

CHRISTUS

Editor Responsable:

Luis G del Valle.— Centro de Reflexión Teológica, A.C.

Director:

Javier Garibay

Director Administrativo:

Alberto Hernández

Jefe de Redacción:

Raúl H Mora

Relaciones Públicas:

Magdalena Cubaş Carlín

Diseño Gráfico:

J Luis Gómez Brindis

Tipografía:

Gloria Evaristo García

Consejo Asesor:

David Ungerleider, Enrique Maza, Ramón Mijares, Enrique Dussel, Vicente Leñero, Jean Meyer, Angel Sánchez, Beatriz Becerra

Consejo de Redacción:

Luis G del Valle, Sebastián Mier, Raúl H Mora, Alberto Arroyo

Equipo de Trabajo:

Rufina Cuenca, Roberto Guevara, Ana Ma. Martínez, Jesús Reséndez Ramírez, Enrique Soto, Margarita Zamora

La responsabilidad editorial está a cargo del Centro de Reflexión Teológica, A.C. Los artículos firmados son responsabilidad de sus autores.

Se autoriza la reproducción total o parcial de Christus, para fines no comerciales. Citar fuente con aviso a la dirección.

Christus no es un órgano institucional del episcopado. Tiene aprobación eclesial y funciona como un hecho práctico y un servicio puesto a la disposición de las diócesis que lo aceptan como tal, como son actualmente: Cd Juárez, Guernavaca, Huejutla, Tehuantepec, y 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. 766-82 del 31 de agosto de 1982. Certificada con licitud de título No. 1724, Certificado de licitud de contenido No. 998 otorgados ambos por la Comisión Calificadora de Publicaciones y Revistas Ilustradas de la Secretaría de Gobernación el día 15 de julio de 1982. Suscripción anual: \$ 1000.00 número suelto/atrasado: \$ 100.00 Suscripción correo aéreo América Latina: 30 Dlls, otros países: 35 Dlls, número suelto/atrasado: 2.50 Dlls.

Centro de Reflexión Teológica, A.C., Apartado Postal 19-213, Colonia Mixcoac, Delegación Benito Juárez, 03910 México, D.F. México.

Impresión:

Grupo Jaguar, S.A. Av. 6 No. 67, Col. Gómez Farfás.

Dirección Librería:

Augusto Rodin 355 03730 México, D.F. Colonia San Juan Tel: 5-98-47-08.

presentación

La iniciativa de la Cuenca del Caribe (ICC) fue anunciada por Reagan el 24 de febrero de 1982 ante la OEA. Se trataba de una propuesta para hacer frente a la cuestión del desarrollo y a la seguridad política y militar de los Estados Unidos, mediante dos armas: el capital y la espada militar. México, Venezuela y Canadá se desligaron de dicha propuesta. El plan ha seguido adelante, y estamos constatando sus funestos resultados en la Cuenca del Caribe, principalmente en Las Antillas y Centroamérica.

Ante la realidad latinoamericana —para muestras, un botón— nos preguntamos por el PECADO, la IDOLATRIA, la EXPERIENCIA DE DIOS, los CONFLICTOS EN LA IGLESIA, la CULTURA, las FIESTAS. . . Realidad que no puede ser agotada en estos acontecimientos y en estos temas; realidad que necesita de reflexión y de prácticas creyentes y humanas, vividas en el marco general de dependencia, opresión y esperanza. Desde ahí brotan estos "conceptos" útiles, nos parece, en el caminar hacia el amanecer de nuestros pueblos.

Javier Garibay G.

Año 48 No. 570 Noviembre 1983

en este número

+	Y LA NOTICIA	3
+	TEORIA Y PRAXIS	
	Educación popular y organizaciones de los trabajadores Juan Eduardo García Huidobro	8
+	CUADERNO: CONCEPTOS UTILES EN TEOLOGIA II	17
	Introducción al Cuaderno	18
	Ateísmo-Idolatría Sebastian Mier	19
	El conflicto en la Iglesia Jon Sobrino	21
	Cultura David Ungerleider	25
	Discernimiento espiritual Enrique Gutiérrez, Martín del Campo	27
	Doctrina social de la Iglesia Antonio Wheatley	29
	La experiencia de Dios Rubén Cabello	32
	La fiesta Pedro de Velasco	34
	Ideología Francisco Taborda	37
	Liturgia Fernando Azuela	40
	Pecado Luis García Orso	42
	La penitencia cristiana Segundo Galilea	44
	Utopía Carlos Corona	46
	La vida religiosa Rubén Cabello	48
+	DOCUMENTOS	
	De los agentes de la pastoral al pueblo cristiano	51
	Comunicado	52
+	COLABORACIONES	
	Los Padres y los pobres en el Siglo II Luis G Ramos	55
+	Y LA PALABRA	62
+	Y LOS LIBROS	65

centro américa

GUATEMALA: POLITICA DE EXTERMINIO

El pueblo de Guatemala vive una situación cada día más grave. Por todos los medios se han denunciado las masacres que realiza el ejército de aquel país. Todos los pueblos del mundo han sido una y otra vez llamados a denunciar y condenar la barbarie con que se intenta exterminar al pueblo pobre y, sobre todo, a la raza indígena guatemalteca. Esta política de exterminio ha tenido como consecuencia —entre otras— el flujo de grandes contingentes de refugiados guatemaltecos hacia la frontera con México. Han atravesado selvas, ríos y montañas, y se han ubicado entre sus hermanos de raza del lado norte de la frontera. Su situación ha despertado la Solidaridad del Pueblo Mexicano. Estos hechos son conocidos. Sin embargo, al interior de Guatemala suceden fenómenos que igualan aún rebasan la situación de los refugiados que se encuentran en el lado mexicano. Según datos de la Conferencia Episcopal de Guatemala, y la Conferencia de Religiosos, existen más de un millón de desplazados internos. Estos desplazados se han refugiado en las montañas para poder salvar la vida y están pasando hambre, frío y enfermedades; comen sólo raíces, hongos, gusanos y hierbas que encuentran.

El Comité de Unidad Campesina —CUC— de Guatemala ha enviado un

comunicado, en el cual denuncia las agresiones que en los últimos meses ha realizado el ejército en contra de los indígenas y campesinos pobres. El cambio de Gobierno suscitado por golpes de Estado, no hace más que mantener la misma política de exterminio. Simplemente, queremos reproducir el comunicado, haciendo caso al llamado del pueblo guatemalteco de dar a conocer la situación de su país:

Los trabajadores del campo, indígenas y ladinos pobres; hombres, mujeres y niños, organizados en el COMITE DE UNIDAD —CUC—, ante la opinión pública Nacional e Internacional.

DENUNCIAMOS

Los campesinos indígenas kekchíes y Pocomchíes de los municipios de San Cristobal Verapaz, Santa Cruz Verapaz, Cobán y Chisec del Departamento de Alta Verapaz, al igual que el resto de nuestro pueblo guatemalteco, sabemos que el 8 de agosto de 1983, producto de un golpe de estado, asumió el poder el General Oscar Mejía Víctores. Oímos que el nuevo jefe de estado en su primera declaración dijo: "Este consejo militar, apoyará nuevas fórmulas que encaucen al pueblo de Guatemala por senderos democráticos y esencialmente nacionalistas que lo con-

duzcan hacia su bienestar en todos los órdenes, dando oportunidad a todos los valores humanos".

En su discurso del 15 de septiembre, también habló de su "empeño en un programa de Pacificación Nacional", de "actuar en función de las mayorías del pueblo, de un futuro mejor para nuestros hijos", de "una Guatemala mejor en ambiente y vida para nuestros descendientes".

Dijo también "debemos aprender a respetar las posiciones y las tesis de los contrarios y a manifestar las propias con apasionamiento si se quiere, pero con respeto, sin violencia, sin injuria, ni agresividad".

Pero éstas, son sólo palabras, porque los hechos son los siguientes:

El 16 de julio de 1983, el ejército logró sorprender nuestra vigilancia y logró ocupar un campamento de refugiados ubicado el noroccidente del municipio de Cobán, entre las aldeas Cuxpemech y Semuy; logramos poner en ejecución nuestro plan de emergencia y todos pudimos salir con vida, aunque hubo varios heridos, sobre todo entre los niños y los enfermos. Perdimos todas nuestras escasas pertenencias: ropa, trastes de cocina, los

pocos alimentos con que contábamos, etc. El ejército cortó 150 cuerdas de milpa que habíamos sembrado en la montaña. Los genocidas procedían de la finca "Las Conchas".

El 26 de julio de 1983, el ejército ocupó el campamento de refugiados ubicado entre las aldeas Cacahilá y San José Saijá. Logramos retirarnos, pero perdimos todas nuestras cosas. El ejército cortó más de 200 cuerdas de milpa.

El mismo día 26 de julio, el ejército cortó más de 120 cuerdas de milpa que habíamos sembrado en las montañas, cerca de la aldea Semuy y después se lanzó contra un campamento de refugiados que estaba ubicado cerca de las siembras. Mataron a uno de los hombres que hacía la vigilancia del campamento. Logramos retirarnos, menos 2 mujeres que no se podían mover: una que había resultado herida en un bombardeo reciente y otra que estaba muy enferma. Las dos fueron asesinadas con ráfagas de galil. Destruyendo todo. En su retirada el ejército cortó otras 100 cuerdas de milpa.

El 2 de agosto de 1983, avionetas militares y dos aviones bombardearon y ametrallaron tres campamentos de refugiados, ubicados entre las aldeas San Pedro Ixloc y Nimlajacoc. Mataron 11 personas y resultaron varios heridos graves. Al día siguiente, el ejército se lanzó a rastrear los lugares que habían sido bombardeados. Asesinaron a 3 mujeres y 5 niños y capturaron vivos a 3 hombres, los que se llevaron amarrados para el destacamento de la aldea Salacuín, de donde procedían las tropas. También cortaron más de 95 cuerdas de milpa.

El 8 de agosto de 1983, tropas procedentes de Las Conchas y Salacuín, atacaron por dos lugares distintos nuestro campamento que estaba ubicado entre Cuxpemech y la aldea Peñas Blancas. Masacraron 32 personas, 14 niños, 9 mujeres y 9 hombres, entre ellos varios ancianos. Tuvimos que abandonar todas nuestras pertenencias.

Los días 19 y 20 de agosto de 1983, fueron ametrallados y bombardeados dos campamentos de refugiados ubicados en las cercanías de la aldea Sacumún, del municipio de Cobán. Logramos ponernos a salvo, lamentamos solamente algunos heridos.

El 23 de agosto de 1983, fue atacado por el ejército un campamento de refugiados que veníamos de la aldea Semuy, del municipio de Chisec. Asesinaron 13 personas, con lo que exterminaron 2 familias completas. Destruyeron todo. Cortaron cerca de 110 cuerdas de milpa. El ejército provenía de la base militar de Cobán. La población de Semuy sufrimos ya una masacre en nuestra aldea el 20 de septiembre de 1981, en la que murieron 45 personas entre niños y adultos (5 mujeres y 4 niños fueron ametrallados al tratar de escapar y 36 hombres fueron fusilados a la orilla del río).

El 1 de septiembre de 1983, el ejército que venía de la base de Cobán, trató de ocupar nuestro campamento de refugiados ubicado entre las aldeas de Sámococh y Yalicar del municipio de Chisec, al norte de Alta Verapaz, pero algunos cayeron en trampas que habíamos colocado para nuestra defensa. Logramos retirarnos sanos y salvos y logramos llevarnos la mayor parte de nuestras pertenencias y comida. El ejército cortó más de 120 cuerdas de milpa.

En el mes de julio y los primeros días de agosto, después de haber masacrado, bombardeado y destruido cientos de cuerdas de milpa, y de habernos mantenido sometidos a un cerco de hambre durante varios meses, el ejército logró que nos rindiéramos varios cientos de campesinos, sobre todo mujeres, niños y ancianos de las aldeas El Conguito, San Lucas, Chituj, Chirixquiché y El Naranjo del municipio de San Cristóbal Verapaz. Nos habíamos resistido para evitar las masacres y la organización forzada de los sobrevivientes en las llamadas patrullas civiles. Esa situación duró alrededor de 20 meses. El ejército dió la noticia anunciando que cientos de guerrilleros nos habíamos rendido y entregado en Cobán, pero no presentó las fotografías de todas las mujeres y niños que estábamos en estado de extrema desnutrición, la mayoría enfermos y algunos prácticamente agonizantes. Actualmente estamos prisioneros en los campos de concentración que el gobierno llama "ALDEAS MODELO" y que tiene instalados en los alrededores de la base y del campo de aviación de Cobán.

Durante el mes de septiembre, la campaña criminal del ejército se ha agudi-

zado aún más. Continúan los bombardeos y ametrallamientos contra los campamentos de refugiados en la parte noroccidental del municipio de Cobán y de la parte occidental y central del municipio de Chisec. Cortaron miles de cuerdas de milpa que ya empezaba a dar elotes y que significaba una esperanza para nuestra grave situación de hambre.

El 9 de septiembre de 1983, masacraron a nuestros hermanos refugiados cerca de la aldea San José Saijá, del municipio de Cobán. Asesinaron 7 niños, 5 mujeres y 12 hombres (entre ellos 8 ancianos). Hubo muchos heridos que hasta la fecha no tienen atención médica. Perdimos todas nuestras pertenencias y cortaron 62 cuerdas de milpa en elote.

El 18 de septiembre de 1983, tropas que venían de los destacamentos de la finca Las Conchas y de la aldea Cuvilhuitz, atacaron dos campamentos de refugiados ubicados entre las aldeas Cuxpemech y Semuy, del municipio de Cobán. Nuestro grado de organización y conciencia nos permitió aplicar nuestros planes de autodefensa y pudimos salir sanos y salvos, pero perdimos la mayor parte de nuestras pertenencias. El ejército cortó en total más de 200 cuerdas de milpa.

El ejército nos tiene cercados para que no podamos salir, y no deja entrar los productos que más necesitamos. Desde hace meses no tenemos ni un solo grano de sal, azúcar, ni aceite. Tenemos hambre, frío, enfermedades, no tenemos médicos, y desde hace casi 2 años no tenemos medicina, comemos raíces, hongos, gusanos y hierbas que encontramos en las montañas. Muchos andamos cubiertos con pedazos de nylon y nuestros niños se están muriendo de hambre.

Pero ante esta situación, ante esta campaña del ejército en contra de todo nuestro pueblo queremos dejar claro que no dejaremos que fácilmente nos quiten la vida. Estamos firmes y decididos a seguir defendiendo la vida de nuestras comunidades, la vida de nuestros hijos, ancianos, nuestra cultura, nuestras costumbres y por eso no nos vamos a doblegar.

Sabemos y conocemos muy bien al ejército que nos masaca, bombardea

y arrasa nuestras siembras, por eso nos estamos defendiendo y seguimos en la disposición de seguir resistiendo, para que el ejército no nos capture y nos obligue a organizarnos en las patrullas civiles o en las "aldeas modelo" que son campos de concentración.

A pesar de esta indescriptible situación tenemos el espíritu en alto, porque tenemos la certeza de que los pobres de Guatemala, seremos capaces de superar este momento duro y difícil, porque tarde o temprano la lucha por la vida triunfará. Por eso vamos a seguir reclamando nuestro derecho a comer, a vivir, a ser un pueblo en donde haya justicia y libertad.

Los Kekchíes y Pocomchíes de Alta Verapaz, hacemos un llamado urgente a las organizaciones de mujeres, de niños, de ancianos, a los pueblos indígenas de todas partes del mundo, a los cristianos, a los pueblos y gobiernos del mundo, a los organismos que velan por los derechos humanos, a todas las instituciones y personalidades a:

- que denuncien y condenen por todos los medios posibles, la campaña de represión que lleva a cabo el ejército de Mejía Vítores, contra las poblaciones kekchíes y pocomchíes de los municipios de San Cristóbal Verapaz, Santa Cruz Verapaz, Cobán y Chisec, en el departamento de Alta Verapaz.

- Que estén atentos y alertas a las palabras y discursos de los que hoy nos gobiernan, porque como se ve claro, los hechos que describimos son totalmente distintos a lo que nos ofrecen.

- Pedimos a las Naciones Unidas y a otros organismos internacionales de Derechos Humanos que continúen denunciando a Mejía Vítores, quien quiere destruir nuestras comunidades indígenas.

- Que las instituciones y gobiernos se abstengan de apoyar económica, técnica y militarmente al régimen de Mejía Vítores, ya que todas esas ayudas las utiliza para quitarnos la vida. Nuestro pueblo necesita esa ayuda pero ésta debe llegar a través de organismos de ayuda humanitaria.

- Es urgente la más amplia solidaridad en todas las formas posibles para evitar el exterminio de las poblaciones Kekchí y Pocomchí.



¡¡ ALTO A LAS MASACRES, BOMBARDEOS Y ARRASAMIENTO DE COSECHAS POR PARTE DEL EJERCITO GENOCIDA EN CONTRA DE NUESTRAS POBLACIONES KEKCHIES Y POCOMCHIES!!

CABEZA CLARA, CORAZON SOLIDARIO Y PUÑO COMBATIVO DE TODOS LOS TRABAJADORES DEL CAMPO

COMITE DE UNIDAD CAMPESINA
-CUC-

REPORTE DE HECHOS REPRESIVOS EN CAMPELINAS KEKCHIES Y POCOMCHIES

FECHA	LUGAR (ES)	CARACTERISTICA DEL LUGAR	PROCEDENCIA DEL EJERCITO	ACCION (ES)
16 de julio de 1983	Noroccidente del municipio de Cobán, entre las aldeas Cuxpemech y Semuy	Un campamento de refugiados	Finca Las Conchas	Ocupación
26 de julio de 1983	Aldeas Cacahuilá y San José Saijá. Aldea Semuy	Un campamento de refugiados	Desconocida	Ocupación
Mes de julio y primeros días de agosto de 1983	Aldeas el Conguito, San Lucas, Chutuy, Chiririquiché y El Naranjo, municipio de San Cristóbal Verapaz	Refugiados en las montañas por más de 20 meses	Del destacamento de las aldeas Salacuín	Masacre y bombardeo
2 de agosto de 1983	Entre las Aldeas San Pedro Ixloc y Nimlajoc	Tres campamentos de refugiados	De Las Conchas y Salacuín	Bombardeo y ametrallamiento con aviones militares y dos aviones
3 de agosto de 1983	Entre las aldeas San Pedro Ixloc y Nimlajacoc		De Las Conchas y Salacuín	Rastreo después del bombardeo del día anterior
8 de agosto de 1983	Entre Cuxpemech y la aldea Peñas Blancas	Un campamento de refugiados	Desconocida	Ataque por dos lugares distintos
19 y 20 de agosto de 1983	Cercanías de la aldea Sacumum, municipio de Cobán	Dos campamentos de refugiados	Base militar de Cobán	Ametrallamiento y bombardeo
23 de agosto de 1983	Aldea Semuy, municipio de Chisec	Un campamento de refugiados	Base militar de Cobán	Ataque
9 de septiembre de 1983	Aldea San José Saijá, municipio de Cobán		Desconocida	Masacre
10 de septiembre de 1983	Entre las aldeas de Samococh y Yalicar, municipio de Chisec norte de Alta Verapaz		Desconocida	Intento de ataque
mes de septiembre de 1983	Zona noroccidental del municipio de Cobán y la zona occidental y central del municipio de Chisec	Un campamento de refugiados	Desconocida	Bombardeos y ametrallamiento
18 de septiembre de 1983	Aldeas Cuxpemech y Semuy, municipio de Cobán	Dos campamentos de refugiados	Destacamento de la finca Las Conchas y de la aldea Cuvilhutz	Ataque
TOTAL	15 aldeas	Más de 13 campamentos de refugiados		

Nota: 1 cuerda de milpa equivale a 25 metros cuadrados

El ejército nos tiene cercados para que no podamos salir y no deja entrar los productos que más necesitamos. Desde hace meses no tenemos un sólo grano de sal, azúcar ni aceite, tenemos hambre frío, enfermedades, no tenemos médicos, y desde hace casi dos años no tenemos medicinas. Comemos raíces, hongos, gusanos, hierbas que encontramos en la montaña. Muchos andamos cubiertos con pedazos de nylon y nuestros niños se están muriendo de hambre.

CONTRA DE LAS POBLACIONES DE GUATEMALA

ON (ES)

ción

ción

re y
ardeo

ardeo y
allamien-
n avlone-
ilitares y
iones

o des-
del bom-
o del día
or

e por dos
s distin-

allamien-
bombar-

e

e

de ata-

ardeos y
llamien-

MUERTOS

HERIDOS

SECUESTROS

CULTIVOS DESTRUIDOS

Varios niños y enfermos

150 cuerdas de milpa

Más de 420 cuerdas de milpa

Cientos de campesinos sobre
todo niños, mujeres y ancianos

Destrucción de cientos de
cuerdas de milpa

11 personas

Varios heridos y enfermos

3 mujeres, 5 niños

3 hombres al destacamento de
la aldea Salacuín

Más de 95 cuerdas

14 niños, 9 mujeres y 9 hombres

2 familias completas;
13 personas

Cerca de 110 cuerdas de milpa

7 niños, 5 mujeres
12 hombres (8 ancianos)

Muchos heridos que hasta la
fecha no tienen atención médica

62 cuerdas de milpa

Más de 120 cuerdas de milpa

Cortaron varios miles de
cuerdas de milpa

Más de 200 cuerdas de milpa

91 muertos

Más de 103 personas
sobre todo campesinos

Más de 157 cuerdas

JUAN EDUARDO GARCIA HUIDOBRO

EDUCACION POPULAR Y ORGANIZACIONES DE LOS TRABAJADORES

CONTINUANDO UNA REFLEXION

Más que iniciar un tema nos corresponde continuarlo. En efecto, la preocupación por la educación popular cruza al movimiento obrero y popular chileno desde sus inicios y se liga indisolublemente a sus manifestaciones organizativas. Recabarren advertía en la década del 20: "Mientras más rápidamente avancemos la cultura y la educación junto con la organización de los trabajadores, más cerca, mucho más cerca estamos del porvenir; y por lo tanto, del socialismo" (1). Muchas veces y en diversas instancias nos hemos dicho, durante los últimos años, cosas semejantes postulando por ejemplo que cada organización y cada sindicato lleve a ser una "instancia de educación de los trabajadores y de sus familias" (2).

La similitud y cercanía de los dos momentos llama la atención. Hoy como ayer advertimos la importancia de la educación popular desde un contexto histórico marcado por la exclusión económica, social y política de los trabajadores. Por otra parte, la distancia en el tiempo de los dos momentos nos enseña que la historia del movimiento popular no es lineal; ella muestra avances, conquistas, pero también está empañada de "olvidos" que nos llaman hoy a recuperar la historia. Sin embargo, la historia tampoco es cíclica; recuperar el pasado debe significar hoy nutrirnos de sus enseñanzas y valores para enfrentar un presente que tiene un rostro inédito el cual nos desafía y llama a ser y hacer historia.

El sentido de estas notas es contribuir a esta tarea, no tanto aportando elaboraciones muy originales, sino ordenando algo de lo que colectivamente hemos dicho en estos últimos años; no tanto desafiando y problematizando acerca de la importancia del problema que debemos abordar, sino mostrando que el problema está puesto y bien puesto entre nosotros. Es posible que este sumario balance de lo avanzado sirva de punto de apoyo para proseguir el camino, a través del intercambio y la sistematización de experiencias que realizaremos los próximos días, y sirva también de invitación para continuar una elaboración ya iniciada, por otros y por nosotros mismos, en otras ocasiones como ésta.

UNA ENSEÑANZA DE LA HISTORIA: RESCATAR LA DIMENSION CULTURAL DE LAS ORGANIZACIONES

Sin pretender narrar la historia, parece importante recordar a grandes rasgos cómo se ha puesto la relación educación-organización en el pasado del movimiento obrero y popular chileno (3). En el momento de surgimiento y formación del movimiento obrero y popular, las mutuales o sociedades de socorros mutuos, junto con proponerse tareas de autodefensa de los trabajadores (ahorro, asistencia), incorporan con fuerza la dimensión educativa y cultural en su quehacer, como forma concreta de construir fuerza so-

cial y política. Más adelante, cuando el movimiento ha logrado mayor desarrollo y está en condiciones de asumir los conflictos con el capital, predomina una visión de las organizaciones como instrumentos de lucha; sin embargo persiste su dimensión ideológico-educativa como herramienta forjadora de una identidad social y política que le permita plantear una alternativa de sociedad; baste recordar la importancia que posee, en la época de las Sociedades de Resistencia y en los albores del sindicalismo legal, la prensa obrera y la difusión de valores culturales propios, "obreritos". A partir de 1930, la situación de exclusión disminuye y el movimiento popular vive una progresiva integración al sistema político y a los beneficios económicos y sociales. La organización sindical se caracterizará, cada vez más, por su alta capacidad de lucha reivindicativa, de presión y negociación frente al aparato estatal; las tareas ideológico-políticas se centran más en los partidos que representan a los sectores populares; y la mayor parte de las tareas culturales y educativas son ofrecidas por los aparatos estatales mismos, concretamente por una organización escolar en expansión y diversificación.

Llegamos así a que la organización popular (sindical, campesina, poblacional) anterior al golpe de Estado, pese a su importancia y a las conquistas democratizadoras logradas a nivel de la sociedad, había ido perdiendo paulatinamente su preocupación por lo ideológico-cultural y por desarrollar su dimensión y carácter educativo.

Mirando esta pérdida desde el marco histórico social en el cual se da, ella resulta explicable. El Estado de compromiso permite una parcial integración de la clase obrera y de los restantes sectores populares en la sociedad, de modo que ellas están en condiciones de lograr que muchas de sus demandas se satisfagan por canales estatales. Sin embargo, vistas las cosas desde las organizaciones populares mismas, han surgido ya numerosas auto-críticas que ven en el descuido de la componente cultural y educativa una de las causas de tendencias cupulares con dirigentes muy preparados y sagaces para la negociación, pero fuertemente distanciados de una masa menos capacitada, que no participa plenamente ni en el destino de sus organizaciones ni en la construcción del proyecto político popular (4). En otras palabras, el debilitamiento de la función cultural y educativa al interior de las organizaciones estuvo acompañado de una pérdida de democracia interna y de participación real.

Para el caso de las organizaciones poblacionales, es posible señalar también que pese a la radicalidad reivindicativa que ellas mostraron, el no haber enfrentado un conjunto de problemas más ligados a la cultura y a la subjetividad de estos sectores, no les permitió desarrollarse en cuanto sujetos políticos, con capacidad de creación histórica. Desde otro ángulo puede advertirse que este debilitamiento de la función cultural debilitó también los contenidos ideológicos y la teoría revolucionaria del movimiento popular chileno cayéndose en esquematismos y abstracciones, ya que al carecer de un proceso de deliberación y de creación cultural suficientemente participativo y dialógico no tuvo suficientemente en cuenta las particularidades de la sociedad chilena ni elaboró la propia experiencia y cultura popular.

En suma, las mismas razones sugeridas para explicar la historia, para decirnos por qué las cosas fueron como fue-

ron, nos conducen a cuestionar hoy el tipo de organización previa al golpe y la pobreza de su dimensión cultural. Se trata, en primer lugar, de un cuestionamiento que proviene del carácter del nuevo sistema de dominación que el movimiento enfrenta, el cual limita fuertemente la utilización y el desarrollo de las capacidades que el movimiento tenía: el espacio de negociación es mínimo, el ejercicio de la presión y de la lucha reivindicativa está fuertemente reducido y exige otras capacidades que habían sido menos desarrolladas como un alto nivel de convencimiento, claridad y cohesión en la base y gran plasticidad y creatividad de perspectivas.

Pero se trata también —en segundo término— de un cuestionamiento más profundo que procede de la reflexión sobre la derrota, de la valoración de la democracia y de la profundización de su sentido, efectuadas dolorosamente desde la experiencia de la dictadura. Este cuestionamiento busca todavía su plena clarificación teórica, la que supone una tarea político-intelectual importante y compleja; sin embargo se trata de un cuestionamiento que ya se ha hecho vida en nuestra práctica. Hoy, con mayor o menor conciencia, en forma estructura o a través de tanteos, trabajamos con un modelo de organización distinto que revaloriza la dimensión cultural ayer olvidada. Las antiguas organizaciones se han ido reformulando y han surgido nuevas: son los casos de los comedores infantiles, los comités de salud, las organizaciones de solidaridad, las comunidades cristianas populares, etc.

Desde las distintas y variadas organizaciones se comparte la convicción de que la pérdida de la dimensión cultural se asocia a consecuencias negativas tales como verticalismo, sectarismo, dogmatismo, que se quieren ver superadas. Se impone también el convencimiento que las líneas de preocupación que cruzan hoy al movimiento popular, desde su reconstrucción como sujeto político, hasta la tarea de recrear su proyecto histórico alternativo, pueden esperar una contribución significativa de la educación. En este sentido: "Lo educativo cobra hoy una vigencia histórica que se corresponde con el tipo de desafíos que enfrenta el movimiento popular" (5).

Resumiendo esta rápida referencia histórica podemos afirmar que, el plantear que toda organización popular posee una dimensión educativa no significa siempre que esta dimensión se encuentre plenamente desarrollada y actuante; pero significa que en los casos en que esta dimensión se halla poco trabajada es la organización misma la que es pobre, incompleta, manca. De alguna manera decimos esto cuando, en tono autocrítico, reconocemos las limitaciones culturales de la organización popular anterior al golpe de estado.

LA ORGANIZACION POPULAR COMO ORGANIZACION EDUCADORA

Es claro pues que hoy atribuimos renovada importancia a la dimensión educativa de la organización. Tratemos de especificar más lo anterior examinando cómo se presenta el problema educativo en su relación a las organizaciones de los trabajadores. En numerosas ocasiones durante estos últimos años ha sido resaltado el perfil de la organización que queremos, del tipo de organizaciones que estamos constru-

yendo. Poniendo atención es fácil percibir que el carácter "educativo" de la organización cruza ese conjunto de características.

Si retomamos diversos documentos de reuniones semejantes a ésta, concretamente la síntesis de las comisiones de anteriores Jornadas Sociales, podemos advertir la presencia constante del tema de la educación en ellas. En líneas generales, lo educativo aparece como un camino o instrumento para lograr el tipo de organización que quisiéramos construir. Partiendo ya de la realidad a enfrentar en el actual marco de dictadura y exclusión de los trabajadores, ya de una revisión de las constantes de la lucha histórica de la clase obrera, para evitar errores y aprovechar enseñanzas, se llega a determinar un conjunto de características que la organización popular y en especial el sindicato deben poseer en tanto organizaciones de base. En seguida casi en cada caso, se postula una tarea de educación que nos permitirá llegar a donde hay que llegar. Nos detendremos en algunas de estas características.

a) Tal vez la meta señalada con más fuerza es la "democratización de las organizaciones" determinada por el logro en cada organización de la "participación activa de sus integrantes" (6).

Así, queremos una organización democrática que sea instrumento de lucha y construcción de la democracia en la sociedad. Ha sido señalado que la democracia y la participación constituyen un proceso que se va construyendo dinámicamente y que no va a comenzar mágicamente un día, "el día", sino que hay que clarificarla y vivirla en los espacios y ámbitos que nos son propios hoy. Más aún, se trata de una democracia y participación que postulamos substantiva y no sólo formal, que visualizamos como el ámbito de formación de una voluntad colectiva, expresión del hombre sujeto de la sociedad y no sólo ejecutor (7).

A través del modelo de sociedad que se busca se advierte una orientación consensual hacia un tipo de modelo económico y social socialista. Sin embargo, se advierte también que se busca un socialismo distinto a los históricamente existentes (no burocráticos, no estatista, autogestionario, comunitario...); un socialismo que hay que inventar y cuya búsqueda se da ligada a la voluntad de construir una democracia efectiva, lo que no puede ni podrá realizar el capital. Se trata, por tanto, también de una democracia para la cual no existen modelos históricos (8). Ahora bien, la educación se encuentra en el camino de la democratización:

— "... La participación exige educación e información" supone "elevar el nivel de análisis y conciencia a través de la formación y capacitación de las bases" (9).

— "El sindicato y la organización sindical deben plantearse un papel educativo, formativo (...). Esta función educativa debe estar desarrollada desde la perspectiva de ir formando a las bases, capacitándolas, para que de ahí puedan surgir nuevos dirigentes capaces de responder a ellas y en la perspectiva de que dichas bases puedan ejercer un efectivo control democrático sobre sus dirigentes" (10).

— "En síntesis, la democracia es un gran desafío educativo, ya que si bien ella es una necesidad, también es cierto que es necesario hacerla aflorar en las organizaciones de los trabajadores" (11).

Las citas anteriores muestran una progresión. Las dos primeras señalan un conjunto de requisitos de la democracia y de la participación (información, nivel de análisis y conciencia, rotación de dirigentes, control sobre las autoridades) que pueden facilitarse a través de la educación; la última, en forma sintética da un paso más: es la democracia misma la que constituye un desafío educativo, la que aflora por la educación.

b) "Es imposible generar una organización de base si no se crean nuevas relaciones sindicales" (12). En el momento de concretar lo distintivo de la organización vitalizada, joven, expresiva de la clase que se quiere construir se señala, invariablemente, el "cambio en la relación entre dirigentes y base" (13).

Así se está buscando superar una historia que arrastra limitaciones importantes en relación a la capacidad de las organizaciones de expresar, organizar y dirigir a los trabajadores y que ha tenido dificultades para conjugar la necesaria dirección central, con la también necesaria presencia real y efectiva de la base social en el proceso de deliberación previo a la decisión (14). Con ello también se está enfrentando una situación actual en la que, muchas veces, se advierte una pérdida de contacto entre organización y bases, ya debida a que el temor a la represión y el fantasma de la cesantía llevan a una "falta de participación en la base", ya debida "al enquistamiento en cargos directivos" (15).

Los nuevos criterios orientadores son claros:

— "Devolver al pueblo su rol de protagonista de los procesos sociales, rol que lentamente se había ido transfiriendo a las instancias de conducción":

— "Plantear la relación dirigentes-dirigidos en una perspectiva no-autoritaria" (16).

Y el aporte esperado de la educación es, de nuevo, significativo: "educar a la base para la participación, y también a los dirigentes" (17).

c) De cara a un régimen que no sólo explota económicamente a los trabajadores, sino que también hace que la sociedad transformada por el autoritarismo y la cultura, apagada en su expresividad social y nacional, resulten crecientemente "ajenas" para los sectores populares, se ha fortalecido la convicción de que las organizaciones de los trabajadores deben tener mayor amplitud e integralidad en sus perspectivas. Estas deben tener en cuenta lo económico, pero también deben asumir al hombre "en todas sus dimensiones, como poblador, parte de una familia, con inquietudes culturales, recreativas, políticas", etc (18). Muy especialmente, deben ser un lugar de expresión y desarrollo y enriquecimiento de la cultura popular, un espacio en el que se recoja las constantes de la lucha histórica del pueblo. Más aún, se postula para el caso de los sindicatos como necesario integrar a la familia del trabajador o trabajadora a la vida de la organización (19). Esta amplitud, por una parte, mejora

la calidad misma de la organización al "expresar los intereses" de sus participantes en múltiples facetas de su vida; por otra, abre perspectivas políticas más amplias ya que "así relacionaremos a la organización al conjunto de las luchas del resto de la sociedad". Ahora bien, lograr esta integralidad "requiere una gran tarea de educación y formación" (20).

d) Las organizaciones populares son organizaciones de clase. Sus luchas, por concretas y puntuales que ellas sean, no pueden estar separadas de la perspectiva de construcción de una sociedad alternativa. Apertura a la política que se muestra como otro filón del cual extraer exigencias educativas. En efecto, las organizaciones populares, aun partiendo de una conciencia económica o corporativa, deben desarrollarse y abrirse hacia una conciencia política; es una tarea del presente el que los trabajadores "avancen por el camino ya iniciado de reconstitución de sí mismos como actores nacionales" (21). Así se postula la necesidad de "unir los actos y hechos concretos que impulsamos como organizaciones con un proyecto político alternativo amplio y unitario, que vaya más allá de la acción inmediata hacia la estructura de una nueva sociedad" (22).

No se trata de un voluntarismo fatuo. Los trabajadores han sido constructores de la sociedad y tienen el derecho y el deber de seguir siéndolo. De hecho, lo mejor de la historia de Chile no se entiende sin la participación del pueblo y de sus organizaciones, las que han tenido un rol central en la formación de la nación y de sus instituciones. El pensamiento popular y socialista ha sido un factor de crítica permanente a la dominación capitalista; las luchas populares estuvieron al centro de muchos avances democratizadores. Por otra parte, los trabajadores poseen las herramientas más seguras de construcción social; en efecto como lo ha expresado el vicario de la Pastoral Obrera: "desarrollando y respetando los derechos de los más pobres se logra desarrollar y respetar los derechos de todos" (23).

En esta línea, "la meta de las organizaciones populares es la conformación de una mayoría consciente, crítica y creadora que sea capaz de movilizar a los trabajadores en la transformación de la sociedad en servicio de éstos" (24). Se señala con claridad: "los trabajadores no podemos plantear lo económico independientemente de lo político"; por tanto, hay que avanzar "en base a objetivos y finalidades que vayan a crear un movimiento que sea el actor social de los trabajadores, de sus inquietudes y problemas" (25).

e) La relación educación-organización no termina acá. Una vez señalada la educación en función de la construcción de una organización crecientemente democrática, expresiva de la cultura popular, portadora de un proyecto político alternativo, la educación se pone también como un camino para responder al desafío de inteligencia, creatividad y conocimiento científico y técnico que pone delante la elaboración y concreción de ese proyecto. Como se ha señalado, la tarea que tienen en sus manos las organizaciones populares, requiere no sólo querer, sino tener la capacidad para poder realizar lo que se quiere (26). "No basta tener conciencia. Es necesaria la educación, la capacitación permanente, en todas aquellas áreas que sean requeridas para llegar a ser los gestores y controladores de la marcha del país (27).

Como lo recalcará un dirigente gráfico, este requerimiento es alto: "Hemos empezado a hacer el aprendizaje de nuevo de la lucha del sindicato contra la clase patronal. Yo diría que hemos vuelto a comienzos de siglo con la gran complicación de que la clase patronal tiene un nivel de cohesión, de desarrollo tecnológico que opera con computadoras y nosotros operamos sólo con coraje. Esto nos ha hecho valorizar el aporte técnico, lo que antes no hacíamos" (28).

Hoy se hace urgente avanzar hacia "una apropiación social del conocimiento y del saber hacer por parte de los trabajadores"; Hay que "romper y superar la división entre trabajo manual y trabajo intelectual, no sólo al interior de la sociedad en su conjunto, sino también (. . .) al interior mismo del movimiento de los trabajadores" (29).

Así como la pérdida de la dimensión cultural se asociaba a la pérdida de algunas cualidades de las organizaciones de los trabajadores, ahora hemos podido constatar que el rescate y la acentuación de la dimensión educativa de las organizaciones de los trabajadores se valoriza como un camino significativo y necesario para la producción y realización actual de esas cualidades: la democratización, la integralidad de sus propuestas, su carácter político. En este sentido, "reflexionar hoy en torno a la dimensión educativa de la organización popular, es reflexionar de manera particular muchos de los problemas generales en que se debate el movimiento popular" (30).

LA EDUCACION POPULAR COMO PRODUCTIVA DE LA ORGANIZACION

Habiendo llegado a este punto conviene detenernos a subrayar este carácter educador de las organizaciones. Comenzando por lo más obvio podemos concluir que nadie duda que la educación sea un aporte a la organización popular. Ahora bien, al hablar del "aporte" de la educación a la organización popular corremos el riesgo de plantear la relación entre "educación" y "organización" como una relación importante, valiosa y rica, pero más o menos externa. Desde este punto de vista podemos apreciar y celebrar como positivo el hecho de que diversas organizaciones posean actividades de educación y capacitación, o que los miembros posean actividades de educación y capacitación, o que los miembros de una organización asistan a charlas, cursos u otras actividades educativas o formativas; pero se nos está escapando la presencia de lo educativo en lo interno de la organización en sus actividades propias y habituales.

