amor al prójimo en las relaciones largas yo—los demás.

Con frecuencia se habla del amor universal que debe tener el cristiano. Amor que debe llevar al cristiano a una relación fraternal hacia todos los hombres. Sin embargo en la vida de Jesús nos encontramos con una serie de concretizaciones que hizo Jesús a partir de ese concepto universal es decir el amor universal.

El Evangelio de Lucas en la tercera lectura de este Domingo nos refiere una parábola (Lc 10, 25—37), en que se muestran claramente tres elementos en los que me quiero fijar, porque pueden ayudar en esta reflexión.

a) Cuándo y cómo, una persona se puede hacer prójimo, es decir cercano de otro. Lo importante de esta parábola, se nos dice, es acercarnos con amor a las personas que están necesitadas. Lo importante es tener un corazón compasivo que permita acercarnos al hombre necesitado.

b) Los que así actúan son los que cumplen los mandamientos y son los verdaderos discípulos de Jesús, aunque ellos mismos no se den claramente cuenta de que están cumpliendo los mandamientos.

c) Es también muy significativo dentro de la parábola expuesta por Lucas, quién es el que se hace prójimo, y el que actúa el amor. En el verso 28 dice Jesús al maestro de la ley que vivirá el que haga, el que practique el amor y no sólo el que diga que el que ama a Dios y al prójimo conseguirá la vida eterna. En el relato el que actúa el amor es el samaritano, en aquel tiempo considerado como hereje.

En la construcción de una Iglesia nueva, es de vital importancia tener la capacidad necesaria como para darnos cuenta que hay miles de necesitados a nuestro alrededor. No es suficiente que no basta con darnos cuenta, sino que es necesario realizar efectivamente la ayuda a los necesitados. Esta forma de actuar como cristianos dará consistencia a nuestra acción eclesial.

**Domingo 16 Ordinario (después de Pascua).
17 de julio.**

Para las reflexiones de este Domingo, me fijaré sobre todo en la segunda lectura, que está tomada de la carta a los Colosenses Cap. 1, versos 24 a 28.

En estos versos Pablo describe su propia misión. Sabemos por el contexto global de las cartas de Pablo, que lo que él afirma de sí mismo se debe aplicar, en cada caso concreto, a todo cristiano. Por último es necesario tomar en cuenta que todos los oficios de que habla Pablo no son sino el seguimiento histórico de Jesús, tal como lo entendió él, Pablo.

Por tanto será necesario hacer un breve recorrido por la vida de Jesús, porque él es la fuente de inspiración del cristiano.

Jesús no se predicó a sí mismo, sino que predicó el reino de Dios. Ni siquiera predicó a Dios, sino su reinado. En lo relativo a sus mismas acciones, sus hechos, no pretendían en ningún momento exaltarlos como persona, sino que pretendían hacer patente la cercanía del reino que él, Jesús, inauguraría. "Los ciegos ven, los cojos andan, los leprosos quedan sanos, y se predica el evangelio a los pobres" (Mt 11, 5).

Pablo se declara enviado de Dios a predicar a ese Jesús que en su vida predicó el reinado de Dios, pero que luego de resucitado fue llamado "El Señor" como el mismo Yahvé, Dios. Ya no predica Pablo, el reino de Dios, sino al Cristo, al Señor.

La predicación del reinado de Dios, a la que se avocó Jesús totalmente en su vida, lo llevó a sufrir. El sufrimiento en la vida de Jesús es el resultado de la vida, los hechos, la predicación y el mismo haberse incluido entre los pobres.

En los últimos meses de la vida de Jesús, aparece el sufrimiento, por llevar hasta sus últimas consecuencias sus acciones y su predicación del reino: su confianza absoluta en el Padre se torna contra confianza; ve su próxima muerte como la muerte de su causa; siente el peso de los poderes políticos y religiosos sobre sus espaldas.

El sufrimiento a causa de predicar el reino de Dios con sus exigencias de conversión, de justicia de poner en crisis, parecen ser algo ineludible para el seguidor de Jesús.

