

CHRISTUS

JAVIER JIMENEZ LIMON, S. J. ECUMENISMO

DESDE LOS CRUCIFICA

DOS SEGUNDO GALILEA LA CONVER

SION AL DIOS DE JESUS

REDACTOR: RICARDO AVILES LOS DUALIS

MOS EN LA PRAXIS

Y REFLEXION DE LOS

GRUPOS CRISTIANOS IGNA

CO ELLACURIA DERECHOS HUMA

NOS EN UNA SOCIEDAD

DIVIDIDA SEGUNDO GALILEA LA CON

VERSION AL DIOS DE JE

SUS REDACTOR: RICARDO AVILES LOS DUA

LISMOS EN LA PRAXIS

aportes

IGLESIA QUE NACE DEL PUEBLO
REFLEXIONES Y PROBLEMAS
Varios Teólogos Latinoamericanos

En continuidad con el anterior, esta reflexión esclarece la relación entre la Iglesia y las organizaciones populares de relación entre la Iglesia y las organizaciones populares de base. Se profundiza en la experiencia de los cristianos latinoamericanos en relación a los proyectos políticos y vigentes y a la tarea por construir una Iglesia popular en medio de una sociedad más justa.

SALIO EL SEMBRADOR
Sergio Méndez Arceo, obispo de Cuernavaca

Se recogen aquí cinco homilías ampliadas, predicadas en la proximidad de la III Conferencia del Episcopado Latinoamericano, en la catedral. Aborda con sencillez y fuerza los temas centrales de la fe cristianas: Jesús, la evangelización, la iglesia, los ministerios en la Iglesia y la religiosidad popular.

CREER EN JESUS Y SEGUIR A JESUS
J.I. González Faus, A. Castillo

La problemática en torno a la fe en Jesús, en América Latina se vuelve la pregunta por la fe en la liberación del hombre. El primer artículo muestra cómo esta fe en Jesús es la que posibilita una auténtica y profunda labor liberadora en nuestro Continente. Pero esta fe no es sino una praxis en favor del Reino de Dios. Creer en Jesús se expresa en hacer las obras de Jesús. Sólo el que vive tras Jesús, ese podrá creer en Jesús. De ahí que el segundo artículo muestre que desde el inicio de la tradición evangélica la ortopraxis es anterior a la ortodoxia.

Ejemplar: \$ 36.00

desde la tradición de los pobres

Raúl Vidales

Han sido los pobres los sujetos privilegiados de la palabra y acción liberadora de Dios, y los llamados a la construcción del reino y de la tierra nueva, desde la antigua historia de Israel.

La actual vuelta de la teología latinoamericana a ellos es sólo un intento de recuperación de esa tradición.

El material publicado en este volumen aborda desde diversos ángulos este esfuerzo global de recuperación, tanto en una perspectiva teológica como un horizonte popular y eclesial.

Pero desde el presente doloroso de las mayorías oprimidas de América Latina.

\$170.00 7.60 Dls.

250 pp.



AUGUSTO RODIN 355.

MEXICO 19, D.F.

TEL: 5-98-47-08

EN ESTE NUMERO

+	Y SUS LECTORES	4
+	Y LA NOTICIA	
	México	5
	América Latina	9
	Internacional	12
+	TEORIA Y PRAXIS	
+	Agribusiness, ¿ganancia contra hambre? Gonzalo Arroyo y Gerardo Aceituno.	15
+	CUADERNO: COLABORACIONES	
	Introducción al cuaderno.	24
	Ecumenismo desde los crucificados. Javier Jiménez Limón, S.J.	25
	La conversión al Dios de Jesús. Segundo Galilea.	36
	Los dualismos en la praxis y reflexión de los grupos cristianos. Redactor Ricardo Aviles.	39
	Derechos humanos en una sociedad dividida. Ignacio Ellacuría.	42
+	DOCUMENTOS	
+	Reflexión sobre la formación de la conciencia política. José Carranza Cheves	49
+	Y LA PALABRA. Domingos de Noviembre. Rubén Cabello, S.J.	58
+	Y EL CINE Una película que no miente. Raúl H. Mora, S.J.	61

Año 44 No. 527 Octubre de 1979.