A veces, para recalcar este segundo aspecto insistimos en el hecho de que la participación en una organización educa. Se trata de una verdad innegable que nos acerca a la comprensión del tipo de relación existente entre organización y educación, pero a condición de que no veamos "lo educativo" sólo como una "resultante" de la organización.

Nos parece posible afirmar que los aportes resumidos en las páginas anteriores, permiten proponer una tercera manera de ver las cosas que sitúa mejor el lugar de lo educativo en la organización. No se trata de negar los aportes que diferentes actividades educativas puedan hacer a la organización, ni los beneficios educativos que proceden de la parti-

cipación en organizaciones; se quiere sin embargo, insistir en que el proceso mismo de construcción de una organización popular es un proceso educativo y esto a tal punto que si ese proceso no fuese educativo la organización resultante no sería la que queremos: democrática, expresiva del pueblo, portadora de su proyecto. En este sentido, si bien algunas actividades educativas pueden existir o no existir en la organización popular, lo educativo, la dimensión educativa no es algo añadido a la organización, sino es una de sus dimensiones centrales, uno de los aspectos que la definen. El carácter educador de la organización se ubica en el seno mismo del conjunto de relaciones que la constituyen en cuanto organización popular: en sus relaciones con el resto de la sociedad, en la relación que la organización mantiene con el grupo social concreto de donde procede y al cual responde, en la relación que se da al interior de la organización entre dirigentes y dirigidos, entre sus participantes. . . Estas relaciones constitutivas de una organización popular son educativas o tenemos como resultado una organización que no es "popular", más aún, que es anti-popular.

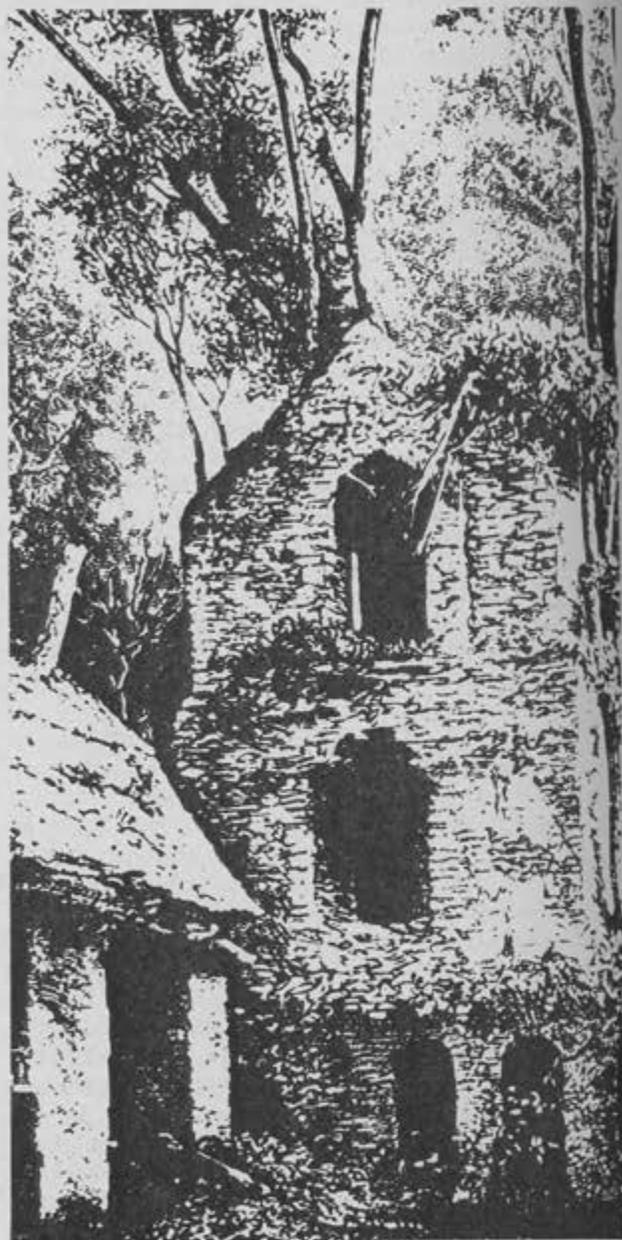
Ahora bien, llegar a postular esta relación de productividad entre educación y organización implica profundizar en el sentido que le estamos dando tanto a la organización como a la educación. De hecho, ni toda organización requiere de la educación para construirse, definirse, transformarse (la realidad muestra organizaciones autoritarias que niegan precisamente esto), ni toda educación resulta en una actividad productiva (y no meramente reproductiva) de organización o transformadora de la organización existente. ¿De qué organización y de qué educación estamos hablando?

Hasta aquí nos hemos referido a organizaciones populares, a organizaciones de trabajadores. Al hacerlo estamos tocando el centro de la política desde la perspectiva de los sectores populares. En efecto, el pueblo llega a ser sujeto histórico solamente en y mediante la organización, por cuanto es ella el lugar en que se forja y se concreta la voluntad colectiva popular. Así "el problema político fundamental es suscitar y organizar la voluntad colectiva" (31).

Se trata de una tarea a emprender ya que las voluntades colectivas no son un hecho dado en forma espontánea o natural; ellas no brotan, ni se desarrollan por razones inherentes a las cosas. Más bien lo contrario es verdad: las condiciones de existencia de los sectores populares, el peso de la dominación, contribuyen a mantener a los sectores populares desvinculados entre sí, dispersos, presos en dinámicas sociales segmentadoras e individualizantes.

En efecto, la organización popular es hoy un hecho "elitario" y esto en un doble sentido. En primer término, si miramos hacia las clases populares advertimos de inmediato que la proporción de los organizados es chica en relación a la masa popular. En seguida, si examinamos el funcionamiento de muchas organizaciones sindicales, poblacionales o políticas, vemos que los niveles de participación al interior de las organizaciones son muy disímiles. Así por ejemplo puede darse un sindicato activo, porque posee una directiva inquieta, capaz, cohesionada, pero en el cual se da una fuerte masa de sindicalizados cuya participación es aún bastante pobre y pasiva (asistencia a las asambleas y poco más). Ahora bien, ¿qué valoración darle a este hecho? ¿Có-

mo leerlo? Habrá quienes con una visión esencialista e idealista de las cosas, verán a la situación anterior desde la meta a conseguir, y descalificarán sin más la organización por lo precario de su nivel de participación. En una perspectiva más histórica es posible valorar profundamente la existencia de estas élites. No se trata obviamente de propiciar una concepción elitista que reduce la perspectiva de la política posible al juego escondido de algunas minorías activas. Se propone más bien ver la actual situación elitaria, no como una situación definitiva, sino como el primer paso de una situación histórica que se desea y por la cual se lucha, en la que la participación de la colectividad debe manifestarse de un modo más completo.



Gramsci se refiere a este hecho cuando al hablar del partido político señala que este es al mismo tiempo el organizador y la expresión activa y operante de la voluntad colectiva de una clase social. Esta relación doble y aparentemente contradictoria entre partido y clase se da, también, en toda organización particular con relación a su concreto

y específico grupo de origen. Así, un sindicato, un comité de vivienda o un grupo juvenil será, de una parte, expresión de un grupo social, por cuanto manifiesta lo activo y avanzado del grupo; y de otra parte, será una organización que actúa sobre ese grupo social buscando desafiarlo, desarrollarlo y organizarlo.

Ahora bien, y aquí llegamos a lo educativo, esta doble relación no es un contrasentido político siempre que la vinculación que se da entre el núcleo organizado y el resto del grupo, entre dirigentes y dirigidos al interior de la organización, sea una relación educativa. ¿Qué estamos entendiendo



por relación educativa? Para responder en forma breve, consideramos tres aspectos:

- a) Existe en primer lugar, un contenido educativo de la relación. De hecho, al señalar que la organización es "ex-

presión" de la masa, se está sugiriendo que el contenido que la organización propone, su ideología, su propuesta de acción, su estilo de trabajo, tiene como punto de apoyo a la cultura, los problemas y las necesidades de esa masa.

En otros términos, la organización representa una elaboración de los problemas del grupo (de la base o de la masa) y una respuesta a los mismos, a través de una dirección de acción para resolverlos.

Desde este punto de vista la organización será "más avanzada" si y solo si los fines, las metas, hacia los cuales avanza son efectivamente una respuesta a las necesidades internas y problemas del grupo social de origen. Más aún, su dirección sólo será históricamente válida, en la medida en que se conecte al movimiento presente en la masa, lo fortalezca, lo unifique, lo elabore. Esta dirección presente en la masa, en el pueblo, aunque inicialmente sea tumultuosa y desordenada, es la forma real en que se revela la realidad histórica. . . Dar dirección es lograr que esta dirección se exprese, se elabore, se purifique.

- b) Quien propone, el dirigente a sus bases o la organización a su grupo de referencia, de hecho "propone" y no "impone". Vale decir, comparte razones, metas, dirección y, al mismo tiempo, desafía a la expresividad y a la deliberación colectiva. La meta es llegar a finalidades compartidas y a voluntades unificadas, pero nadie puede afirmar que el silencio no sea multiplicidad. Lo colectivo es engendrado por el diálogo activo, en el cual cada quien hace su aporte y pone su concreto esfuerzo individual, no es un proceso lejano y ajeno a los individuos, una secreta "razón de estado" a la cual hay que someterse (32).
- c) La adhesión de cada nuevo miembro a la organización o el paso de la pasividad a la participación activa de un miembro antiguo, genera saber; enriquece a la organización en su carácter de expresión de clase, mejora su dirección. Es verdad que la adhesión puede comenzar siendo el fruto legítimo de una identificación sentimental con la organización, pero al convertirse en "comprensión" se traduce en un aporte creativo al trabajo común. Nunca todos comprendemos exactamente lo mismo ni del mismo modo. En esta medida es posible afirmar que esta relación educativa es creadora. Es una relación que no sólo dirige, sino que forma dirigentes y produce "dirección". Es una relación que no sólo propone una concepción del mundo y de la sociedad, sino que es instancia de elaboración, renovación y creación doctrinal.

Recalquemos el claro predominio de la práctica en este modo de acentuar el problema educacional. El punto de partida o de apoyo es "algo" ya presente, de modo a veces subterráneo o no totalmente manifiesto, en la experiencia de vida y de trabajo de las masas obreras. El problema no es tanto el de comunicar un mensaje, cuanto el de encontrar un cauce de acción a través del cual la práctica se desarrolle y se ilumine. Con razón, en Jornadas anteriores se

ha insistido en que el lugar de la educación no es distinto al de la fábrica y del sindicato (33).

La línea central de la educación popular en las organizaciones puede ser descrita como un esfuerzo por ayudar a los trabajadores a asumir su vida, su mundo, su experiencia, en breve, asumirse ellos mismos; y esto a través de una acción que unifica en finalidad los esfuerzos e ideas de todos los individuos. Educación por la experiencia, iluminada, asumida y profundizada por la discusión en común, por la educación recíproca, que unifica y da entusiasmo para la acción.

Hasta aquí hemos enfatizado lo educativo como una dimensión de toda organización, presente en cada una de las acciones, situaciones o relaciones que conforman una organización. Lo anterior no es contradictorio con la idea de aprovechar más intencionadamente algunas situaciones para darle mayor sistematicidad y desarrollo a esta dimensión educativa de la organización (34). Tampoco significa un desprecio por el conocimiento, ni por el estudio, ni por actividades educativas más sistemáticas. Significa, más bien, que la perspectiva de esas actividades más explícitamente educativas es el enriquecimiento de la práctica; y su lugar privilegiado de origen también es la práctica y los problemas de conocimiento que ella levanta.

Para concluir este documento introductorio al tema "educación popular y organizaciones de los trabajadores", retomemos una vez más las conclusiones de anteriores Jornadas. Ellas, con otras palabras, insisten en esta necesidad de situar la dimensión educativa en íntima conexión con la práctica de la organización:

- Se requieren "instancias de reflexión a partir de la práctica".
- Los métodos educativos "deben estar basados en la praxis de la clase, tendiendo a la sistematización de las experiencias y a la elaboración de marcos de análisis científicos que permitan potenciar y proyectar la práctica concreta del pueblo".
- "Seguir utilizando como metodología educativa el intercambio de experiencias".
- "La acción debe ser tal que eduque y capacite a los trabajadores en el ejercicio de sus propios intereses económicos, sociales, políticos y culturales".
- "Ayudar a cada persona a valorarse para que asuma su compromiso" (35).

Finalmente, esas conclusiones nos instan, también, a realizar el trabajo de reflexión al cual nos convoca esta IV Jornada, al pedimos: "Reunir y sistematizar las experiencias existentes tanto de educación como de periodismo popular. . ." Puesto que, "el intercambio y la socialización de experiencias particulares juegan el papel de provocar creatividad, de abrir caminos de acción posibles, de confirmar presentimientos e ideales que cada uno tiene, pero que de permanecer aislado difícilmente puede concretar" (36).

COMENTARIO AL ARTICULO

Estas líneas no son precisamente un comentario del texto de J. Eduardo García-Huidobro que por su extensión, la importancia y cantidad de temas que plantea merecería un tratamiento más profundo. En las pocas páginas que se disponen para expresar una reacción hacia tal texto encuentro preferible referirme a un tema que, quizás, podría complementar el bien organizado trabajo que tenemos al frente.

El tratamiento del tema educación popular y organizaciones de los trabajadores está realizado en este documento de un modo tal que constituye una verdadera condensación de lo pensado, discutido y elaborado durante estos últimos años en Chile.

El tema ha surgido como necesidad social en estos últimos años que se han caracterizado por la marginalización de los trabajadores y sus instituciones respecto de la política de la sociedad y del Estado.

Por tanto, la relación educación popular y organizaciones de los trabajadores es una relación que se da al margen, en la orilla, e incluso fuera del Estado, por un lado. Esto es obvio. Pero también se da fuera de la cultura oficial, de los valores dominantes de la sociedad. Este hecho de constituirse una educación popular fuera del Estado y de los valores dominantes en la sociedad, lo que corresponde a la historia de estos años de nuestro país, es de importancia radical.

En seguida, se mencionarán algunas de las implicaciones que ello acarrea. La educación popular formaría parte de la "contra-cultura", de los contravalores de la sociedad actual. Es decir, ella valoriza lo que estigmatiza la cultura oficial. No es, naturalmente, toda la "contracultura"; es sólo una parte de ella. Tiene comunicaciones, naturalmente, con la "contra-cultura" no popular, con la contra-educación no popular, pero no se identifica con ella. Su relación no es simplemente aquella relación que se da entre la parte y el todo sino que es más compleja.

Uno de los elementos de esta complejidad es que la educación popular está enclavada en las organizaciones populares del modo tan certero como lo explica J. Eduardo García-Huidobro. El resto de la contra-cultura no está situada en las organizaciones populares, aunque hagan referencia a ellas, se comuniquen con ellas y tengan una fértil interacción. La contra-cultura no popular se nutre en su desarrollo de una larga tradición intelectual bien instalada en Occidente. El problema para la educación popular es justamente éste: ¿de dónde se nutre esencialmente? O puesto de otro modo: ¿hay una cultura popular (de la cual la educación sea parte) de la cual tome ésta su contenido substancial, a la cual haga referencia? La cultura popular ¿es en esencia la contra-cultura erudita puesta en lenguaje sencillo?

Me parece que estos temas son de importancia, en nuestro país. No se trata de obtener una respuesta simple. En Europa, en los siglos XVIII y XIX, en los inicios del movimiento obrero, se reconocía una cultura obrera, una cultura popular, distinta a la de las otras clases de la sociedad. Hoy día posiblemente no ocurre.

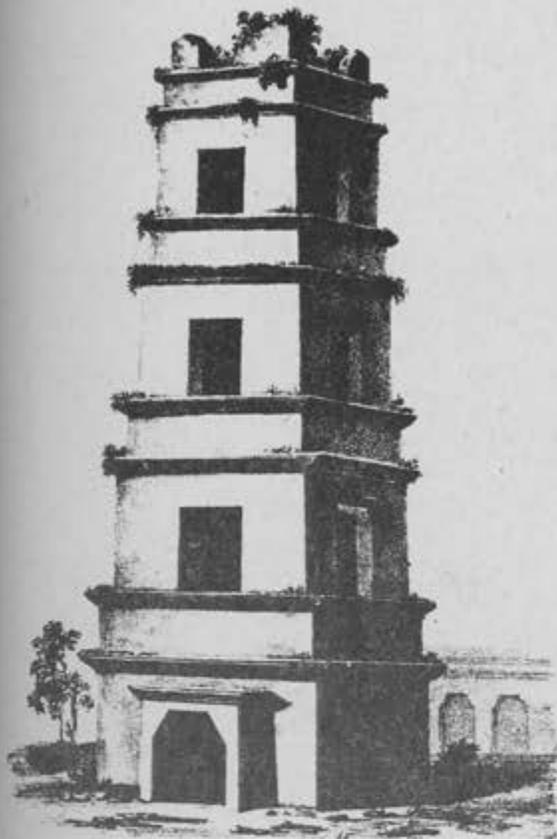
Los países con población indígena mayoritariamente en América Latina reconocen ahí una cultura popular que las minorías blancas dominantes no la asumen como propia.

En Chile, donde la clase obrera se ve sobrepasada numéricamente por otras capas populares, donde las clases subordinadas asumen más una cultura urbana que alguna que provenga de sus raíces, la constitución de una así llamada cultura obrera (o más ampliamente de una cultura popular) no se da. Observamos manifestaciones de un arte tan escondido y escaso que para hacerlo "evidente" ha necesitado del trabajo de recopiladores. Es decir, una cultura popular instalada en las masas populares no existe.

Este hecho es uno que, me parece, aporta a una discusión acerca de la educación popular y las organizaciones de los trabajadores. Queda planteado, aunque no resuelto.

Es posible que la marginalización de las organizaciones de los trabajadores haya ayudado, durante estos años, a lo que algunos podrían ver como un inicio de la vigencia de valores propios de una cultura popular. En el trabajo aparecen algunos.

Si tal cosa fuera así estaríamos en presencia de un "efecto perverso" del autoritarismo, es decir, de un efecto no esperado por él, uno que se vuelve contra él; pero que surge de las condiciones políticas y sociales que él ha creado. Perverso para el autoritarismo y sano para el movimiento popular.



NOTAS

- (1) "El Socialismo", en Obras Selectas, Santiago 1971, pp 192. Citado por NUÑEZ, I.; Educación popular y movimiento obrero: un estudio histórico, PIIE, Stgo 1982 p 19.
- (2) I Jornada Sociales; Los trabajadores: ¿Constructores de una nueva sociedad? Vic. Pastoral Obrera-Santiago, 1980, p 82. En adelante se citará este documento como: I Seguido del número de Página.
- (3) Tomamos lo que sigue de ECO Dimensión Educativa de la organización popular. Apuntes del Programa de Formación General elaborados por AGURTO, I.; DE LA MAZA, G.; GARCÉS, M Y MILOS, P. Stgo 1982 (mimeo). Cabe advertir que en adelante se utilizan muchas ideas y observaciones de este texto. Para profundizar la visión histórica puede verse: Historia del Movimiento Obrero Chileno, 1820-1970; Taller Nueva Historia, Vic Pastoral Obrera, Stgo 1982 y los documentos ya citados de NUÑEZ Y I.

- (4) Ver, por ejemplo, las siguientes observaciones hechas por participantes al "Curso de Formación en Historia del Movimiento Obrero y popular chileno". Seal. Stgo, 1982 (Sesión 7): "No estábamos preparados para comprender que la U.P. era un gobierno de los trabajadores, no tuvimos la responsabilidad de volcarnos a construir". Se afirmó que estos errores se debieron a que "el sindicato era superestructural, en lugar de ser escuela de formación para los trabajadores". "Se falló en la educación de los trabajadores, la CUT no formó a la base en el rol que debía jugar en el sindicato".
- (5) ECO, apuntes citados, p 6.
- (6) I, p 80.
- (7) II Jornadas sociales de trabajadores, 1981; Democracia, participación y organizaciones de los trabajadores. Síntesis de Comisiones de trabajo, Vic Pastoral Obrera, Stgo. En adelante II.
- (8) Ver al respecto I, p 89.
- (9) I, pp 52 y 74.
- (10) I, p 60.
- (11) II, p 2.
- (12) II, p 9.
- (13) II, p 2.
- (14) Ver, I, p 89.
- (15) BARRERA, M; Los seminarios sindicales como forma de investigación participativa, Vic. Pastoral Obrera, Stgo. 1982. Las frases citadas acá y en adelante corresponden a opiniones de dirigentes participantes a los seminarios, p 15.
- (16) I, pp 12 y 93.
- (17) II, p 2.
- (18) II, p 11.
- (19) Algunos textos que reflejan esta integralidad:
 - "El sindicato debe asumir los problemas que el trabajador tiene, en general en su vida. No sólo los de la empresa, sino la totalidad de los problemas que el trabajador enfrenta en su unidad social" (I, 83).
 - La organización debe estar basada "en una ideología que surja de los reales valores de la clase obrera" (I, 67); debe "asumir la mentalidad popular para lograr un avance colectivo" (I, 81); desarrollar la cultura popular, coherente con sus raíces y con capacidad de apropiarse del progreso cultural de la humanidad (I, 82).
 - Hay que crear un sindicalismo de nuevo tipo" en el que se produzca una "movilización en base a puntos concretos, a los problemas de los trabajadores". Hay que "impulsar una plataforma desde la base" (BARRERA, op cit., p 21).
- (20) I, p 21 y II, p 11.
- (21) BAEZA, ALFONSO; "Renacer desde las cenizas", Dialogando, número extraordinario, Julio 1982, Stgo Vic. Pastoral Obrera, p 8.
- (22) II, p 11.
- (23) Discurso de apertura II Jornadas Sociales de los trabajadores, Vicaría Pastoral Obrera, Stgo. 1981.
- (24) I, p 61.

(25) BARRERA, M. pp 32 y 33.

(26) Ver I, 94.

(27) I, p 67.

(28) BARRERA, op cit, p 25.

(29) I, p 93.

(30) ECO, Apuntes citados, p 6.

(31) GRAMSCI, A. Note sul Machiavelli, Einaudi, Torino, 1966, p 3.

(32) Esta concepción que postula la necesidad de la elaboración colectiva, de poner en común los puntos de vista y discutirlos negándose a la simple imposición, tanto en la relación dirigentes-dirigidos como en la relación organización-masa, puede ser calificada como una concepción educacional de la política.

GRAMSCI por ejemplo, afirmaba que "este problema puede y debe relacionarse con el planteamiento moderno de la doctrina y de la práctica pedagógica, según el cual la relación en-

tre el maestro y el alumno es una relación activa recíproca y, por consiguiente, todo maestro es siempre alumno y todo alumno es maestro" (En: *II Materialismo storico*, Einaudi, Torino, 1972, p 26).

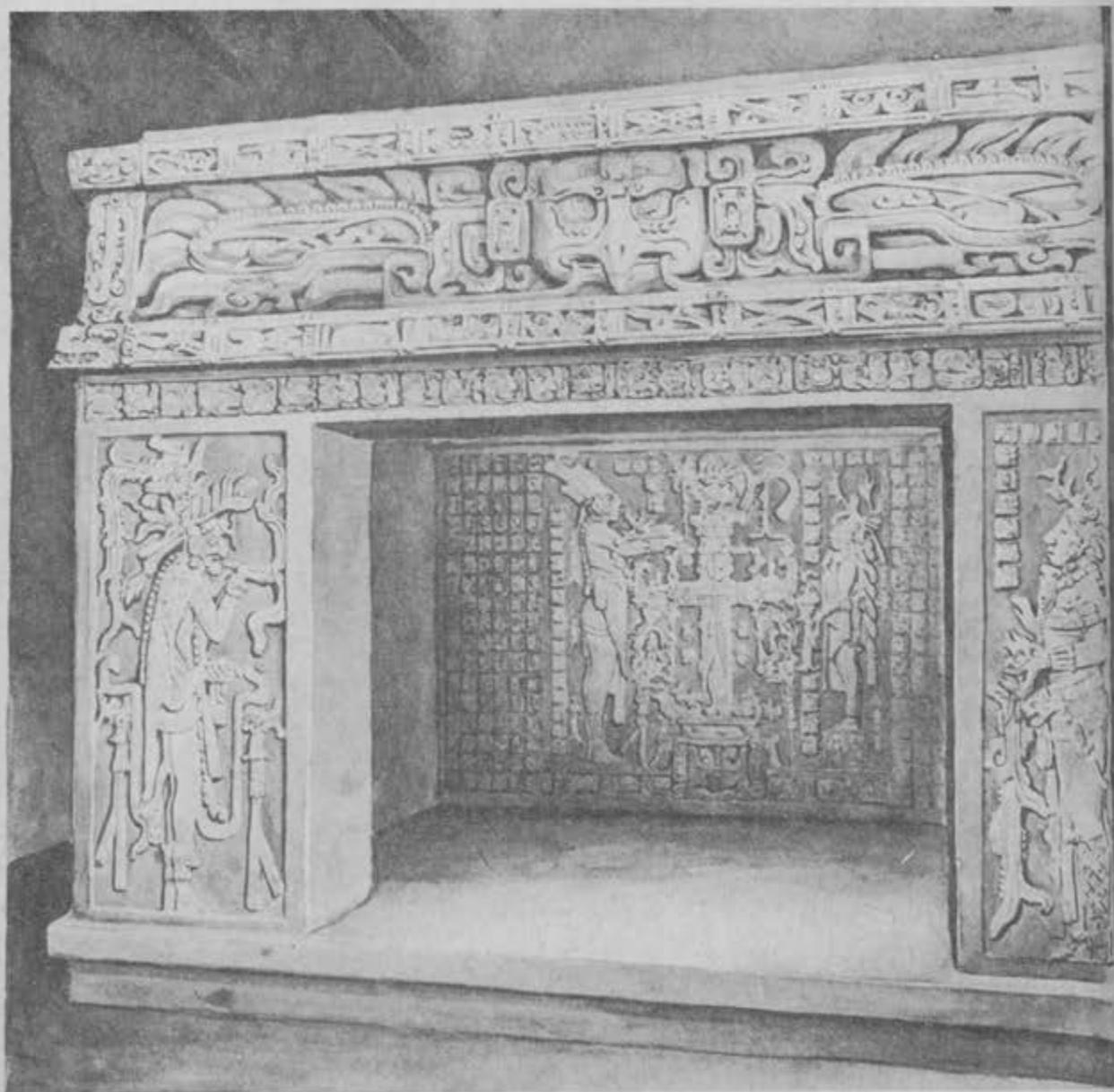
(33) Ver I, p 93.

(34) El documento de ECO antes citado hace un estudio de algunas de estas situaciones particularmente fértiles en cuanto situaciones educativas.
Por ejemplo:

1. Reflexión sobre la propia práctica (tránsito a mayores niveles de conciencia crítica).
2. Espacios de evaluación.
3. Orientar la propia acción.
4. Relaciones internas (participación plena e igualitaria).
5. Necesidades específicas de formación y capacitación.
6. Comunicación con otras instituciones.
7. Relación con sectores sociales no-organizados.

(35) Las citas corresponden a I, pp 81, 62, 83, 93 y 80 respectivamente.

(36) I, pp 83 y 94.



oca y,
todo
audi,
algu-
to si-
es ni-
ctiva-



CUADERNO
CHRISTUS

**CONCEPTOS
UTILES
EN TEOLOGIA
II**

**hacia un diálogo con los
lectores**

INTRODUCCION AL CUADERNO

En mayo de 1980 presentamos como cuaderno de CHRISTUS uno titulado igual que el que ahora presentamos: "CONCEPTOS UTILES EN TEOLOGIA". No es repetición de aquél en su contenido. Es una continuación de la misma idea: recorrer una serie de problemas y preguntas según una lista alfabética de palabras. La finalidad, la misma de entonces: servir a los agentes de pastoral, y también ayudar al diálogo teológico en México.

Ahora como entonces volvemos a decir que la tarea de exponer sencillamente realidades complicadas no es fácil; y ni estamos seguros de haberlo logrado en un grado muy alto. Tampoco creemos haber fallado en el objetivo, ni en mayo del 80, ni ahora. Una señal la tenemos en que aquel número se agotó más rápidamente que otros; aún siguen llegando pedidos. Por otra parte no podemos asegurar el cumplimiento cabal del objetivo, porque los comentarios directos han sido muy pocos. Esperamos que haya sido instrumento de ayuda y de diálogo entre los lectores, pero no lo ha sido de comunicación entre los lectores y la revista; fuera de —como está dicho— algunas pocas cartas al editor y la creciente demanda del número.

Con el material tratado en este número y con el que publicamos anteriormente, se podrá formar en un futuro un pequeño libro, que se puede ofrecer para el uso de las agentes de pastoral. Esta es una idea que no quisiéramos que se hiciera realidad sin la opinión de nuestros lectores. Los invitamos a que nos señalen los aciertos y desaciertos, y las lagunas.

Y hablando de lagunas, hubo una muy importante el año 80. Faltó allí el artículo "PECADO". Estuvo previsto para aquella ocasión, pero a última hora no llegó a tiempo para entrar en el número.

Somos conscientes del peligro que encierran los manuales; y más, cuando quieren ser breves. El peligro está en reducirlos simplemente a eso, a que se conviertan en un final, cuando en realidad sólo quieren ser un principio, una introducción, un primer desglose del tema.

Pero no por ese peligro —superable por la responsabilidad cristiana del agente de pastoral que lo use— deja de ser válido el servicio que prestan en su carácter de iniciación.

Y ahora terminamos de la misma manera como finalizamos la introducción al cuaderno en la vez anterior.

Nos interesa el diálogo de los lectores con la revista, pero mucho más el diálogo, reflexión y formación teológica de la iglesia mexicana, para el mejor servicio a Dios; para que el don de su Reino que nos ha dado, siga llegando y acabe de llegar a todos los hombres.



ANTE LA FE

Ateísmo es la negación de la existencia de Dios. Y ordinariamente son considerados ateos aquéllos que *dicen* que Dios no existe. Así, aunque siempre ha habido quienes nieguen verbalmente dicha existencia, este ateísmo es un fenómeno relativamente moderno. Alimentado por una parte por una cierta filosofía y más recientemente por un talante científico que sólo atribuye certeza a lo que se puede experimentar y comprobar. Así este ateísmo pasa de ser un fenómeno de casos aislados a constituir una fuerte corriente en los países desarrollados y en los sectores cultivados de otras naciones. Por otra parte tenemos el caso de gobiernos que oficialmente se declaran ateos, y combaten con mayor o menor fuerza todo tipo de manifestación religiosa.

Idolatría es la adoración de ídolos, de falsos dioses. Y ordinariamente se refiere a su manifestación más burda como es tributar culto al sol, a la luna, a algunas plantas o animales, etc.

Sin embargo, una apreciación más justa de estos fenómenos a la luz del evangelio exige una reflexión más profunda. Para realizarla es necesario confrontar ateísmo e idolatría con un concepto teológico de fe. En otro lugar (Conceptos Útiles en Teología. Christus mayo 1980) distinguía tres dimensiones de la fe: fe vivida, fe confesada y fe eclesial. Aquí voy a fijarme únicamente en las dos primeras. La fe vivida se da en la vida misma, en las actitudes y criterios operantes que guían la conducta de la persona (y de los grupos). En esta dimensión la fe cristiana consiste en tener las mismas actitudes y criterios que Jesucristo, en *entregar la vida* de la misma manera que él lo hizo: combatiendo la enfermedad, liberando a los cautivos, dando de comer al hambriento, denunciando el fariseísmo, acercándose a los pobres, mostrando misericordia con los pecadores, recibiendo a los niños, etc: actuando con amor y con justicia. En esta dimensión, fe es entrega confiada y cotidiana de la vida aunque en el camino se encuentren muchas dudas y obstáculos (porque la 'eficacia' del amor no es siempre evidente). La fe confesada se da al nivel de la palabra, del reconocimiento expreso. Esta fe es cristiana cuando reconoce a Jesús y al Dios que él nos presenta: el Dios del reino.

La relación entre estas dos dimensiones de la fe puede ser diversa: hay quien vive "a la manera de Jesús" y además lo reconoce a él expresamente; otros viven mucho de lo del estilo de Jesús, pero por una u otra razón se rehúsan a confesarlo; hay también quienes dicen creer en Jesús y en Dios, pero cuya conducta contradice fuertemente el camino señalado por él.

Las descripciones de ateísmo e idolatría presentadas al principio se fijan únicamente en la fe confesada y le atribuyen toda la importancia; pero si nos fijamos en la fe vivida, la apreciación cambia profundamente. Respecto al ateísmo no nos fijaremos tanto en lo que se dice que se cree, sino en la manera de vivir; no exclusivizaremos lo que se

pronuncia con la boca, sino que también atenderemos a lo que se expresa con los hechos. Esto al referirnos tanto a las personas como a los países (Ahora ilustraré tan sólo el nivel de países. Hay países que se autodenominan cristianos, incluso gobiernos que se declaran defensores de Dios y de la religión, pero cuya estructuración social cargada de injusticia contradice tal declaración. Peor aún cuando intentan justificar dicha injusticia precisamente ocultando sus propios intereses y privilegios bajo el nombre de Dios).

Esto no pretende negar la importancia del reconocimiento expreso de Dios tanto personal como público. Por lo contrario, afirmamos la importancia de la confesión expresa, pero la ubicamos mejor en su referencia a la fe manifestada en actitudes operativas y hechos. Lo que corresponde con las palabras mismas de Jesús: "No el que dice Señor, Señor, sino el que hace la voluntad de mi Padre" (Mt 7,21).

Podríamos así hablar de un ateísmo verbal, de palabra; y de un ateísmo fáctico, de hechos, operativo. En cuanto al ateísmo verbal, nos preguntamos cuáles son sus causas.

NEGACION ¿DE QUE?

Este ateísmo verbal, es decir, el de los que niegan con sus palabras la existencia de Dios y se rehúsan a participar en actos de culto, puede ser de un doble tipo (Sin que, evidentemente sea posible separar en la práctica a unos de otros de una manera tajante). Dicha negación puede referirse a un concepto falso de Dios, o puede dirigirse al Dios verdadero. Aquí me fijaré únicamente en el primer tipo, remitiendo el segundo a lo que diré más adelante respecto a la idolatría.

En efecto, sin descartar que algunos ateísmos son un verdadero rechazo del Dios de nuestro Señor Jesucristo, muchas veces lo que niegan los ateos es una imagen falsa de Dios. Es evidente que una visión más ingenua, precientífica, del mundo atribuye directamente a Dios diversos fenómenos naturales y sociales. Y se ha empleado el nombre de Dios para explicar dichos fenómenos, no tanto por una actitud profundamente religiosa, sino como un velo para nuestra ignorancia. Y así hay quienes consideran (tanto dentro como fuera de la iglesia) que el avance de la ciencia, de explicaciones racionales coherentes, sistemáticas y satisfactorias, constituye una amenaza para Dios. Así algunos piensan que cuando la ciencia avanza en la explicación del origen del universo y de la vida, y llega incluso a producir sustancia orgánica artificial, está amenazando el concepto de Dios creador. Ciertamente algunas formulaciones bíblicas parecen oponerse a estas explicaciones científicas; pero considerándolo más profundamente, vemos que en vez de destruir el concepto de Dios lo purifican (Así hemos comprendido, por ejemplo, que el verdadero mensaje de la biblia en su conjunto se sitúa en el plano religioso-salvífico y no en el científico. Ver al respecto la constitución *Dei Verbum* del Vaticano II y más sintéticamente el artículo *Sagrada Es-*

critura en Christus, mayo 1980). Sobre el verdadero concepto de Dios volveremos en un momento.

Otras veces el concepto falso de Dios se debe a una identificación apresurada entre Dios y la 'iglesia' (Sea el conjunto de la iglesia o algunos sectores o autoridades de ella). Dado que la iglesia es la que anuncia y 'representa' a Dios en nuestros países cristianos, el concepto que nos hagamos de él depende en mayor o menor medida, consciente o inconscientemente, de lo que la iglesia haga o diga. Así en algunas expresiones de ateísmo encontramos no tanto un rechazo de Dios (aunque así se formulen verbalmente) sino de la iglesia, y más particular de algunos errores, fallas o abusos de ella.



tamos dando una importancia definitiva es el auténtico Dios, o es un dios falso, un ídolo. O sea, que, en el fondo no hay ateos; sino verdaderos creyentes o idólatras (Aunque a tales ídolos no se les tribuye un culto formal; sí nos manifiesta claramente la experiencia que tanto el dinero como el poder exigen verdaderos sacrificios, muchas veces sacrificios humanos).

Pero ¿dónde encontramos al verdadero Dios? Porque en efecto se le da el nombre de Dios a realidades muy diversas y aún opuestas entre sí. Jesucristo nos da la respuesta: ¿y qué es el amor? Porque también se le da nombre de amor a realidades muy diversas. A esto Jesús nos responde con su vida toda; amor es aliviar a los enfermos, alimentar a los hambrientos, consolar a los tristes, liberar a los cautivos, llevar la buena noticia a los pobres, trabajar con espíritu de servicio, denunciar las injusticias, etc. (Para Jesús, éste es el lugar primordial del encuentro con Dios y no el culto. Evidentemente que también el culto y la oración tienen gran importancia, pero subordinada al amor).

Podemos resumir lo anteriormente expuesto mediante el siguiente cuadro:

		O B R A S	
		según el Reinado	contra el Reinado
A.	acepta a	creyente	"creyente"
A	Dios	amoroso	injusto
B	niega	"ateo"	ateo
R	a Dios	amoroso	injusto
A		adorador en espíritu	idólatra de hecho

Respecto a este cuadro cabe hacer las aclaraciones siguientes:

Clasificación. Evidentemente, como en todo intento de clasificación, no se dan casos puros sino siempre mezclas de más y menos. Esto vale sobre todo aquí para el renglón de *obras*: no hay quien sea 100o/o amoroso o 100o/o injusto.

Personas -países. Este cuadro puede iluminar la situación no únicamente de personas aisladas, sino también de grupos más o menos amplios y aun de naciones enteras. Lo cual tiene gran importancia cuando en nuestro continente diversos gobiernos opresores se autonombran "defensores de los valores cristiano-occidentales".

Nivel palabra. Utilizo en este nivel los nombres habituales: "creyente" y "ateo". Escribo "creyente" y "ateo" para indicar una contradicción entre la fe confesada (palabra) y la fe vivida (obras). Aunque lo más determinante es la fe vivida (cfr Mt 25), también la fe confesada tiene gran importancia: ilumina, orienta, explicita, celebra, etc el amor vivido.

ATEISMO FACTICO

Paso ahora a tratar un poco más el ateísmo fáctico (el que niega a Dios con sus hechos y actitudes, independientemente de lo que afirme con sus palabras), y lo haré en relación con un concepto más profundo de idolatría. Si nos fijamos en este nivel más profundo de nuestra vida —el de los hechos y actitudes— descubrimos que señala la dirección y el sentido que de hecho le damos a nuestra existencia. Así podemos preguntarnos ¿qué estamos buscando, qué procuramos con nuestros hechos y actitudes? ¿A qué le damos en la práctica una importancia tal que determina nuestra conducta? ¿Buscamos dinero, riqueza, prestigios, placer, poder, seguridad personal, justicia, servicio, amor, verdad, libertad. . . qué? A veces no es fácil obtener una respuesta neta. Con frecuencia se da una mezcla de motivaciones. Pero sí podemos alcanzar a distinguir, al menos a la larga qué estamos buscando, qué es lo que más cuenta para nosotros. Ahora bien, una de dos: o eso a lo que de hecho le es-

Nivel obras. En el título general divido las obras en según el Reinado de Dios o contra el Reinado de Dios; y me refiero sobre todo a la dirección misma objetiva de las obras realizadas, y no a la 'intención' de quien las hace. En los cuadrantes señalo cómo esas obras se concretan sea como amor o sea como injusticia. Para saber qué es verdadero amor los cristianos tenemos la referencia imprescindible a Jesús de Nazaret, a quien confesamos como hermano mayor e Hijo de Dios. En Jesús sabemos asimismo que todo amor verdadero proviene de Dios nuestro Padre y a él nos conduce. La oposición al amor, puede ser expresada diversamente, p. ej. como odio, egoísmo, pecado, autosuficiencia, etc.