Pablo por tanto no puede tampoco escaparse a ese sufrimiento. La predicación de Pablo sobre el Señor, lo ha llevado a la cárcel en el año 62. Desde allí, escribe e instruye a los cristianos de Colosas "Al presente me alegro cuando tengo que sufrir, por ustedes . . ." 24).

Quizá sea necesario decir que hoy, los que realmente luchan por la construcción del reinado de Dios, en concreto en nuestra América, también sienten el peso de los poderes opresores, el peso de la injusticia, de la represión, de la tortura, de la muerte.

Es necesario también recordar las palabras de Pablo en el versículo 28. "Por esta causa me fatigo luchando, con la fuerza de Cristo que obra poderosamente en mí".

El servicio del Evangelio, la predicación del reinado de Dios y de Cristo el Señor, provocan si es verdadero, el sufrimiento pero el que así lo haga cuenta con la fuerza poderosa de Cristo el Señor.

Domingo 17 Ordinario.
24 de julio.

Lc 11, 1-13.

El evangelio de este domingo invita a hacer un examen de conciencia tanto individual como comunitario: ¿Nuestra vida, nuestro trabajo, nuestras relaciones con los demás son realmente cristianas? Y esto a partir de las enseñanzas de Jesús sobre la oración. Jesús dice "pedid y se os dará, buscad y hallaréis, llamad y se os abrirá. Porque quien pide, recibe; quien busca, halla y al que llama se le abre". "Pedid y se os dará". La invitación del Señor Jesús es clara y sencilla. Parece fácil llevar a la práctica esta manera de orar. Sin embargo, nuestras conversiones se quedan a medio camino, las comunidades eclesiales distan mucho de encarnar los valores evangélicos en un seguimiento de Jesucristo. Y si pedimos se nos dará... Por esto tenemos que reflexionar detenidamente acerca de nuestra experiencia de oración, que pervade toda nuestra vida. ¿Realmente pedimos, con confianza en el Padre y con la seguridad que exige el evangelio? No podemos responder con toda certeza que sí. No nos atrevemos a pedir que acabe con nuestro egoísmo y por eso toleramos (¿o queremos?) que exista esa distribución inequitativa de los bienes en nuestra sociedad y nos contentamos con dar pequeñas limosnas de vez en cuando. No nos atrevemos a pedir que nos dé fuerza para amar a los demás como Jesús nos amó y por eso hay grandes abismos entre patronos y obreros; por eso la burguesía está interesada en mantener una masa explotada y oprimida; por eso los economistas sólo encuentran soluciones a la crisis económica de modo que unos se siguen enriqueciendo y son los campesinos y los obreros quienes soportan el peso y el sacrificio que impone superar la crisis. Si queremos abrirnos a la palabra del Señor tenemos que examinarlos con sinceridad, y reconocer que nos falta aun querer pedir al Señor los dones que El nos quiere dar. Pero si pedimos, El nos lo dará.

"Buscad y hallaréis". La oración es petición y también es búsqueda. Todos buscamos nuestro bienestar, nuestra felicidad, nuestra plenitud. Sin embargo, no todas nuestras búsquedas son oración. ¿Qué buscamos? Buscamos riquezas, prestigio, poder económico y político, diversiones, etc. La sociedad de consumo en que vivimos nos presiona a adquirir constantemente artículos de lujo y a tener cada vez más y a poner nuestra felicidad en el consumo. Todo nos aleja de la búsqueda evangélica y por eso no hallamos la fraternidad; por eso no hallamos una sociedad más justa; por eso no hallamos paz interior; por eso las guerras son el instrumento de la paz; por eso no encontramos al Jesús crucificado en el oprimido. Si queremos orar y vivir cristianamente, es hora de comenzar esta búsqueda a la que nos invita el Señor. Es decir, la búsqueda del Reino de Dios, de una sociedad más justa, donde exista solidaridad, fraternidad, paz. Y si buscamos, hallaremos.