Fotografías de la Ciudad de México

PRESENTACION

En medio de los acontecimientos mundiales próximos, hay que destacar la visita de Su Santidad Juan Pablo II a Irlanda y a Estados Unidos. Su primera visita a países considerados del primer mundo. México ocupó el lugar inicial. Después, su patria Polonia, país de la órbita socialista, profundamente religioso y de rica tradición cristiana. Ahora pisará tierra de países anglosajones. Irlanda, de una afamada raigambre tradicional, y Estados Unidos, un pueblo nuevo, con poca tradición y un cambio cultural sin punto de apoyo.

La experiencia de viajar que el Papa está teniendo se anuncia promisoría. Bien dice el dicho que los viajes ilustran. Estamos seguros que más que ilustrar, permitirán una más amplia comprensión de la problemática actual de la Iglesia, como también su riqueza y pujanza multiforme. Y hará posible un gobierno pastoral, animador de la unidad en la pluralidad, tan queridas ambas en la tradición de la Iglesia.

Xavier Garibay 31

CHRISTUS

REVISTA MENSUAL DE TEOLOGIA

Consejo asesor: Alfonso Castillo, Enrique Dussel, Vicente Leñero, Enrique Maza, S.J., Jean Meyer, Ramón Mijares, S.J., Luis Ramos, O.P., Angel Sánchez.

Director: Xavier Garibay Gómez, S.J.
Subdirectores: Felipe Espinosa, S.J. y Rafael I. Rodríguez, S.J.
Consejo de redacción: Alberto Arroyo, S.J., Luis G. del Valle, S.J., Luis Fernández, S.J., Javier Jiménez Limón, S.J., Sebastián Mier, S.J., Raúl H. Mora L. S.J.

Se autoriza la reproducción total o parcial de Christus. Citar fuente con aviso a la dirección.

NOTA DE LA OFICIALIDAD DE CHRISTUS: La oficialidad de Christus no significa una representación oficial. Funciona como un hecho práctico y un servicio, puesto a disposición de las diócesis, máxime de aquellas que lo aceptan como tal. Por tanto, Christus no es órgano institucional del episcopado. La responsabilidad editorial queda exclusivamente a cargo del Centro de Reflexión Teológica, A.C.

Organo Oficial de las Diócesis de Cd. Juárez, Cuernavaca, Huejutla, Papantla, Tabasco, Vicariato Apostólico de la Tarahumara. Registrada como artículo de 2a. clase en la Administración de Correos No. 1 de México, D.F., 3 de enero de 1936. Registro de Propiedad Intelectual en la S.E.P. No. 10534 el 15 de diciembre de 1950. Con aprobación eclesiástica. Suscripción anual: \$320.00, número suelto: \$30.00, atrasado: \$35.00. Suscripción correo aéreo América Latina: 20 Dls., otros países: 30 Dls., número suelto: 1.35 Dls., atrasado: 1.60 Dls. Centro de Reflexión Teológica, A.C. Augusto Rodin No. 355. México 19, D.F. Tel. 5-98-47-08. Impresión Alamos Editores, S.A. Miguel Laurent 340-A México 12, D.F.

México, 20 de julio 1979

Señor Director:

Acabo de recibir el No. de julio de Christus, que dado el tema anunciado en junio, esperaba con mucho interés y cierta ansiedad. Por honestidad, debo manifestarle que desgraciadamente se verificó lo que me temía: en un número consagrado a "Sacerdotes y compromiso con el Pueblo", ni siquiera se menciona la posibilidad para un sacerdote de compartir la condición del pueblo que es la condición de trabajador manual. No nos engañemos con todo lo que oímos en tantos encuentros de gente que dicen quieren comprometerse no solamente "con", sino "desde" el pueblo: es del pueblo el que comparte su condición social. Acuérdense de Medellín: "Cristo no solamente tuvo amigos pobres, sino que él mismo se hizo pobre" (cito de memoria: se trata del Capítulo sobre Pobreza).