Escogí el nombre de injusticia para subrayar este aspecto tan importante de nuestra relación con el prójimo.

Adorador en espíritu. Empleo esta expresión como sinónimo de realizar las obras según el Reinado de Dios. Adoración, aquí, se opone a idolatría y significa el reconocimiento a través de la vida fáctica del verdadero Dios. Se ha señalado como un atributo de la adoración auténtica la apertura a la trascendencia. Esta apertura se da no tanto en el nivel de la palabra, sino en el de los hechos: cuando no le damos el carácter de absoluto a ninguna de las realizaciones humanas, sino que permanecemos siempre abiertos a las nuevas exigencias que el amor y la justicia nos van presentando.

EL CONFLICTO EN LA IGLESIA

JON SOBRINO

1. CONFLICTO EXTERNO E INTERNO

El conflicto fundamental y necesario para la Iglesia es el conflicto *externo* con el mundo de pecado que le sobreviene a la Iglesia cuando es fiel al evangelio. Así ocurrió desde los orígenes, y el conflicto pronto se tradujo en enfrentamiento y persecución. El NT reconoció la realidad y necesidad de tales conflictos y persecuciones (1 Tes 3,2-4) y teologizó su necesidad a partir del destino de Jesús (Mt 10, 24s; Jn 15,18.20) y de los profetas (Mt 5,11). El presupuesto teológico de este conflicto es que el evangelio es buena noticia, pero es también espada de dos filos (Hebr 12), signo de contradicción (Lc 2,34), alternativa excluyente entre el verdadero Dios y los ídolos (Mt 6,24).

Nos concentramos ahora sin embargo en el conflicto *dentro* de la Iglesia desde el punto de vista de la unidad de la Iglesia. Conflicto es entonces aquello que en un momento hace peligrar o desaparecer la unidad eclesial. Visto desde la unidad, el conflicto supone una limitación e incluso un mal para la Iglesia. Pero puede ser también un bien si el conflicto es la forma histórica, desagradable pero necesaria, para conseguir una mejor unidad eclesial, basada en una mayor verdad y una mayor santidad. Desde este segundo punto de vista, el presupuesto básico del conflicto intraeclesial sigue siendo el mismo que el del conflicto extraeclesial: el evangelio que divide también a la Iglesia.

Históricamente es evidente que siempre ha habido conflictos al interior de la Iglesia, y ya desde sus orígenes, debido a múltiples causas. Ya en tiempo de Jesús se suscitaban conflictos entre éste y sus discípulos (Mc 8,31ss) y entre los discípulos entre sí (Lc 22,24-27). En la Iglesia primitiva existieron conflictos entre los cristianos provenientes del judaísmo helenista y el judaísmo autóctono (Hech 6,1), entre Pedro y los judeo-cristianos (Hech 11,1s), entre Pablo y los cristianos de Corinto (1 y 2 Cor), entre Pedro y Pablo (Gal 2,11), por citar sólo algunos ejemplos.

A lo largo de la historia, incluso cuando en lo sustancial ya se había constituido la norma eclesial, han existido conflictos y enfrentamientos dentro de la Iglesia, que han terminado a veces con la separación de la comunidad ecle-

sial (cisma, herejía), pero que con frecuencia han persistido dentro de la misma Iglesia. En la actualidad, sobre todo después del Vaticano II, han surgido varios conflictos o han aflorado los que han estado latentes. Existen tensiones eclesiales, enfrentamientos, protestas reivindicativas, denuncias proféticas; en América Latina se habla de magisterios paralelos, iglesia popular opuesta a la Iglesia oficial (sin detenernos ahora a analizar la realidad de tales afirmaciones). Esas tensiones suelen enfrentar a veces diversos estamentos eclesiales, pero —y quizás esto sea lo más típico del conflicto actual— recorren transversalmente los diversos estamentos eclesiales: obispos, sacerdotes, religiosos, laicos.

Dado el hecho del conflicto, su valoración global suele ser también diferente; lo cual a su vez es causa de conflicto. Para unos el conflicto es sustancialmente un mal, cuya última raíz está en el pecado, según el antiguo adagio "ubi peccatum, ibi multitudo" (donde hay pecado hay división). Para otros el conflicto puede provenir de una mayor fidelidad al evangelio y se recuerda cuán frecuentemente los santos han puesto a la Iglesia en situación de conflicto. De ordinario sólo la historia posterior suele mostrar si un determinado conflicto ha sido positivo o negativo para la Iglesia y su unidad, aunque en su origen existan elementos de pecado o de santidad o una mezcla de ambos.

2. LA DIVERSIDAD DENTRO DE LA IGLESIA COMO CONDICION DEL CONFLICTO

La diversidad dentro de la Iglesia, como en cualquier otra sociedad de hombres, posibilita la complementación y el enriquecimiento de la Iglesia, pero también el conflicto y la división. Analizaremos ahora la diversidad dentro de la Iglesia, pero no sólo como diversidad fáctica, sino como diversidad asumida y querida por la Iglesia, sin la cual dejaría de serlo.

2.1. La decisión de la Iglesia primitiva de ir a los gentiles supuso una decisión fundamental de ser una Iglesia *universal* sin poner ningún tipo de límites a esa universalidad. Con ello estaba confesando in actu la paternidad universal

de Dios y el señorío universal de Cristo. Pero con ello introdujo también, geográfica e históricamente, una gran diversidad en la Iglesia: diversidad de pueblos, razas, culturas, clases sociales. Con ello aceptó también la posibilidad de que la Iglesia fuese adoptando formas históricas —no teológicas— diversas: Iglesia de varones y de mujeres, de célibes y de casados, de pobres y de ricos, de los centros de poder y de la periferia.

La decisión de la Iglesia de estructurarse *de forma orgánica y jerarquizada* introdujo también la diversidad de funciones y carismas, la diversidad de la jerarquía y los fieles, de la Iglesia docens (que enseña) y la Iglesia discens (que aprende).

Junto a estas diversidades queridas por la Iglesia existe otra diversidad que le es exigida por el mismo Dios: *la diferencia entre Dios y la Iglesia*. Entre Iglesia y palabra de Dios persiste una diversidad nunca eliminable del todo, lo cual la misma Iglesia ha recogido en su autocomprensión al confesar que ella es depositaria y servidora de la palabra de Dios, pero no su dueña.

Dios es mayor que la Iglesia en su totalidad y que cada uno de sus miembros y cada uno de sus estamentos. Su voluntad puede hacerse presente en los signos de los tiempos y a través de sus profetas, dentro o fuera de la Iglesia, y, dentro de ella, en cualquier lugar. Con esto se da la posibilidad de diversidad en los lugares teológicos.

La valiente aceptación de la Iglesia de ser realmente una Iglesia universal, cultural, social y teologalmente, el enfático rechazo a convertirse en secta cerrada y selectiva, es también la condición de posibilidad eclesial del conflicto.

2.2. La diversidad está dentro de la Iglesia, es querida por ella y le es exigida; sin ella la misma Iglesia desaparecería, aunque persista siempre la tentación al uniformismo. Esa diversidad es la que capacita el enriquecimiento de la Iglesia; pero históricamente también el conflicto y la desunión, debido a otra decisión fundamental de la Iglesia —obvia, pero que debe ser repetida— de admitir en su seno a creaturas estructuralmente limitadas pero abiertas al más, capaces de pecado y también de santidad.

En cuanto limitados, no es fácil para los miembros y estamentos de la Iglesia compaginar las diversidades; en cuanto pecadores, tienen siempre la tentación de absolutizar su propia diversidad o, más grave aún, buscar la propia identidad en oposición a la identidad de otros. Pero también en cuanto creaturas, los miembros y estamentos de la Iglesia pueden sentir la necesidad de mantener su diversidad por responsabilidad ante su conciencia y ante Dios; y en cuanto santos, deben mantener esa diversidad para que se cumpla la voluntad de Dios y crezca de esa forma la Iglesia.

Dada la diversidad en los miembros y estamentos de la Iglesia, es comprensible que el conflicto exista en la Iglesia. Y dada la forma diversa, pecaminosa o santa, de realizar esa diversidad el conflicto puede ser expresión de un mal o de un bien, por difícil que sea a veces separar con claridad los dos elementos, y por doloroso que sea el conflicto en cualquier caso.

3 LA RAÍZ ACTUAL DEL CONFLICTO Y SUS MANIFESTACIONES

Las raíces subjetivas del conflicto han estado siempre presentes y lo siguen estando. Se las debe tener en cuenta, por lo tanto, al analizar el actual conflicto. Pero en la actualidad la raíz fundamental del conflicto está en la novedosa voluntad de Dios para la Iglesia, expresada en el Vaticano y Medellín.

3.1. El Vaticano II y Medellín representan una novedad epocal, sólo comparable según K Rahner a la decisión de la Iglesia de ir a los gentiles. Esa novedad en sí misma, aun antes de analizar sus contenidos concretos, supone un quiebre histórico de tal envergadura que es comprensible la diversidad de reacciones: rechazo craso o sutil, aceptación entusiasta, y en cualquier caso la diversidad de ritmos en su comprensión e implementación.

El Vaticano II y Medellín desean sin duda la unidad de la Iglesia. Pero su tratamiento de la Iglesia versa sobre realidades fundamentales anteriores a la unidad y a partir de las cuales haya que construir ésta. Es comprensible, por lo tanto, que esa novedad haya causado serios conflictos —de lo cual nos ocupamos ahora y no de los inmensos beneficios para la Iglesia—, debido a sus declaraciones sobre la misión de la Iglesia hacia el mundo y su constitución interna como pueblo de Dios.

a) La identidad de la Iglesia es comprendida a partir de su misión; y ésta, a su vez, como servicio salvífico al mundo, concretizado cada vez más como servicio preferencial a los pobres. Se da aquí por lo tanto una revolución copernicana: la Iglesia está para servir y no para ser servida; para anunciar e iniciar el reino de Dios, sin ser ella adecuadamente ese reino; para presentizar el amor de Dios, pero teniéndolo también que buscarlo, y a veces fuera de los límites de la Iglesia. Esa novedad es difícil de integrar en la totalidad de la Iglesia —K Rahner comentó que tardará un siglo—, no sólo por la dificultad teórica y la aceptación del no saber después de siglos de saberlo prácticamente todo, sino por la conversión que exige. Se trata en el fondo de que también la Iglesia acepte para sí misma que el modo de recobrar su propia vida es entregándola. Esta novedad es sin duda causa de graves conflictos internos, según unos y otros estén dispuestos a esa conversión.

Pero además, la implementación de la misión de la Iglesia le lleva a la encarnación en el mundo real en el que se da el mayor conflicto y la mayor división: la pobreza, y la opresión, la vida y la muerte de los hombres, realidades excluyentes e irreconciliables que claman por una solución. Si la Iglesia reaccionase con una única postura ante ese mundo no habría problema formal de división eclesial, aunque habría que preguntarse naturalmente si su reacción unitaria es la correcta. Lo que ocurre sin embargo es que al ir la Iglesia a un mundo dividido, ese mundo se introduce en la Iglesia y la divide. Es un hecho que, a pesar de que las directrices universales de la Iglesia ofrecen una perspectiva coherente de qué hacer y cómo encarnarse en el mundo, los diversos miembros de la Iglesia, fieles, sacerdotes y obispos, reaccionan diversa y aun contrariamente ante el pecado del mundo, exigen unos un pluralismo tal que en la práctica no alcanza los mínimos exigidos por la gravedad de la situación y

la opción por los pobres, se desentienden otros de ese mundo abandonándolo a su miseria. Aquí está sin duda hoy la mayor fuente de conflictos intraeclesiales: en la actitud de la Iglesia ante un mundo dividido. Y ese conflicto no puede desaparecer fácilmente, porque su raíz —la opción por los pobres— es querida por Dios. Dios quiere —y así lo repiten los documentos de la Iglesia— que la Iglesia se encarne en el mundo de pecado y en ese mundo haga una opción.

Cuando la Iglesia por último sirve al mundo haciendo una real opción por los pobres, entonces entra en conflicto con los poderes de este mundo; la Iglesia sufre la persecución y el martirio. Este hecho causa a su vez un nuevo conflicto entre quienes ven en la persecución y el martirio una verificación de la verdadera Iglesia o, en cualquier caso, algo que no se debe rehuir por fidelidad a la misión, y entre quienes sutil o burdamente desaconsejan los riesgos de la persecución o porque ven en ésta un debilitamiento de las estructuras de la Iglesia, necesarias para una acción eclesial más eficaz en el futuro según se dice, o por el comprensible miedo que causa la persecución y el martirio, aunque no se confiese. Aparecen entonces las discusiones sobre la participación de los sacerdotes en la política, la determinación de quién es verdaderamente mártir, el peligro de las ideologías etc, problemas todos que exigen ciertamente un tratamiento teológico y eclesial, pero que no pocas veces expresan más el miedo a la persecución que la generosidad en el servicio de la Iglesia.

Mientras éste sea el conflicto del mundo y sea ése el mundo al que debe servir la Iglesia, el conflicto dentro de la Iglesia será siempre una posibilidad real. Es el mismo Dios el que le plantea a la Iglesia una misión que sólo puede realizarse en un contexto conflictivo y excluyente y dentro del cual la Iglesia debe hacer una opción: el servicio al Dios de la vida en contra de los ídolos de la muerte. El pecado será entonces la causa última del conflicto, pero no sólo ya por la pecaminosidad subjetiva de los miembros de la Iglesia que les mueve a defender e imponer sus puntos de vista, sino por la pecaminosidad objetiva mucho más fundamental de un mundo de pecado que se introduce en la Iglesia.

b) La comunidad Iglesia es comprendida fundamentalmente como pueblo de Dios, con lo cual al interior de la Iglesia se da preferencia a la totalidad sobre sus partes (sin mencionar ahora la preferencia teológica que debe darse a los pobres en la Iglesia). Esto ha supuesto un cambio teórico en la comprensión de las relaciones de los miembros de la Iglesia a su interior. En la práctica ha originado un ambiente eclesial en que se ha revalorizado la necesaria complementariedad de los carismas y funciones, la búsqueda conjunta de la voluntad de Dios, la fe de todo el pueblo "desde el obispo hasta los últimos fieles seglares" (LG n 12), el diálogo, la comunión y la participación como modo de trato fraterno y de resolver las tensiones, la validez y necesidad de la opinión pública en la Iglesia etc.

Todo ello ha creado un nuevo y positivo ambiente eclesial, pero también serias dificultades. En esta concepción eclesial el garante último de su dirección y unidad es el Espíritu, aunque la jerarquía tenga funciones de dirección y de unidad. Acostumbrarse a ese estilo eclesial más pneumatológico no es fácil, pues significa la pérdida de cierta seguridad, el no sobrevalorar antiguos mecanismos eclesiales que

la proporcionaban; significa la aceptación de cierto no-saber en presencia del Espíritu y la más radical necesidad de la fe en el sorprendente Espíritu de Dios; significa acostumbrarse a la verdadera libertad del Espíritu, que prohíbe tanto el autoritarismo y uniformismo como una concepción liberal de la libertad, significa reconocer honradamente que la superioridad que históricamente se ha dado a unos sobre otros en la Iglesia (a la jerarquía sobre los fieles, a los célibes sobre los casados, a los varones sobre las mujeres, a las Iglesias del centro sobre las de la periferia etc) no es fruto del Espíritu, sino de determinados condicionamientos sociológicos y también del pecado.

En este nuevo ambiente eclesial el mismo enfoque del conflicto eclesial y el modo de resolverlo causa nuevos conflictos internos. Para unos todo conflicto es peligroso y malo porque va en detrimento del prestigio y eficacia de la Iglesia; para otros es expresión de la sinceridad del diálogo y una de las formas, históricamente necesaria, de que avance la Iglesia. Unos, sobre todo cuando los conflictos duran largos años, favorecen fuertes medidas administrativas para zanjarlo; otros siguen favoreciendo el paciente diálogo. Unos presuponen que la solución al conflicto es fácil en principio, pues en la Iglesia existe un solo Dios, un solo Señor, un solo Espíritu; otros ven precisamente en ello la mayor dificultad, pues aunque la confesión verbal de la fe y, en menor medida, la comprensión de esas fórmulas pueda realizarse de forma unitaria con relativa facilidad, sólo con gran dificultad se alcanza la unidad en la realidad de la fe. La unidad *en* Dios, *en* Cristo y *en* el Espíritu es aquello por lo que hay que trabajar y a lo que se llegará al final; pero no el punto de partida real de la unidad.

3.2. En la actualidad la toma de postura ante el Vaticano II y Medellín y, más en concreto, la toma de postura eclesial ante los nuevos problemas del mundo y de la Iglesia de acuerdo o no al espíritu de ambos, sigue siendo la raíz fundamental del conflicto eclesial, aunque éste se muestre en conflictos plurales concretos y vaya acompañado de la limitación y pecaminosidad humanas.

Algunos, aunque sean pocos los que lo afirmen explícitamente, han mostrado rechazo ante el Vaticano II y Medellín, y los han responsabilizado prácticamente de degeneración eclesial. Otros han exagerado el énfasis en su novedad, han extrapolado su espíritu para intereses personales, han enfatizado con razón la necesaria historización de la fe y de la Iglesia, pero sin ponderar suficientemente los aspectos transcendentales y tradicionales.

Estas exageraciones de un lado y de otro sin duda causan conflicto, y se deben a los fallos personales. Pero lo más conflictivo está en mantener honradamente la novedad fundamental del Vaticano II y Medellín, o en un proceso de involución en que ambos sufran la muerte de mil cualificaciones.

Signos de involución al nivel de la relación de la Iglesia con el mundo serían: a) el que la Iglesia se redujera a juzgar desde fuera el pecado del mundo, de unos y otros, sin reconocer su propio aporte histórico a ese pecado; b) el que la Iglesia dejase de encarnarse en el mundo real, aunque apelase para ello a más altas misiones espirituales o a que esa encarnación pondría en el peligro a la misma Iglesia ins-

titudin y la privación de poder ejercer un mejor y más duradero servicio al mundo; c) el que la Iglesia rehuyera la eficaz opción por los pobres, la parcialidad, la misión salvadora y los riesgos que ello conlleva, aunque apelase a la voluntad salvífica universal de Dios y a una liberación que debe ser ciertamente integral y no reduccionista; d) el que la Iglesia decidiese de antemano qué situaciones y qué sociedades son más aptas para su misión y ofrecen un lugar más connatural para la Iglesia, si opta por ejemplo por la llamada sociedad occidental; e) en suma, el que la Iglesia dejase de ser por esencia servidora del mundo e intentase regresar al pasado.

Signos de involución al nivel de la realidad interna de la Iglesia serían: a) el regreso a una concepción piramidal de Iglesia que, teniendo en cuenta la legítima estructura jerárquica, ignorase eficazmente la realidad aun más fundamental de ser pueblo de Dios con el peligro de absolutismo jerárquico; b) el ignorar o relativizar la especificidad de grupos eclesiales y de Iglesias locales, sus aportes específicos no sólo culturales sino al nivel de la fe, la esperanza, la caridad, al nivel de creatividad pastoral, litúrgica y teológica; c) el abandonar el principio de la solidaridad eclesial, de llevarse mutuamente, de dar y recibir, de enseñar y aprender unos de otros, entre las diversas Iglesias y entre los diversos estamentos de la Iglesia; d) el abandono o minusvaloración del diálogo para buscar conjuntamente la verdad, esclarecer situaciones ambiguas o interpretaciones en pugna; e) la creación de un clima de desconfianza en el que incluso el hecho de plantear los problemas eclesiales con honradez conllevara sospecha o persecución.

Es sin duda difícil determinar con toda exactitud cuándo se ha procedido según el espíritu del Vaticano II y Medellín, y de ahí la necesidad de discernimiento, de evaluación periódica, incluso de casuística. Pero no es difícil observar las grandes líneas de actuación, unas que buscan la fidelidad y otras la involución. En esa tensión creemos que está estructuralmente la más aguda raíz del conflicto eclesial.

4. ESPIRITUALIDAD DEL CONFLICTO

Entendemos por espiritualidad del conflicto el vivirlo con espíritu cristiano, más en concreto, el fomentar aquellas actitudes que son exigidas en general por la fe, pero que aparecen como más evidentemente necesarias por la realidad concreta del conflicto.

a) Como el conflicto es una realidad dentro de la Iglesia, la primera exigencia cristiana es encarnarse en él. Esto supone la honradez fundamental de reconocerlo y no suavizarlo, de reconocer y recordar que la Iglesia es a la vez santa y pecadora, "la casta meretriz"; y, por otra parte, la fortaleza para encarnarse en lo que de desagradable, doloroso y a veces, injusto tiene esa situación.

Esa encarnación concreta puede generar, y en cualquier caso exige, importantes actitudes cristianas. Exige el amor a la verdad, que puede llevar a tener que "obedecer a Dios antes que a los hombres"; la fe sólo en Dios, cuyo Espíritu dirige en último término a la Iglesia, sin que los hombres de la Iglesia podamos sintetizar y resolver adecuada-

mente los conflictos; la esperanza utópica en la unidad de la Iglesia, la cual, aunque no sea plenamente posible en la historia, mueve a trabajar por el incremento de la unidad.

b) El conflicto, aunque inevitable, debiera ser resuelto. Esto supone una espiritualidad que busca en primer lugar el planteamiento correcto de las raíces del conflicto, es decir, que busca la verdad más que la defensa de la propia verdad; y que presupone que la unidad de la Iglesia se basa en la verdad más que en medidas administrativas. En cuanto a los modos de afrontar el conflicto para solucionarlo, supone una espiritualidad del diálogo honrado, abierto a las razones de la otra parte y creyendo que puede haber verdad en esas razones; se opone, por lo tanto, al uso del puro poder, bien sea el poder de la autoridad, el poder de la presión social o incluso sólo el poder de la razón —cuando ésta es usada más como presión que como modo de convencer— como modo último de solucionar conflictos. Esta espiritualidad supone por último la santidad como último y más definitivo medio de que se imponga la verdad dentro de la Iglesia, aunque —como lo demuestra la historia de muchos santos— tarde años en llegar.

El conflicto, además de intentar ser resuelto, debe ser fructífero. Eso exige una espiritualidad de creatividad que intenta siempre hacer complementario y enriquecedor lo que en un primer momento aparece como opuesto; que intenta hacer fructíferas las tensiones estructurales al interior de la Iglesia, sobre todo la de institución y carisma, compaginando eficacia y verdad, para que la eficacia se base cada vez más en la verdad y la verdad cobre cada vez más cuerpo y sea así más eficaz.

c) El conflicto por su naturaleza lleva a ver la limitación y el pecado en el otro. Una espiritualidad del conflicto supone, sin embargo, que uno mismo se examine de su propia limitación y pecado y el conflicto se convierta, así, en ocasión para la propia conversión. De esta forma además existirá una garantía de que en el conflicto no se busca la propia verdad, sino la verdad; y el ejemplo de la propia humildad puede ayudar también al mismo proceso de conversión en el otro.

A esta genuina humildad corresponde también el dejar que la historia posterior vaya mostrando en qué lado ha estado la mayor verdad; la disposición, por lo tanto, a dejarse verificar por los hechos, a cambiar si es necesario; en cualquier caso a no mantener dogmatistamente lo que en un momento se creyó, incluso con buena voluntad, que era la verdad.

Los criterios de verificación los proporciona en último término el mismo Espíritu de Dios en la actualidad. Pero pueden ser descritos desde el evangelio: el anuncio de la buena noticia a los pobres, asumir su defensa y su destino. De esta forma la Iglesia se va pareciendo más a Jesús en su vida y en su muerte, va obteniendo más credibilidad ante los pobres y los preferidos de Dios y va creciendo en santidad, cuyo última verificación es la persecución y el martirio por amor.

d) El conflicto, por último, como toda realidad creada remite a la pregunta por el amor. Sería una redundancia hablar de una espiritualidad del amor, pero es útil hablar de

una espiritualidad del amor conflictuado. Dentro y fuera del conflicto el miembro de la Iglesia debe tener un gran amor a Dios y a Jesús, a los pobres y al reino de Dios. Por el amor evangélico el cristiano debe estar dispuesto al conflicto y no puede renunciar a aquél a pesar de que genere conflictos.

Pero el conflicto por su misma naturaleza lleva a la pregunta por el amor al adversario e incluso al enemigo. Ese amor no significa no hacerle frente, pero prohíbe la absolutización del otro como enemigo, cerrarle absolutamente todo futuro. Remite por último al amor a la Iglesia, precisamente cuando en ella existen los pecados y escándalos que causan conflicto. Un amor conflictuado a la Iglesia está lejos de todo romanticismo y triunfalismo, pero debe existir, aun con grandes tensiones. Por amor a la Iglesia habrá que denunciar sus fallos cuando son graves y escandalosos. Podrán llegar momentos en que habrá que decir con Guillermo de Auvernia, obispo de París: "¿Quién no llamará a esta

horrible imagen más bien Babilonia y desierto que ciudad de Dios?"

Pero por amor también, y con gozo, habrá que alegrarse de cuando ha hecho presente el evangelio de Jesús, en los grandes santos conocidos y en los innumerables desconocidos, en momentos privilegiados y heroicos, y en la cotidianeidad de la caridad. En cualquier caso es en la Iglesia donde se sigue anunciando el evangelio de Jesús; así nos ha llegado a nosotros como evangelio. Y es también en la Iglesia, en medio y a pesar de tantas deficiencias y pecados, donde cada uno vive su fe apoyándose en la fe de otros. Por ello debe hablar un agradecimiento fundamental a la Iglesia, el cual —aunque el amor no se nutre de razones— puede ser la razón fundamental para amarla. Por ello no son palabras rutinarias afirmar que los conflictos dentro de la Iglesia pueden provenir del amor a la Iglesia, y que esos conflictos se pueden y deben vivir con amor.

CULTURA

DAVID UNGERLEIDER



Con el término CULTURA se señala un concepto clave para la antropología contemporánea. Sin duda existe una gran diversidad de perspectivas teóricas en el uso que se da a este término dentro de la antropología actual. Por consiguiente, después de un breve recorrido histórico del uso de este término, entraremos en algunas distinciones claves para entender el significado de este concepto en la sociedad latinoamericana actual. Terminamos con algunas orientaciones en cuanto a cultura y evangelización.

PISTAS HISTÓRICAS:

A mediados del siglo pasado el término *cultura* circuló con relativa frecuencia en los medios intelectuales de Alemania. Pero fue un inglés, Edward Burnett Tylor (1832-1917), quien lo introdujo en la antropología con una definición formal y explícita:

"Cultura . . . es la totalidad compleja que incluye conocimientos, creencias, arte, ley, moral, costumbres y cualquier otra capacidad y hábitos adquiridos por el hombre en cuanto miembro de una sociedad" (1).

Ahora bien, esta definición fue adaptada a distintas necesidades históricas durante este siglo: Edward Sapir (1884-1930), alemán, añadió que la cultura es el concepto socialmente heredado de prácticas y creencias que determinan la textura de nuestra vida. Bronislaw Malinowski (1884-1942), polaco pero de la escuela inglesa, aceptó esta concepción que propuso Sapir pero aseguró que la cultura comprende artefactos, bienes, procesos técnicos, ideas, hábitos y valores heredados. Ralph Linton y Margaret Mead, ambos norteamericanos de este siglo, elaboraron más sobre la identificación de cultura con tradición, la herencia social total de la humanidad; y con esto lograron una mayor apreciación de otras formas de racionalidad y de vida en culturas distintas (pe Mead en Polinesia y Boas en Puerto Rico).

Los antropólogos Kroeber y Kluckhohn, después de haber revisado las distintas orientaciones arriba mencionadas junto con la diversidad de acercamientos basados en definiciones descriptivas, históricas, normativas, psicológicas, estructurales, genéticas, etc, llegan a esta definición-síntesis:

"La cultura consiste en patrones implícitos y explícitos de comportamiento que rigen el mismo comportamiento; son adquiridos y transmitidos mediante símbolos, que constituyen los logros distintivos de los grupos humanos, incluyendo su plasmación en utensilios. El núcleo de la cultura se compone de ideas tradicionales (es decir, históricamente obtenidas y seleccionadas), y sobre todo de sus valores asociados; los sistemas culturales pueden, por un lado, ser considerados como productos de la actuación, y por otro lado, como elementos condicionantes de las actuaciones sucesivas" (2).

CULTURA EN AMERICA LATINA:

Las definiciones de cultura en América Latina son tan variadas como las ciencias que intentan definirla o las sociedades que la proyectan. La tarea antropológica de nuestra América Latina ha sido la de desligar el concepto, tal como lo han elaborado en años anteriores, de las expresiones imperialistas del occidente basadas en un etnocentrismo dominante que poco respeta la diversidad de formas de racionalidad y vida desde las civilizaciones más remotas hasta las más conocidas de América Latina. La UNESCO, por ejemplo, ha intentado valorar de manera positiva las contribuciones culturales de parte de pueblos antes considerados inferiores a la civilización dominante. Se han empezado a descalificar términos como "culturas primitivas", "pueblos atrasados o supersticiosos", "manifestaciones de ignorancia", etc, y fijarse más en un relativismo cultural donde cada sociedad tiene derecho de desenvolverse en forma autónoma sin que haya intentos de imponer definiciones que favorezcan los valores dominantes de culturas con mayor poder político y económico (cfr La Asociación Antropológica Americana y su proyecto de Declaración sobre los Derechos del Hombre ante las Naciones Unidas - 1947).

CULTURAS DOMINANTES (Nacionales) y CULTURAS OPRIMIDAS (Populares):

En América Latina no se puede estudiar las culturas aisladamente de los factores socio-económicos y políticos

"no sólo porque la cultura está determinada por estos factores sino también porque la cultura está inserta en todo hecho socioeconómico" (3).

Nos explicamos: cuando uno se compra un vestido se implementan diferentes patrones socioeconómicos habituales según la propia capacidad económica y el propio trasfondo cultural; pero también el tipo de vestido que uno compra tiene su significado dentro de una serie de elementos culturales, como la moda, por ejemplo. Es un acto a la vez económico y simbólico. Otro ejemplo; cuando se festeja a un Santo se lo hace desde la propia necesidad, siguiendo ciertos patrones culturales. La importancia de tal Santo en la vida cotidiana podría variar en cuanto a su significado cultural, y eso a la vez influye en lo económico (la bendición sobre la cosecha, el negocio, etc).

Pero, ¿qué pasa cuando los actos culturales de un pueblo son negados, manipulados, apropiados o inclusive

transformados según las exigencias de la clase dominante? Aquí se habla de la negación de un relativismo cultural. Nos dice Canclini que aquí es donde las personas tienen que elegir (no libremente) entre las propias costumbres y los valores antagónicos. Por ejemplo, cuando el capitalismo convierte las fiestas tradicionales en un espectáculo para turistas, o que los grupos étnicos más remotos son obligados a subordinar su organización económica y cultural a los mercados nacionales. Eso se llama la transnacionalización de la cultura; en ella se intenta anular toda organización social (con sus creencias, manera de actuar y sobrevivir) que resulte disfuncional para el poder dominante.

Por consiguiente, es necesario un mayor aprecio hacia las diferentes instancias y modelos de comportamiento de una formación social determinada, que incluye la organización económica, las relaciones sociales, las estructuras mentales, las prácticas artísticas, las expresiones religiosas propias, etc; al mismo tiempo, hay que impedir el que la cultura dominante trate de jerarquizar su importancia dentro de los diferentes elementos que componen la vida cotidiana de un pueblo.

La complejidad del concepto de la cultura en América Latina requiere un análisis más riguroso de parte de las diferentes clases sociales para que sean más autocríticas, y logren apreciar y respetar más a las culturas populares que representan la mayoría de los pueblos del continente. Aquí es donde se puede formular una nueva teoría de la cultura dentro de la cual los pueblos puedan desarrollar las propias actividades humanas materiales e ideales, dentro de un contexto ambiental de mayor libertad para comprender, reproducir o transformar el sistema social en el que se van desarrollando.

Así se promueve el concepto de cultura como instrumento que expresa la vinculación del espíritu con el proceso histórico actual de la sociedad latinoamericana (4).

CULTURA Y EVANGELIZACION:

Como se había dicho, la cultura abarca la totalidad compleja de conocimientos, creencias, arte, ley, moral y costumbres. Esa totalidad, a su vez, refleja ciertamente valores que se pueden considerar como respuestas fundamentales de un grupo social a las necesidades más profundas. Y aquí precisamente es donde entra un factor importante: la evangelización cristiana. La evangelización siempre se ubica dentro de un contexto concreto, de circunstancias particulares, y de necesidades reales de un grupo social. La idea de Dios, la memoria de Jesús y su mensaje, y el lugar que ocupa la Virgen y los santos se actualizan de distintas maneras según las tradiciones de una sociedad dada, y según las influencias que se ejercen sobre ellas. En otras palabras:

"Ninguna religión opera en el vacío. Toda religión... es una realidad situada en un contexto humano específico: un espacio geográfico, un momento histórico y un medio ambiente social concretos y determinados. Toda religión... es siempre, en cada caso concreto, la religión de determinados seres humanos. Una religión que no sea la religión de determinados seres humanos sería inexistente, sería una pura fantasía de la imaginación... Pero los seres humanos concretos que comparten una misma religión... son antes de carne y hueso, raza, uno con un sexo y una edad determinada, con una formación

y una situación específicas (familiar, cultural, económica, social, política, etc), con una biografía y unas expectativas peculiares, con problemas e intereses particulares" (5).

Ahora bien, en América Latina debemos retomar las exigencias de Pablo VI en su Exhortación Apostólica *Evangelii Nuntiandi* cuando dice:

"El reino que anuncia el Evangelio es vivido por hombres profundamente vinculados a una cultura; y la construcción del reino no puede por menos de tomar los elementos de la cultura y de las culturas humanas" (6).

Por lo tanto, no se trata de la imposición de unos valores evangélicos ajenos, ni de su realización litúrgica por parte de una cultura (que evangeliza) hacia la otra (que es evangelizada), como se ha dado con frecuencia en América Latina durante los últimos cuatro siglos. Se trata más bien de la inculturación del Evangelio, siempre respetando los valores culturales propios de un pueblo dado: que la evangelización de una cultura no sea un factor de dominación-manipulación como a veces se da con otros factores (políticos, económicos y sociales de la clase dominante). Buscamos más bien la evangelización que libera al hombre, y como dijo Pablo VI:

Con los pueblos "empeñados con todas sus energías en el esfuerzo y en la lucha por superar todo aquello que los condena a quedar al margen de la vida: hambres, enfermedades crónicas, analfabetismo, depauperación, injusticia en las relaciones internacionales, y especialmente en los intercambios comerciales, situaciones de neocolonialismo económico y cultural, a veces tan cruel como el político, etc. La Iglesia... tiene el deber de anunciar la liberación de millones de seres humanos... el deber de ayudar a que nazca esta liberación, de dar testimonio de la misma, de hacer que sea total. Todo esto no es extraño a la evangelización" (6).

NOTAS

- 1) EDWARD B TYLOR *Primitive Culture*, London, J Murray, 1971.
- 2) *Culture. A Critical Review of Concepts and Definitions*, Random House, New York, 1963.
- 3) NESTOR G CANCLINI *Cultura, Ideología y Poder*, Revista Cuicuilco, No. 2, Oct 1980. ENAH, México, p. 41.
- 4) JEAN CASIMIR, *La Cultura Oprimida*, Nueva Imagen, México, 1980, p. 159.
- 5) OTTO MADURO *Religión y Conflicto Social*, CRT, México 1980, p. 78.
- 6) EVANGELII NUNTIANDI, nn. 20, 30.

DISCERNIMIENTO ESPIRITUAL

ENRIQUE GUTIERREZ, MARTIN DEL CAMPO

¿QUE ES?

Se entiende por discernimiento espiritual aquella actuación nuestra por la cual distinguimos de entre los diversos impulsos interiores que nos llevan en direcciones más o menos diversas, aquellos impulsos que nos llevan a secundar la voluntad de Dios de nuestras vidas, dentro de situaciones concretas y en el contexto social que nos rodea. Y esto precisamente para seguir a unos impulsos y cerrarnos a otros.

Si desglosamos ésta a manera de definición, hallamos los siguientes elementos básicos:

- Se trata de una actuación nuestra, de nuestra conciencia que reflexiona y busca aclararse su propia experiencia interior.
- Por la cual actuación distinguimos o sea reconocemos diversos impulsos interiores, y además podemos darnos cuenta que no todos son convergentes, sino que unos nos llevan hacia unos objetivos y otros hacia otros.
- Impulsos interiores: Dentro de nuestra conciencia aparecen nuestras necesidades biopsíquicas, necesidades unas más instintuales y otras más humanizadas y/o cristianizadas que van a reaccionar ante los estímulos interiores o exteriores que van sucediendo en nuestra vida. Esta reacción se muestra interiormente como atracción-repulsión, con diversos matices emocionales.
- Secundar la voluntad de Dios: el discernimiento espiritual cristiano busca distinguir cuáles de estos impulsos se

causan en el interior para reconocer la voluntad de Dios, el Padre de N. S. Jesucristo y secundarlos. Por tanto también distinguimos otros impulsos que no nos llevan a secundar la voluntad de Dios, sino que nos apartan más o menos de ella.

Dentro de situaciones concretas: se trata de un discernimiento operativo y práctico, no de una disquisición teórica sobre lo que Dios pueda querer del hombre. Estas aclaraciones más teóricas nos ayudan en ocasiones a conocer mejor desde la reflexión teológica, aspectos importantes del Plan de Dios. Después en la vida diaria, el Plan salvífico de Dios se vuelve concreto en nuestra vida, no como simple conclusión o aplicación, sino como experiencia interior en primer lugar, que además demanda acción.

- En el contexto social que nos rodea. O sea que el Plan salvífico de Dios tiene que ver con mi vida diaria concreta pero para ser salvación en la historia que nos rodea y situado en ella. Un Plan de Dios no situado en el cuándo y dónde de la historia nuestra, deja de seguir siendo salvación aquí y ahora.
- Y esto precisamente para seguir aquellos impulsos que nos mueven a secundar la voluntad de Dios en nuestras vidas.

Dentro de nuestra libertad humana, de mil modos el Espíritu nos invita a secundar el Plan de Dios que nos libera como hijos suyos en el amor y nos abre a seguir creativa-

mente a Jesús, camino al Reinado de Dios en la fraternidad humana.

NOTA: Este discernimiento espiritual está vinculado a una cierta opción personal, que va prefiriendo el secundar la voluntad de Dios, o que muy conscientemente se aparta de ella. Pero propiamente el discernimiento es un caer en la cuenta de qué impulsos nos llevan a secundar la voluntad de Dios, y cuáles no; no se trata simplemente de distinguir el bien del mal moral, sino qué de lo bueno quiere El Señor en nuestras vidas. Como dice Pablo: "Por consiguiente mucha atención a cómo se portan; no como simplones, sino con talento, aprovechando las ocasiones, porque corren días malos. No sean irreflexivos, traten de comprender lo que El Señor quiere" (Ef. 5,15-17). Se ve claro que no se trata de aclararnos para saber, sino para obrar la voluntad de Dios.