"Llamad y se os abrirá". ¿A quién llamamos? Sería interesante realizar una encuesta sociológica y hacer la estadística de los cristianos que realmente llaman a la puerta del Señor. ¿Será un 100/o? Seguramente esta encuesta no es importante en orden a hacer avanzar la sociología. Hay pre-

guntas más cruciales, aporías más decisivas para la vida de los hombres. Existe un apartado dentro de las ciencias sociales para el fenómeno religioso y ya. Y se cumple la palabra evangélica de que a los sencillos es a quienes se les dio el don de conocer el misterio del Reino.

Parece una técnica tan sencilla la de orar. Siempre con una eficacia del 100/o. No se necesita crear una tecnología refinada, ni siquiera importarla. Basta pedir, buscar y hallar. Y se nos dará; y encontraremos; y se nos abrirá.

Domingo 18 Ordinario.
31 de julio

Lc 13, 13-21 y Col 3, 1-5, 9-11.

Estas perícopas hablan un lenguaje comercial nada ajeno a las generaciones de nuestro tiempo. "Buscad los bienes de arriba, donde está Cristo sentado a la diestra de Dios. Aspirad a los bienes de arriba, no a los de la tierra"; evitad toda clase de codicia, porque la vida del hombre no depende de la abundancia de los bienes que posee". Sólo faltaría aplicar técnicas modernas de mercadotecnia para convertir en fascinante y apetecible el producto del evangelio.

Este comercial evangélico es al mismo tiempo una crítica radical a todo lo que se propone como deseable en esta sociedad de consumo: La vida del hombre no depende de la abundancia de los bienes que posee. Esta sociedad, a través de sus medios comerciales —televisión, radio, cine, periódicos—, se esfuerza en convencernos de que realizaremos nuestra vida y nuestras aspiraciones más profundas en la medida en que incrementemos nuestra capacidad de compra y de ahorro y de bienestar material. La sociedad capacita para que sus miembros sean capaces de entender este "sentido de la vida"; la economía exige que el mercado —la compra y venta— se mantenga en constante movimiento. En el centro de esta sociedad están los Bancos, las Financieras, los grandes centros de negocios, etc.

Es evidente la contradicción entre lo que propone el evangelio y lo que proponen los medios de comunicación masiva. Impresiona todavía más este desfase en una sociedad de mayoría católica, que dice seguir los consejos evangélicos y expresa su fe en el Dios de Nuestro Señor Jesucristo. ¿Dónde están los verdaderos seguidores de Jesús? ¿Cómo es posible que hayamos conciliado lo contradictorio: el evangelio y la sociedad de consumo?

Si existe una evidente contradicción, la verdad sólo puede estar de un lado. ¿Jesús propone una estupidez que ha puesto de manifiesto la sociedad de consumo? ¿O es la sociedad consumista la que, sutilmente, engaña a sociedades enteras con una gran mentira? Es claro que esta crítica evangélica encontrará una gran resistencia a ser tomada en serio. Escuchando no escuchan... Espontáneamente inventaremos racionalizaciones que justifiquen nuestra participación en la sociedad de consumo, porque también nos interesa conservar nuestra fe. Sin embargo, si queremos ser honestos e inteligentes no podemos evadir este cuestionamiento evangélico.

El dilema está frente a nosotros: o la buena nueva de los comerciales o la BUENA NUEVA de Jesús. La sociedad de consumo arguye evidencia en la bondad de lo que promete: es bueno tener más y consumir cada vez más: poseer, lujos, diversiones, viajes, placeres, etc. Esto es bueno en sí mismo, ¿quién no lo entiende? El evangelio no es tan irracional. La parábola evangélica nos hace reflexionar en el límite de esta vida: la muerte. Un límite inexorable que debemos tener en cuenta. "Así le pasa a quien atesora para sí mismo y no se hace rico de lo que vale ante Dios". La

Carta de Pablo a los colosenses expone una razón profunda: nuestra esperanza. Si tenemos una esperanza de plenitud, de una nueva creación, a ella debemos aspirar. Prescindir de ella es vivir en la oscuridad y en la enajenación. "Ya que habéis resucitado con Cristo, buscad los bienes de allá arriba". Y, en caso de que no suceda así, de que nos siga envolviendo en su fascinación la sociedad de consumo, tendremos que preguntarnos muy seriamente si nuestra esperanza es auténtica, si vivimos como resucitados con Cristo aquí y ahora.