Tampoco es el discernimiento, como aquí se presenta, el proceso más amplio de elegir entre diversas alternativas de acción más amplias, diríamos entre diversas mediaciones históricas, para llevar a cabo la voluntad de Dios en forma más estable. Aunque no faltan quienes a estas elecciones les llamen también "discernimiento".

SUPONE EL DISCERNIMIENTO ESPIRITUAL

- En primer lugar una confianza desde la fe, en que El Espíritu en alguna forma discernible, actúa en nuestras vidas para permitirnos reconocer la voluntad de Dios.
- Después, son necesarios algunos criterios objetivos que nos hacen posible discernir cuando un impulso que sucede en nosotros nos guía hacia la voluntad de Dios o no.
- Estos criterios dimanar para el cristiano de la misma vida de Jesús, como camino al Padre. Seguir a Jesús en el aquí y ahora, es irnos haciendo cristianos. No se trata de un criterio simplemente externo, sino que aprendemos qué es seguir a Jesús siguiéndolo; como aprendemos qué es amar, amando.
- Se requiere además, según el momento en que nuestra experiencia cristiana se halle, un deseo eficaz de querer adecuar nuestra vida al camino de Jesús, un buscar hacer en nuestra vida la voluntad de Dios, Padre de Jesús y nuestro. Esta voluntad eficaz es la continua conversión nuestra, como Don que Dios nos quiere hacer si no nos resistimos a él.
- Finalmente es decisivo que nuestro discernimiento suceda en la Iglesia, en la comunidad de seguidores de Jesús. Somos hombres y esto significa una gran facilidad de engañarnos a nosotros mismos, desde los ambientes que nos rodean y desde el fondo de nuestros mismos intereses y concupiscencias.

De aquí la necesidad de confrontar de cuando en cuando lo que nosotros juzgamos como voluntad de Dios, con el sentir de la fe de nuestros hermanos y desde la fe de nuestros guías y pastores. Detrás de esta reserva de fe eclesial está toda la historia y vicisitudes de la vida de nuestra Iglesia, con su más genuina tradición cristiana y con las influencias culturales de diversas épocas y también con sus desviaciones y pecados. Es en la sinceridad y testimonio de vida cristiana de la comunidad, donde esta rica tradición es continuamente discernida para cada momento concreto.

COMO HACEMOS EL DISCERNIMIENTO ESPIRITUAL EN NUESTRA VIDA DIARIA

- Todo cristiano sincero, a su modo, vive discerniendo en su vida qué es cristiano y qué le va alejando del seguimiento de Jesús pobre, que nos anuncia el Reino de Dios desde los pobres y oprimidos sociales.
- Para que el cristiano pueda preguntarse desde su experiencia de fe sobre sus impulsos interiores de aliento, entusiasmo, astucia, venganza, ansia de prestigio, necesidad de placer, etc, si realmente le conducen o alejan del camino de Jesús, es menester abrir nuestra fe a un enriquecimiento y maduración continuos desde la cercanía afectuosa a Jesús. De allí que la meditación y reflexión en la fe sobre la historia de Jesús, bajo la guía y ayuda de cristianos más experimentados y coherentes sea un primer medio importante.
- Después vendrá el irse acostumbrando a revisar y examinar la propia vida, para ir constatando dónde nos vence nuestra sensualidad, vanidad o deseo de poder y prestigio, y dónde somos alentados por el Espíritu de Jesús para entregarnos al servicio de los demás, abrirnos a la sinceridad, olvidar nuestros intereses en favor de los hermanos más necesitados, perdonar, etc.
- Poco a poco irá aclarándose en nuestra experiencia interior y desde nuestra fe, por dónde va en el concreto de la vida nuestra, nuestro seguimiento de Jesús y qué nos aleja de él. De cuando en cuando deberemos conferir estos caminos que vamos encontrando con otros hermanos nuestros, de cuya fe y sinceridad nos conste. En alguna ocasión todos tendremos necesidad de ayuda de hermanos más experimentados y verdaderamente sabios, con la sabiduría del Evangelio.
- En el mundo en que ahora nos toca vivir, ante la grande confusión de valores humanos y más aún cristianos, ante retos nuevos en la historia de la Iglesia, aparecen en la vida nuestra encrucijadas que requieren especialmente del discernimiento espiritual dentro de la comunidad cristiana y a la luz de las enseñanzas de nuestros pastores y de nuestra mejor tradición eclesial. A esto nos exhortaba Pablo VI, en su encíclica "Octogesima adveniens".

NOTA: En la historia de la Iglesia ha habido hombres de excepcional experiencia de fe y caridad cristianas en entrega y esperanza, que nos han legado diversos métodos para facilitar o aquilatar nuestro discernimiento espiritual. Entre ellos pueden citarse a los grandes fundadores de la vida cenobítica y monacal, un Antonio Abad, Basilio, Agustín, Benito, etc. Otro tanto los grandes fundadores de la vida conventual, como Francisco de Asís, Domingo de Guzmán, y otros, donde el examen de conciencia mira más a buscar los caminos de Dios en la vida de cada uno, que a sólo reconocer las propias fallas y pedir perdón. Posteriormente puede merecer una mención especial Ignacio de Loyola, con los Ejercicios Espirituales, que suceden en meditación y discernimiento espiritual. La Revisión de vida es otro acercamiento al discernimiento espiritual.

RESULTADOS

El fruto de un camino en la vida, en discernimiento espiritual, es una progresiva sensibilidad a la manera como el Espíritu nos va enseñando a seguir a Jesús en nuestra cooperación al surgimiento del Reinado de Dios en este mundo.

Nunca podemos tener la garantía definitiva de que vamos acertados, pero se irá viviendo en la mejor fidelidad que está en la condición humana.

Nuestra garantía, no somos nosotros, ni nuestros esfuerzos, sino el amor del Padre, que nos ha dado a su Hijo y nos envía su Espíritu, para que vayamos con muchos otros hermanos luchando por un mundo más fraternal y justo, hasta llegar a El.

DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA

ANTONIO WHEATLEY

INTRODUCCION

Según Puebla, la enseñanza o doctrina social de la Iglesia es

"un conjunto de orientaciones y criterios de acción... Tiene su fuente en la Sagrada Escritura, en la enseñanza de los Padres y grandes Teólogos de la Iglesia y en el Magisterio, especialmente de los últimos Papas. Como aparece desde su origen, hay en ellas elementos de validez permanente que se fundan en una antropología nacida del mismo mensaje de Cristo y en los valores perennes de la ética cristiana. Pero hay también elementos cambiantes que responden a las condiciones propias de cada país y de cada época" (Documentos de Puebla - DP - 472).

La DSI es distinta a otras enseñanzas de la Iglesia en cuanto que no es una totalidad bien organizada: es un conjunto de diversos tipos de documentos y enseñanzas. Ha sido elaborada, a lo largo de la historia, sobre la marcha, como una reflexión desde la fe ante situaciones concretas de injusticia, opresión, etc. Es flexible: cambia según "las condiciones... de cada país y de cada época".

LA HERMENEUTICA (interpretación)

Esta flexibilidad que da vida a la doctrina y acción social de la Iglesia puede ser fuente de errores si no entendemos bien la doctrina y sus expresiones concretas. Una expresión, una concretización de la DSI formulada en una época no será necesariamente adecuada o correcta si se aplica tal cual en otra época. La hermenéutica intenta entender documentos antiguos: Entender su mensaje real, dejando a un lado las maneras de expresarse de la época, la situación concreta de la época, y la manera de entenderla del autor del documento. Así, llega al mensaje básico, a lo perenne del documento. Después se puede reformular este mensaje básico, en términos de hoy aplicándolo a la situación de hoy.

Un ejemplo muy sencillo de la aplicación de la hermenéutica se da con la interpretación de la frase de Cristo: Dad a César lo que es de César. Ya no existe César, pero entendemos el mensaje básico, la intención didáctica del Maes-

NUESTRA GARANTIA NO SOMOS NOSOTROS
NI NUESTROS ESFUERZOS
SINO EL AMOR DEL PADRE
QUE NOS HA DADO A SU HIJO Y NOS
ENVIA SU ESPIRITU

tro: Dad al gobierno Civil... Pero la aplicación de la hermenéutica no es siempre tan sencilla. En un documento como la Rerum Novarum es más difícil. Condenar 'el socialismo' hoy en día con las palabras de la Rerum Novarum sería injusto en muchos casos. León XIII quiso condenar el socialismo ateo básicamente —y hoy en día hay tantas formas distintas de socialismo, muchas que no tienen nada de 'ateo' que ya no se puede simplemente condenar 'el socialismo'. Hay que buscar lo que quiso condenar León XIII en el fondo. La hermenéutica intenta buscar esta re-interpretación de un documento sin perder su espíritu. Porque en cuanto cambia nuestra manera de entender al mundo, en cuanto cambia el mundo mismo, hay que estar siempre reformulando la DSI en términos de hoy. La aplicación ciega de reformulaciones antiguas puede ser peligrosa. Hay que tomar en cuenta la advertencia de Schillebeeckx de que con

"la rápida transformación que se da en la sociedad humana, estos documentos sociales quedan muy pronto anticuados, de tal suerte, que una plena evocación de tales enseñanzas, condicionadas históricamente, para referirse a la evolución social en el futuro, podría tener precisamente una significación reaccionaria" (Dios, Futuro del Hombre. Ed. Sígueme, pág 176).

LAS FUENTES

Obviamente la Sagrada Escritura y más concretamente la vida y enseñanza de Jesucristo es la fuente básica de la DSI. Todas las reflexiones posteriores que menciona Puebla —las de los Padres de la Iglesia, los teólogos y los Papas— tienen su base en las Escrituras. La misma antropología cristiana se basa en la persona de Cristo. Pero más recientemente, y más en concreto, tenemos el Magisterio de la Iglesia, especialmente las Encíclicas Sociales de los Pontífices desde León XIII, el Concilio Vaticano II, los Sínodos y las Conferencias Episcopales de Medellín y Puebla juntos con la enseñanza de Juan Pablo II en nuestro continente. Las declaraciones del Magisterio van desde las que son casi dogmáticas

hasta sugerencias particulares. Por eso, entre otras razones, es importante conocer bien la DSI y saber interpretarla según su propio valor intrínseco y las condiciones principales de cada país y época.

LA PERENNE Y LO CAMBIANTE

Los elementos perennes de la DSI son los principios básicos del Evangelio, de la ética social y de la antropología cristiana. El amor al prójimo, la justicia, el respeto al hombre son ejemplos claros de lo perenne en la DSI. Pero en la aplicación concreta de estos principios a situaciones concretas, encontramos normas de acción que varían según las circunstancias. También hay principios generales, deducidos de los principios básicos que pueden cambiar. Mientras va cambiando nuestra manera de entender la sociedad, mientras va cambiando la sociedad misma, van cambiando los principios generales. Por ejemplo, en la Edad Media los principios generales elaborados sobre los derechos de los súbditos son distintos a los principios generales que hoy en día rigen para los ciudadanos de los países modernos. Estos cambios tanto en las aplicaciones concretas como en los principios generales no quieren decir que la DSI de otros tiempos ya no sirve para nada. Podremos aprender mucho de ellos aplicando la Hermenéutica para sacar el mensaje básico de aquella doctrina.

La aplicación de la DSI a las situaciones concretas (y ello implica adaptación y aun cambios en la misma DSI) no sólo es un derecho de los cristianos sino también una tarea.

Pablo VI lo explica en Octogésima Adveniens:

"Frente a situaciones tan diversas, nos es difícil pronunciar una palabra única, como también proponer una solución con valor universal. No es nuestro propósito, ni tampoco nuestra misión. Incumbe a las comunidades cristianas analizar con objetividad la situación propia de su país, esclarecerla mediante la luz de la palabra inalterable del Evangelio, deducir principios de reflexión, normas de juicio y directrices de acción... (y) a estas comunidades cristianas toca discernir... las opciones y los compromisos que conlleva asumir para realizar las transformaciones sociales, políticas y económicas que se considera de urgente necesidad en cada caso". (O.A. No. 4).

Esta cita describe muy bien la necesidad de respuestas distintas a los distintos problemas prioritarios de cada región. Pero también exige la participación activa de la comunidad cristiana en la toma de decisión y en la acción.

EL PAPEL DE LA COMUNIDAD CRISTIANA

La DSI exige la acción para transformar al mundo. Es el deber y el derecho de cada cristiano participar no solamente en la acción social, sino también en la formulación de dicha doctrina en todos y en cada uno de los posibles niveles, como acabamos de ver en la cita de Octogésima Adveniens. Ni el Papa puede suplir al cristiano y la comunidad en lo que les toca. A cada comunidad, de cualquier tipo, le toca 'discernir... las opciones y los compromisos... para realizar las transformaciones sociales'. Mientras más básica sea la comunidad, más concretos serán sus discernimientos porque se enfrentan con situaciones más particulares. Solamente la comunidad local puede "encarnar" la DSI en su propia comunidad. Pero la comunidad local debería contar —además de contar con la DSI al nivel del Magisterio— con

las orientaciones cada vez más concretas de la Iglesia Nacional, Provincial y Local. La falta de tales orientaciones no debe ser pretexto para no comprometerse aunque lo haga más difícil.

MEDIACION DE LAS CIENCIAS HUMANAS

Una toma de posición sobre una situación concreta implica casi siempre la mediación de las ciencias humanas, particularmente las ciencias sociales. Pero esta mediación se da también al nivel de las declaraciones universales de los Pontífices y otros. El análisis de la realidad, o nuestra lectura de los signos de los tiempos, casi siempre implica cierta aceptación o uso de las ciencias sociales. Esta mediación causa dos problemas: Su capacidad para explicar los fenómenos que quiere explicar y la posibilidad de su superación con el tiempo. La superación con el tiempo es una cuestión hermenéutica. En cuanto a la capacidad para explicar los fenómenos siempre existe la posibilidad de que ésta sea inadecuada o inexacta, o no aceptada universalmente. Por ejemplo, en *Populorum Progressio*, Pablo VI usó el concepto de 'desarrollo'. Para algunos, éste era un análisis aceptable, pero para otros uno ya superado, y todavía para otros, un análisis incorrecto. Se proponían como alternativas los modelos de 'marginalidad' o de 'centro-periferia' entre otros.

La misma mediación puede fallar a nivel de una comunidad local. El análisis siempre puede ser viciado, en cualquier nivel. Uno de los peligros más perniciosos es la influencia de una ideología ciega e inflexible. Desgraciadamente las teorías más divulgadas sobre el análisis de la realidad son expansiones de las ideologías (o por lo menos compatibles con estas ideologías) de los bloques militares-económicos del mundo. Probablemente, el problema más grande para la DSI, tanto a nivel mundial como a nivel de comunidad cristiana local es encontrar la mediación científica más apta y menos viciada para ayudarlo a formular su doctrina y orientar su acción. Hay que actuar: las exigencias evangélicas son claras. Quedarnos parados por no encontrar la mediación correcta, con seguridad sería antievangélico. Habrá errores, así que siempre será necesaria una continua re-evaluación de la mediación y una apertura intelectual a nuestras propias interpretaciones de la realidad.

LA DSI EN AMERICA LATINA

Para nosotros en América Latina hay concretizaciones más recientes del Magisterio sobre la DSI. Son los Documentos de Puebla y los discursos del Papa Juan Pablo II en nuestro continente. En estas dos fuentes, sobresalen la condenación de la injusticia y el llamado a corregirla y una opción preferencial por los pobres.

Justicia. Siguiendo el ejemplo del Papa condena la injusticia en el continente. Su análisis es muy sencillo. Hay una creciente brecha entre ricos y pobres, cuya raíz es el pecado de la injusticia —una injusticia que también es 'producto de situaciones y estructuras económicas, sociales y políticas, aunque haya también otras causas de la miseria' (DP 30). El papel del cristiano en todos los niveles de la sociedad en América Latina es promover la justicia y luchar contra la injusticia en una manera muy ligada a la profundización de la evangelización.

Opción Preferencial por los Pobres. La tradición-social de la iglesia siempre ha defendido los derechos de los pobres. Pío XI en la *Quadragesimo Anno* (No. 44), Juan XXIII en la *Mater et Magistra* (No. 16) y Pablo VI en la *Octogesima Adveniens* (No. 42) han rechazado interpretaciones de la DSI que sean desfavorables a los pobres o favorables a los ricos. Juan Pablo II habló mucho en México del 'amor preferencial por los más pobres. . . ' objeto de una justa atención prioritaria. . . un amor que a nadie excluye, aunque se dirija con preferencia a los más pobres'.

Puebla hace suya esta opción preferencial por los pobres. Dedicó el primer capítulo de su documento (No. VI) sobre la Iglesia Misionera al Servicio de la Evangelización en América Latina a este tema (DP 1134-1165). Y los Obispos no se quedaron a un nivel teórico. Vieron la necesidad de acción concreta. Reclaman la misión de concientizar.

"La misión de la Iglesia no se reduce a exhortar a los diversos grupos sociales y a las categorías profesionales, en la construcción de una sociedad nueva para el pueblo y con el pueblo, no se trata de estimular a cada uno de los grupos y categorías a dar su contribución específica, con honestidad y con competencia, sino también a ser agente de una concientización general de responsabilidad común frente a un desafío que exige la participación de todos" (DP 1220).

Así que cada cristiano tiene la obligación de trabajar para y con el pueblo, para concientizarlo (y por supuesto, para concientizarse a sí mismo).

La Liberación. Para Juan Pablo II la DSI es "una garantía de la autenticidad del compromiso (de un hijo de la Iglesia) en las delicadas y exigentes tareas sociales, y de sus esfuerzos en favor de la liberación, de la promoción de sus hermanos" (Introducción a Puebla, 111, 7). El criterio para juzgar nuestra acción es si lleva o no a la liberación o a la

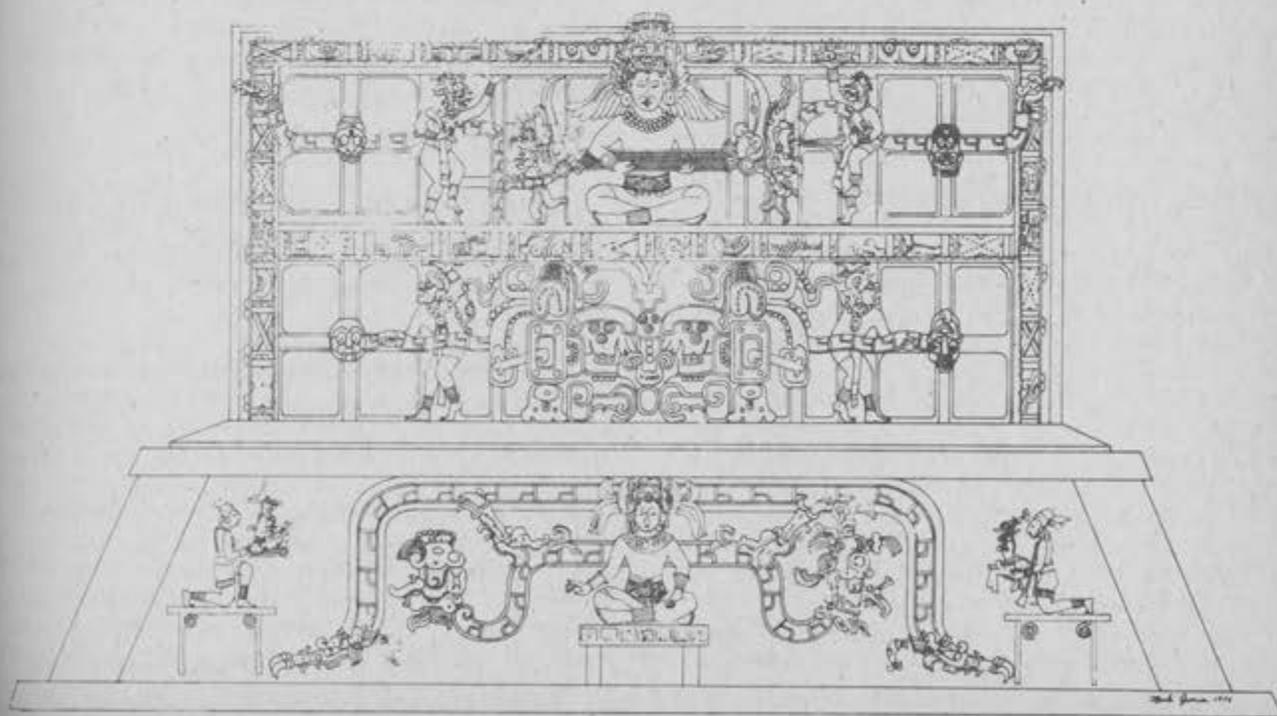
promoción. En otros lugares, tanto Pablo VI como Juan Pablo II nos dan una definición de la verdadera liberación: Una que está de acuerdo con la doctrina social de la Iglesia. De aquí la necesidad, no solamente de conocer bien a la DSI, pero también la importancia de entenderla bien por medio de la hermenéutica.

LA ACCION

La DSI siempre ha insistido en que no es simplemente una doctrina, sino una guía para la acción. Hemos indicado en párrafos anteriores el papel de cada comunidad en la concretización del compromiso que exige la DSI en su contexto particular. Cuando hablamos del cambio, hemos subrayado el papel de estas comunidades porque en distintas circunstancias, ni el Papa tiene 'una palabra única'. Puebla nos ha dado pistas más concretas para nuestra acción: La lucha contra la injusticia y la opción por los pobres; la liberación/promoción como resultado de nuestros esfuerzos. Nos falta todavía mucho más. Toca que todos: Obispos, sacerdotes, religiosos y laicos discernan y apliquen en sus circunstancias concretas las consecuencias de su compromiso evangélico.

"Si a un hermano o a una hermana les falta la ropa y el pan de cada día, y uno de ustedes les dice: 'Que les vaya bien; que no sientan frío ni hambre' sin darles lo que necesitan ¿de qué les sirve? Así pasa con la fe si no se demuestra por la manera de actuar: Está completamente muerta". (Santiago 2, 15-17).

NOTA: Se recomienda: Los Cristianos ante la Injusticia. Hacia una Lectura Latinoamericana de la Doctrina de la Iglesia, por RICARDO ANTONCICH, Ediciones Grupo Social, Bogotá, Colombia, 1980.



1. REVELACION Y FE

El encuentro de Dios con el hombre y la respuesta del hombre a Dios, se suele describir con los términos "revelación y fe". Estos términos son muy ricos en contenido, tanto en la Sagrada Escritura, cuanto en la Tradición, pero actualmente evocan espontáneamente el aspecto más intelectual de la relación con Dios y además parecen dejar, en un lugar muy secundario, la realidad concreta del hombre con las vivencias que más lo impactan y con sus afanes cotidianos. Buscamos pues abordar esa misma realidad del encuentro del hombre con Dios, desde la noción de "experiencia de Dios" que evita el énfasis intelectualista y que se acerca más a las experiencias concretas que vive el hombre. No pretendemos tratar aquí el tema en su amplitud sino tan sólo señalar algunos aspectos, en forma sintética, que ayuden a nuestra reflexión y a nuestra práctica concreta.

2. EXPERIENCIA HUMANA

En términos generales entendemos por "experiencia humana" toda reacción consciente a algo que nos viene de fuera, todo asimilar (hacer nuestra) una realidad que de algún modo captamos como distinta. En este sentido, no solamente tenemos experiencia de algo que nos impacta desde fuera, sino que tenemos experiencia hasta de nuestro propio cuerpo, de nuestras emociones, de nuestros pensamientos, en cuanto los percibimos de algún modo distintos de nuestro propio yo consciente. La experiencia humana implica así una apertura a lo real distinto de nosotros, implica también una "modificación", un cambio en nosotros. Cambio más o menos *permanente* según el tipo y la intensidad del impacto (memoria). Esta modificación cambia así nuestra actitud o la refuerza y cambia nuestro comportamiento, nuestro modo de "tratar" la realidad que nos rodea. Con esto aparece claro que no solamente se da un influjo de la realidad en nosotros, sino también un influjo de nosotros en la realidad que nos rodea: el "mundo" nos cambia y nosotros cambiamos el mundo a través de nuestra experiencia humana. En esta interacción nos vamos realizando como personas.

3. CLASES DE EXPERIENCIAS HUMANAS

Hay un tipo de experiencia humana que podemos llamar "científica", no en cuanto necesariamente siga los métodos rigurosos de la ciencia, sino en cuanto capta la realidad que nos rodea como objeto a nuestro servicio; se centra en conocer "cómo funciona" la realidad para poder utilizarla y usarla a nuestro provecho. Esta clase de experiencia es importante y válida, aunque limitada y parcial. Pensar que este es el único modo de relacionarse con la realidad es un error de lamentables consecuencias: mutilamos la realidad a sólo su funcionamiento y con esto nos mutilamos a nosotros mismos. Hay otro tipo de experiencia humana que podemos llamar "personalizante": implica la experiencia anterior pero se abre a la realidad preguntando por su sentido, por el significado moral (personal) de nuestras relaciones con esa realidad; es el ámbito de las relaciones personales,

comunitarias; es la experiencia de la libertad, de la historia y su sentido, de las actitudes fundamentales de un "yo" frente a otros "yo". La primera experiencia me dice cómo utilizar las cosas, ésta segunda me dice por qué y para qué. Esta experiencia personalizante no mide y cuantifica la realidad como lo hace la primera experiencia, pero no por eso es menos auténtica. La realidad captada por la experiencia científica es vehículo, portadora de esa otra realidad que capta la experiencia personalizante. Por la física, la química y la biología, la experiencia científica puede decirme qué son y para qué sirven unas flores, pero la experiencia personalizante capta la otra realidad ahí presente: la realidad personal de una actitud de agradecimiento o de amor de parte del que "regaló las flores". Su ámbito es el mundo de lo *simbólico* que va inherente a la realidad percibida científicamente.

4. EXPERIENCIA DE DIOS

Es una verdadera experiencia humana (recordar el No. 2) y pertenece al tipo de experiencia personalizante, es el encuentro con Alguien. Cuando la realidad se mutila y sólo se considera como válida la experiencia llamada científica, entrará en crisis la experiencia personalizante y, por consiguiente, la experiencia de Dios. Cuando se reconoce la experiencia personalizante, se abre la posibilidad de la experiencia de Dios. Pero no hay que pensar que el campo de la experiencia de Dios sea "una parte" de la experiencia personalizante, como si fuera una experiencia "al lado de otras experiencias" o como si hubiera lugares exclusivos de encuentro; la experiencia, el encuentro con Dios, es siempre co-experiencia; Dios se hace presente al hombre en y a través de sus demás experiencias humanas; esto es lo mismo que decir que la experiencia de Dios (el encuentro de Dios con el hombre y la respuesta del hombre) es siempre simbólica, sacramental.

5. "TIPOS" DE EXPERIENCIA DE DIOS

Aunque el hombre puede captar a Dios presente para él, en toda realidad con la que entra en contacto, podemos distinguir tres tipos de experiencia de Dios, según sean las realidades a través de las cuales Dios sale al encuentro del hombre.

1o. Experiencia cósmico-biológica: a través del mundo exterior que nos rodea y nos influye: el cielo y la tierra, el agua y el fuego, el mar y la montaña, los animales y la vegetación, los ciclos temporales y los fenómenos meteorológicos; en y a través de la experiencia de los "fenómenos naturales" se tiene la experiencia de la presencia del "Señor de la Naturaleza". Los matices de esta experiencia serán muy variados según el énfasis que se ponga en determinados "fenómenos". Es claro que si esa "realidad natural" sólo se percibe como objeto de la experiencia científica (también lo es), esa realidad se volverá opaca para mí y le negaré su

dimensión de símbolo, de sacramento de encuentro con Dios.

2o. Experiencia de interiorización: a través del mundo interior, de nuestro propios actos intelectuales, volitivos y emotivos en cuanto contradistintos de nosotros mismos; en y a través de la experiencia de nosotros mismos, Dios se nos hace presente. También aquí los matices serán variados, según el énfasis que pongamos en nuestros diversos "fenómenos interiores". También en este ámbito, si nuestras realidades interiores no se reconocen como símbolo y sacramento de Dios presente para nosotros, esas realidades sólo nos revelarán "algo" de nosotros mismos.

3o. Experiencia histórico-comunitaria: sin desconocer, más aún, aceptando los dos aspectos anteriores del encuentro con Dios, esta experiencia pone su énfasis en el encuentro del hombre con el hombre, del hombre en comunidad que camina en una historia. Esta experiencia de encuentro con el hombre, con la comunidad, con la historia, se capta como símbolo, sacramento privilegiado (no exclusivo) del encuentro con Dios. Esta es la experiencia de Israel y la experiencia cristiana. Dios nos sale al encuentro en el encuentro con el hombre, más aún: afirmamos que ¡Dios se ha hecho hombre! El modo de relacionarme con el hombre es sacramento del modo de relacionarme con Dios.

6. RASGOS COMUNES DE LA EXPERIENCIA DE DIOS

Dentro de las variedades de la experiencia religiosa, podemos encontrar algunos rasgos básicamente comunes:

1o. La co-experiencia: la experiencia de Dios no se da "pura" sino siempre en co-experiencia con las realidades humanas (cosmos, nosotros mismos, historia-comunidad).

2o. Simbolismo: Dios se hace presente en y a través de nuestras realidades, pero no está encerrado, limitado por ellas. El es "más grande" que cualquiera de ellas o que todas ellas. Las cosas "apuntan hacia El", pero no lo definen (definir: limitar).

3o. Personal: como quiera que se exprese (Poder, Fuerza. . .) se señala un TU grande y poderoso con el que se entra en relación personal porque está "inclinado" hacia nosotros; en la experiencia de Dios, se capta también una experiencia de nosotros mismos, de nuestra pequeñez, en relación con el que de alguna manera reconocemos como Señor.

4o. Gratuidad: la iniciativa del encuentro es de El en libertad y en gratuidad de dones (dador de vida). Y así la actitud fundamental es de reconocimiento y de acción de gracias.

5o. Obediencia: El mismo señala un "modo de comportamiento" (una moral) como expresión y realización de nuestra respuesta, de nuestro modo de relacionarnos con El; de alguna manera esta expresión llegará hasta una formulación sensible (culto).

7. EXPERIENCIA DE DIOS EN ISRAEL

Su experiencia central se realiza en la *historia* del pueblo: Dios se hace presente en la historia del pueblo, con poder, con sabiduría, con amor; Dios presente como *liberador* (experiencia de liberación), como formador del pueblo y en *alianza* con él, como el que *promete* (experiencia del futuro como don y *bendición*), y es fiel a su promesa, como el que *acompaña* a su pueblo, se entrega a su pueblo y quiere una *respuesta*, individual y comunitaria, de fidelidad y de entrega. La historia está abierta y se va construyendo en la colaboración y diálogo entre el Dios y el hombre no siempre fiel. En el encuentro con Dios trascendente (santo) que actúa en la historia (imane) en favor de su pueblo (amor y gratuidad), la respuesta de Israel tiene una triple dimensión: **1a. memoria:** de las hazañas poderosas, gratuitas y liberadoras; un pasado que recuerda a Israel quién es y sigue siendo *hoy* Dios para ellos. **2a. esperanza:** fundado en esa memoria, Israel espera el cumplimiento de las promesas de ese Dios fiel y desde *hoy* se alegra en la segura esperanza. **3a. tarea:** como *respuesta agradecida* a lo que es Dios para Israel, Israel debe cumplir su parte de la *alianza*, colaborar con Dios en la construcción del pueblo y de los demás pueblos, *volverse* a Yahvé (porque muchas veces se ha apartado de El), escuchar su voz. La experiencia cósmico-biológica y de interioridad queda incorporada y purificada en esta experiencia histórica. En un sentido muy denso, esta experiencia de Israel se puede llamar también: experiencia profética. . .

8. EXPERIENCIA DE DIOS EN JESUS

En su sentido más pleno y profundo, podemos decir que la experiencia de Israel se condensa y se trasciende en la experiencia de Jesús. En nuestra experiencia de Dios (en nuestra fe) afirmamos que la misma historia, como lugar de encuentro con Dios, se encuentra y plenifica en Jesús. Jesús es el lugar de encuentro con Dios y todos los demás "lugares de encuentro" en tanto lo son, en cuanto lo están en Cristo. Jesús, en su "experiencia" de filiación, de intimidad, de confianza, de disponibilidad, de entrega, de servicio, nos capacita para formar parte de su "familia", para entrar a su "Reino". Su experiencia exclusiva de Dios como Padre y de la fuerza de su Espíritu, nos la ofrece en participación, en el don de la fe. Experiencia del amor de Dios que da nuevo sentido y transforma la historia (en su "memoria", "esperanza" y "tarea"), al individuo concreto y hasta el mismo cosmos. Es decir, da un nuevo sentido y valor a la experiencia de interioridad y a la cósmico-biológica: es Cristo en nosotros, es Cristo el Señor de la creación en quien son hechas todas las cosas. En la comunidad, "cuerpo de Cristo" y en el hermano, "templo del Espíritu de Cristo" nos sale al encuentro Cristo, el Hijo del Padre, con la gratuidad de su amor y con la exigencia de ese mismo amor: exigencia de libertad, de comunidad, de igualdad, de entrega. Experiencia de pecadores perdonados y llamados a participar y a hacer participar a otros, por la fuerza del Espíritu, en la construcción de ese Futuro prometido por el Padre, en la Cruz y Resurrección de su Hijo.

9. CONCLUSION. LA EXPERIENCIA CRISTIANA ES ASI:

1o. Participación de la experiencia que tuvo Jesús: experiencia del Padre y del Espíritu. Experiencia del amor gratuito del Padre, experiencia así de filiación, de confianza, de libertad; experiencia de ser enviado, de obediencia, de entrega en el poder del Espíritu; experiencia de hermandad, de "consanguineidad" con los hombres, a los que ama y por los que se entrega para rescatarlos. . .

2o. Experiencia de lo que es Jesús: El Hijo, el Mesías, el Siervo, el Señor. Experiencia de su muerte y de su resurrección como signos eficaces de su amor salvador y de la fuerza de su Espíritu que nos hace hijos y enviados, al incorporararnos a Cristo mismo en su comunidad.

3o. Experiencia que se da: en la comunidad de Jesús, en la Palabra hablada y escrita de Jesús. Y que nos habla de Jesús. Y desde esta fe en Jesús, se comprenden también como "lugares teológicos de encuentro" el mismo Cosmos (en El y para El fueron creadas todas las cosas), la interioridad y la comunidad histórica. Por el hombre y la comuni-

dad, Cristo nos sale al encuentro como el que nos ama, nos salva y nos rescata y, al mismo tiempo, como el que pide ser amado y rescatado en el que sufre. El dolor del hombre se "experimenta" así como el dolor de Dios, el dolor de Cristo que nos rescata y que pide ser "aliviado" por nosotros: "lo que hicieron con uno de estos mis hermanos más pequeños, conmigo lo hicieron". Mt 25,40.

NOTA BIBLIOGRAFICA

BOFF L: La Experiencia de Dios. CLAR 1977.

BOURGEOIS H: El Dios de los Cristianos. MAROVA 1979.

DUQUOC CH: Dios Diferente. SIGUEME 1978.

PIKAZA X: Experiencia religiosa, historia de Jesús y revelación trinitaria. Semanas de Est. Trin. Trinidad y Vida Crist. Ed. SECRET. TRIN. '78.

RATZINGER J: El Dios de Jesucristo, SIGUEME 1979.

VARIOS: Artículos de Duquoc, Kamp, etc. En LUMIER ET VIE, 1976, No. 128.

LA FIESTA

PEDRO DE VELASCO

La fiesta para la mayoría de las teologías (antiguas y modernas) de occidente, no ha sido un concepto fundamental. Podríamos decir que más bien ha sido un concepto olvidado o relegado a los implícitos o presupuestos de dichas teologías.

Sin embargo, la imagen más adecuada que Jesús encontró para hacernos comprender en qué consiste el reino del Padre, y la que más utilizó fue precisamente la de una fiesta: el Banquete del gran Rey. Y según Juan (2,1) el Señor inicia su misión (las señales del reino y su manifestación pública) no en una liturgia, ni en una polémica con los fariseos, ni realizando alguna curación, sino en una boda; y dicha señal es la contribución milagrosa a la plenitud (al derroche y a la alegría) de la fiesta, haciendo de esto la primera señal de que el Reino de Dios ya está presente entre nosotros.

Por otra parte, la Fiesta es una de las realidades más hondamente presentes en la religiosidad popular, y es también la más popular de las manifestaciones religiosas. Podemos decir que todos los acontecimientos religiosos importantes (comunitarios o personales) en la vida del pueblo, suponen o exigen un contexto festivo desde la feria, los puestos de comida y los cohetes que acompañan las celebraciones patronales, hasta la comida —al menos café con piquete— que acompaña los entierros y velorios. Tanto es así que si no hay para la fiesta, no hay bautismo o matrimonio, a pesar de las exhortaciones y explicaciones de Párrocos y otros promotores de la comunidad que sostienen que la fiesta no es lo importante en esos casos y/o que se preocupan por el gasto y las consecuencias que eso tiene para la economía, la concientización, etc, de la gente.

Y es que la fiesta, haya sido o no concepto fundamental de la teología, es ciertamente una realidad fundamental en el Reino de Dios (incluso en su establecimiento) y en la comprensión que el pueblo tiene de su religión.

LA FIESTA DENIGRADA

Curiosa y significativamente, la fiesta ha suscitado recientemente la desconfianza (y la crítica consiguiente) de autoridades (civiles, religiosas, morales, etc) de personas prudentes e ilustradas, de líderes y grupos que luchan por un cambio social. Ha sido tachada de desordenada, incontrolable, inútil, motivo de dispendio y gasto excesivo, o de pretexto para la vagancia y la flojera, causa última del atraso y de la miseria de los pueblos latinoamericanos (o del tercer mundo) y de las clases sociales inferiores.

Tenemos que precisar, como introducción al estudio de la fiesta, que ésta no es un simple no hacer nada, ni diversión, ni espectáculo ni fuga de la realidad, ni tiempo de vacaciones. Por más que nuestra sociedad actual pretenda darnos algunos de estos sucedáneos y reducciones como la fiesta verdadera.

¿QUE ES LA FIESTA?

Podríamos tratar de definir la fiesta —tan elusiva como la vida misma— como el conjunto de tiempos y actividades que nos permiten acoger, afirmar y celebrar gozosamente, la vida, las causas y los motivos que la van haciendo posible, plena y libre. Dicho de otro modo: La fiesta es el lugar donde la vida se hace no sólo consciente (en su más amplio sentido) sino también querida y gozada, y donde todo esto se manifiesta y se comparte.

Esto mismo, dicho ya desde nuestro contexto cristiano, se podría formular como: Reconocer, aceptar y celebrar las intervenciones salvífico-vivificantes del Padre de Nuestro Señor Jesucristo en la historia humana. Leído todo lo anterior desde el Evangelio de Juan, nos permite comprender por qué la fiesta es un acto religioso fundamental: acoger y celebrar la vida es acoger al Verbo de Dios, es ser hechos hijos del Padre y es participar del gozo Pascual (que nada ni nadie, ni la injusticia ni el pecado, ni la muerte ni ningún otro poder pueden arrancarnos). E igualmente debemos constatar que la misión de la Iglesia (la Evangelización) nace precisamente del gozo (de la fiesta) de la Pascua.

LA HISTORIA DE LA FIESTA

La fiesta no sólo ha acompañado la historia de todas las religiones, sino que ha sido ingrediente fundamental de la historia humana y compañía del hombre a lo largo de ésta. Baste señalar que —precisamente— los primeros rasgos de humanidad que podemos detectar en la historia son restos e instrumentos de celebraciones religiosas. Desde siempre, el hombre ha sentido la necesidad de celebrar los acontecimientos que marcan (producen o permiten) su propia vida (sea acontecimientos cosmo-biológicos fundamentalmente, sea principalmente hechos históricos). Y tanto en el Judaísmo como en el cristianismo Las fiestas han sido el modo de recordar (conservar) celebrar y transmitir las intervenciones salvíficas de Dios en la vida de su Pueblo. Más aún, las fiestas son una forma permanente de intervención vivificante del Señor, de presencia y acompañamiento (de tal modo que la no-observancia de las fiestas siempre se ha calificado de mortífera para los individuos o para el pueblo mismo: causa de desgracias para el pueblo, pecado mortal para el individuo).

Pensando en la historia propia de América Latina y de su religiosidad, las fiestas han jugado un papel fundamental: fueron el instrumento adecuado de evangelización, han seguido siendo el momento privilegiado de manifestación de la fe y de algún modo han sido también el modo de recordar y transmitir esa fe. Podríamos decir que las fiestas han sido a la vez objeto de la fe (*depositum fidei*) y medio de conservar y transmitir ese depósito. Aquí se imponen dos clarificaciones: por un lado tenemos que caer en la cuenta de que la fe no es el simple asentimiento racional a los dogmas que proclaman la existencia de un Dios creador, la divinidad-humanidad que estudiamos y creemos de Jesucristo, la trinidad etc; Fe es fundamentalmente, creer (aceptar) la intervención salvífica de Dios Padre (fundamentalmente resucitando a Jesús) en la historia. Así se puede comprender el que digamos que las fiestas —re-presentación de esas intervenciones— sean el objeto fundamental de nuestra fe. Por otro lado, no se pretende decir que toda fiesta popular conlleva siempre la totalidad de estos elementos, ni siquiera se afirma el que las fiestas —actualmente— no sean o puedan ser utilizadas como instrumento de alienación y que de hecho vayan perdiendo su referencia a esta historia de salud; simplemente decimos lo que en su esencia y en su historicidad ha sido la fiesta y puede seguir siendo o volver a ser. Y como señal de esto último, basta ver la permanencia de las fiestas en la vida del pueblo mucho mayor que la de cualquier otra forma de comprensión o expresión religiosa, y el valor que se le ha ido redescubriendo a esa religiosidad

fundamentalmente festiva. Por otra parte, la fiesta fue el único lugar en que las culturas indígenas pudieron dialogar, aportar algo propio a la comprensión y expresión de la nueva fe.

LAS FUNCIONES Y CARACTERÍSTICAS DE LA FIESTA

Ya en lo anterior hemos ido mencionando algunas: el hecho de ser un medio adecuado (quizá el más) de conservar y transmitir la fe. Y podríamos decir que incluso uno de los medios más adecuados para tener la experiencia de fe, para comprender y expresar en todas —o muchas de— las dimensiones del hombre su aceptación de la vida, del sentido de la vida y de la actividad del Dios que da esa vida. Porque la fiesta permite —re-presentándolas— acoger esa vida y esa salvación, y permite hacer esto de múltiples y riquísimas maneras (sin creerse obligada a reducir esta experiencia a fórmulas dogmáticas quizá muy precisas pero terriblemente frías y esquematizantes, limitantes de lo que es la experiencia de Fe).

La fiesta re-presenta la vida y así permite asumirla; pero también la relativiza y así permite vivirla no como un destino trágico y absoluto (un ídolo que nos va devorando) sino como una historia de libertad y liberación, de esperanza en nuevas intervenciones salvíficas de Dios. La fiesta nos dice que el mal no es insuperable ni absoluto sino que es relativo (al hombre y sus obras) y que es superable (al menos los momentos de la fiesta misma nos permiten demostrarlo).

La fiesta es construcción de comunidad. Es germen y anuncio del Reino precisamente porque por ella y en ella se presentiza (momentánea y limitada pero realmente) la Comunidad, la capacidad de compartir (sin miramientos a los merecimientos y dignidades) la capacidad de acoger y de perdonar; las fiestas nos permiten liberarnos momentáneamente de prejuicios, de normas y convenciones sociales, de diferencias de clase, color, etc. La fiesta es lugar de libertad y de acogida para todos. Lugar donde lo que importa no es el de tener y el acumular, sino el compartir y el gozar. La fiesta es el tiempo de la abundancia y de la plenitud, donde lo que importa es estar juntos, donde se comparten las mismas acciones, gestos, alimentos. . . y mediante ellos, se comparten los motivos, los bienes y las esperanzas de la vida. La fiesta hace que el hombre se sienta en comunión (comunidad) y de algún modo permite que (al menos mientras dura) el bien, la libertad, y la caridad triunfen del mal, el egoísmo y la injusticia. Por eso la fiesta a la vez que es germen y anuncio del reino, es denuncia de una sociedad en que no se puede vivir todavía esto y es un modo de decir que si esto puede ser posible —al menos en algunos momentos de nuestra historia— puede ir siendo cada vez más posible. La fiesta también es relativización y denuncia de fetichismos e ideologías que pretenden hacer creer al hombre que no hay más vida que la que viene de la acumulación y del trabajar (alienado). Podemos decir que si la fiesta surge de la vida y la re-presenta permitiéndonos asumirla y gozarla, la vida tiene en la fiesta su paradigma, su promesa y su germen.

DESVIACIONES Y PELIGROS

El más grave sería el pretender confundir vida y fiestas, pretender substituir aquélla por ésta, o pretender consolarlos con la fiesta (que ya no sería tal, sino di-versión o distracción) de la falta de vida. Mientras no se haya realizado la plenitud de la comunidad humana (la realización plena del Pueblo de Dios) Vida y fiesta seguirán siendo dos polos de una unidad dialéctica, polos que siendo opuestos se permiten (uno al otro) el ir avanzando hacia la plenitud. Pretender substituir la vida por la fiesta es escapismo de una realidad todavía imperfecta e injusta que espera y exige una salvación-liberación, que requiere —todavía— del trabajo, de la lucha y de la fidelidad hasta entregar la vida por los demás. Pretender reducir la fiesta a la vida, es renunciar a reconocer, festejar y agradecer, la vida y la salvación que nos han sido dadas, es condenarse al pesimismo de un moralismo prometeico (la lucha por la lucha). No hacer fiestas es negar la vida y la libertad, su realidad, su sentido y su esperanza. No hay fiesta sin vida, pero tampoco hay vida sin fiesta.

Una segunda tentación —aunque casi inexistente en el mundo actual— sería la de absolutizar la fiesta como única forma de expresión religiosa o como única actividad humana que vale la pena.

Mucho más importante que ésta, es la tentación de descartar la fiesta como algo Folklórico, "primitivo" y secundario frente a formas de expresión humana y religiosa más serias y/o comprometidas. Esto, aunque no formulado (por supuesto) aparece con gran fuerza en el mundo actual, donde la fiesta aparece subordinada al trabajo. En el mundo actual la actividad primaria y humanizante es el trabajo. Podemos decir que hay una identificación entre trabajo y vida (el trabajo es la vida) (de la vida), y la fiesta se convierte en simple descanso o diversión cuya función es permitir la recuperación de las fuerzas para poder seguir trabajando. Por supuesto que en esta perspectiva la primacía se concede al trabajo; y el número de fiestas, su distribución a lo largo de la semana y del año, la inversión económica y humana, están en función de las necesidades de producción. Basta ver cómo han ido desapareciendo los "días de fiesta de guardar" y cómo la Iglesia se ha ido plegando a ese movimiento poniendo las fiestas importantes en los domingos más cercanos (es decir fusionando dos fiestas en una). Por otra parte, una forma sumamente efectiva de descalificar la fiesta y aun de eliminarla —y que muestra lo que venimos diciendo— es el hecho de hacer coincidir las vacaciones laborales con los días festivos. Es evidente que todo ser humano necesita descanso, lo que no lo es (aunque parece) es que ese descanso se tenga que hacer a costa de los días festivos y no de los días laborables. Aquí se parte de una indebida reducción de la fiesta a descanso laboral. La fiesta no es —no solamente— descanso. La fiesta es actividad y actividad fundamental para la existencia del hombre y de la comunidad. Y esto no se da en las vacaciones: Basta ver —tomando el ej de la semana santa— cómo las vacaciones han logrado destruir las fiestas, de modo que lo que antes era un confirmarse en la fe, un construir la comunidad, un conservar incluso tradiciones culturales y sociales, lo que antes permitía e incluso producía el encuentro de amplios grupos humanos, de familias, de gentes de diversos niveles,

etc lo que era una actividad común se ha convertido en la fuga individualista de una realidad alienante hacia otra tan o más alienante, en la que tampoco hay encuentro humano, en la que no hay construcción de la comunidad y en las que simplemente se continúa en la dinámica de una sociedad explotadora y consumista que no pretende humanizar a sus miembros sino meramente distraerlos (distraerlos de su alienación y explotación), y mantenerlos disponibles para la producción económica.

Al quitar al hombre la "obligación" de las fiestas, nuestra sociedad ha logrado reducir a un solo campo (por lo demás alienante y alienado) toda la actividad humana y ha logrado absolutizar la producción económica como el todo de la vida del hombre.

Otros peligros de reduccionismo de la fiesta son: el pretender someterla a reglas y prescripciones emanadas de la autoridad (religiosa o civil). La fiesta tiene —como toda actividad humana— sus cauces, sus ritmos, sus símbolos y su historia, y hay que saber respetarlos; pero, como la vida misma, la fiesta es esencialmente libertad (y liberación), espontaneidad no reducible a esquemas intelectuales, a normas o a la seguridad del orden. Querer codificar y controlar la fiesta es destruirla. Y de algún modo, gran parte de la decadencia de las fiestas se debe a su progresiva formalización y conversión en Liturgia propiamente tal (en acto de culto y oración). Ejemplo significativo de ello es la celebración de la Eucaristía: lo que inicialmente era un banquete, se ha ido esquematisando en una liturgia estrictamente codificada, que el pueblo presencia, pero en la que casi no tiene parte, en la que nada se puede improvisar, en la cual no se puede reír, etc y luego, la reducción de dicha liturgia a una forma de oración cotidiana (la más importante, pero al fin y al cabo meramente oración).

Si la fiesta tiende a desaparecer en nuestro mundo es porque la vida, su sentido y espontaneidad (libertad) están amenazados. E inversamente, si hay injusticia, sin sentido y deshumanización en nuestro mundo es porque hemos olvidado que la fiesta es más importante que la acumulación, la competencia o el poder.

Para finalizar podríamos decir apropiándonos de la teología de unos cristianos indígenas (los Tarahumares) que la vida viene de la fiesta (porque la fiesta pone al hombre en relación con Dios y con sus hermanos) y jugando con los sentidos fundamentales de las palabras la fiesta es re-creación, porque permite a Dios re-crear la vida del hombre, su libertad y su esperanza.

**LA FIESTA ES CONSTRUCCION
DE COMUNIDAD
ES GERMEN Y ANUNCIO DEL REINO
ES DENUNCIA DE UNA SOCIEDAD**

INTRODUCCION

Ideología tiene que ver con la parcialidad humana. "Toda ideología es parcial" (Puebla 535). En ese sentido podríamos ser tentados a considerar siempre negativamente el factor ideológico, como si fuese un insulto. "Ideológico" sería un adjetivo con el que se descalificaría el valor de las ideas o actitudes del adversario. Pensamiento ideológico, acción determinada ideológicamente serían siempre la actuación y el pensamiento del adversario, no los míos.

No es ése el abordaje correcto de la problemática de ideología, tampoco el punto de partida cierto para establecer su concepto (1).

IDEOLOGIA: SENTIDO GLOBAL

El punto de partida consiste en reconocer que el hombre está siempre socialmente situado, pertenece a un grupo social en un momento histórico. La experiencia de vida derivada de ahí y la práctica social de ese grupo influyen decisivamente en las preguntas fundamentales de sus miembros: ¿Qué hacer? ¿Cómo hacer? Influyen igualmente en la misma aprehensión de la realidad. El pensamiento y la acción de cada grupo social emerge de sus condiciones de vida (contexto socio-político-económico-cultural). Ideología es así el suelo común de toda acción y de todo pensamiento. Se habla de ideología, cuando se considera la visión de mundo (mundividencia, Weltanschauung) y las mediaciones para la acción como emergentes de las condiciones sociales del sujeto. De esta forma, "el pensamiento de todas las partes en todas las épocas es de carácter ideológico" (2).

Ideología, en esa concepción básica, generalizante, tiene un sentido *no-valorativo*. Llamar una posición de ideológica no significa valoración de la misma, pues el sujeto que así la califica, se reconoce él mismo embarcado en alguna ideología. La clasificación de una posición como ideológica es meramente asertiva, sin connotación peyorativa.

En este sentido generalizante, la ideología ejerce una *función Integradora* del grupo social. Ella expresa la necesidad de identificación propia a todo y a cualquier grupo. La ideología explicita los intereses y aspiraciones comunes del grupo, lo congrega solidario en la lucha por esos ideales, los justifica por una fundamentación adecuada, propone estrategias para implantarlos. La ideología dinamiza, por tanto, el grupo social, motivándolo, comprometiéndolo, justificando sus metas, sugiriendo actitudes y acciones. La dinamización del grupo obtiene eficacia gracias al carácter esquematizado y simplificador de la ideología. De ahí la utilización de "slogans", símbolos, máximas, palabras de orden etc que sean claros, simples, selectivos, y provoquen el sentimiento y la emoción. La ideología es antes operativa que temática. Ella pertenece al dominio de la opinión, antes que al de la ciencia. Su estatuto epistemológico está en el plano no-reflexivo, no-transparente. Más que pensar sobre ella, pensamos a partir de ella (3).

Por esa razón la ideología contiene fuerte apelación a la emotividad. La fuerza de magnetismo que le es propia, la "mística" que la caracteriza, aumenta su eficacia y la torna avasalladora a punto de adelantarse a todo juicio crítico racional. La ideología contagia. Se la asimila más por ósmosis que por propósito deliberado. "De ese modo, muchos viven y militan prácticamente dentro del marco de determinadas ideologías sin haber tomado conciencia de ello" (Puebla 537).

El carácter emotivo de la ideología tiende a configurarse como intolerancia, cuando la identidad del grupo se ve amenazada por alguna novedad. En este caso el esquematismo propio de la ideología es capaz de llevar a un enclaustramiento ideológico. Gracias a esos factores, las ideologías tienden a absolutizarse y transformarse en sustitutivo de la religión, o entonces también acaban por instrumentalizar a personas e instituciones, incluso a la misma iglesia jerárquica.

IDEOLOGIA DOMINANTE

Lo que vale de ideología en general, asume connotación específica en una sociedad dividida en clases sociales antagónicas (ver: CLASES SOCIALES) (4). En ese caso se da el fenómeno de la *ideología dominante*. Las clases dominantes, por la riqueza y poderío que detentan en una sociedad estratificada y por la propia inercia de las estructuras sociales, están en condiciones de imponer a todos los grupos de la sociedad *su* visión de mundo, *sus* intereses y aspiraciones, *sus* estrategias, como los únicos valores dignos de ese nombre. La ideología de la clase dominante se presenta entonces a los ojos de todos como la única mundividencia correspondiente a la naturaleza de las cosas, la mediación correcta para que una acción alcance las metas deseables. Una vez introyectada la ideología dominante por las demás clases sociales, también éstas reproducen los valores del opresor en su conducta, en sus relaciones sociales y en los procesos en los que están empeñadas. De esta forma la ideología dominante ayuda a mantener y conservar las estructuras vigentes, y a su vez es mantenida por las mismas estructuras sociales, sin que sea necesario instaurar otros métodos de propagación (aunque también se busquen tales ayudas). La participación en los procesos de producción y en las relaciones sociales capitalistas inculca los principios de una sociedad de dominación, desigualdad, consumo y dependencia. Además de eso, teniendo en su poder los medios de comunicación social, la escuela, el aparato represivo etc, las clases dominantes inculcan a las buenas y a las malas su ideología a todos los otros grupos de la sociedad.

La ideología dominante ejerce así en la sociedad una clara *función de disimulación y distorsión* que se puede especificar en tres sub-funciones: engaño, encubrimiento y legitimación.

La ideología dominante *engaña* las clases subalternas presentando la sociedad actual como la mejor posible, o cuando mucho apenas necesitada de algunas reformas leves que la perfeccionen. En contraposición presenta el negro cuadro de los países donde están vigentes las estructuras opuestas, para que nadie sea tentado de desear tales "aventuras". El oprimido quedará así en la dulce ilusión de que vive en el mejor de los mundos; apenas él tuvo la poca suerte de no conseguir un lugar al sol. Correspondientemente lo que tiene que hacer es conformarse y esperar su hora, confiando en la suerte ciega (lotería, pronósticos deportivos, etc).

La ideología dominante *encubre* lo real, mostrando el ideal que se puede alcanzar en esta sociedad, como si pudiese ser alcanzado por todos y cada uno. Así, por ejemplo, se habla de derechos quizás efectivamente garantizados a todos por la Constitución del país, como si estos derechos *de hecho* pudiesen ser *ejercidos* por todos. Supuesto que en un país, en principio, todo ciudadano tuviese asegurado el derecho de propagar sus ideas, pero que en la práctica poquísimos tienen acceso a los medios de comunicación social para lograrlo, es propio de la ideología dominante hacer creer que aquel derecho existe, sin considerar su efectivización. Se encubre así la injusticia realmente en vigor y se impide a que se luche por un derecho supuestamente existente. Otro ejemplo: la ideología dominante presenta la posible ascensión social de algunos, como si todos y cada uno pudiesen subir a los primeros escalones de la sociedad, y como si un ejército de reserva de mano de obra barata no fuese indispensable a la sobrevivencia de las estructuras vigentes. Encubiertas las verdaderas causas de la miseria, lo que resta es cruzar los brazos y esperar a la suerte o al "esfuerzo".

La ideología dominante *legítima* la situación social que ahí está, y apacigua la conciencia de las clases dominantes, argumentando que el orden actual está de acuerdo con la razón, que sigue las leyes de la naturaleza y que aun corresponde a la doctrina social de la Iglesia. Con eso no hay nada por hacer en contra. Lo restante es rebeldía contra la naturaleza y contra Dios.

La ideología dominante es expresión de la condición alienada de la sociedad. Alienación es considerar como realidad inmutable que domina y determina las acciones del hombre; aquello que en verdad es creación suya, y que por tanto es pasible de transformación. La ideología dominante es "falsa conciencia" (Engels), mistificación a ser desenmascarada, pues en ella el interés particular de la clase dominante aparece como universal; y de esta forma favorece a la manutención del "status quo".

IDEOLOGIA DE LOS DOMINADOS

Sin embargo, la ideología dominante, como la propia expresión sugiere, no es la única en una sociedad de clases. A su lado y contra ella, existen, aunque en posición de desventaja, *ideologías de los dominados, ideologías de transformación*. Mientras la ideología dominante, por la propia estructura social vigente, se expande con facilidad y se torna patrimonio común de todo el cuerpo social, las ideologías de transformación son reprimidas, no son reconocidas muchas veces ni aun entre las clases populares. Es lo que sucede, en la medida en que dichas clases populares introyec-

taron los valores de la clase dominante; sucede también cuando existen ideologías de transformación que son meras posiciones de vanguardia, pseudo-reflejo de las clases populares, construidas por mentes burguesas, sin integración orgánica con el pueblo, sujeto transformador de la historia.

La ideología de cambio, tiene que ser explicitada en una actitud mayéutica, en lento proceso de educación liberadora (cf Medellín, Educación; Puebla 1045). La ideología de transformación es parcial, como toda ideología, pero al contrario de la dominante, está abierta para el futuro, tiene en mira una sociedad que aún no existe, pero que debería existir, defiende los intereses objetivos de las clases populares, desarrolla estrategias en vista a esos intereses, legítima y apoya la acción transformadora de la sociedad y la lucha por una organización social más justa. Es el pueblo creando y utilizando espacios para su liberación, y que mientras no la consigue, no por eso desespera, sino "aguarda confiadamente y con astucia los momentos oportunos para avanzar en su liberación tan ansiada" (Puebla 542).

CRITICA DE LAS IDEOLOGIAS

Considerando por un lado la parcialidad de toda ideología en su inevitabilidad, y por otro el carácter impositivo y deformante de la ideología dominante, y el vanguardismo ideológico de las izquierdas, se comprende que toda teoría de la ideología se inserte en un contexto de crítica a la ideología. No se trata de no tener ideología —lo que no es posible— sino de criticarlas, de asumirlas críticamente. Con mucha más razón esa debe ser la actitud del cristiano. Es necesaria una "constante revisión y vigilancia" (Puebla 537). Es decir, el cristiano no puede de antemano condenar o abrazar determinada ideología, o aceptarla total e indiscriminadamente. Precisaré discernir con la razón y a la luz del Evangelio, dentro de cada nueva coyuntura. Las ideologías son "necesarias para el quehacer social, en cuanto son mediaciones para la acción" (Puebla 535). La cuestión es saber qué ideología aquí y ahora es compatible con el Evangelio, y cuál ideología actual puede ser purificada y perfeccionada por la iluminación cristiana.

La universalidad del factor ideológico, sin embargo, parece poner en cuestión la posibilidad misma de una crítica a las ideologías. ¿Cómo criticarlas, si siempre se hará desde la parcialidad de un punto de vista ideológico? Exactamente aceptando que la relación de pertenencia a una tradición cultural o un grupo social precede histórica y lógicamente a todo saber objetivante y a toda actuación sobre la realidad. Se debe reconocer imposible el privilegio de un saber y un actuar no-ideológico. El horizonte ideológico o *pre-comprensión ideológica* es condición ontológica del saber y del actuar. No obstante, el saber objetivante y la actuación moral pueden asumir una *autonomía relativa* con relación al horizonte ideológico. Es posible un *distanciamiento*, dialécticamente opuesto a la pertenencia al grupo social. Ese distanciamiento "es condición de posibilidad de una crítica de las ideologías" (5); es decir, es posible criticar las ideologías si se admite y se realiza ese distanciamiento. Entre tanto, el distanciamiento jamás rompe los vínculos de pertenencia a un grupo. Olvidarlo es caer en la ilusión de un saber absoluto y de un actuar puro. Por eso mismo, es necesario renunciar a la "arrogancia de la crítica" y retomar

incesantemente el distanciamiento, asumiendo al mismo tiempo la pertenencia: "... la crítica de las ideologías es una tarea que siempre debemos comenzar, pero que por principio, no podemos concluir nunca" (6).

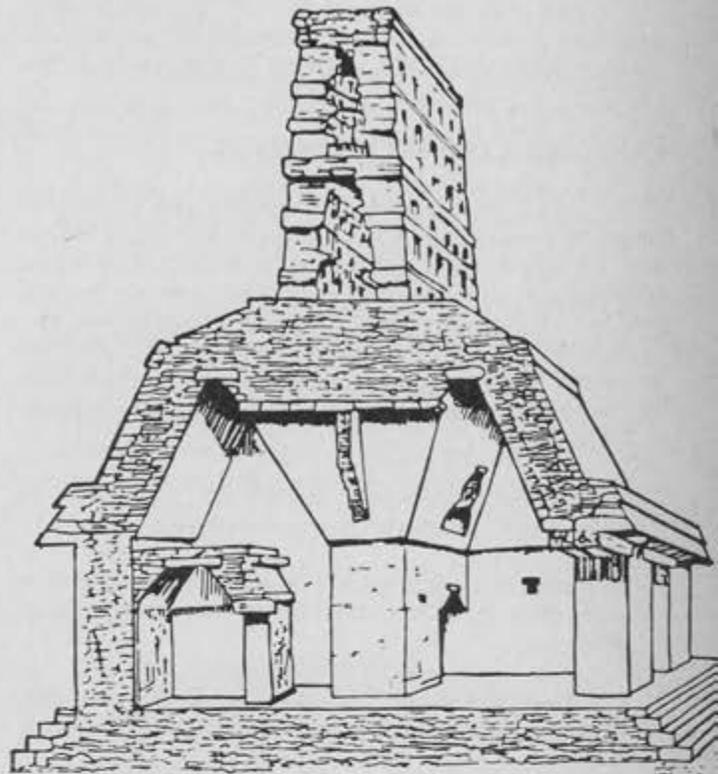
Es también la convicción que deriva de la "constante revisión y vigilancia" frente a las ideologías. Con esta expresión queda excluida una crítica de la razón pura y abstracta, y se apela al ejercicio de la razón histórica, un acto a ser repetido en cada circunstancia nueva, conforme a los cambios coyunturales. Por tanto, en un determinado momento los cristianos podrán haber aceptado o rechazado una ideología, sin que ese juicio deba ser definitivo y eterno. La posición deberá ser siempre revisada, exactamente porque el juicio crítico es un acto de razón histórica, situada socio-política-económicamente. El motivo es que las ideologías son "necesarias para el quehacer social, en cuanto son mediaciones para la acción" (Puebla 535). La acción es concreta e histórica. Luego también sus mediaciones lo son, y por consiguiente el juicio sobre ellas.

La necesidad de juicio crítico sobre las ideologías "se aplica tanto a las ideologías que legitiman la situación actual, como a aquéllas que pretenden cambiarla" (Puebla 537). Si se toma abstractamente, la posición de los obispos parece de plena neutralidad. Pero quien lee el texto situándolo históricamente, encuentra una pista valiosa para el juicio sobre las ideologías concretas. De hecho, sí hay "ideologías que legitiman la situación actual" que es una situación de "pecado social" (Puebla 28) y de "injusticia institucionalizada" (Puebla 562), ya está de antemano decidido qué ideología debe ser rechazada hoy de cualquier forma. Pero esto no significa que cualquier ideología de cambio pueda ser asumida por cristianos. Puebla ofrece dos criterios básicos para juzgarlas: 1) Que defiendan intereses legítimos 2) dentro del respeto a los "derechos fundamentales de los demás grupos de la nación" (Puebla 535).

Aún queda preguntar más básicamente cómo el cristiano, llamado por vocación a un amor universal, puede abrazar una ideología por naturaleza parcial. En el plano de la racionalidad sólo a partir de la dialéctica de lo universal y lo particular se puede solucionar la aporía. Hombres limitados, viviendo en una sociedad conflictiva, marcados por horizontes ideológicos, sólo alcanzan la universalidad dialécticamente, por mediación de la parcialidad. Querer ser abstractamente universal es ilusión, es adoptar el partido del más fuerte. En una situación asimétrica, para que se establezca simetría, es preciso privilegiar al más débil. La parcialidad por el débil es mediación para la universalidad. Hay, pues, dos pesos y dos medidas para juzgar sobre la parcialidad de una ideología. Respondiendo a los intereses del opresor, la ideología no atenderá a los de la sociedad global; atendiendo a los del oprimido, podrá herir los intereses inmediatos del opresor, pero en definitiva responde a los intereses últimos del opresor como persona humana, pues en una situación de injusticia y explotación, el opresor —reducido a esa función social— no se puede realizar como persona libre, sujeto de la historia, hermano de los otros hombres, hijo de Dios.

En el plano de la fe, hay que añadir el principio de la encarnación. Tener ideología pertenece a la condición humana. Jesús, a quien el cristiano acepta seguir en la fe,

como hombre perteneció también a un grupo social (pobre, obrero, galileo, judío) al cual se integró por una ideología. El amor preferencial al pobre fue la marca distintiva de su palabra y de su acción. La parcialidad no constituye obstáculo a la universalidad de su misión, ya que el hombre universal es mera abstracción. Amó, pues, parcialmente a los pobres y desde ese amor se dirigió a todos. Seguirlo exige del cristiano el que critique las ideologías en vista a descubrir cuál corresponde hoy al amor preferencial y solidario al pobre.



NOTAS:

1. Sobre el concepto de ideología, cfr U DIERSE - R ROMBERG, *Ideologie*, en: Joachim RITTER - Karlfried GRUNDER (dir) *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. IV, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1976, 158-185; HEINZ ROBERT SCHLETTE, *Ideologie*, en: Hermann KRINGS - Hans Michael BAUMGARTNER - Christoph WILD (dir), *Handbuch philosophischer Grundbegriffe* (Studienausgabe), vol III, Munich, Kösel 1973, 720-728; DAVID BRAYBROOKE, *Ideology*, en: Paul EDWARDS (dir), *The Encyclopedia of Philosophy*, vol. IV, Nueva York Londres, Macmillan 1972, 124-127; HANS BARTH, *Wahrheit und Ideologie*, Erlenbach, E. Rentsch 1961, 2a. ed., AUGUSTO HORTAL, *El concepto de ideología en Marx*, en: *Rev. Javeriana* 90 (1978) 237-242; KARL MANHEIM, *Ideología e utopía*, Río de Janeiro, Zahar 1972, 2a. ed.; PAUL RICOEUR, *Interpretación e Ideologías*, Río de Janeiro, F. Alves 1977; FRANCISCO TABORDA, *Puebla y las ideologías*, en: *Christus* 539 (oct. 1980) 33-41.
2. KARL MANHEIM, ob cit, 103.
3. Cfr PAUL RICOEUR, ob cit, 70.
4. Cfr ALBERTO ARROYO, *Clases sociales*, en: *Christus* 534 (mayo 1980) 20-24.
5. PAUL RICOEUR, ob cit, 93.
6. ID, ib, 95.

Al pensar en un concepto "útil" de liturgia, de inmediato pienso en los destinatarios preferenciales de CHRISTUS: esos agentes de evangelización que, junto con grandes porciones de pueblo oprimido, tratan de hacer eficaz la más preciada noticia: ¡Jesús!

Para ofrecerles un concepto "útil" que puedan compartir con el pueblo que aman, propongo primero unas nociones sencillas de liturgia; y al final formulo cierta definición:

LA LITURGIA ES UNA CELEBRACION

Todos los hombres nos reunimos para celebrar lo bueno de nuestra vida: la graduación de un hijo, la instalación del agua potable. . . Todos los cristianos nos reunimos para celebrar esa misma vida, sintiéndola, al mismo tiempo, don de Dios y esfuerzo nuestro. Así celebramos nuestra hermandad en la Eucaristía, así celebramos nuestro amor en una boda. . . La liturgia es la celebración en que los cristianos celebramos nuestra vida. Y se tiene que dar en la entraña de esta vida:

- * al principio de una experiencia, cuando nos comprometemos para un quehacer cristiano;
- * en medio de la experiencia, cuando deseamos celebrar lo recorrido y queremos tomar fuerza para jamás desfallecer;
- * y al final, cuando culminada la lucha, nos brota espontáneamente el festejarla o el reconstruir nuestra esperanza, si algo nos salió mal.

La liturgia es la fiesta en que encontramos a Dios y a los hermanos, en que encontramos a Dios en los hermanos. .

LA LITURGIA ES UNA CELEBRACION CON SIGNOS MUY HUMANOS: CON RITOS

A diario repetimos nosotros ciertos signos que muestran a los demás lo que nuestro corazón quiere decirles; un apretón de manos, un "buenos días", un abrazo, un beso. . . Estos gestos, estas palabras, estos signos tienen un nombre: ritos.

Y precisamente nuestras celebraciones están llenas de esos "ritos": las mañanitas, los regalos de un cumpleaños, el pastel, las velitas que deberán encenderse. . . Igual nuestras celebraciones litúrgicas: cantos, anillos que se regalan los novios, pan que compartimos todos, velas que se encienden. Ritos, sí, pero llenos de una fuerza especial, pues creemos firmemente que nos acompaña Dios.

LA LITURGIA ES UNA CELEBRACION HECHA EN LA FE

Existen, por tanto, celebraciones muy humanas: una graduación, un cumpleaños; pero existen, además, celebra-

ciones muy cristianas: un bautismo, una eucaristía, un matrimonio.

¿Qué tiene de especial nuestra celebración cristiana? Tiene de especial la fe. Estamos persuadidos que nuestra historia no es la historia de hombres abandonados a su propia suerte. No, nuestra historia es la *historia común* del hombre —responsable de transformar el mundo— y de Dios, que le ha confiado tal responsabilidad y lo apoya permanentemente hacia el triunfo.

Esta historia conjunta de Dios y los hombres es la que celebramos, vivimos e impulsamos para adelante en la liturgia.

Alma de la liturgia: la fe. Oramos, cantamos, nos perdonamos, nos prometemos ayuda mutua confiados en un Dios que jamás hemos visto, en un Jesús que murió —si bien, hoy lo afirmamos vivo—, en un Espíritu que, como el viento, no sabemos "de dónde viene, ni a dónde va". . .

Y sin embargo, son las normas, los planes, los sueños de ese Dios invisible los que tomamos en nuestras celebraciones litúrgicas para construir y reconstruir esta tierra cien por ciento visible.

LA LITURGIA ES UNA CELEBRACION DEL PASADO, DEL PRESENTE Y DEL FUTURO

La historia de Dios y del hombre es el motivo de la liturgia. Y aquí se unen el *ayer* y el *mañana*:

- * ayer Jesús pactó una Alianza eterna con su Padre,
- * hoy nosotros, con la sangre de Jesús, firmamos también esa alianza;
- * y, al hacerlo, festejamos ya el mañana: que Dios sea para siempre nuestro Dios, y nosotros, su Pueblo.

Esto es lo que hacemos en la liturgia: recogemos el ayer, lo hacemos vivo hoy, con la vista en el mañana.

Como un 15 de septiembre, pero *mucho más*: el Presidente toca la campana que tocó Miguel Hidalgo: es un recuerdo. La liturgia cristiana, mucho más: por la fe estamos seguros que la fuerza de Jesús ha roto la barrera del tiempo, permanece hoy, nos hace robustos para seguir su tarea: ¡todo está vivo!

Sí: en la liturgia recordamos escenas del pasado: se lavan los pies de doce hombres, se repite "tomen y coman" "tomen y beban". . . No estamos solamente recordando: Jesús con pleno vigor y plena vida está ahí presente destinando a sus hermanos al amor y confiándoles su persona entera. El pasado se hace presente, y también el futuro: cuando vivimos en toda verdad nuestra liturgia, experimentamos tales pruebas de reconciliación, de solidaridad. . . que senti-

mos tener entre las manos la seguridad del futuro, y empezamos a paladear el gozo de la hermandad lograda. En la liturgia el pasado y el futuro se vuelven presente.

LA LITURGIA ES UNA CELEBRACION QUE COMPROMETE

Y precisamente podemos en la liturgia celebrar el futuro, porque todo en ella encierra serios compromisos.

Siempre acostumbramos hacer ritos cuando queremos dejar claro un compromiso: se extiende el brazo y se pronuncia un juramento ante la bandera nacional; se firma un contrato ante testigos. . .

Los ritos de la liturgia nos comprometen:

- * El agua celebra la vida de Dios en el hombre.
- * El agua nos compromete para que mantengamos y hagamos crecer esa vida.
- * Con la cruz incorporamos a una persona más en la comunidad de Cristo. Con la cruz nos comprometemos a propiciarle el seguimiento de Jesús.
- * El pan compartido celebra la unión.
- * El pan compartido nos compromete a la unión.

Nuestra liturgia está compuesta, en gran parte, por dos palabras de auténtico compromiso: la Palabra de Dios y nuestra palabra.

Por eso nuestros ritos litúrgicos son eficaces. Con agua, luz, aceites, vestidos, alimentos. . . celebramos ritualmente la muerte de Jesucristo, y eficazmente comenzamos a morir para los poderes del mal; celebramos ritualmente la Resurrección de Jesucristo, y eficazmente comenzamos a vivir para el poder de Dios.

LA LITURGIA ES UNA ACCION PROFETICA

Al irse Jesús, nos heredó el carácter de "profetas". Fue él profeta porque estuvo sumergido en la realidad de su pueblo, analizó esa realidad, se puso a la escucha de Dios, discernió su voluntad, la anunció con palabra y con hechos, denunció todo desvío, y animó a los hermanos para salir de cualquier estado de muerte y luchar por la vida. Esta misión nos ha encomendado.

Es un quehacer permanente, pero encuentra en el momento litúrgico una ocasión privilegiada. La liturgia celebra la eterna batalla de Dios por liberar al hombre oprimido. Exige que analicemos las opresiones, que entendamos el llamado del Señor, que programemos acciones, que nos animemos para el trabajo. . . Esto es profetismo. La liturgia es un espacio profético.

LA LITURGIA ES UNA ACCION SACERDOTAL

La misión sacerdotal impulsó a Cristo

- * a aliar a los hombres con su Padre,

- * a aliarlos entre sí,
- * a suscitar una circulación palpitante de la vida divina hasta lograr que el hombre se pareciera a su Dios,
- * y todo, mediante el sacrificio con que reemplazó los sacrificios de corderos y becerros: la entrega diaria e incondicional al servicio del hermano. . . hasta la muerte.

Todos somos sacerdotes. "Hagan esto en memoria mía" nos dijo Jesús. Y ese "esto" incluye, sin duda, la totalidad de su entrega. . .

El sacerdocio, como el profetismo, es misión de tiempo completo, pero también en la liturgia encuentra una hora especial

- * porque en el corazón de la liturgia se encuentra la Alianza; no una Alianza de personas aisladas, sino de un pueblo unido para alcanzar toda liberación:
- * porque la liturgia nos concientiza sobre la vida de Dios en nosotros y nos hace responsables de la frescura y fecundidad de esa vida;
- * y porque en la liturgia prometemos mantener en el mundo el sacrificio de Jesús: no de palomas u ovejas, sino de vidas comprometidas al servicio del hermano. . .



LA LITURGIA ES CONSTRUCCION DEL REINO

Finalmente, cuanto encierra la liturgia va encaminado a construir el Reino. Jesús era y es profeta, Jesús era y es sacerdote para construir la tierra de Dios, *el Reino* de su Padre: un mundo de hermanos auténticos que deberá prolongarse eternamente. Para esto somos profetas y sacerdotes; para esto somos cristianos.

Y, de nuevo, la liturgia desempeña aquí papel muy importante: todas las luchas de los pueblos buscan sus propios ritos, hacen sus liturgias:

- * eso quieren ser las fiestas patrias de todos los países,
- * eso fue la Pascua de Israel, .
- * eso fue lo que celebró Jesús y nos encomendó repetir: el *paso* de la muerte a la vida que debe realizar, junto con él, todo el pueblo amado de Dios;
- * y eso es nuestra liturgia: celebrar la voluntad cristiana de *seguir a Jesús* en la revolución de los corazones y de los

sistemas sociales hasta lograr la tierra nueva y los cielos nuevos: el Reino.

POR TANTO, LA LITURGIA ES . . .

Considerando, pues, todo lo anterior y lo que callamos, por deseo de síntesis, muchos son los elementos que componen la vivencia litúrgica. Es difícil integrarlos en una definición. Pero quizá pudiéramos decir, al terminar este escrito, que

Liturgia es la celebración ritual en que, como profetas, sacerdotes y constructores del Reino, proclamamos los cristianos la Buena Nueva, hacemos nuestra la muerte y la vida de Dios, y festejamos la construcción de ese Reino, comprometiéndonos para llevarla a su término.

Ojalá estos conceptos resulten algo útiles para ese pueblo obligado todavía a celebrar en sus liturgias más la muerte que la vida de Jesús.

PECADO

LUIS GARCIA ORSO

ESCLAVITUD DE LA LIBERTAD

Estamos situados dentro de un sistema social que convierte a los hombres en esclavos, en objetos de consumo, en máquinas de producción y riqueza para una minoría. Nuestro sistema social arrebató al ser humano la posibilidad de ser sujeto real de la historia, libre y creador, hermano y compañero por igual de todos. Y aquéllos que detentan el poder ponen en juego todos los medios —por más irracionales y crueles que sean— para perpetuarse indefinidamente en el poder, para dominar y esclavizar, para mantener a los hombres sometidos a un sistema injusto. ¿Qué dinamismo humano hay detrás de esta situación, particularmente en aquéllos que ejercen el poder y la opresión? Hay un miedo a que los otros ejerzan la libertad, miedo a un futuro que puede ser diferente, más igualitario, más riesgoso; miedo, por tanto, a perder la propia seguridad y poder; un orgullo en el que el hombre se autodestina a ser él absolutamente el creador de la historia, y a crearla desde el poder y desde el miedo; una incapacidad para dejar de amarse a sí mismo y amar a los otros. Y esta dinámica se enfrenta en el mismo hombre con otra dinámica: la de Dios, que viene a crear libertad y humanidad, vida y futuro, novedad y fraternidad. Es el poder de lo viejo contra la novedad de Dios (cf Efe 4,22-24; Col 3,9-11; Rom 6,6), la esclavitud contra la libertad, el pecado contra la gracia.