LO MEJOR EN CALIDAD Y SERVICIO



VELAS

LITURGICAS LIMPIAS PERFECTAS

CIRIOS PASCUALES
VELAS DECORADAS,
INCIENSOS,
VELADORAS,
ACEITE,
ENCENDEDORES,
CARBON,
CAPITELES,
PORTAVELAS, ETC.

LAMPARAS OLEOCERINA, APROBADAS
PARA SAGRARIOS

TELEFONO: 5-47-02-30





Y LOS LIBROS

BIGO PIERRE

La Iglesia y el Tercer Mundo.
Ediciones Sígueme-Salamanca, 1975
303 págs. tamaño 1/2 carta.

Ante la situación actual de nuestro mundo y la urgencia de transformarlo radicalmente para hacerlo más humano, muchos piensan que la única esperanza se encuentra en el despertar de los explotados. A nivel global, hablar de explotados es referirse al 'tercer mundo'. Y en el ámbito tercermundista, Latinoamérica se distingue por una característica única: su tradición cristiana. De esta manera en América Latina se conjugan dos factores importantísimos en una lucha por la liberación. ¿Tendrá la Iglesia latinoamericana la vitalidad indispensable para asumir su parte en este proceso?

Nacido en 1903, Pierre Bigo participó en Francia en la experiencia de los sacerdotes obreros. Licenciado en Ciencias por la Sorbona y doctor en Economía. Durante ocho años dirige el centro social *Action Populaire* (París). Desde 1963 vive en América del Sur. Después de coordinar los Centros de Investigación y Acción Social, es director de investigación en el *Ilades* en Santiago de Chile. Es autor de *Marxisme et Humanisme* y de la *doctrine sociale de l'église*.

Divide este libro en cuatro:

I Un análisis social, económico y político de la situación del tercer mundo. Con énfasis en nuestro continente. Considera aquí los fenómenos de la marginalidad y la dependencia, incluyendo su evolución actual, especialmente la crisis del petróleo. Luego presenta una interpretación histórica del proceso revolucionario mundial a partir del siglo XVIII.

II Una consideración teológica

de la dimensión política de la fe. Fundamenta el autor una posición de pleno compromiso para transformar efectivamente la sociedad por parte de los cristianos. Y excluye a la Iglesia institucional de una participación en política partidista.

III Un examen de la doctrina marxista tanto como teoría global de la existencia como en cuanto análisis económico y político. Dentro de los diversos marxismos, trata de referirse a Marx mismo y a las realizaciones en Rusia, China, Cuba y Yugoslavia.

IV Un proyecto para el futuro de la sociedad económica y política tanto a nivel nacional como internacional.

Así, en los tres primeros capítulos estudia los principios tanto sociales como teológicos y en el cuarto ofrece un proyecto bastante pormenorizado de transformación social en base a dichos principios. Cabe destacar un par de puntos:

Su interpretación del movimiento revolucionario mundial. Lo considera un proceso —irreversible en su conjunto— que tiende hacia un universo más humano. Este proceso tiene un primer momento de carácter libertario—humanitario y desemboca en una sociedad capitalista. El segundo momento es igualitario—unitario y conduce hacia el capitalismo concentrado y el colectivismo. Bigo vislumbra el aflorar de un tercer momento comunitario—participativo. El tercer mundo se encuentra en la confluencia de las tres revoluciones.

Se esfuerza por elaborar un proyecto que salve los escollos presentados por los extremos tanto de un capitalismo anárquico como de un socialismo dictatorial. No sólo fundamenta lo razonable de su proyecto; sino que lo

apoya con múltiples ejemplos de realizaciones parciales pertenecientes a uno u otro de los tres mundos. Uno de sus principios básicos es el de los cuerpos intermedios, como comunidades en las cuales se puede ir logrando una conciliación efectiva entre los intereses individuales y los colectivos, entre la planificación sofocante y la iniciativa desquiciante, entre los aspectos económicos (productividad) y los políticos (libertad).

Tal vez algunos califiquen su proyecto de simple reformismo tanto en parte social como en el modo de concebir la participación de la Iglesia. A mí me parece una aportación realista y luminosa en muchos aspectos. Aunque un tanto apologeticos a ratos, sus análisis son bastante sólidos y claramente explicados a este nivel de cierta divulgación interdisciplinaria.

S.M.

FRANCISCO LOPEZ,
Biblia y Sociedad. Cuatro estudios exegéticos, Ediciones CRT, México 1977, 112 págs.

Con este nuevo título, Ediciones CRT, en su colección *Teología Latinoamericana*, da un paso más en su propósito de colaborar a la construcción de una teología al servicio de la praxis concreta de los cristianos del subcontinente.

Los cuatro estudios exegéticos que contiene el libro son fruto de un análisis erudito que pretende hacer que fructifiquen, para el planteamiento y la solución de algunos problemas básicos que afronta la vida cristiana en Latinoamérica, las aportaciones del pensamiento bíblico europeo.

Cuestiones tan actuales y tan importantes como la sociedad sin cla-

en, el imperialismo, la justicia social y la lucha política, son abordadas desde el análisis de textos bíblicos escogidos cuyo mensaje resulta portador de una nueva luz.

El intento del autor no es dar soluciones concretas a la problemática citada sino iluminarla con el aporte bíblico, el cual no incluye recetas universalmente válidas que simplemente se liberen de aplicar a las cambiantes situaciones. Los cuatro estudios se sitúan al nivel de los propuestos, no de las conclusiones históricas a que pue-

den y deben llegar a través del discernimiento las comunidades cristiana.

En esto estriba el mérito del libro y, si se quiere, su limitación. Respecto del estudio exegético convencional representa un valioso avance en cuanto que se esfuerza por encontrar y ofrecer pistas que guíen la reflexión y la práctica de los cristianos en medio de realidades que objetivamente tienen que ver con la opresión de las mayorías. Sin embargo, no habría que pedirle análisis más concretos de nuestra problemática hoy, ni habría que bus-

car en él el diseño de estrategias de acción sociopolítica o pastoral.

Es por eso explicable que el autor se detenga más en las consideraciones exegéticas que en las proyecciones históricas. Con todo, hay que decir que el intento de proyectar más históricamente el mensaje de los textos bíblicos es una tarea en la que hace falta continuar empeñándose. Así se logrará más efectivamente que la exégesis salga del círculo cerrado de la especulación erudita y se proponga como un instrumento de la acción que colabora en la construcción del Reino en nuestros países.

A.Q.

DESPERTAR RELIGIOSO DE LOS NIÑOS

Gracias al diálogo frecuente entre padres e hijos, rico en atención y respeto, han surgido un gran número de preguntas que hace todo niño que han pasado a ser el objeto de una proposición adaptada de fe.

La experiencia de esta relación vital y espontánea ha permitido una catequesis viva y alegre.

No se encuentra en este trabajo nada que pueda hacer sospechar que sea un trabajo de escritorio o una enseñanza de texto impuesto desde fuera.

Los dibujos son de gran interés para nosotros. Despiertan nuevas perspectivas sobre la representación religiosa actual y además no ignoramos que son un lenguaje de fe de un alcance considerable para niños que miran y contemplan, gracias a un esfuerzo perseverante de formulación moderna y adaptada, con una sencillez muy grande, sin acobardarse ante nociones difíciles y abstractas.