Y lo cruel y misterioso es que Dios mismo, en Jesús, queda atravesado y muerto en este enfrentamiento al querer quitar el pecado del mundo y dar la libertad. El Dios sufre —Jesús Crucificado y los crucificados de la tierra— queda expuesto como la denuncia más viva y más dolorosa del poder que arrebató la vida a los hombres, y todavía pretende salvar el des-orden establecido y preservar un presen-

te opresor. Pero resucitando, Jesús el crucificado es experimentado como libertad para la Vida, como la fuerza de Dios sobre todos los poderes, y la sabiduría que confunde a los orgullosos (cf 1 Cor 1,22-31).

Desde este somero análisis del dinamismo humano podemos afirmar que el hombre es una contradicción: libertad que lo esclaviza a sí mismo y esclaviza a los demás; creador que destruye la vida y sólo trata de repetir un pasado de muerte; independencia que vuelve dependientes y oprimidos a los demás. Romper con esta triple contradicción sólo resulta posible para el hombre al acogerse a la acción liberadora de Dios, y al proseguirla viviendo en el Espíritu de Jesucristo. Así, el "miedo a la libertad" sólo es destruido cuando el hombre se atreve a creer en los otros y a buscar con ellos un futuro más justo y fraternal.

Ante el espejismo de hacer su vida sin Dios, confiando sólo en sus fuerzas y pretendiendo estar sobre los demás a ser co-creador de vida, en una conversión continua al Reino del Padre. Y ante la tentación original y absurda de querer ser "igual a Dios", el hombre es promovido a algo más radical: ser hijo de Dios; el hombre es incorporado a la misma vida divina y es transformado por El (cf Gracia). Porque no se trata de una lucha de "poderes" en la que Dios sería un poder mayor y no el Padre de Jesucristo y de todos los hombres, sino de la llamada gratuita y esperanzada para ser y hacer una humanidad nueva y libertad para la vida, desde esta condición oprimida y cautiva.

Todavía podemos afinar más este análisis de nuestra situación de opresión, injusticia, dominación, y preguntarnos: ¿por qué la razón no se ha detenido frente a esta dinámica destructora del hombre? Es que la razón se ha vuelto irracional: se ha creído todopoderosa, independiente, absoluta, orgullosa de cara al Misterio y a la existencia de los otros. Se ha olvidado de su origen, de su dependencia, de su existencia relativa a un proyecto de vida para los demás. Entonces en su irracionalidad se hace servidora y legitimadora del poder que busca perpetuarse y que compulsivamente busca más poder. Para lograrlo ejercerá la violencia: ya sea de una forma brutal (persecución, prisión, tortura, sanciones económicas, etc), ya sea de una forma más refinada e ideológica (por ejemplo, con el control de las conciencias a través de los medios de comunicación). Las concreciones de esta "lógica del poder" no están lejos de nuestra sociedad: dictaduras militares, seguridad nacional, dependencia de empresas multinacionales y de grandes potencias extranjeras, control de sindicatos, etc. Así, el sentido de la vida se ha planteado en términos del poder como dominación, y de la razón como racionalización legitimadora. Las ciencias humanas habrán de analizar a fondo las causas mediatas, los mecanismos, los efectos, la transformación de tal situación inhumana, pero —aun contando con la validez de todo ello— la fe cristiana aporta esta última explicación, tan misteriosa y radical como la misma libertad humana que la origina: el pecado es lo que impide a la razón ser solamente razón, y al poder ser solamente poder; el pecado es el rechazo de la propia finitud y dependencia. El hombre no acepta estar referido a otro, y se rebela contra esa relación, traspasa sus propios límites y los límites de los otros, expropia las fuerzas de producción y de trabajo, atropella las conciencias, la libertad, los derechos, la vida de los otros. El hombre prefiere la cerrazón en sí mismo, a la capacidad de abrirse a los otros y a la trascendencia; prefiere la libertad que oprime, a la libertad de dar vida; la mentira de su existencia orgullosa, a la verdad de su existencia para la comunión. Y en esta opción repetida de cerrarse a sí mismo y de querer absolutizarse —que es el pecado—, el hombre no sólo causa esclavitudes y opresiones, sino que él es radicalmente un ser esclavizado en su corazón; el hombre no sólo causa pecado, sino es pecador. Desde esta esclavitud radical todas las dimensiones de su vida pueden irse degradando, contaminando, deshumanizando.

RUPTURA DE LA COMUNION

El pecado se define así como ruptura de la comunión con Dios, con el hombre, consigo mismo y con el mundo, a la cual comunión el hombre es llamado por su propia vocación (cf Puebla, 322). Misteriosa y paradójicamente, el hombre puede tomar libremente opciones que van contra su vocación a la comunión. Así se revelará la contradicción que es él mismo. Contradicción que se manifiesta en las contradicciones particulares, concretas, históricas que los hombres vamos estableciendo dentro de nuestro mundo, un mundo de "ricos cada vez más ricos a costa de los pobres cada vez más pobres" (Puebla, 30). Y al marginar a su prójimo, el hombre rechaza al Señor; al negar a su hermano, niega a Dios (Mt 25, 36-51). En las manos del hombre está la capacidad de ofrecer fraternidad o injusticia, condiciones de vida o de muerte, salvación o perdición. Las voluntades hu-

manas se van estructurando en la sociedad como fuerzas, mecanismos o estamentos de opresión o de liberación; pero —a la vez— detrás de una estructura injusta hay una voluntad, personal o colectiva, responsable; hay una voluntad de rechazo a Dios y a los demás. Esta relación dialéctica entre la manifestación del pecado en el mundo y la voluntad responsable, no debe olvidarse al buscarse las causas del mal y los caminos de su transformación. La respuesta del hombre a Dios se da en la historia: ahí los hombres vamos ofreciendo vida —al modo de Dios— o negándola, apoyamos o quitamos el pecado. La concreción histórica no es fatalidad ni mero mecanismo estructural, sino responsabilidad personal frente a Dios y a los otros.

Eliminar esta posibilidad de comunión con el querer de Dios o de rechazo de él, abre la puerta a una serie de deformaciones: justificación y racionalización de nuestro comportamiento y de los males que afligen a las mayorías, por lo cual siempre eliminamos una última decisión, personal o colectiva, libre y responsable; dicotomía de nuestra existencia, ya que establecemos sectores o compartimientos que sólo le corresponden a Dios o a nuestro yo individual sin contar con los demás, al espíritu sin encarnarlo en la vida concreta, a una conversión interior que no repercute estructuralmente, a una reforma de las condiciones exteriores que no ve el corazón; o lleva a una unidimensionalidad que absolutiza un aspecto de la vida sin integrarlo con el resto de la existencia personal o social, y sin referirlo al último sentido de la vida.

Desde las contradicciones y las rupturas que va provocando en torno de sí, el hombre puede llegar a afrontar la verdad de su condición humana: no sólo rompe su relación con los otros, sino él es internamente un ser roto; no sólo crea contradicciones, sino que él es una misteriosa contradicción: vocación a la comunión y comunión rota, justo y pecador. Y ha de aprender a hacerse hombre en la historia, en esa tensión entre la gracia y el pecado, consciente de lo que sus obras van dejando de vida o de muerte para los demás, pero dejándose llevar mucho más por el Amor que lo llama.

EL HOMBRE COMO CONTRADICCION

En conclusión: cerrarse al amor, romper la dinámica de la creación que intenta alcanzar una plenitud de verdad, tratar de hacer una historia por otros caminos que los de Dios, arrebatarles la vida a los hombres, negarse a vivir el Reino del Padre, todo ello es posibilidad y realidad siempre presente para la libertad humana, es el misterio que llamamos PECADO. La teología latinoamericana ha querido desentrañar todos los rincones de la vida donde el Reino aparece ausente, negado, rechazado, y denunciar aquellas situaciones donde más cruel e injustamente existe opresión de los seres humanos y de los pueblos, y donde los pobres cargan con el pecado del mundo. Las contradicciones lacerantes e injustas de nuestra sociedad corporifican y visibilizan estructuralmente el pecado; pero desde ahí nuestra teología se remite a esa original y misteriosa contradicción que es el ser humano: comunión que levanta divisiones y marginación, apertura que necesita de los otros y se cierra en el egoísmo aun colectivo, libertad que se vuelve esclavitud para los demás y para sí misma.

Junto a los esfuerzos que hagamos para descubrir, denunciar y combatir los males de nuestra sociedad, hemos de asumir que hay una raíz a la que no llegan nuestros meros recursos humanos de análisis y transformación; una esclavitud y cerrazón primigenias que han marcado para siempre y para todos la condición humana, y han dejado al hombre en un estado en que la consecución de la plenitud de vida ha de lograrse con un freno en la naturaleza humana. Esta raíz de todo pecado o esta alienación fundamental del hombre es lo que tradicionalmente se ha denominado PECADO ORIGINAL.

Toda la historia y la vida humana están atravesadas por esta alienación radical. Somos hombres rotos, que nos hemos desvinculado del único Dios absoluto y nos hemos negado a alabarlo como a Señor y a Padre; que hemos roto la comunión de amistad y fraternidad con los otros; y hemos pervertido y destruido egoístamente la creación hecha para todos los hombres por igual. Hombres rotos en el núcleo más profundo de nuestro ser, pero también hombres amados y llamados en el misterio del Amor siempre presente y siempre gratuito. La vida y la historia están también atravesadas —y mucho más absolutamente— por la dinámica salvadora de Cristo que nos libera, nos ayuda a

vercer la fuerza del pecado, y nos recrea para que vivamos cada vez más auténticamente como seres humanos, como hermanos y como hijos de Dios. Existencia que los hombres experimentamos casi como un imposible, pero que se nos ofrece como real al seguir a Jesús y al confiar con la acción liberadora de Dios.

La realidad de ser pecadores —y no sólo de hacer pecados— nos recuerda la solidaridad esencial de todos los hombres, en esa última verdad de lo que somos, y que no admite las diferencias que los hombres hemos fabricado. Pero el hecho de que exista la corporificación y estructuración del pecado en el mundo nos llama a combatirlo, a luchar afanosa y comprometidamente por la liberación y por el reinado de Dios; pero con la humildad de no conseguir nunca por nosotros la última y definitiva liberación, y en la verdad de ser siempre hombres en camino a la verdadera libertad.

Todos y cada uno somos justos y pecadores a la vez. Seres necesitados radicalmente de Dios y de los demás, que hemos de recibir simplemente como gracia —y no como derecho— aquello que necesitamos.

LA PENITENCIA CRISTIANA

SEGUNDO GALILEA

La llamada a la penitencia es una de las constitutivas del mensaje de Jesús: "El reino de Dios está cerca; también su vida y su corazón; conviértanse. ..." (Mc 1,15). "Si ustedes no hacen penitencia igualmente" (Lc 13,3), etc. Como tal, la práctica de la penitencia queda como esencial en la vida y en el compromiso cristiano. Es indispensable en cualquier reflexión sobre la espiritualidad cristiana.

ACTITUD Y PRACTICA

La penitencia es una dimensión fundamental del gran tema cristiano de la conversión. Sabemos que la conversión puede definirse de muchas maneras, y en nuestro caso podría decirse que es el salir del pecado y sus secuelas que nos habitan, a fin de vivir según el Espíritu de Cristo que nos lleva a vivir del amor a Dios y a nuestros hermanos y hermanas. Dada la condición humana, la conversión tiene dos dimensiones: la principal es vivir para Dios y los demás, pero esto requiere la salida y la "muerte del hombre viejo". A este aspecto negativo de la conversión —la superación— del pecado y de todo lo que en nosotros se antepone al amor de Cristo llamamos la penitencia cristiana.

Como todo valor cristiano (virtud cristiana) la penitencia es entonces al mismo tiempo una actitud y una práctica, y si faltara uno de esos aspectos sería una ilusión, como sucede con todas las virtudes cristianas. La actitud de penitencia es tomar conciencia del pecado y consecuencias que hay en nosotros y en la sociedad, dolerse y deplorar de ello, reconociendo que es parte de nuestra realidad que estamos llamados a superar. La práctica de la penitencia es el uso de los medios que nos ayudan a superar lo pecaminoso e incompatible con el Espíritu de Cristo que existe en noso-

tros. En este sentido la penitencia es una disciplina y un ejercicio; unidos a la actitud del corazón ha formado parte de la mejor tradición espiritual del cristianismo.

VALOR PERMANENTE

Como valor permanente de la experiencia cristiana, la penitencia ha conocido muchos avatares en el correr de la historia de la espiritualidad. Hubo épocas en las que estuvo en el centro de la espiritualidad (vgr los Pobres del desierto), hasta el punto que hoy nos puede parecer excesivo. En otras épocas se ha descuidado. Su evolución ha dependido también en parte de la antropología y psicología que han predominado en épocas y culturas; las prácticas de la penitencia tienen también una dimensión cultural.

Igualmente entonces cambia el lenguaje y aun las motivaciones de la penitencia cristiana. Antes se hablaba más de mortificación, de ascesis, y de renuncia. Ahora se habla más de disciplina contemplativa o apostólica, de liberación personal o de equilibrio, pero al final se quiere decir fundamentalmente lo mismo: el éxodo de las esclavitudes espirituales que nos oprimen a la cual se llamó tradicionalmente la penitencia a causa de los pecados. Por eso el cambio de formulación o lenguaje no debe hacer olvidar la permanencia de la necesidad de la penitencia, y su sentido cristiano.

Este sentido es a la vez personal, eclesial y social. En un primer lugar personal, porque el pecado en último análisis se resuelve en las opciones personales, y la conversión por eso es esencialmente personal. Es eclesial, porque toda penitencia personal purifica a la comunidad y a toda la Igle-

la reconciliación con Dios reconcilia con la comunidad de la Iglesia, y a través de ella la sociedad entera se purifica.

DIFICULTADES

Es indudable que el tema de la penitencia presenta dificultades para la mentalidad moderna, aun cristiana. A algunos les parece una preocupación negativa, represiva, en contraste con la naturaleza pascual y liberadora de la mística cristiana.

Otros piensan que la penitencia revela una preocupación excesiva por la perfección personal, en circunstancias que la espiritualidad actual insiste en el compromiso y en la transformación de la realidad.

Sea como sea, las generaciones actuales experimentan dificultad para mantener vivo el sentido de los pecados personales, propios, lo cual es indispensable para hablar de conversión y penitencia. Hay un cierto optimismo ante las posibilidades del ser humano para mejorarse a sí mismo y a su realidad, sin pasar por formas de abnegación. Aun cristianos comprometidos parecen ser muy conscientes de los pecados ajenos y no tanto de los propios (vgr las injusticias son practicadas por los capitalistas y otros, y nunca por ellos; lo cual es incoherente con la condición de pecado, que nos hace ver que todos hemos sido injustos aunque con grados diversos).

Para entender entonces el sentido cristiano y siempre actual de la penitencia, debemos tener en cuenta lo siguiente:

La realidad del pecado y la tendencia al mal

La afirmación anterior es un hecho en la historia humana, y es doctrina común en el cristianismo, occidental y oriental, católico y protestante. Sin embargo, la sola doctrina no puede fundar la virtud de la penitencia, mientras no se haga experiencia. La realidad del mal y el pecado "en mí" constituye una de las experiencias cristianas —(y místicas)— fundamentales; es incluso inseparable de la auténtica experiencia de Dios. El deseo ferviente y el uso de los medios para que Cristo nos libere de esto, es la penitencia. Si seguimos a los grandes místicos, ello incluye:

- La lucha contra el pecado consciente y contra las ocasiones de pecado y las tentaciones. Evitar el pecado actual, y poner los medios necesarios para ello ya es penitencia; la penitencia esencial. Pero lo es sobre todo superarlo en su fuente, que son las ocasiones del pecado o la atracción a él (la tentación). Eso requiere un deseo de conversión más serio y sincero, y una negación del egoísmo, lucha de actos concretos, mucho más exigente.
- La superación de las cegueras. El mal no se da en nosotros y en la sociedad sólo en forma de actos conscientemente malos, sino en forma de ceguera de espíritu. La ceguera ("obscuridad", "tinieblas" en el lenguaje evangélico) es el no percibir nuestros errores, nuestras fallas, y las desviaciones de la propia conciencia, y también de la conciencia colectiva. Ello forma parte de la condición humana y del "pecado del mundo". Necesitamos luz (a

Cristo como luz del mundo), y esta requiere la purificación del corazón y la preparación del espíritu por la penitencia.

- El dominio de sí mismo. No basta superar el mal, es necesario afirmarse en el bien, y seguir positivamente a Cristo por amor (El "tomar la cruz cada día"). Ello requiere dominio de sí mismo y disciplina personal, hechos de actitudes y actos concretos de penitencia, para hacernos libres para amar (el "agere contra" ignaciano). Por eso el ejercicio de la penitencia no es sólo la privación del mal, sino a veces de lo que no es malo, en la medida que fortalece el dominio de sí.
- La purificación progresiva. Los pecados y errores, aunque ya perdonados, forman parte de nuestra historia personal, dejan una marca, un debilitamiento. Su recuerdo y experiencia —sereno y sin conflictos ni angustias— lleva a la actitud de penitencia. Hay que agregar a esto el hecho de que somos siempre potencialmente pecadores, y que podemos frustrar, mientras vivimos en la tierra, *Nuestro destino eterno*. La conciencia de ello es también penitencial.

El primado del amor mejor ubicado en contexto social

La condición de pecado y ceguera a que estamos sujetos justifica la penitencia como abnegación y disciplina, pero lo que la hace espiritualidad cristiana es el amor en que está inspirada. Sus virtudes cristianas, aun las más básicas, sin la caridad (a Dios y al hermano), son "virtudes paganas" (1 Cor 13,1ss). Lo que cualifica la penitencia no es lo arduo de las medidas que se toman, sino el amor con que se hacen y la actitud de conversión por amor que revelan.

La imitación de Cristo

La imitación o el deseo de identificación con Cristo constituye el valor central de la vida y de la práctica cristiana. Ello también es verdad en la penitencia: ésta recibe su sentido definitivo en la imitación de Jesús:

Por una parte, es un dato importante en la vida de los santos que sus penitencias y austeridades estaban inspiradas en el deseo de identificarse con las austeridades y sufrimientos de Cristo. "El siervo no debe ser más que su señor..." *Sin amor a Jesús, no se puede desear la cruz simplemente porque Cristo la vivió*. La penitencia cristiana tiene así un sentido contemplativo y gratuito que no es fácil de entender fuera de la perspectiva de la fe y amor al Señor.

Por otra parte, si Cristo fué penitente, y estamos llamados a seguirlo, lo fué no por sus pecados propios, sino por el pecado del mundo. Cristo es penitente porque es redentor, y esto constituye un elemento importante de la penitencia cristiana: el incorporarnos a la tarea redentora de Jesús por los pecados de la sociedad. La experiencia del mal que nos rodea, la corrupción moral, el odio y la violencia, la injusticia y la explotación del hombre por el hombre, forman parte integral de nuestra penitencia, en cuanto que estamos llamados, como Jesús, a liberar al mundo del pecado, y a redimirlo al modo de Jesús. "Hacer penitencia" por

los pecados del mundo es parte de nuestro seguimiento de Cristo.

EL SACRAMENTO

La práctica de la penitencia cristiana nos ayuda a entender mejor el sacramento de la penitencia. En el sacramento, el arrepentimiento y la práctica penitencial de la vida ordinaria, así como nuestros esfuerzos de purificación, son asumidas y garantizadas sacramentalmente; es decir, se hacen encuentro con Cristo que perdona, convierte, purifica y toma sobre sí los pecados del mundo.

Que la virtud de la penitencia se haga sacramento quiere decir que no sólo un individuo, sino la Iglesia y la comunidad humana se purifican y liberan de sus raíces de mal, a causa de la gracia sacramental de Cristo que se ofrece aquí y ahora. *El sacramento* de la penitencia hace a la conversión cristiana histórica y eclesial, objetivamente aceptada como encuentro con Cristo. Libera a la penitencia de lo que puede tener de subjetivo y precario, de complaciente y confiante en el esfuerzo humano, al hacer sacramentalmente presente el perdón y la liberación del pecado como don del amor de Dios.



UTOPIA

CARLOS CORONA

El término UTOPIA fue creado, en 1516, por Tomás Moro, canciller de Inglaterra, para designar su escrito: *"Acerca de la organización de una república y de una nueva isla que no está en ninguna parte"*.

Etimológicamente significa "U" (negación) "TOPOS" (lugar): ningún lugar, pero el significado de ese "ningún lugar", sólo se comprende desde el sentido que le dio el autor.

La obra de Tomás Moro describe la vida y la organización de una sociedad donde no existe la propiedad privada, todo es de todos, y cada uno pide lo que necesita; no hay diferencia de clases.

Su sistema político es una perfecta democracia, todos los cargos son concedidos por votación. Existe un gobernante cuya tarea es "el fomentar la paz, las artes y las ciencias; tiene que extender por todas partes el bienestar y la abundancia, por medio de medidas prudentes; ha de amar al pueblo y hacerse amar de sus subordinados".

Todos los ciudadanos se dedican a la agricultura y a un oficio, trabajan seis horas al día, según las necesidades de la comunidad; y el resto del tiempo lo dedican a cultivar el espíritu, a distracciones y a la colaboración en trabajos públicos. El trabajo se considera la base de la dignidad individual.

Se practica la eutanasia; el divorcio se permite en contados casos, la pena de muerte está abolida, excepto en el caso de reincidencia en adulterio.

Hay tolerancia de cultos, sacerdotes casados, que son elegidos por el pueblo.

La mujer tiene igualdad de derechos en instrucción y participación en la vida pública.

Estos son algunos de los rasgos más sobresalientes de ese país, a través de cuya descripción el autor critica las costumbres, leyes e instituciones de Inglaterra y de los países de Occidente.

Toca muchos problemas de su tiempo: el despotismo de los monarcas, los abusos de la nobleza, la ambición de poder y dinero, la hipocresía, las intrigas internacionales, la carencia de visión cristiana en las cosas de la vida, la desocupación, las guerras, las injusticias... y los impugna siempre desde la defensa de los pobres y humildes contra la explotación de los nobles y ricos.

Su libro refleja los ideales y sueños de un hombre renacentista, el pensamiento político y religioso que dirigía su actuación.

Estos datos sobre el origen del concepto UTOPIA iluminan su sentido doble: suele entenderse en el lenguaje común como algo irrealizable, como puro sueño, sin conexión con la realidad; sin embargo, desde la intención de su autor, sintetiza las aspiraciones, ideales y valores más profundos del hombre; es la proyección de una sociedad perfecta a partir de la crítica de la actual, y es posible formularla porque se fundamenta en la capacidad del hombre para inconformarse con una situación dada y para buscar, creativamente, un mundo diferente, desde una opción determinada.

La obra de Moro influyó posteriormente en los evangelizadores hispanoamericanos: Don Vasco de Quiroga, Ber-

los pecados del mundo es parte de nuestro seguimiento de Cristo.

EL SACRAMENTO

La práctica de la penitencia cristiana nos ayuda a entender mejor el sacramento de la penitencia. En el sacramento, el arrepentimiento y la práctica penitencial de la vida ordinaria, así como nuestros esfuerzos de purificación, son asumidas y garantizadas sacramentalmente; es decir, se hacen encuentro con Cristo que perdona, convierte, purifica y toma sobre sí los pecados del mundo.

Que la virtud de la penitencia se haga sacramento quiere decir que no sólo un individuo, sino la Iglesia y la comunidad humana se purifican y liberan de sus raíces de mal, a causa de la gracia sacramental de Cristo que se ofrece aquí y ahora. *El sacramento* de la penitencia hace a la conversión cristiana histórica y eclesial, objetivamente aceptada como encuentro con Cristo. Libera a la penitencia de lo que puede tener de subjetivo y precario, de complaciente y confiante en el esfuerzo humano, al hacer sacramentalmente presente el perdón y la liberación del pecado como don del amor de Dios.



UTOPIA

CARLOS CORONA

El término UTOPIA fue creado, en 1516, por Tomás Moro, canciller de Inglaterra, para designar su escrito: *"Acerca de la organización de una república y de una nueva isla que no está en ninguna parte"*.

Etimológicamente significa "U" (negación) "TOPOS" (lugar): ningún lugar, pero el significado de ese "ningún lugar", sólo se comprende desde el sentido que le dio el autor.

La obra de Tomás Moro describe la vida y la organización de una sociedad donde no existe la propiedad privada, todo es de todos, y cada uno pide lo que necesita; no hay diferencia de clases.

Su sistema político es una perfecta democracia, todos los cargos son concedidos por votación. Existe un gobernante cuya tarea es "el fomentar la paz, las artes y las ciencias; tiene que extender por todas partes el bienestar y la abundancia, por medio de medidas prudentes; ha de amar al pueblo y hacerse amar de sus subordinados".

Todos los ciudadanos se dedican a la agricultura y a un oficio, trabajan seis horas al día, según las necesidades de la comunidad; y el resto del tiempo lo dedican a cultivar el espíritu, a distracciones y a la colaboración en trabajos públicos. El trabajo se considera la base de la dignidad individual.

Se practica la eutanasia; el divorcio se permite en contados casos, la pena de muerte está abolida, excepto en el caso de reincidencia en adulterio.

Hay tolerancia de cultos, sacerdotes casados, que son elegidos por el pueblo.

La mujer tiene igualdad de derechos en instrucción y participación en la vida pública.

Estos son algunos de los rasgos más sobresalientes de ese país, a través de cuya descripción el autor critica las costumbres, leyes e instituciones de Inglaterra y de los países de Occidente.

Toca muchos problemas de su tiempo: el despotismo de los monarcas, los abusos de la nobleza, la ambición de poder y dinero, la hipocresía, las intrigas internacionales, la carencia de visión cristiana en las cosas de la vida, la desocupación, las guerras, las injusticias... y los impugna siempre desde la defensa de los pobres y humildes contra la explotación de los nobles y ricos.

Su libro refleja los ideales y sueños de un hombre renacentista, el pensamiento político y religioso que dirigió su actuación.

Estos datos sobre el origen del concepto UTOPIA iluminan su sentido doble: suele entenderse en el lenguaje común como algo irrealizable, como puro sueño, sin conexión con la realidad; sin embargo, desde la intención de su autor, sintetiza las aspiraciones, ideales y valores más profundos del hombre; es la proyección de una sociedad perfecta a partir de la crítica de la actual, y es posible formularla porque se fundamenta en la capacidad del hombre para inconformarse con una situación dada y para buscar, creativamente, un mundo diferente, desde una opción determinada.

La obra de Moro influyó posteriormente en los evangelizadores hispanoamericanos: Don Vasco de Quiroga, Ber-

nardino de Sahagún y los jesuitas del Paraguay, casi calcan el modelo utopiano en la organización de las reducciones indígenas, y en el pensamiento posterior.

Aquí retomamos ya otro sentido del término UTOPIA que designa una corriente de pensamiento, expresada a lo largo de la historia en géneros literarios, proyectos históricos, formas de cultura popular, movimientos de grupos y escuelas filosóficas.

El libro de Platón (427 ac), *La República*, que presenta la organización del Estado ideal, y *La ciudad de Dios*, de San Agustín, fueron precursores de la *Utopía* de Moro.

El pensamiento utópico se desarrolla a través de la novela política: *La Utopía, la Ciudad del Sol* de T Campanella (1568-1639), son obras de denuncia de situaciones y de anuncio de una nueva sociedad, que contienen, en cierta manera, programas de acción.

Durante los siglos XVIII y XIX influye en la revolución francesa, a través de los escritos de Saint Just, G Babeuf y otros; se continúa en los proyectos de los socialistas utópicos: Cabet, Saint Simon, Charles Fourier, Robert Owen, Wilhelm Weitling, que buscan las causas del desorden social, delinean con detalles una sociedad alternativa constituida sobre bases diferentes, indican caminos para su realización, y ellos mismos tratan de llevarla a cabo por medio de la acción de asociaciones o grupos; y en las colonias modelo de América, inspiradas por los anarquistas P J Proudhon, M Bakunin y otros.

Esta corriente de pensamiento no sólo se ha expresado en la obra de grandes personalidades, sino también a través de los símbolos de la cultura popular, el folcklore, que dinamizan los movimientos populares, desde la esperanza en un nuevo orden.

Estas manifestaciones del pensamiento utópico agregan nuevos elementos de concepto de UTOPIA:

- No se trata de una idea aislada, sino que se da en muchos y se encuentran elementos de ella en la cultura popular.
- Se trata de un proyecto global sobre la sociedad, pero desde el ángulo de un grupo social particular.
- Se deja el ideal lejano y se busca realizar en el presente esa nueva sociedad.
- Concretiza los proyectos históricos por medio de la orientación y dinamismo de las actuaciones individuales y las acciones de movimientos y organizaciones.
- Sigue siendo denuncia del sistema social imperante, la mayoría de las veces por medio de la utilización de símbolos y fórmulas mesiánicas de la tradición cristiana.
- La Utopía surge de la confianza en la capacidad de la razón y de la voluntad humana, y de la rebeldía ante la miseria del pueblo que engendra el capitalismo incipiente.

Desde finales del siglo pasado, hasta nuestros días, con el desarrollo de las ciencias sociales y la aparición del

marxismo, la utopía es constantemente confrontada: el análisis de la realidad, el proporcionar los instrumentos para intervenir en ella, la formulación de una estrategia social histórica, tocará a las ciencias; a la utopía, el dar sentido a todo proyecto humano.

La utopía necesita de la ciencia (teorías científicas) para no volverse ideología; y a la vez, impulsa su avance, porque hace buscar a la práctica científica el camino de la transformación social.

Nuestro tiempo se ha caracterizado por una disminución del dinamismo utópico. Nos estamos olvidando de soñar despiertos, no podemos arrancar las cadenas del conformismo, de la ideología dominante, de la coacción de los sistemas.

Se ha dado un movimiento anti-utópico, en oposición a un cambio orientado al socialismo y con visiones pesimistas del futuro, manifestado en novelas como *Una Utopía moderna* de Herbert G. Wells (1905), *Mundo Feliz*, de A Huxley.

Nos han sacudido movimientos amplios de liberación: Centroamérica, el estudiantil del 68; y movimientos en función de intereses particulares: el sionismo, los chicanos, negros, hippies. . .

Filósofos como Roger Garaudy, Adolfo Sanchez Vázquez, Alfred Schmidt y Ernest Bloch, dinamizan el pensamiento utópico actual, a través de una relectura de la obra de Marx y de un nuevo análisis del contexto socio histórico actual, vinculados a movimientos políticos o populares.

Dentro del cristianismo, las teologías de la liberación, en América Latina, renuevan el sentido de la utopía para los cristianos, a partir del significado teológico actual del Reino de Dios, y de la urgencia del compromiso histórico.

Hoy más que nunca recobra su urgencia la reformulación de la Utopía como motor orientador del quehacer humano abierto al futuro, en medio de una época de cambio y conflicto. Aquellos que quieran cambiar el mundo necesitan explicitar una UTOPIA que sea:

- Totalizante y pluridimensional, de manera que aluda a un modo de ser del hombre nuevo, integrado en cuanto a sus relaciones consigo mismo, con los demás y con la naturaleza.
- Universal en cuanto se plantea para todos, pero determinada desde una posición y opción social.
- Reconocida como concepto límite, que la sitúa siempre fuera del plano de la realización histórica, y por eso mismo como un instrumento de crítica, de orientación y de movilización histórico social.
- En constante confrontación dialéctica con las ciencias y el marxismo, para demitificar permanentemente sus formas de ideologización.

Y así, en formulaciones finalísticas que dinamizan la acción, vayan decantando, personal y/o grupalmente.

— Los valores optados en fe humana y cristiana.

J— Los valores encontrados en la cultura popular que proyectan en el presente ese posible futuro, como son el sentido de celebración, de solidaridad. . .

— Los análisis del contexto socio histórico, realizados desde marcos teóricos optados.

De esta manera, por medio de la utopía, podrán impulsar más claramente, las metas de los proyectos históricos y la acción, hacia la transformación del orden existente.

LA VIDA RELIGIOSA

RUBEN CABELLO

INTRODUCCION

Por la Vida Religiosa (en adelante: VR) entendemos aquí la vida de consagración religiosa por los tres votos de pobreza, castidad y obediencia. Esta VR, como las demás dimensiones de la vida cristiana, está pasando por una época de obscuridad, de tensiones, de crisis y de retos. Fijándonos en esta situación, el objetivo de esta breve presentación es ofrecer una serie de consideraciones sintéticas como ayuda para reflexionar y entender un poco mejor lo que significa *hoy la VR* para vivirla con mayor claridad, y con la ayuda del Espíritu, con mayor entrega.

CONSIDERACION HISTORICA

En una consideración de fe sobre la Historia de la Iglesia resulta importante señalar que en los primeros siglos de la Iglesia no hubo Congregaciones Religiosas, no hubo VR tal como aquí la entendemos. El Señor no lo consideró necesario. ¿No sería porque muchos de los cristianos vivían con intensidad su vida cristiana? O tal vez porque estaba muy clara la dimensión escatológica del Misterio de Salvación, y más bien era conveniente enfatizar la dimensión encarnatoria de este Misterio. Recordemos que la Gnosis estaba muy viva estos primeros siglos, y que negaba la gratuidad del don salvador y la encarnación concreta y material de nuestra salvación. Después de Constantino, la situación de una Iglesia instalada y cortesana trae la protesta y la llamada al Monaquismo en el desierto. El choque y las tensiones entre los pueblos bárbaros y las sociedades romanizadas tienen como respuesta las abadías benedictinas. La ignorancia y la superstición generalizadas de la Edad Media, tienen su respuesta en las abadías clunienses. La consideración se puede profundizar y ampliar a todo lo largo de la historia de la Iglesia, pero aquí sólo nos limitamos a señalar algunos elementos importantes:

- 1o. El hecho de que al principio no hubiera VR nos habla de una importante relativización de la misma VR en la Iglesia.
- 2o. En el inicio y en la prolongación histórica de la VR, el "entrar" a la VR aparece siempre como respuesta a un "llamado" y no una mera opción humana. Se señala así como una "Vocación" a un servicio especial, dentro del "servicio común a todos", y al lado de otros servicios especiales.
- 3o. Otra constante es la dimensión de iniciativa, de interpretación, de signo, de entrega apostólica más libre y al mismo tiempo en comunidad.

4o. Siempre está presente el peligro de separar la vida y la misión, y el peligro de "acomodarse" y perder así la fuerza de interpelación.

5o. La VR nace y crece con independencia de la Jerarquía, aunque la Jerarquía la "reconoce" y no pocas veces trata de controlarla. Aparecen así Jerarquía y VR, como dos carismas (dones del Espíritu) en tensión, y que sólo funcionan bien cuando hay esa tensión y no cuando hay rompimiento o disolución de la VR por la total subordinación a la Jerarquía. Cada uno de estos cinco elementos no son sino puntos de partida para la reflexión, y que además deben completarse con las consideraciones siguientes.

CONSIDERACION SOBRE LA SITUACION ACTUAL

Si nos fijamos de un modo particular en América Latina podemos situar la VR en un marco político, social y económico por demás conocido y que se debe calificar de trágico y angustioso. *Políticamente*: dictaduras, opresión, injusticias, abusos de poder, al mismo tiempo un despertar de la conciencia política. *Socialmente*: ignorancia, clases separadas, confusión, urbanismo con su desarraigo y anonimato, y al mismo tiempo un despertar de la conciencia social y un anhelo más violento de liberación, de igualdad y de fraternidad. *Económicamente*: miseria, explotación, desempleo, marginación. . . Dentro de este marco:

- 1o. *La Vida Cristiana* sufre de ignorancia, formalismo, superstición, magia, autosuficiencia, distanciamiento entre la religión y la vida y entre la religión oficial y la popular. *Y al mismo tiempo*, se da en la comunidad eclesial una intensa búsqueda de identidad cristiana desde y para los pobres, se siente más intenso el anhelo de comunión que quiere formar la verdadera familia, el pueblo de Dios, más allá de la mera dimensión jurídica; se va teniendo una conciencia más histórica y evangélica que redescubre la "experiencia de Dios" en los acontecimientos, en el hermano, en el pobre, en la comunidad, en la Escritura y en la Eucaristía. Se comienza asimismo a buscar una mayor preparación teológica y sin que sea exclusiva del presbítero. Aumenta igualmente una aceptación de la diversidad de carismas dados por el Espíritu para el bien común.
- 2o. *La VR*, inmersa en los marcos anteriores, vive una serie de *conflictos*: personales (de oración, de libertad, de trascendencia y encarnación), apostólicos (promoción

o evangelización, tradición o innovación, Cruz o eficacia), intracomunitarios, intraeclesiales, sociopolíticos. Todos estos conflictos traen las consecuentes tentaciones que no pocas veces desgarran dolorosamente la alegre esperanza que debe ser la VR. En una síntesis tan condensada resulta imposible aun mencionar las múltiples raíces de estos conflictos, pero es claro que se atisban por muchos y que son tomadas en cuenta en las respuestas y tendencias que el Espíritu va suscitando en las comunidades religiosas. Observamos así una serie de *respuestas*: encarnatoria (histórica e inclinada al pobre), profética (decir lo que Dios quiere y anunciar su Futuro), de apostolado en colaboración, de unión entre apostolado y contemplación, de regreso a los orígenes (evangelio y carisma), de renovada experiencia de Dios en la oración. . .

Esta segunda consideración, unida a la primera, nos ofrece el marco para preguntarnos sobre el sentido, la esencia de la VR; pero antes de llegar a esto, es indispensable recordar cuál es la esencia de la Vida Cristiana.

CONSIDERACION SOBRE LA VIDA CRISTIANA

Esta vida es la común a todo cristiano, lo que es (en germen) y a lo que está llamado a ser todo cristiano. No se vale contraponer la Vida Cristiana y la VR pues si la VR no incluye lo que es la Vida Cristiana, es obvio que esa VR no es cristiana. La diferencia con otros modos de Vida Cristiana estará precisamente en los modos o en los énfasis de vivir la misma Vida Cristiana. Esta vida incluye (varias veces usaremos formas sinónimas): un radicalismo en el seguimiento de Jesús y en el servicio del Reino, vivir la fe como gratuidad y como tarea, vivir así la filiación y la fraternidad (la comunidad), la docilidad al Espíritu y no al egoísmo, vivir la libertad en la esperanza, y ser instrumentos (sacramentos) para hacer crecer esa vida en los demás. *La comunidad* eclesial es (en germen) y está llamada a ser: comunidad de fe en diversidad de quehaceres, comunidad de encuentro con Cristo en los demás y en los sacramentos, de continua conversión, de amor y de esperanza (en diversidad de proyectos), comunidad sacerdotal (con diversas participaciones), profética, conducida por el único Espíritu con sus múltiples dones, comunidad peregrina y en Misión, comunidad de hijos aunque con diversidad en el modo de vivir la filiación.