Con un libro de 112 páginas y 24 folletos, con dibujos a todo color: \$66.50 Dls. 3.35

EL LIBRO DE LA FAMILIA

De la Colección Esquema XIII.

Se trata del regalo más útil que usted puede hacer a una pareja que pronto unirá sus destinos. Una verdadera enciclopedia que les ayudará efectivamente a resolver los problemas que se les presentan y a ir orientando su vida en la senda que han elegido.

Ejemplar: \$175.00 - Dls. 14.90

OBRA NACIONAL DE LA BUENA PRENSA, A.C.
Apartado M-2181. México 1, D.F.
Donceles 99-A. Orozco y Berra No. 180. Tel 5-46-45-00

Envíeme los libros que marco:

Nombre: _____

Dirección: _____

Población: _____ Adjunto \$ _____

EL CORREO REEMPOLSO ha subido en un 400o/o.
Le recomendamos que use mejor el CERTIFICADO.
Para esto basta que nos envíe el importe de su pedido, más \$ 6.00
para gastos de correo.

- (3) Suponemos el existencial sobrenatural según la concepción de Karl Rahner: cf. *Schriften zur Theologie I*, Einsiedeln, Zürich-Köln, 1960, 323-345.
- (4) Según expresión de J. Ochagavía sobre la declaración final del Primer Encuentro de Cristianos por el Socialismo en: *Mensaje* 21 (1972), p. 366 y 358. Acerca de ese documento ver también lo que digo en mi obra: *Teología de la liberación y praxis popular — Aportes críticos para una teología de la liberación*, Salamanca, 1976, p. 117-125. (En adelante citaré esta última obra con la sigla: TyP).
- (5) Cf. J. van Nieuwenhove, *Rapports entre foi et praxis dans la théologie de la libération latino américaine*, Strasbourg, 1974, p. 251 ss. Hace alusión a mi trabajo: *Teología y política — El actual desafío planteado al lenguaje teológico latinoamericano de liberación*, en: *Fe cristiana y cambio social en América Latina*, Salamanca, 1973 (también TyP p. 27-59). Ver también mi artículo: *La teología de la liberación: ¿evangélica o ideológica?*, *Concilium* n. 93 (März 1974).
- (6) Sobre la acción como vínculo según Blondel Cf. mi libro: *Sein und Inkarnation — Zum ontologischen Hintergrund der Frühschriften M. Blondels*, Reiburg-München, 1968.
- (7) El término "analéctica" es de B. Lakebrink (cf. *Hegels dialektische Ontologie undie thomistische Analektik*, Ratingen, 1968). Con esa palabra quiero significar una dialéctica abierta a la trascendencia, la gratuidad y la novedad histórica, pensada según el ritmo y estructura de la analogía tomista. Me inspiro en E. Przywara, *Analogía entis*, Einsiedeln, 1962, y en L.B. Puntel, *Analogie und Geschichtlichkeit I*, Freiburg, 1970. Cf. lo que sobre ello digo en TyP p. 150, 214, 216, 251-2. Habla también de "analéctica", aunque no plenamente en el mismo sentido, E. Dussel en: *Método para una filosofía de la liberación*, Salamanca, 1974. Sobre el "universal situado" cf. M. Casalla en: *Filosofía y cultura nacional en la situación latinoamericana contemporánea*, en: *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, Buenos Aires, 1973, 38-52.
- (8) Cf. M. Corbin, *Le chemin de la théologie chez Thomas d'Aquin*, Paris, 1974, en especial cap. 4.
- (9) Sobre esa experiencia espiritual cf. E. Pironio, *Escritos pastorales*, Madrid, 1973; S. Galilea, *La liberación como encuentro de la política y la contemplación*, *Concilium* 96 (junio 1974), 313-327; G. Gutiérrez, *Evangelio y praxis de liberación*, *Fe cristiana y cambio social en América Latina*, 231-245.
- (10) La expresión es de H. Borrat en: *El encuentro de Santiago*, *Víspera* 28 (1972), 21-27.
- (11) La dialéctica blondeliana es tridimensional: cf. op. cit. en la nota 6. La pensamos en íntima relación con la "analéctica" de la que hablamos más arriba, en contraposición a las dialécticas hegeliana y marxista.
- (12) Sobre la praxis total en el joven Marx cf. el importante artículo de H. de Lima Vaz: *Ateísmo y mito*, *Víspera* 28 (1972), 13-20.
- (13) Al hablar de tensión sacramental pienso en la que se da entre el signo eficaz (*sacramentum*) y lo significado (*res*).
- (14) Una crítica filosófica de las praxis inauténticas latinoamericanas y de la estructura ontológica de la praxis liberadora auténtica la intento en TyP p. 133-186 (allí publico con correcciones el trabajo aparecido en *Stromata* 28, 1972, 107-150: *La liberación latinoamericana, ontología del proceso auténticamente liberador*. Síntesis en: *Selecciones de Teología*, abril-junio 1975, 137-149). De ese intento dice acertadamente P. Hünermann: "Realiza un trabajo filosófico que, es plenamente consciente de sus condicionamientos cristianos, al modo de la teología fundamental", cf. *Evangelium und Freiheit - Zur Physiognomie lateinamerikanischer Theologie*, en: *Gott im Aufbruch*, Freiburg-Basel-Wien, 1974, p. 21.
- (15) No pretendemos con ello diseñar el panorama de toda la teología latinoamericana actual.
- (16) Sobre ello ver el informe latinoamericano presentado a la XXII Asamblea Plenaria del Movimiento Internacional de Intelectuales Católicos (*Pax Romana*), en *Convergence* n. 1-2 (1975), 19-23 Cf. Allí mismo mi trabajo: *Vers une pastorale de la culture*, p. 44-53 (también en *Stromata* 31, 1975, 237-259), donde critico tanto las posiciones conservadoras y neoliberales como las marxistas; ver sobre eso también TyP, *passim*.
- (17) Según lo dice G. Gutiérrez en op. cit. p. 315. Gutiérrez no cae en la abstracción de la que hablamos en el texto. Sobre la utopía abstracta y la mediatizada cf. las pertinentes observaciones de U. Hommes en el artículo "Utopie" del *Handbuch philosophischer Grundbegriffe* 6, München, 1974, 1571-1577.
- (18) J. Comblin enfatiza el valor del conocimiento sapiencial de los pobres y sencillos acerca de la historia en: *Libertad y liberación*, *Concilium* 96 (junio 1974), 389-402. Sobre el pueblo, su éthos cultural y la relación entre fe (y teología) y cultura popular cf. F. Boasso, *¿Qué es la pastoral popular?*, Buenos Aires, 1974, L. Gera, *Cultura y dependencia a la luz de la reflexión teológica*, *Stromata* 30 (1974), 169-193; ver también TyP cap. 4: *Teología de la Liberación, cultura popular y discernimiento*.
- (19) Sobre este tema ver, además del capítulo de TyP citado en la nota anterior, el trabajo mío: *¿Vigencia de la sabiduría cristiana en el éthos cultural de nuestro pueblo: una alternativa teológica?* en *Stromata* 32 (1976), n. 3. Intento asumir teológicamente la sabiduría de la vida expresada simbólicamente en la poesía popular en: *Poesía popular y teología — El aporte del Martín Fierro para una teología de la liberación*, *Concilium* n. 115 (1976), 264-275.
- (20) De ninguna manera recae esta línea en el "nacional-catolicismo" (sobre éste cf. A. Alvarez Bolado, *Teología política en España*, en: *Dios y la ciudad*, Madrid, 1975, 145-200), por dos razones: 1) no se trata tanto de la relación Iglesia como institución y Estado, sino ante todo de la relación Iglesia como pueblo de Dios y pueblo, aunque el vocablo "pueblo" implica no sólo comunidad sino organicidad (y por tanto, institucionalidad); 2) porque la relación fe y cultura popular no se piensa en forma inmediata, sino por mediación de la sabiduría de la vida, que es el núcleo ético-religioso de las culturas (sobre esto cf. mi trabajo citado en la nota 16).