Como se ve por esta formulación condensada, lo grave y lo fuerte, lo decisivo y lo central es la Vida Cristiana, así se comprende también la relativización de la que hablábamos en la primera consideración. No debemos buscar la esencia de la VR en algo distinto de la Vida Cristiana, sino tan sólo en los modos y énfasis dados por el Espíritu para el servicio de la comunidad de Jesús. ¿No vendrá más de una crisis de identidad en valorar poco nuestra Vida Cristiana como si no fuera el más pleno centro de nuestra identidad? El religioso es ante todo y sobre todo "cristiano". La identidad religiosa, secundaria, pero muy válida porque es dada por el Espíritu ¿no habrá que buscarla precisamente en esos modos y énfasis dados por el Espíritu?

CONSIDERACION SOBRE LA ESENCIA DE LA VR

Tomando en cuenta las tres consideraciones anteriores y dejando para la siguiente el tema de la estructura (los votos) de la VR, podemos preguntarnos ahora sobre la esencia de lo que es esa vida. Partiendo de la clave descubierta en la consideración anterior (énfasis y modos).

- 1o. Una primera reflexión sería desde el Misterio de Cristo operante en el pasado, presente y futuro de la realidad humana. El binomio Misterio de Cristo y realidad humana debe estar presente en toda vida cristiana, pero el énfasis será diferente en la VR y en vida matrimonial (el celibato no religioso sea o no sacerdotal, lo toco más abajo). En la vida matrimonial se enfatiza la inserción en la realidad humana; en la VR se *enfatiza* el Misterio de Cristo, con una vida que quiere ser hoy testimonio de lo absoluto y definitivo (énfasis) como será al "final"; y precisamente por esto como *comunidad fraterna* que funda su vida en el *modo* histórico como vivió Jesús. Todo cristiano está obligado al seguimiento radical de Jesús, pero esto no necesariamente implica asumir el modo concreto de vida de Jesús (esto no es peyorativo: entre los discípulos cercanos a Jesús había varios casados).
- 2o. Desde el aspecto del carisma: a todo cristiano se dan carismas para el servicio; en la VR encontramos carismas externos y más o menos mudables; carismas típicos de las diversas Congregaciones Religiosas (énfasis particulares) y un carisma común en la VR que consiste en la coincidencia histórica con el Evangelio, es decir con el modo de vida de Jesús. En contraposición con la Jerarquía, el énfasis se pone en el carisma de "convicción", como lo llama un autor (carisma de innovar, de testificar en disponibilidad, de criticar . . .); y en la Jerarquía se pone el énfasis en el carisma de "responsabilidad" (guardar, proteger, ordenar, organizar la comunidad).
- 3o. Desde el aspecto *profético*: todo cristiano es (en germen) y debe ser profeta: decir lo que Dios quiere, con palabra y obra. En la VR se enfatiza el aspecto de decirlo con la vida, de ser parábola en acción: interpelar desde el Futuro, porque es, quiere y debe ser señal del Reino Futuro; la vida comunitaria religiosa es (en germen) promesa de la futura comunidad.
- 4o. Desde el aspecto de la *Misión*: todo cristiano es enviado a anunciar el Reino, a proclamar a Cristo; el *modo* y lo que *enfatiza* la VR es evangelizar por su propio modo de ser, como "memorial de la trascendencia", en comunidad y en la "reserva escatológica" que recuerda lo relativo de todos nuestros proyectos, instituciones, logros y fracasos. Lo específico no es pues la acción evangelizadora (exigencia de toda Vida Cristiana) sino el modo como se vive esa acción, en una disponibilidad específica (3 votos) y comunitaria. En el celibato no religioso se da una variante de esta disponibilidad con sus rasgos propios en el sacerdote y en el no sacerdote.

CONSIDERACION SOBRE LA ESTRUCTURA DE LA VR

Si la esencia de la VR consiste en un énfasis y en un modo de ser cristiano, es decir, consiste en un carisma, su estructura podrá llamarse carismática; pero con esto todavía no decimos nada puesto que todo modo de ser cristiano es carismático. *El modo* como se vive la consagración, la comunión cristiana y la misión son los tres votos, considerados no tanto como ejercicio ascético o realización personal sino como signos escatológicos (anticipar la estructura del Futuro) y de disponibilidad para la Misión; y ambas cosas en dimensión comunitaria.

- 1o. *El voto de celibato* no será así una huida o un encerrarse en sí, sino un testimonio de fe (de que Dios es el absoluto) y del Futuro que esperamos (testimonio escatológico), una "soledad" que edifica a la comunidad y que es mayor disponibilidad para la Misión.
- 2o. *El voto de pobreza* no es ante todo mera dependencia en el uso de los bienes, o austeridad, o participación comunitaria, sino más bien una libertad del poseer bienes y con esto mayor disponibilidad y solidaridad con el pobre, con Cristo pobre; un poner la confianza "totalmente" en Dios y no en las seguridades humanas, y así una protesta y crítica cristiana al imperio de tener y a fiarse ante todo de las "seguridades humanas".
- 3o. *El voto de obediencia* no es la mera dependencia, aun infantil, al superior o al reglamento, sino que es un ejercicio de la obediencia de fe, de la obediencia de Cristo, una entrega sin cálculo a la voluntad de Dios, un servicio para crear la comunidad y actuar la Misión; es así obediencia para la libertad; subordinación para el proyecto común, en flexibilidad y en participación positiva. El superior es el primero que debe discernir para obedecer, para crear comunidad, para inspirar y "mandar" en subsidiariedad y diálogo. Este voto, como los demás, es una forma concreta (carisma) de realizar la obediencia de Cristo al Padre. De hecho, *todos los votos* presuponen: una disponibilidad humana, un fundamento bíblico que no es un texto sino el "estilo de vida de Jesús", una base histórica (carisma que concretiza históricamente el modo de seguimiento de Jesús) y un presupuesto personal: el que entra a esa VR es un "llamado" por Dios a ese modo de vida que Dios quiere para él.

PRIMERA NOTA: queda para otra ocasión la consideración sobre la espiritualidad de la VR; si la "vida espiritual" es el modo concreto como nos relacionamos con Dios, el tema está implícito en las consideraciones anteriores, pero será útil explicitarlo más concretamente.

SEGUNDA NOTA: para estas breves notas me reconozco deudor de muchos autores; son tantos que me decidí a omitirlos para abreviar y aglillar el texto. Deseo que la densidad de las notas no impida el sacar algún fruto de ellas, y sean útiles para la reflexión.

Nota bibliográfica

1. ALVAREZ GOMEZ J: VR ante los retos de la Historia. Inst Teol VR '79.
2. BOFF L: La VR en el proceso de liberación. Sígueme '80.
3. BOFF L: VR y Secularización. CLAR 18 '76.
4. CLAR: Experiencias Latinoamericanas de VR Documento CLAR 42. '79.
5. CLAR: La vida según el Espíritu en las comunidades religiosas de AL. '73
6. CLAR: Respuesta de la VR en el hoy de AL. En SIR, Feb '82.
7. Fidelidad y conflicto en VR 1981.
8. GUTIERREZ VEGA L: Teología sistemática de la VR. Inst Teol de VR.
9. MACCISE C: Nueva espiritualidad de la VR en AL Clar 30, '77
10. METZ J B: Las órdenes religiosas, Herder '78.
11. NICOLAS ADOLFO: El horizonte de la Esperanza. Sígueme '78.
12. SOBRINO JON: Vida Religiosa en el 3er mundo. En Resurrección de la verdadera Iglesia. Sal Terrae. '81; y en Sel. de Teol No. 67 ('78) p 243-256.
13. EL celibato cristiano en el 3er mundo. CLAR 1977.
14. TILLARD J M: Religiosos, un camino de evangelio. Inst Teol de VR '78.
15. SAGRADA CONGREGACION PARA RELIGIOSOS E INSTITUTOS SECULARES (SCRIS) Religiosos y Promoción Humana. Abril 1978.





CHRISTUS

DOCUMENTOS

DE LOS AGENTES DE LA PASTORAL AL PUEBLO CRISTIANO

El día 5 de septiembre el Pueblo Juchiteco celebra cada año a sus héroes que lucharon contra los invasores franceses. Para la celebración de este año, el Obispo de la Diócesis había sido invitado por el Director de la Casa de la Cultura de Juchitán a presidir ese día una Misa en conmemoración de los mártires, dando así sentido evangélico a este acontecimiento cívico.

El domingo 4, víspera de la conmemoración, hacia las 2 de la tarde, unas veinte personas, encabezadas por el ex-candidato a una diputación local, Teodoro Altamirano Robles, irrumpieron, de manera ostentosa y sacrílega, en el templo expiatorio de Santo Domingo, donde estaba expuesto el Santísimo Sacramento, y después penetraron en la casa del Obispo, lanzando amenazas de muerte en su contra, mientras él se hallaba ausente. A un sacerdote que llegó en esos momentos, confundiendo con el Obispo, lo trataron de bajar de su vehículo en forma violenta. Realizaron ahí mismo, en el atrio de Catedral, un mitin, y las 6 personas que hicieron uso de la palabra profirieron amenazas e insultos al Padre Obispo, conminándolo a no ir a Juchitán a celebrar la Misa al día siguiente.

Algunos minutos después de la salida de estos invasores, regresó el Padre Obispo de una misión pastoral en la Parroquia de Tequisistlán, Oax. Inmediatamente tomó medidas protestando ante el C. Gobernador del Estado, a quien le comunicó este hecho lamentable y que ya desde temprano se había dialogado con el Sub-secretario General del Despacho y con el Comandante de la Policía del Estado, comunicándoles que nadie iría a celebrar la Misa solicitada a Juchitán, por la razones siguientes:

- La situación tensa que priva en Juchitán, sobre todo después del 31 de julio, hace difícil la convivencia cívica.

- Porque la Santa Misa es, según el Evangelio y la Tradición de la Iglesia, la celebración de la fraternidad, donde se comparte el Pan consagrado entre los hermanos. Dejar que se abuse de esta celebración para actos de violencia y provocación, la convierte en signo contra la ansiada fraternidad.

No solamente LAMENTAMOS esta situación tan crítica entre paisanos y hermanos de la misma raza zapoteca, sino que también DENUNCIAMOS los intentos por parte de un grupo del PRI para involucrar impunemente a nuestro Obispo en la problemática de pugna político-social COCEI-PRI, y PROTESTAMOS en nombre de la libertad evangélica, ante estos atropellos que nos impiden ejercer debidamente nuestra misión pastoral.

Además, cuestionamos la práctica de algunos políticos y sus seguidores, así como de funcionarios federales y estatales de querer limitar nuestra libertad pastoral impidiéndonos ejercer el mandato de Cristo Jesús de servir a nuestros hermanos y comunidades.

Pedimos al pueblo cristiano de la Diócesis madurez en su Fe, paciencia en nuestro caminar, y perseverancia en la construcción de la fraternidad, tan deseada y necesaria en nuestra zona.

No nos dejemos espantar por intimidaciones y acusaciones falsas contra nuestro Pastor, y recemos siempre para que el Padre Dios le dé fortaleza en el servicio a los hermanos, sobre todo a los más necesitados. Alegrémonos, porque el Señor está con nosotros.

Tehuantepec, Oax. DESDE EL CURSO-TALLER DE C.E.B. a 6 de septiembre de 1983.

Firman: SACERDOTES, MISIONERAS, RELIGIOSAS Y LAICOS ASISTENTES

COMUNICADO

DE LA CONFERENCIA EPISCOPAL NICARAGUENSE

DISPOSICIONES DEL PROYECTO DE LEY DEL SMP

Todos los ciudadanos nicaragüenses de sexo masculino, comprendidos entre los 17 a 50 años de edad estarán obligados por la Ley del Servicio Militar Patriótico, a cumplir con un período de instrucción durante dos años llamado Servicio Militar Activo.

Además, las mujeres nicaragüenses comprendidas entre los 18 y los 40 años podrán ser llamadas por el Ministerio de Defensa, para cumplir con el Servicio Militar de Reserva, durante el tiempo que se requiera.

La inscripción comenzará el próximo primero de octubre, para todos los varones nacidos entre 1962 y 1967.

Estas son las principales disposiciones del proyecto de Ley del Servicio Militar Patriótico, que fue presentado al Consejo de Estado el pasado 9 de agosto, por el Comandante y Ministro de Defensa, Humberto Ortega.

Durante el tiempo de servicio, los reclutas tendrán asegurados por parte del Estado, la alimentación, instrucción militar, atención médica, vestuario, artículos de aseo personal y una asignación mensual para gastos personales imprescindibles. En el caso de los reservistas, continuarán vigentes las leyes que les garantizan la preservación de sus empleos y salarios, durante el tiempo que se encuentren cumpliendo el servicio.

El Ministerio de Defensa coordinará con los diferentes organismos e instancias para que el cumplimiento de esta ley no interfiera con el desarrollo de las labores educativas y productivas del país.

(BARRICADA INTERNACIONAL, Nic, 22 de agosto 1983).

CONSIDERACIONES GENERALES DE LA CONFERENCIA EPISCOPAL DE NICARAGUA SOBRE EL SERVICIO MILITAR

El Proyecto de Ley sobre el Servicio Militar que actualmente se debate en el Consejo de Estado ha provocado en gran parte de la población nicaragüense un cierto malestar y preocupación.

Ante esta situación, la Conferencia Episcopal no puede quedar en silencio pues los católicos esperan una orientación moral y una norma de conducta a la que atenerse.

Por esto, los Obispos, después de madura reflexión, ofrecemos a los católicos y a todos los nicaragüenses de buena voluntad, estas breves ideas.

CONSIDERACIONES GENERALES SOBRE EL SERVICIO MILITAR

El Ejército es una institución armada del Estado que se legitima por la necesidad de defender la soberanía nacional y la integridad del territorio del Estado ante posibles ataques exteriores o revueltas interiores.

En este sentido, el Concilio Vaticano II hace una referencia precisa al Ejército, cuya finalidad es "el servicio a la patria" y cuya función debe ser la de "instrumento de la seguridad y la libertad de los pueblos" (Cfr GS 79).

Pero la legitimidad de la existencia del Ejército, como poder armado del Estado, sería una cosa vana si el mismo Estado no tuviese un auténtico poder moral para obligar a los ciudadanos, dentro de los límites establecidos por las leyes, a incorporarse a las fuerzas armadas y prestar a la patria un servicio militar.

En consecuencia, debe admitirse que el reclutamiento militar obligatorio es una potestad legítima del Estado y que no se opone, en principio, a ninguna norma ética o moral.

No obstante el Estado debe respetar la justa libertad de la persona individual y tener en cuenta las creencias religiosas o críticas de los ciudadanos.

Por esto, el Concilio Vaticano II, recogiendo el eco de un sentir casi universal, ha dicho que "parece razonable que las leyes tengan en cuenta, con sentido humano el caso de los que se niegan a tomar las armas por motivos de conciencia mientras aceptan servir a la comunidad de otra forma" (Cfr GS 79).

Pero junto a este "concepto clásico" del Ejército y del servicio militar, ha aparecido un "concepto revolucionario" basado en un nuevo sentido del Derecho, del Estado y de sus Instituciones.

Las ideologías totalitarias han creado un nuevo tipo de Derecho, basado en el positivismo jurídico más radical y en la preeminencia de lo social sobre lo individual. En este nuevo ordenamiento del Derecho, los valores personales e individuales quedan sometidos a los valores sociales y colectivos bajo el arbitrio del Estado.

Esta concepción sociojurídica revolucionaria no se ha podido legitimar en la práctica por la libre aceptación de los pueblos sino que se ha impuesto, de hecho, por la fuerza de las armas y por otras formas del poder coercitivo del Estado.

Se puede constatar fácilmente que en todos los países con gobiernos totalitarios, se ha creado un ejército fuertemente politizado como defensa de la propia ideología; y al mismo tiempo como medio para forzar a la población a recibir un adoctrinamiento político.

El error fundamental de este sistema jurídico-político es que identifica el Estado con el Partido y éste con el pueblo o con sus intereses.

Esta dictadura absoluta de un partido político, que se constituye por la fuerza en dueño y árbitro único del Estado, de sus instituciones y de todo tipo de actividad social, plantea el problema de su misma legitimidad, lo mismo que de la legitimidad de sus instituciones, incluido el Ejército (Cfr Declaración Universal de los Derechos del Hombre, ONU art 21.3).

Si el "poder armado", que debe ser exclusivo del Estado, se convierte en "poder armado" al servicio de un partido político, queda negada automáticamente hasta la misma posibilidad de una organización democrática y pluralista del Estado y de las diversas fuerzas sociales.

Forzar a los ciudadanos a incorporarse a un "Ejército Partido Político" sin estar de acuerdo con la ideología de dicho partido, es un atentado contra la libertad de pensamiento, de opinión y de asociación (Cfr Declaración Universal, ONU, arts 18.19 y 20).

En consecuencia, nadie puede ser obligado a tomar las armas para defender una determinada ideología con la que no está de acuerdo, ni a hacer un servicio militar obligatorio en beneficio de un partido político.

PROYECTO DE LEY DEL SERVICIO MILITAR PATRIÓTICO

La primera Proclama del Gobierno de Reconstrucción Nacional, del 18 de junio de 1979, afirma que "se propone la organización de un Ejército Nacionalista que encarne los intereses del pueblo nicaragüense y defienda nuestra integridad y nuestra soberanía".

En el Programa de Gobierno presentado en esa misma Proclama se sientan las bases fundamentales para la organización de un nuevo Ejército Nacional.

Y en este Programa se afirma que "se organizará un nuevo Ejército Nacional cuyos principios fundamentales serán la defensa del Proceso democrático y la soberanía e independencia de la Nación, así como la integridad de su territorio" (Art 1.12).

De acuerdo con estos principios, el Coordinador de la Junta de Gobierno, Comandante Daniel Ortega, en un discurso pronunciado el día 19 de Julio de 1983, dijo que "es decisión de la Dirección Nacional, acogida por la Junta de Gobierno, el de someter cuanto antes, para su aprobación, el Proyecto de Ley que establece el Servicio de Ley que establece el Servicio Militar Patriótico" (BARRICA-DA, 20 de julio de 1983, Pag 3, col 4).

El texto íntegro de este Proyecto de Ley se publicó en varios periódicos nacionales el día 10 de agosto de 1983.

Este proyecto está fuertemente politizado en sus puntos fundamentales, tiene un carácter partidista y sigue las líneas generales de todas las legislaciones de tipo totalitario.

El Servicio Militar Patriótico es definido como "la participación activa de todo el pueblo en las actividades de la defensa y por tanto constituye una obligación de todos los nicaragüenses a defender con las armas la soberanía e independencia de la Patria y la Revolución Popular Sandinista" (Art 2).

En este artículo se equiparan indebidamente "la soberanía e independencia de la Patria" y "la Revolución Popular Sandinista".

No es correcto mezclar, confundir e identificar los conceptos de Patria, Estado, Revolución y Sandinismo. Cada una de estas palabras tiene un contenido específico distinto y un valor jurídico político muy diverso.

Pero además, el legítimo movimiento social y popular revolucionario inicial se ha convertido en un partido político.

El servicio militar no pretende sólo "proporcionar el aprendizaje de las más avanzadas técnicas militares" (Considerando VII), sino que también "fomentará en nuestra juventud el sentido de la disciplina y moral revolucionaria" (Considerando VII). Es decir, el Ejército se convierte en un centro obligatorio de adoctrinamiento político a favor del Partido Sandinista.

Aprovechar la disciplina militar para "manipular", ideológicamente a las personas y someterlas por la fuerza a una determinada ideología, es un grave atentado contra la libertad de pensamiento y opinión.

Estos principios y las bases que enumera en el artículo 4.2. 4.5. distorsionan y contradicen el verdadero sentido de la Primera Proclama del Gobierno y del Programa entonces presentado.

En vista de todas estas razones, la actitud ante esta Ley, para quienes no comparten la ideología del Partido Sandinista, puede ser "la objeción de conciencia". Y nadie puede ser castigado, perseguido o discriminado por adoptar esta solución.

Al proponer a la consideración de los católicos estas reflexiones, sólo queremos iluminar ética y moralmente este problema y exhortar a todos a la búsqueda de un camino pacífico para la solución de los graves problemas que se plantean a nuestra sociedad.

La Paz verdadera es fruto de la justicia, no de la violencia.

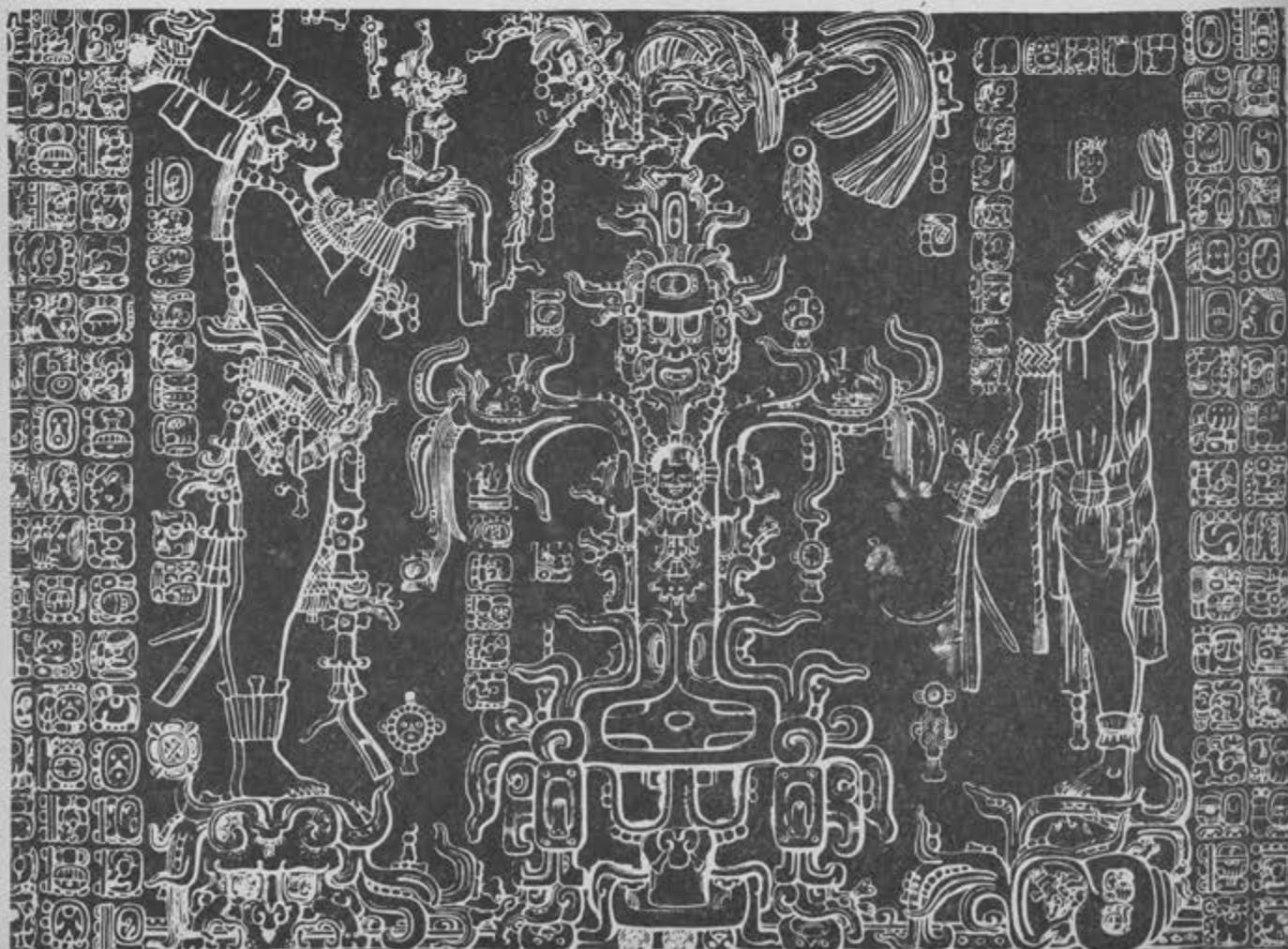
Que la Virgen María, reina de la paz, nos ayude a vivir según la caridad para que este Año Santo de la Reconciliación produzca en cada uno de nosotros y en nuestra sociedad frutos sinceros de justicia, de amor y de paz.

Managua, 29 de agosto de 1983.

Conferencia Episcopal de Nicaragua.

Doy Fe.

Monseñor Leovigildo López, Fitoria. Obispo de Granada. Secretario de la Conferencia Episcopal de Nicaragua.





CHRISTUS

COLABORACIONES

LUIS G RAMOS

LOS PADRES Y LOS POBRES EN EL SIGLO II

INTRODUCCION

Queremos dar en estas breves líneas un bosquejo de la actitud cristiana hacia los pobres tal como nos la presentan algunos documentos que del siglo segundo llegaron hasta nuestras manos.

Hemos escogido fundamentalmente dos documentos de la época para formular nuestra hipótesis a partir de los breves renglones que nos hablan de ello. Haremos un análisis del contexto sociopolítico en el que se mueven los autores de los textos que hemos de examinar; luego procederemos a comentar los textos escogidos.

Con esto pensamos poder determinar qué actitud tomaban los autores primitivos de textos eclesiásticos con respecto a los pobres y a la pobreza, con respecto a los esclavos y la esclavitud. Puesto que uno de los autores es un obispo, creemos que al final de nuestra investigación tendremos una imagen más clara de la atención que el obispo prestaba a los pobres y qué clase de comunión y participación había de parte del obispo con la suerte de su pueblo. Consecuentemente obtendremos una idea de la clase de teología que los cristianos primitivos estaban elaborando y qué relación veían entre su doctrina y la práctica que llevaban.

CONTEXTO SOCIOPOLITICO DE LOS PADRES DEL SIGLO II (1)

Es importante el estudio de los condicionamientos socio-políticos y económicos de nuestros autores porque

éstos nos pueden determinar más claramente el carácter de sus opciones pastorales. El Evangelio siempre es un desafío que confronta la vida del cristiano con el pecado y la muerte que vive en su sociedad; por eso sus respuestas evangélicas —que no pueden diferir de las de Jesús de Nazareth— están determinadas hasta cierto punto por las diversas formas que toma la injusticia, la opresión y la muerte en la sociedad en que se vive.

En el siglo II y III se vivía un sistema imperialista construido por los Romanos, que se había extendido por el Asia Menor y Egipto. El sistema imperialista estaba basado en un modo de producción esclavista que consistía en la explotación de grandes latifundios por medio de mano de obra gratuita. Los esclavos no tenían derecho de propiedad; así que la posesión de la tierra se encontraba en pocas manos. Los campesinos que laboraban la tierra no tenían propiedad ni de la tierra ni de los medios de producción; ni siquiera podían disponer de su trabajo —que no les era pagado— sino que por toda remuneración recibían el alimento diario. La clase de los esclavos la constituían los campesinos privados de sus tierras, y los prisioneros de guerra que venían a engrosar las filas de la mano de obra gratuita. Con ello los señores de la tierra podían disponer de abundante mano de obra para extraer toda la riqueza de la tierra.

Este modo de producción determinaba las clases sociales. En primer lugar aquéllos que podían tener derecho de propiedad. Los que estaban en posesión de los medios de producción eran en primer lugar los señores: los prínci-

pes o jefes del gobierno en diversos estratos que iban desde los gobernantes a los ínfimos servidores del Estado, pasando por los dueños de los grandes latifundios. También había hombres libres dedicados en su mayor parte a actividades artesanales y comerciales cuyo estatuto reposaba sobre bases más frágiles. Aparte, pero también del lado de los dominadores estaban los militares que estaban pagados por el estado para fines de defensa de las fronteras y represión de las revueltas al interior del imperio. En las provincias romanas, los reyezuelos a sueldo y los representantes del gobierno central aseguraban el orden financiero y social de los estados colonizados por el Imperio Romano. Recaudadores de impuestos y jueces directamente nombrados por el gobierno romano eran apoyados en su labor por los soldados de las estaciones militares romanas.

EL CONTEXTO RELIGIOSO DEL IMPERIO ROMANO

La religión en los primeros siglos del surgimiento del cristianismo seguía siendo la idea rectora de la vida social. Las fiestas cíclicas de la siembra, la cosecha, la primavera y el otoño, relacionadas con los dioses que las presidían marcaban la vida social sin que se pudiera distinguir entre lo que era propiamente religioso y lo que constituía una acción natural. En las provincias las fiestas no eran necesariamente las de la religión grecorromana; se conservaban en muchos casos, las ceremonias locales y las dedicaciones a los dioses del lugar. Desde el siglo I antes de Cristo se había venido desarrollando la religión imperial diseñada para lograr la unidad ideológica en el imperio. En el año 12 aC, Octaviano Augusto había aceptado el título de *Pontifex Maximus*, Sumo Pontífice, que lo colocaba como jefe de todos los sacerdotes paganos en el ámbito divino; es a lo que se ha llamado la divinización del Emperador Romano. El Emperador tomaba las atribuciones sacrales de su presunta condición divina y exigía de los súbditos un trato de dios, con la adoración consecuente.

La adoración del emperador era a la vez un juramento de fidelidad al Estado Romano; por ello las libaciones y el ofrecimiento de incienso a la estatua del Emperador en turno se convertía en acto civil de reconocimiento del poder romano sobre todo ciudadano. Se toleraban otras religiones con la condición de asentir a la divinidad máxima del emperador, y sin exceptuar el culto a la estatua —la persona— del soberano romano. Las religiones que reclamaban un monoteísmo absoluto no tenían cabida en este esquema, y los judíos no eran bien vistos por el Emperador dado que en su templo excluían toda otra divinidad. Los problemas que tuvo Jerusalén en el año 70 y en el año 135 de nuestra era no pueden separarse de la voluntad de control total que el emperador exigía de todas las religiones. En las provincias, los judíos de la diáspora lograron adquirir un *modus vivendi* de tolerancia de sus prácticas religiosas por medio de arreglos con los representantes del Estado Romano. Jerusalén quedó destruida desde el año 70 dC, y los judíos tuvieron que implementar toda una serie de sinagogas donde se llevaba a cabo el culto de la Torah, con la exclusión del culto sacrificial.

Hacia el año 37 de nuestra era ocurre la conversión de San Pablo; con ello también comienza la serie de viajes que San Pablo va a hacer por toda la región griega donde los judíos vivían en medio pagano. La región del Egeo fué visi-

tada por San Pablo desde Tesalónica hasta Corinto incluyendo Atenas, donde Pablo predica en el Areópago, en el corazón mismo de la religión griega.

Es muy importante señalar que Pablo no se dirige tanto a los poderosos e intelectuales como a los pobres. Hay una marcada preferencia por los pobres en la predicación de San Pablo, si atendemos a la observación que leemos en la I Epístola a los Corintios.

"No hay muchos sabios según la carne, ni muchos poderosos, ni muchos de la nobleza. Ha escogido Dios más bien lo necio del mundo para confundir a los sabios. Ha escogido Dios lo débil del mundo, para confundir a lo fuerte. Lo plebeyo y despreciable del mundo ha escogido Dios. . ." (I Co 1,26-28).

Pablo se gloria entre los corintios de que sus comunidades no se distinguen por estar formadas sobre todo de gente de la clase alta; son las clases populares las que componen las comunidades paulinas como la de los corintios. Pablo les llama, débiles, o más literalmente, "los que no son".

Parece que la misma clase de gentes es la que domina en las comunidades de Jerusalén, si hemos de hacer caso a la Epístola de Santiago (capítulo 2), donde se hace una recriminación de quienes hacen acepción de personas; en esta actitud en la que el rico quiere tener un trato especial sobre el pobre, hay ciertamente algo reprochable desde el punto de vista evangélico. Las increpaciones del autor de la Carta de Santiago son duras y crueles:

"Ahora bien, ustedes ricos, lloren y den alaridos por las desgracias que están por caer sobre ustedes (. . .). Han acumulado riquezas en éstos días que son los últimos. Miren el salario que no han pagado a los obreros que han segado sus campos, miren cómo están gritando; los gritos de los segadores han llegado al Señor de los ejércitos (. . .). Condenaron y mataron al justo y él no les resiste." (Sant 5,1-6).

Es una marcada preferencia por los pobres, una defensa de ellos y una toma de posición en contra de los explotadores. Los pobres son aquéllos que no pueden llamarse sabios, nobles o ricos de ninguna manera; y son a ellos a quienes el mensaje se dirige en primer lugar, de tal manera que si hay abuso contra ellos es necesario levantar una voz profética.

LA DIDAJE Y EL MEDIO SIRIACO

Para indagar cuánto de esta preferencia por el pobre pasó a la más primitiva tradición cristiana, se puede escoger el medio siríaco; o más bien, el medio helenizado de la provincia de Siria. Es interesante por ser éste un lugar en el que se desarrollaron las comunidades más primitivas salidas de Jerusalén. Antioquía, capital de Siria, llamó a los seguidores de la predicación de Jesús "Cristianos" (Hechos 11,26).

Fué probablemente en este medio donde se propagó un texto que sólo se descubrió a mediados del siglo pasado (descubierto en 1875 y publicado en 1883) y que proviene

de finales del siglo I ó de la primera mitad del siglo II. La Didajé, o instrucciones de los apóstoles (como reza el título original), es un manualito sobre las prácticas de las comunidades eclesiales, y sobre la moral de los primitivos cristianos. Los primeros capítulos traen la doctrina de las Dos Vías, el Camino de la Vida y el Camino de la Muerte y tienen como origen probable una fuente judía; pero se hace referencia al Sermón de la Montaña. Los capítulos siguientes contienen instrucciones sobre el bautismo, los ayunos, la oración y en particular sobre la Eucaristía. También da instrucciones sobre la manera de dirigirse a los ministros tales como los profetas, los obispos y los diáconos. El capítulo 161 trae una profecía sobre el anticristo. Nuestro interés se centra sobre unas pocas frases de los capítulos 3 y 5 que nos dan interesantes observaciones sobre la composición de las comunidades. En el capítulo IV, 8 recomienda la Didajé:

"No rechazarás al necesitado, sino que comunicarás en todo con tu hermano, y de nada dirás que es tuyo propio. Pues si comunican en los bienes inmortales, cuánto más en los que pasan" (2).

Donde se ve que los cristianos de Siria seguían la tradición de la comunión de bienes que encontramos en los Hechos de los Apóstoles (4, 32):

"Nadie llamaba suyos a sus bienes, que todo lo tenían en común".

Por contraste, una actitud contraria es la que lleva el Camino de la Muerte:

"Este camino lo siguen los perseguidores de los buenos, los aborrecedores de la verdad, los amadores de la mentira, los que no conocen el galardón de la justicia, los que no se adhieren al bien y al justo juicio, los que velan y no para el bien, sino para el mal; los que están lejos de la mansedumbre y la paciencia, amadores de la vanidad, buscadores de su paga, que no se compadecen del pobre, no sufren por el atribulado, no conocen a su Criador, matadores de sus hijos, corruptores de la imagen de Dios; los que rechazan al necesitado, oprimen al atribulado, abogados de los ricos jueces injustos de los pobres, pecadores en todo (3)".

Un rasgo sobresaliente del camino del mal, es la opresión al pobre por medio de la injusticia. Esta actitud es la de los que no se compadecen del pobre, la de aquéllos que se apropian lo que debe ser común, de aquellos bienes que son de quienes los necesitan y a quienes les son debidos. Es pecado marginar al necesitado, oprimir al pobre. El texto insinúa que para los pobres no hay justicia, pues sólo los ricos tienen abogados que los defiendan por la corrupción de los jueces injustos. La Didajé parece conocer un sistema judicial donde abunda la mentira y donde se desconoce el galardón de la justicia. Este Camino ciertamente lleva a la muerte, y el autor exhorta a los miembros de la comunidad a alejarse cuanto puedan de estos abusos.

No es hacer violencia al texto deducir de él que el cristiano debe ayudar a promover la justicia para el pobre, debe luchar contra la imaginación y la opresión, y empe-

ñarse en una justicia estructural para con el necesitado. En este sentido podemos citar el texto de la Didajé sobre los esclavos:

"No mandarás con aspereza a tu esclavo ni a tu esclava que esperan en el mismo Dios que tú, no sea que pierdan el temor de Dios que está con unos y otros. Porque el Señor no viene a llamar con miramientos de personas, sino a aquéllos para quienes preparó el espíritu" (IV, 10).

Poner al esclavo a la misma altura que el Señor es de una audacia que sólo haciendo referencia a la formación social esclavista de la que vivía el Imperio Romano se comprende cabalmente. Se trata de una subversión del orden social reinante. El esclavo no es para el cristiano menor que el señor; son ambos iguales delante del Señor —no en el más allá de la muerte sino ya desde ahora— pues el Señor y el esclavo tienen a un mismo Dios que los llamó sin distinción de personas. De allí la exhortación a no mandar con aspereza al esclavo. Porque en la comunidad de los cristianos, todo mundo tiene que ganarse su pan con su trabajo, aun los ministros (XII, 3 y XIII, 3). Si un profeta pasa por la comunidad, no puede quedarse más de dos días. Si se queda tres días (sin trabajar) es un falso profeta (XI, 5). Si pide dinero es un falso profeta (XI, 6). Si el profeta manda poner una mesa, no come de ella; en caso contrario, es un falso profeta (XI, 9). En cambio, si dijere que se dé a otros necesitados, nadie le juzgue (XI, 12). Igualmente, todo profeta que enseña la verdad, si no practica lo que enseña es un falso profeta (XI, 10). Porque al profeta se le discierne por sus costumbres (XI, 8); y sus costumbres se juzgan por la actitud hacia los necesitados.

Esto no excluye que un profeta que da todo su tiempo a la comunidad, sea digno de su sustento; y que la comunidad tenga que proveer a sus necesidades (XIII, 1). Como también el maestro (*didaskalos*) que se dedica a la catequesis y a la instrucción de la comunidad, es digno de su sustento como trabajador. Las primicias del trabajo de los miembros de la comunidad deben servir para sufragar estos gastos; ahora bien, si no hay profeta esa cantidad se entrega a los pobres. La atención a los pobres es una constante que aparece ya tradicionalmente en las primitivas comunidades cristianas.

LA "EPISTOLA DE BERNABE"

La llamada Epístola de Bernabé, es un documento que tiene todos los signos de provenir del Siglo II. Es un escrito de carácter general con instrucciones teóricas y prácticas para la organización de la comunidad. Entre sus explicaciones se encuentra también la doctrina de las Dos Vías, que tiene parentesco con la Didajé aunque no parece haber dependencia de ésta sino convergencia en las mismas fuentes. El título de "Epístola" es una ficción literaria, y el nombre de Bernabé aparece para darle respetabilidad, sin que sea indicación de provenir del compañero de San Pablo del mismo nombre. Acusa influencias de los medios alejandrinos (egipcios) emparentados con Filón, el escritor ju-

dío. Aparece una Vía de la Luz y una Vía Negra; los que siguen a ésta última son los que:

... "no se adhieren al bien, ni al justo juicio, que no atienden a la viuda ni al huérfano. . . que no se compadecen del menesteroso, que no sufren con el atribulado, prontos a la maledicencia, matadores de sus hijos (por el aborto) . . . pecadores en todo" (4).

El pobre aquí es el huérfano y la viuda, o también el que sufre la injusticia institucional, la que favorece a los ricos mientras perjudica a los pobres.

Como la Didajé, la "Epístola de Bernabé" es un manual para la organización de la comunidad; en ambas el servicio de los pobres y la lucha por la justicia son puntos indudablemente centrales.

Decíamos arriba que la "Epístola de Bernabé" tenía una parte teórica; pues bien, en ella uno de los textos centrales es Isaías 58, el discurso sobre el ayuno que agrada a Dios:

"¿No será más bien este otro, el ayuno que yo quiero? Oráculo de Yahvé: desatar los lazos de la maldad, deshacer las coyundas del yugo, dar la libertad a los quebrantados, y arrancar todo yugo. ¿No será romper tu pan con el hambriento, y a los pobres sin hogar recibir en tu casa? ¿Que cuando veas a un desnudo lo cubras, y de tu semejante no te apartes? Entonces brotará tu luz como la aurora, y tu herida se curará rápidamente. Te precederá tu justicia, la gloria de Yahvé te seguirá.

Entonces clamarás, y Yahvé te responderá; pedirás socorro, y dirá: "Aquí estoy". Si apartas de ti todo yugo, no apuntas con el dedo y no hablas maldad, repartes al hambriento tu pan, y al alma afligida dejas saciada; resplandecerá en las tinieblas tu luz, y lo oscuro de ti será como mediodía" (5).

El ayuno que hace propicio al Señor es la práctica de la justicia, la abolición de la opresión, y la lucha contra la acumulación de los bienes en unas pocas manos. Porque el Señor se complace en la unión de todo el pueblo, esa unión que rechaza toda marginación (6), la unión que Cristo mismo promovió yendo más allá de toda actitud exclusivista o marginadora, la actitud de recibir a los pobres, a los enfermos, a los pecadores y a los extranjeros; en una palabra, a todos aquellos que de alguna manera son puestos fuera de la unidad de la comunidad. Porque el marginar, oprimir y explotar es también escribir la unidad de la comunidad cristiana. El profeta Isaías, con su prédica social no hace sino proclamar la próxima reunión del pueblo disperso, desterrado y oprimido. Como Jesús que según San Juan, en su cruz reúne a todos los hijos de Dios dispersos por el mundo (Jn 11; 52). Es también la reunión que se logra en la comunidad de Jerusalén, en la que todos vivían de común acuerdo y lo tenían todo en común. . . "partían en las casas el pan en concordia" (cf Hch 2,44ss). Es a lo que se llama en los Hechos de los Apóstoles la *Koinonía*, que es la unión histórica y participación real que se dan en la comunidad cristiana peregrinante. Unión de espíritus (*homothymadón*) y comunión de bienes precederos como primicia y signo

del Reino que viene. Tanto esta comunión del pueblo de Dios como su lucha por la justicia y contra la marginación, reaparecen en la "Epístola de Bernabé" y en la Didajé como dato tradicional ampliamente aceptado por las comunidades a las que se dirigen estos escritos.

Veamos si podemos encontrar trazos de la misma práctica en una comunidad más organizada, en años posteriores.



IGNACIO DE ANTIOQUIA (7)

Para el año 110, la Iglesia de Antioquía presentaba una organización semejante a la que podemos reconocer hoy en la Iglesia Católica. Cuando su obispo hace el viaje a Roma en calidad de prisionero para ser martirizado, deja detrás de él una comunidad donde ya están funcionando los tres elementos del ministerio cristiano: obispos, presbíteros y diáconos. Es decir, comienzan a estabilizarse, pues en realidad hay problemas con la delimitación de las funciones de los diáconos (8). Tenemos siete cartas que sin duda fueron dictadas por él. En ella se nos muestran las dificultades que ha sufrido la comunidad en su interior, debido a ciertos abusos de poder de parte de algunos diáconos que despreciaban a los presbíteros. Ignacio se presenta entonces como el centro de la unidad de su Iglesia local, y lo hace porque tiene conciencia de que como a los apóstoles, a los obispos es el Señor Jesús quien los envía. En su Epístola a los Efesios (VI, 1) Ignacio hace evidente referencia a Mt 10,40, atribuyéndole a los obispos lo que en el evangelio se dice de los apóstoles:

"Porque a todo el que envía el Paterfamilias a su propia administración, hemos de recibirlo como a quien lo envía" (ed cit p 451).

El obispo de Antioquía era consciente de que el mandato recibido por él provenía de Jesucristo y en la Iglesia. Pero para Ignacio lo que es determinante es la práctica, los hechos, las actitudes, pues "El árbol se manifiesta por sus frutos" (Mt 12,33) (9), porque los que profesan ser de Cristo, por sus obras se pondrán de manifiesto; porque no es cuestión de proclamación de fe, sino ser encontrado en la fuerza de la fe hasta el final (10). Por eso aun en el caso en que el obispo no hable, o no tenga dones para un magisterio oral, será digno de respeto, y deberá ser mirado como al Señor, porque más vale "callar y ser, que no hablar y no ser" (11). Bien está el enseñar, a condición de que quien enseña haga. Y la razón que da Ignacio, es teológicamente importante, y es que "Un Maestro hay que dijo, y fue" (Salmo 33,9). Más también lo que callando hizo, es cosa digna de su Padre (12). El obispo es digno del respeto del que habla Ignacio por sus actitudes claras en seguimiento del Señor. Porque para Ignacio no se trata de una sabiduría de las que se pueden conseguir en archivos, pues para él no hay otros archivos que Jesucristo mismo (*A los Filadelfios* VIII, 2). La fuente de su sabiduría, de toda la legitimidad evangélica de la conducta cristiana tiene como única fuente a Jesucristo, su cruz, su muerte, su resurrección y la fe que de él nos viene. Ignacio no tiene otra ambición que ser justificado por esos archivos (*Ibid*). Los hechos de la vida de Jesús, su Cruz, su muerte, su resurrección y la fe son los justificativos de la conducta de Ignacio frente a quienes, como los Filadelfios, sufrían de algunos problemas que llevaban a la escisión. A ellos dice Ignacio "Amen la unión, y huyan de las escisiones" (*ibid* VII, 2).

Si Ignacio habla tanto de unión con el obispo, es porque el obispo primero ha optado por la unión con su pueblo, ha abrazado la práctica que lleva su pueblo. Bajo la persecución de Trajano muchos cristianos sufrieron la persecución y la muerte. El obispo no se escinde ni se desentien- de de la suerte de su pueblo, sino que abraza valiente este camino que para él es el camino al Padre. El camino que muchos otros miembros de su comunidad han seguido, ahora es experimentado por el obispo, quien se une a sus hermanos en el aprendizaje del discipulado de Cristo, en los malos tratos que le propina la guardia que lo lleva a Roma (13). El obispo que recomienda la unidad es el que lejos de marginarse de la suerte de su pueblo, la abraza con espíritu profundamente cristiano. Aquí se revela la comunión y participación del obispo con su pueblo; comunión del obispo en los sufrimientos de su comunidad y participación del mismo en la vida, la pasión y la resurrección de su pueblo. Comulga Ignacio y participa de los riesgos de la fe del pueblo, de esa Iglesia que nace de la fe de una comunidad perseguida y oprimida por los romanos; por eso porque hace y no solo dice, puede exigir que los demás también guarden la unidad con su obispo. Porque la comunión y participación de la comunidad con el obispo presupone que se ha andado el camino de la unión del obispo con la suerte del pueblo.

TEOLOGIA Y PRACTICA CRISTIANA

Con lo que tenemos dicho queda claro que la prioridad de la práctica con respecto a la teoría, del hecho antes de la palabra, es una convicción que Ignacio tiene y quiere infundir como herencia fundamental de alguien que va a la muerte, y al encuentro del Señor. Sin embargo no hay que quedarse en esa afirmación; es necesario dar un paso adelan-

te examinando la relación entre teología y práctica cristiana según nuestro obispo.

Con ocasión de su impugnación del docetismo, Ignacio tiene párrafos que no podemos dejar de examinar cuando tratamos de discernir las relaciones de la comunidad y en particular del obispo con los pobres. Los docetistas —es sabido— negaban la realidad de la carne de Cristo y postulaban la mera apariencia de su cuerpo y por ende de todas sus acciones humanas. Ignacio considera este error nefasto para la práctica cristiana y se erige en defensor de la carne de Nuestro Señor Jesucristo. Hay una confesión de las dos naturalezas de Cristo en la Epístola de Ignacio a los Efesios (VII, 2) en donde llama "Médico" (contra las mordeduras de los perros rabiosos, que simbolizan a los herejes) a Jesucristo, quien es

"carnal a la par que espiritual, engendrado y no engendrado, en la carne hecho Dios, hijo de María e hijo de Dios, primero pasible y luego impasible" (14).

Tal parece que estas expresiones conceptuales no tuvieron relación alguna con la práctica cristiana; pero no es así, según Ignacio de Antioquía hay una estrecha relación entre la ortodoxia y la ortopraxis, de tal manera que el abandono de una repercute necesariamente en la calidad de la otra. En el caso de los docetistas la cosa es clara, pues su manera de actuar estaba en relación directa con sus selecciones en el campo teológico, de tal manera que su teoría dirigía y justificaba su práctica y la práctica era una expresión y una verificación de su teoría. En la *Epístola a los Esmirniotas* (15) se queja Ignacio que los docetistas no participan de la Eucaristía:

"Se apartan de la Eucaristía y también de la oración, porque no confiesan que la Eucaristía es la carne de nuestro Salvador Jesucristo, la misma que padeció por nuestros pecados, la misma que por su bondad resucitó al Padre" (*Esm VII, 1*).

Los que profesan doctrinas ajenas a la gracia de Jesucristo, son verdaderamente opuestos al sentir de Dios. Ignacio quiere demostrarlo; pero aquí es donde la cuestión se torna interesante para nuestro propósito, pues la demostración de una falta doctrinal no se busca en el terreno de lo teórico sino en el de lo práctico.

"La prueba es que nada se les da por la caridad; no les importan la viuda y el huérfano, no se les da nada del atribulado, ni se preocupan de quien esté encadenado o suelto, hambriento o sediento".

La prueba de la falsedad de sus doctrinas la encuentra Ignacio en su abandono del pobre, del marginado y del atribulado. A los que tienen una teología que ignora al Jesús histórico, venido en la carne, no les interesa luchar por el pobre, el marginado y el oprimido. Se bastan a sí mismos, están satisfechos con las opciones por el rico, y nada les importa efectivamente el pobre, la viuda y el huérfano; buscan justificaciones teóricas de sus posiciones y las defienden activamente. Para Ignacio, en cambio, la opción por el pobre, las acciones en su favor, la preferencia por los marginados, es un criterio de verificación de la ortodoxia.

La actitud cristiana hacia los pobres corresponde a una teología dada. La teología docetista tiene una práctica que le corresponde, y puesto que se niega la carne de Jesucristo en ella, también se niega el valor de todo lo que sea carnal. La teología evangélica, por el contrario, que Ignacio expone con claridad, toma en serio el elemento carnal en el Salvador; y en el credo de la Epístola a los Efesios, se encuentran por pares las afirmaciones sobre la carne y el espíritu, sobre la humanidad y la divinidad. De aquí que la práctica que corresponde a esta teología sea la de apreciar toda aquella parte de la pasión de Cristo que sufre en el pueblo pobre y marginado; de aquí también la actitud frente a los herejes:

"Conviene, por tanto, apartarse de esas gentes, y ni privada ni públicamente hablar de ellos, sino centrar toda atención en los profetas y señaladamente al Evangelio, en el que la pasión se nos hace patente y vemos cumplida la resurrección. Toda escisión en cambio, huidla, como principio de males" (Esmirniotas VII, 2).

Los que tienen una visión docetista de Jesucristo son personas que se alejan de los profetas y del Evangelio, no perciben la pasión de Jesucristo y hacen nula la resurrección de la carne. De la misma manera se alejan de la Eucaristía, que es el momento privilegiado de la manifestación de una comunidad viviente; se separan porque no creen en la carne de Jesucristo, y en consecuencia tampoco en su cuerpo que es la Iglesia, ni en las comunidades que la forman, ni en los miembros de esas comunidades, ni tampoco en las necesidades corporales de éstos últimos. Es muy posible que el propio obispo haya tenido que padecer el abandono y la indiferencia de parte de los docetistas, mientras encadenado padecía hambre y sed y malos tratos.

Los que están lejanos y ajenos a la gracia de Dios y al sentir de Dios —dice Ignacio a los Esmirniotas— en la práctica no atienden ni al pobre ni al oprimido. Ahora bien, los que sí viven según la gracia de Jesucristo practican una actitud positiva para con los necesitados. Esto es precisamente lo que practica Ignacio, y esto es lo que propone en su camino hacia las fieras; para ello tiene el argumento de su propia vida y de su entrega al martirio, que abraza con alegría, casi con euforia (16), que no es sino el comienzo de su discipulado:

"Ahora en efecto, estoy empezando a ser discípulo suyo; y a ustedes hablo como a mis condiscípulos" (ef III, 1).

El mismo se cuida que su participación en los sufrimientos no sea de pura palabra:

"Lo único que han de pedir para mí es fuerza tanto interior como exterior, a fin de que no sólo hable sino que esté también decidido, para que no sólo —digo— me llame cristiano, sino que me muestre como tal" (Rom III, 2).

Pero no se trata de una actitud individual, en la que algunos optaran por la defensa del pobre por un deseo intenso de imitar a Jesucristo. En la Carta a Policarpo, Ignacio parece indicar que se trata de una actitud comunitaria.

"No trates altivamente a los esclavos y esclavas: mas tampoco se engrían ellos, sino traten para gloria de Dios de mostrarse mejores esclavos, a fin de alcanzar de él una libertad a expensas de la comunidad, no sea que se hallen esclavos de la codicia" (17).

Las comunidades tomaban sobre sí los gastos de manumisión de los miembros esclavos, pero es comprensible que no pudiesen hacerlo en todos los casos. En cuanto a la frase: "traten, para gloria de Dios, de mostrarse mejores esclavos" ha de entenderse teniendo a la vista el párrafo de la Carta a los Romanos donde el propio Ignacio se da a sí mismo el nombre de esclavo:

"Ellos (Pedro y Pablo) fueron libres: yo, hasta el presente, soy un esclavo; mas si lograre sufrir el martirio, quedará liberto de Jesucristo y resucitaré libre en él" (Rom IV, 3).

La esclavitud ha dejado de ser una categoría socialmente significativa, según vimos arriba en el texto de la Didajé (IV, 10), para convertirse en una referencia religiosa ante los impedimentos que obstruyen la unión total con Jesucristo, especie de cadenas que obstaculizan la libertad de la resurrección. Las diferencias sociales entre esclavos y libres quedan anuladas por el trato fraternal que se daban todos los cristianos entre sí, sin excepción o acepción de personas.

Podemos concluir este párrafo sobre Ignacio de Antioquía haciendo una observación fundamental: el obispo de Antioquía que tan altos vuelos místicos alcanza en las referencias a su salida de este mundo para encontrar a Jesucristo, es quien tiene una preocupación tan aguda por los pobres, por los huérfanos, las viudas, los prisioneros y los oprimidos. La razón es que para Ignacio "aun lo que hacen según la carne se convierte en espiritual, pues todo lo hacen en Jesucristo" (Ef VII, 2), pues su mística está fundada en una teología integral, en una Cristología en la que la carne tiene un papel importante que jugar y donde el hombre entero es de Dios (Ef VII, 1). Ignacio era un hombre imbuido en la verdadera fe, seguidor escrupuloso de la ortodoxia, con celo agudo por la ortopraxis que verifica y autentifica la enseñanza cristiana, promotor incansable de la unidad comunitaria, la del obispo con los destinos de su pueblo y la de la comunidad con sus servidores los ministros entre sí. Pero todo ello no le bastaba; quería algo más, aquello que viniera a coronar su esperanza, quería ver la "luz": "Déjeme contemplar la luz pura. Llegado allí seré verdaderamente hombre" (Rom VI, 2). Para Ignacio el hombre se completa acabadamente en un horizonte que la sola práctica cristiana no puede abarcar: el horizonte del don de Dios.

UNA TRADICION QUE CONTINUA

La tradición de la preferencia por el pobre se puede trazar sin solución de continuidad en toda la edad patrística.

ca: Arístides de Atenas escribe al emperador Elio Adriano que los cristianos son falsamente acusados de toda clase de crímenes, y trata de probar que por el contrario son los mejores ciudadanos que aman a su prójimo y juzgan con justicia; y dice que los cristianos:

"No desprecian a la viuda, no contristan al huérfano; el que tiene suministra bastante al que no tiene. Si ven a un forastero, le acogen bajo su techo y se alegran con él como con un verdadero hermano. Porque no se llaman hermanos según la carne sino según el alma..." (18).

Se podría seguir la lista de los Padres de la Iglesia que han tomado muy en serio esta posibilidad, venida de Jesucristo (19) que es una de las más firmes en la primitiva Iglesia. A tal grado fué definitiva la actitud práctica con respecto a los pobres, que llegó a considerarse como criterio de verificación de la ortodoxia; la ortopraxis, las actitudes cristianas, eran precisamente el criterio que se presentaba para dirimir las dudas sobre la pureza de vida de los cristianos que la sociedad romana rechazaba en los primeros siglos, como también al interior mismo de la Iglesia para comprobar la pureza de la doctrina. La atención que los obispos daban a este problema está suficientemente claro en los documentos que examinamos, como también parece estar suficientemente explícito que la unidad con el obispo, exigida por Ignacio de Antioquía, está precedida por la comunión y participación que el pastor de Antioquía había logrado con la suerte y los destinos de su comunidad. El obispo es el centro de unidad de la comunidad, porque ha precedido a su pueblo que sufre en el camino del martirio y de la liberación.

NOTAS

- (1) Para esta sección se puede consultar J JEREMIAS *Jerusalén en tiempos de Jesús*, Madrid, Cristiandad, 1977. R VIDALES, *Desde la Tradición de los Pobres*, México, CRT, 1979, c IV "El mundo socio-económico y político de Jesús" p 61-114.
- (2) Usamos aquí la versión española de D RUIZ BUENO *Padres Apostólicos*, BAC (965), 1974. Pero hay una edición al alcance de todos publicada por la Librería Parroquial, Av. Clavería 122, México 16, DF. "Padres Apostólicos I" *La Doctrina de los Doce Apóstoles y Cartas de San Clemente Romano* en versión del mismo D RUIZ BUENO, ver pág 33 nota 13.
- (3) *Didajé*, V, 2.
- (4) Usamos aquí la versión de D RUIZ BUENO *Padres Apostólicos* Madrid, BAC (65), 1974, p 729-812. El texto citado es el del c XX, 2, 808-809.
- (5) Doy aquí la traducción de la Biblia de Jerusalén, pero el texto sigue la versión de los LXX, comparar: *Epístola Bernabé*, III, 2-3, ed cit p 774-775.
- (6) Ver LUIS RAMOS, *El Sucesor de Pedro habla al pueblo*, en *Servir* 79 (1979) p 35s.
- (7) Las Cartas de Ignacio de Antioquía se encuentran también en la edición de la BAC (65) de los *Padres Apostólicos* pp 375-502. La Librería Parroquial nos ha brindado una edición más accesible: "Padres Apostólicos IV" *SAN IGNACIO DE ANTIOQUIA, Cartas camino del Martirio*, con el número 6 de la colección de la Librería Parroquial.
- (8) Para la cuestión del ministerio en el siglo II ver *El ministerio y los ministerios* obra dirigida por J DELORME, Madrid, Cristiandad, 1976, esp. p 437-446.
- (9) *IGNACIO DE ANTIOQUIA A los Efesios* c XIV, 2. La carta a los efesios trata del problema de un obispo sin facilidad de palabra, pero que había logrado mantener una comunidad libre de herejías.
- (10) *A los Efesios*, XIV, 2. No es cuestión de anuncio teórico, sino de constancia hasta el fin.
- (11) *A los Efesios* XV, 1.
- (12) *Ibid.* en la edición de la Librería Parroquial p 72.
- (13) *A Los Romanos* V 1 "en sus malos tratos (de sus guardianes) aprendió a ser mejor discípulo del Señor" (ed. BAC, p 477).
- (14) Para una confesión equivalente ver *Carta a Policarpo III*, 2 donde se afirma la identidad personal de quien es impalpable e impasible y quien sufrió todas las cosas por nosotros (Ed BAC p 498-499).
- (15) *Carta a los Esmirniotas* edición de la Librería Parroquial, págs 149ss.
- (16) Cfr. *Epístola a los Romanos*, esp cc IV-VIII
- (17) *Epístola a Policarpo* IV, 3; BAC (65) p 499; ed Librería Parroquial 163-164.
- (18) Ver el texto en *Padres Apologistas Griegos*, editado por D RUIZ BUENO, Madrid, BAC (116), 1974, XV, 7, p 130-131.
- (19) Ver G MUGICA *Los pobres en los padres de la Iglesia* Lima, CEP 1977, 40 p y L RAMOS *Los derechos de los pobres en San Juan Crisóstomo* en *Christus* 43 (1978) p 50-56.





CHRISTUS

Y LA PALABRA

El tipo de ayuda que veníamos ofreciendo (comentario exegético, hechos de vida, breve desarrollo de un punto centrado en torno a Jesucristo, a la iglesia o al hombre) para el anuncio de la palabra, cumplió ya cuatro años. Nos pareció más conveniente reunir en un solo folleto esas ayudas que presentábamos cada mes, y publicarlas en la colección de manuales del CRT. Calculamos que este manual estará listo en uno o dos meses.

La ayuda que ahora ofrecemos en Christus a partir de este número, será muy distinta: se trata de recuperar parte de la enorme riqueza contenida en las homilías de los santos padres de la iglesia de los primeros siglos. Procuraremos dentro de lo posible que los fragmentos presentados tengan relación cercana con las lecturas de las respectivas misas dominicales. Cuando esto no se pueda, presentaremos otras páginas reunidas más bien en torno a cierto tema. Añadiremos ocasionalmente una breve noticia sobre la vida de estos santos padres, que permita ubicar algo mejor su mensaje.

Esperamos que este servicio sea provechoso tanto para los predicadores como para grupos de reflexión. Agradeceremos cualquier tipo de comentario o sugerencia que nos permita adaptar mejor nuestro servicio a las necesidades de ustedes.

En este número incluimos asimismo en la sección de colaboraciones un artículo más amplio sobre la doctrina de los padres de la iglesia sobre los pobres y la pobreza.

Breve noticia sobre San Juan Crisóstomo

Teófilo, obispo de Alejandría, se enemistó con Juan, obispo de Constantinopla, porque éste procuró el perdón para los cristianos que Teófilo arbitrariamente había excomulgado. Juan Crisóstomo nació en Antioquía en 354 (?) de familia cristiana y acomodada, insigne por su vida piadosa y sus conocimientos sagrados como monje, lector y diácono en tiempos de Melecio y como presbítero y eximio orador sagrado en los de Flaviano. No obstante el empeño de Teófilo de Alejandría en colocar a uno de sus súbditos en la silla episcopal de la ciudad imperial, el omnipotente valido, Eutropio, hizo que el pueblo designara al predicador antioqueno a quien por engaño hizo sacar de su ciudad natal. Teófilo mismo, aunque mal de su grado, tuvo que consagrarlo en Constantinopla a principios de 398. La capital ofrecía muy vasto campo a su celo tanto para reforma de abusos que se habían introducido sobre todo en el clero, como por la enorme necesidad de pastor que tenían tantas almas. Juan fue modelo, por la austeridad de su vida, el afecto a sus diocesanos, el celo de su predicación y la caridad con que derramó a manos llenas los bienes de la Iglesia para socorrer a los desvalidos.

Sus homilías, numerosísimas y conservadas gracias a taquígrafos, siguen siendo aún modelo en su género por lo acertado de su exégesis (en que conforme a la Escuela de Antioquía pone especial empeño en explicar el sentido literal y prescinde de alegorismos), lo oportuno de sus aplicaciones morales y el color y fuego de su estilo.

Apenas se enteró Teófilo, acompañado de muchos obispos y secuaces, se embarcó para Constantinopla, en cuyos alrededores, en la finca llamada "La Encima", reunió un concilio integrado por sus satélites y por unos cuantos obispos descontentos del celo reformador de Juan. Acusáronle de hereje orige-

nista, fautor de herejes y viplador de los cánones (pues por orden imperial había años intervenido en la elección del metropolitano del Efeso). Con astucia hizo Teófilo llegar a la Emperatriz Eudoxia, además de estas acusaciones, otra que en sus oídos produciría terrible impresión: el obispo la atacaba en público y en privado llamándola Jezabel. Juan rehusó presentarse ante un conciliábulo de enemigos suyos, sin autoridad ninguna sobre él. Por contumaz fue depuesto. Víctima de vejaciones sin cuento, murió Juan en Comana del Ponto (407). La posteridad no sólo veneró su memoria como de un gran santo, sino que consagró su fama de orador apellidándolo "Crisóstomo" (Boca de Oro).

Tomado de: OLMEDO D.
La Iglesia Católica en el Mundo Grecorromano
Ed Jus. México 1956.

SAN JUAN CRISOSTOMO

SOBRE LAZARO

LOS RICOS Y AVAROS, LADRONES Y BANDIDOS

Homilía I, 12 (M. G., 48, 980.)

(525) . . . Si vieras, dime, a un capitán de bandidos que asaltan los caminos, acecha a los viandantes, arrebata las cosechas y esconde en sus cuevas y madrigueras oro y plata, y allí encierra muchos rebaños y por estas incursiones posee vestidos y esclavos en abundancia, ¿lo tendrías, dime, por dichoso a causa de toda esa riqueza, o por desgraciado por la justicia que ha de caer sobre él? Y eso que todavía no ha sido prendido no se le ha entregado a manos del juez, ni ha entrado en la cárcel, ni ha tenido acusador ni ha oído su sentencia. De momento, banquetea y se emborracha y goza de toda opulencia; y, sin embargo, no lo tenemos por dichoso a causa de lo que le espera en lo por venir. Pues piensa eso mismo de los ricos y avaros. Son como bandidos que saltan los caminos y despojan a los viandantes, y en cuevas y madrigueras que son sus propias cámaras, soterran las riquezas de los demás. No los tengamos, sin embargo, por dichosos a causa de lo presente, sino por desgraciados a causa de lo por venir, aquel espantoso tribunal aquellas cuentas inexorables, aquellas tinieblas exteriores, que los han de envolver.

(526) Ciertamente que los bandidos escapan muchas veces a las manos de los hombres; sin embargo, aun a sabiendas de esto, ni para nosotros mismos ni para nuestros enemigos desearíamos ese género de vida y esa riqueza abominable. Respecto, empero de Dios, no cabe decir eso. Nadie escapará a su sentencia, todos absolutamente los que viven de avaricias y rapiñas se atraerán el castigo de su justicia, aquella muerte que no tiene fin, como se lo atrajo el rico famoso. Consideremos todo esto, carísimos, dentro de nosotros mismos, y no tengamos por felices a los que nadan en riquezas, sino a los que viven virtuosamente; y por desgraciados, no a los que sufren la pobreza, sino a los que sufren la maldad. . .

DEFINICION DE RIQUEZA Y POBREZA

Homilía II, I y sigs. (M.G., 48, 982 y sigs.)

(527) 1. . . Aprendamos de éste (de Lázaro) a no tener por dichosos a los ricos ni por desgraciados a los pobres. O, más bien, si hay que decir la verdad, no es rico el que está rodeado de muchas cosas, sino el que no necesita de muchas; ni es pobre el que no posee nada, sino el que desea muchas cosas. He aquí lo que hemos de tener por definición de la riqueza y pobreza. Luego si ves a uno que codicia muchas cosas, aun cuando fuera dueño de las riquezas de todos, tenlo por el más pobre de todos. Si ves, por el contrario, que no necesita de muchas cosas, aun cuando nada posea, tenlo por el hombre más opulento del mundo.

(528) Por la disposición del alma, no por la cantidad de hacienda, acostumbramos juzgar a la pobreza y de la riqueza. Uno que estuviera siempre sediento no diríamos que está sano, por mucha abundancia de que goce, por más que se siente junto a ríos y fuentes. ¿De qué le aprovecha, en efecto, la abundancia de aguas, si su sed sigue inextinta? Así hemos de juzgar de los ricos. No tengamos jamás por sanos a los que tienen hambre y sed de los bienes ajenos, ni pensemos que goza de abundancia el que no es capaz de calmar su deseo, por más que se vea rodeado de los bienes de todo el mundo. A aquéllos, empero, que se contentan con lo suyo y no acechan a los bienes ajenos, aun cuando sean los más pobres del mundo, hay que tenerlos por los más opulentos. Efectivamente, el que no necesita de lo ajeno, sino que se contenta con lo que le basta, es el hombre más opulento del mundo. . .

RIQUEZA Y POBREZA, MASCARAS DE ESCENA

(529) 3. . . Sobre la escena aparecen personajes de reyes, generales, médicos, oradores, profesores y soldados que no son nada de eso. Así, en la presente vida, riqueza y pobreza no pasan de máscaras de la escena. Cuando te sientas en las gradas del teatro y ves que abajo hace uno el papel de rey, no por eso lo tienes por feliz ni lo tomas por efectivo rey, ni desearías ser lo que él. Tú sabes muy bien que se tra-

ta de uno que anda errante por las plazas, un cordelero acaso o un herrero, o cosa por el estilo, y no lo tienes por afortunado por su máscara y atuendo. No juzgas de su condición social por esas apariencias, sino que lo desprecias por su otra vileza.

(530) Así aquí también, en el teatro del mundo, cuando mires a representantes en la escena, al aparecer muchos ricos no los tengas por verdaderos ricos, sino que lleven solamente la máscara de la riqueza. El otro, que sobre la escena fingía a un rey o un general, muchas veces resulta ser un criado, que vende en la plaza higos y uvas; de la misma manera, ése que parece rico es, a menudo, el hombre más pobre del mundo. Quítale la máscara, despliega su conciencia y entra en su espíritu, y hallarás allí infinita pobreza de virtud, y que es el más infame de los hombres. En el teatro, venida la tarde y marchándose los espectadores, los que antes aparecían como reyes y generales, saliendo también a la calle sin los atuendos de la representación, aparecen de nuevo lo que son. Así también aquí: se presenta la muerte, se deshace el teatro, y allí son todos juzgados únicamente por sus obras, y unos aparecen como verdaderos ricos, otros como pobres; unos como honrados, otros como infames.

LOS RICOS TIENEN LO QUE PERTENECE AL POBRE

(531) 4. . . Y, sin embargo, el rico no cometió propiamente una injusticia con Lázaro, pues no le quitó sus bienes. Su pecado fue no darle de lo propio. Ahora bien, si el que no da parte de lo propio tiene por acusador al que no compadeció, ¿qué perdón podrá alcanzar el que arrebató lo ajeno, pues los que por él agraviados lo rodearán por todas partes? No habrá allá necesidad de testigos ni de acusadores, ni de pruebas, ni de indicios. Los hechos mismos, tal como los hicimos, aparecerán ante nuestros ojos. "He aquí —dice el Señor— el hombre y sus obras"

(532) Y es así que el no dar parte de lo que se tiene es ya linaje de rapiña. Esto que os digo se os hará tal vez más extraño, pero no os maravilléis. Yo os voy a alegar un testimonio de las Escrituras divinas que dice ser rapiña, avaricia y defraudación no sólo el arrebatar lo ajeno, sino también el no dar parte de lo suyo a los otros. ¿Qué testimonio es ése? Reprendiendo Dios a los Judíos por boca del profeta, dice: La tierra ha producido sus frutos y no habéis traído los diezmos, sino que la rapiña del pobre está en vuestras casas (Mal 3,10). Porque no habéis hecho dice las ofrendas acostumbres, habéis arrebatado lo del pobre. Y eso dice para demostrar a los ricos que no tienen lo que pertenece al pobre, aun cuando hayan entrado en la herencia paterna, aun cuando les venga el dinero de donde quiera que sea. Y en otra parte dice también: No defraudes la vida del pobre (Eccli 4,1) El que defrauda, lo ajeno defrauda, pues se llama defraudación tomar y retener lo ajeno. Y por este pasaje se nos enseña también que si dejamos de hacer limosna, seremos castigados al igual que los defraudadores.

(533) Y es así que las cosas o riquezas, de dondequiera las recojamos, pertenecen al Señor, y si las distribuimos entre los necesitados, lograremos gran abundancia. Y si el Señor te ha concedido tener más que otros, no ha sido para que los gastes en fornicación y embriaguez, en comilonas y vestidos lujosos y demás disoluciones, sino para que lo dis-

tribuyas entre los necesitados. Un cobrador que recibe los dineros imperiales, si no los distribuye a quienes se le manda, sino que los emplea para sus propios vicios, tiene que dar cuenta y su fin es la muerte. Así el rico es un cobrador del dinero que ha de ser distribuido a los pobres y se le manda que lo reparta a aquéllos de entre sus compañeros de servicio que están necesitados. Luego si emplea para sí mismo más de lo que pide la necesidad, tendrá que dar en la otra vida la más rigurosa cuenta, pues lo suyo no es suyo, sino de los que como él son siervos del solo Señor.

USO SOCIAL DE LAS RIQUEZAS

(534) 5. Ahorremos, pues, de lo nuestro como si fuera ajeno, a fin de que se haga nuestro. ¿Y de qué modo ahorraremos como si fuera ajeno? No gastándolo en unos innecesarios ni sólo en provecho nuestro. Hemos de dar también parte a las manos de los pobres. Aun cuando seas opulento, si gastas más de lo necesario, tendrás que dar cuenta de la riqueza que te ha sido confiada. Esto mismo acontece en las grandes casas. Y es así que muchos encomiendan sus géneros o depósitos a sus esclavos: éstos, empeño guardan muy bien lo que se les da y no abundan de lo que se les confía, sino que lo distribuyen a quienes y cuando manda el amo. Haz tú también eso. También tú has recibido más que los otros no para que lo gastes tú solo, sino para que seas buen mayordomo para los otros.

HOSPITALIDAD DE ABRAHAM. SOCORRO A TODO POBRE SIN DISTINCION

(535) Vale la pena indaguemos también por qué el rico vio a Lázaro, no junto a otro cualquier justo, sino en el seno de Abraham. La razón es porque Abraham fuera para él una reprensión viva de su inhospitalidad. Y es así Abraham estaba como al acecho de los viandantes para meterlos en su casa; el rico, en cambio, al que tenía dentro lo despreciaba. Teniendo a su puerta tan gran tesoro y ocasión de salud, pasaba diariamente de largo y no aprovechó como debía la protección del pobre. No obró así el patriarca, sino todo lo contrario. Sentado ante la puerta de su tienda, echaba como quien dice la red a los transeúntes, y como el pescador que echa la red al mar saca de ordinario peces, pero también a veces oro y margaritas, así Abraham, queriendo coger en su red a los hombres, pero pescó alguna vez a los ángeles, y lo maravilloso es que los recogió sin saberlo.

(537) Y es así que el que quiere practicar la bondad no tiene que pedir cuenta de la vida, sino remedio de la pobreza y socorrer la necesidad. El pobre sólo tiene una defensa, que es su indigencia y necesidad. No le pidas más: aun cuando sea el hombre más malvado, si carece de necesario sustento, remedemos su hambre. Así nos lo mando hacer Cristo, diciendo: "Sed semejantes a vuestro Padre del cielo, que hace salir su sol sobre malos y buenos, y que llueve sobre justos y pecadores" (Mt 5,45.) El misericordioso es un puerto en la necesidad: ahora bien, el puerto acoge a todos los que sufren naufragio y a todos los saca de peligro. Sean malos o buenos, sean lo que fueren los que fueren peligro, el puerto los recibe a todos en su seno. Lo mismo tú. Si ves desde tierra que un hombre sufre naufragio de pobreza, no te pongas a juzgar, no pidas cuentas, sino socorre en seguida la desgracia. ¿A qué te procuras quebraderos de cabeza? Dios te ha librado de toda inquisición y trabajo inútil. ¡Qué

no hubieran dicho muchos, cómo se habrían irritado si Dios hubiera mandado examinar puntualmente la vida, averiguar previamente la vida y milagros de cada uno, y luego socorrerle! Pero, no; Dios nos ha librado de toda esa dificultad. ¿A qué, pues, cargarnos con cuidados inútiles? Una cosa es ser juez, otra misericordioso.

(539) 6. Yo os exhorto a que también obréis así vosotros sin querer averiguar más de lo que conviene. El mérito del pobre es únicamente su indigencia. Todo el que con ésta se nos presentare, no hay por qué indagar más. No damos la limosna a las costumbres, sino al hombre. No le tenemos compasión por su virtud, sino por su calamidad. De este modo nos atraeremos también nosotros del Señor su mucha misericordia: de este modo, aun siendo indignos, gozaremos de su bondad. Si andamos inquiriendo, averiguando el mérito de los que son siervos de Dios como nosotros, lo mismo

hará El con nosotros y pues pedimos cuentas a nuestros compañeros, perderemos nosotros mismos la benignidad de lo alto. Porque el juicio con que juzguemos seremos juzgados dice el Señor (Mt VII, 2).

Tomado de: SIERRA BRAVO, RESTITUTO.
De los Padres de la Iglesia.
Madrid, COMPI, 1967.
Pág. 324-330.



CHRISTUS

Y LOS LIBROS

JEAN-GUY GOULET, El Universo social y Religioso Guajiro, Universidad Católica Andres Bello, Centro de Lenguas Indígenas, Maracaibo-Caracas, Venezuela, 1981, XVI-452 p.

Este libro abarca una exploración antropológica de la organización social y de los ritos funerales guajiros. Es el trabajo de un antropólogo observador-participante que realizó su trabajo de campo durante más de un año con los guajiros Colombianos y Venezolanos.

El autor, Jean-Guy Goulet, un canadiense, divide su trabajo en tres partes donde propone determinar la significación social de los entierros guajiros, y apreciar la función creativa de los rituales guajiros en la definición de los propios grupos locales. Considera el autor que los rituales y las interpretaciones religiosas de los acontecimientos, desempeñan un papel muy importante para reintegrar a los individuos afectados por los procesos de segmentación en grupos. Intenta Goulet entender también desde cerca los símbolos religiosos guajiros, y las creencias que estructuran su sistema de primeros y segundos entierros; y finalmente estudia cómo estos símbolos y creencias influyen en las percepciones, decisiones y conductas guajiras.

El trabajo de Goulet es un estudio profesional sobre la organización social y

la religiosidad popular de los guajiros de Colombia y Venezuela. Es un aporte valioso para los que trabajan en la pastoral indígena de América Latina pues ayuda a valorar aún más el lugar de la religiosidad popular y de la cultura indígena dentro de una sociedad en transformación.

DUK

LEONARDO BOFF, San Francisco de Asís: ternura y vigor. Sal Terrae,

La figura de San Francisco nos resulta romántica y por eso un tanto lejana, distante de nuestra historia y de nuestra realidad. ¿Qué puede aportar un hombre tan legendario a nuestra sociedad y cultura en crisis? ¿Su pobreza y su figura dulces no son un tanto alienantes para los pobres? ¿La Iglesia de los pobres puede inspirarse en él, o más bien Francisco resulta una distracción?

Nuestra sociedad, todos nosotros padecemos una crisis que es estructural y que afecta a los fundamentos mismos de nuestro sistema de convivencia. En este contexto la figura de San Francisco de Asís resulta altamente significativa y evocadora. "Toda búsqueda requiere unos marcos de referencia y unos arquetipos que la animen. Una cultura requiere personajes heroicos que desempeñen la función de 'espejos' en los que esta cultura pueda verse

a sí misma y convencerse de los valores que le dan sentido de ser". Hasta ahora el Logos —la Razón— ha resultado dominante y dominadora. El Eros —la comunión en la historia con los que son dominados— ha sido marginado. San Francisco nos muestra lo que sucede cuando el Eros consigue asegurar su hegemonía y logra disciplinarse mediante la correcta utilización del Logos (comprensión racional): surge la ternura y la solicitud como tónicas fundamentales de la persona y de la cultura. La ternura o solicitud es el Eros compasivo, capaz de sentir y comulgar con el otro. "La raíz básica de nuestra crisis cultural reside en la aterradora falta de ternura y de solicitud de los unos para con los otros, de todos para con la naturaleza y para con nuestro propio futuro".

Esta sociedad alternativa se construye desde los pobres. En la Iglesia, su presencia va siendo una realidad estructurante de la vida y la acción de los cristianos. En estos procesos sociales y eclesiales uno se puede ir endureciendo; pero no se trata de añadir una pequeña dosis de ternura al vigor necesario para el cambio. Se trata del tipo de convivialidad que pretendemos realizar como ideal desde lo negativo de nuestra historia. Se trata de una alternativa.

JGG