Hans Küng

ser cristiano

EDICIONES CRISTIANDAD

105,000 ejcs. vendidos,
en menos de un año, en

ALEMANIA, FRANCIA,
ITALIA e INGLATERRA

AHORA

EN ESPAÑOL!

Un libro con el que se puede estar a favor o en contra, pero difícilmente ser neutral.

Que se publique en los idiomas pródicos en tan breve tiempo manifiesta el interés un poco universal que ha despertado, interés que no puede radicar en motivos circunstanciales, sino en que el libro aborda sin reservas ni temores los problemas radicales teológico-humanos planteados a nuestro tiempo.

Ha sido el libro más discutido en Europa a lo largo de 1976, y todo lo imaginable se ha dicho de él. Pero lo evidente y cierto es que se trata de una obra de magnitud desusada en torno a la esencia del mensaje de Cristo y a lo peculiar y distintivo del «ser cristiano».

SER CRISTIANO

763 págs. Encuadernado en tela:

\$395.00

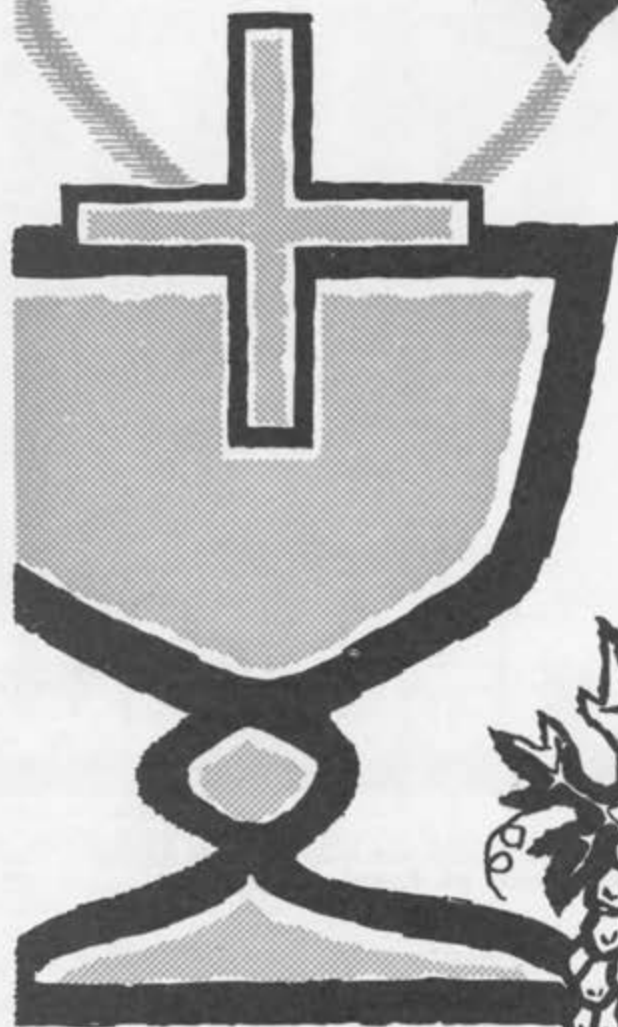
adquiere en las

LIBRERIAS DE CRISTAL

o por correo reembolso al

APDO. POSTAL 27 151 MEXICO 7, D. F.

... fruto de la vid
del trabajo
del hombre



Genimine
Vitis



VINO DE UVA PARA CONSAGRAR
DESDE 1920 LA MARCA DE MAYOR PRESTIGIO

DISTRIBUIDORES EXCLUSIVOS

MORAGREGA, S. A.

DR. R. MICHEL 581 APARTADO 399 GUADALAJARA, JAL

PIRELLA GÖTTSCHE LOWE
MORAGREGA S. A. C.