A veces me pregunto sobre el por qué de una falta tan universal de interés por compartir realmente la condición social del pueblo y así, poder comprometerse realmente con él, no desde arriba, sino como uno más. Me pregunto si acaso existe tanto desprecio por la condición explotada, manipulada, utilizada, que sufre nuestro pueblo de parte de sus patrones, líderes y políticos, y de ahí brotaría esta evidente repugnancia por compartir dicha condición. Tal vez a esto habría que agregar un fuerte complejo frente a la validez del trabajo manual de parte de quienes han sido educados exclusivamente en el trabajo intelectual, mutilando así una parte esencial de su ser de hombre. Sea lo que sea, me duele mucho la falta de esta preocupación, que me hace temer que todo lo que se dice de un compromiso con y desde el pueblo no pase de las buenas intenciones y que, en realidad, muchos de estos sacerdotes comprometidos no lleguen a penetrar verdaderamente la cultura de con quienes quieren sinceramente compro-

meterse, o sea que no logramos liberarnos del clericalismo.

Muy fraternalmente.

M.M.
Hermano de Jesús
D.F.

11 de julio de 1979

Alfonso Castillo, S.J.
Director de la Revista Christus

Estimado amigo:

A través del Catholic Relief Services—United States Catholic Conference Dominican Republic Program, tuvimos conocimiento de su revista mensual de teología Christus. Ellos nos la facilitaban para multicopiar los artículos que, de la misma, fueran de interés para nosotros en el Instituto de Comunicación y Educación (ICE); pero, dado que la mayoría de los artículos que nos interesan están en el número titulado "COMUNICACION POPULAR" y que resultaba más económico solicitarla directamente a ustedes, expresamos nuestro deseo de que nos envíen la revista Christus correspondiente a diciembre de 1978, No. 517.

Esperamos que nos tengan presentes en otras publicaciones; al mismo tiempo nos ponemos a la disposición de ustedes para cualquier solicitud de ustedes en la que podamos colaborar.

Lo saluda muy atentamente,

I.M.
La Vega, República Dominicana

Bucaramanga, julio de 1979

Respetados señores:

Reciban mi afectuoso saludo junto con el de mis compañeros de estudio, lo mismo que nuestros deseos por el éxito en su labor por difundir "el pensamiento de una Iglesia actual", la nuestra latinoamericana.

Hasta nosotros ha llegado un número de su revista y un cupón de suscripción; esto por un sacerdote amigo al cual le llega esa Revista. Nos ha parecido de muchísima importancia todo lo que en ella se publica y ha sido de bastante ayuda para nuestro estudio teológico. Nosotros estamos estudiando Teología en el Seminario Mayor de Bucaramanga. Estamos seguros de que una Iglesia nueva sólo se alcanzará y nosotros, futuros pastores, tomamos conciencia desde nuestros estudios que eso depende de lo que cada uno haga y esto sólo se logra con estudio, reflexión y profundización en equipo, no olvidar la praxis, cosa que Uds. nos podrían proporcionar con su Revista.

Es nuestro deseo suscribirnos a su Revista pero, aquí viene la dificultad en realidad, el dinero con que contamos es muy poco y se nos hace difícil reunir la cantidad estipulada. Por no queremos pedirles el favor de comunicarnos de qué manera podríamos adquirir la Revista o, por lo menos que fuera un precio más reducido. Eso si estén seguros que será muy bien aprovechada por nosotros. Tal vez, más adelante, poco a poco podamos ir reuniendo el dinero. No sé, quizás Uds. tengan prevista alguna solución.

Sin más por el momento, nos saludamos de Uds.

Atentamente,

M.A.C.
Bucaramanga, Colombia

MEXICO

CAMPESINO: AGRICULTURA EMPRESA DEL ESTADO

Nota: Nos pareció oportuno presentar en este mes algunas reflexiones con ocasión del Tercer Informe Presidencial. Este panorama retomará la parte del informe que le corresponde, donde haremos comentarios y agregaremos algunos datos que esclarezcan dicho Informe.

Al cumplirse casi tres años de la actual gestión administrativa se destacan tanto los logros obtenidos como las políticas a seguir. En materia agraria, como en los demás campos, si no se quiere escapar el análisis de la realidad es necesario evitar el apego mágico a las cifras. Bien puede decirse a la ciudadanía que en el campo el Estado no puede hacer obligatorios los planes, como en el caso de los energéticos donde la dependencia es exclusiva. Y sin embargo, cuando se revisan los procesos de la producción agrícola parece que bien si no lo contrario, al menos otra vez distinta, más compleja, más llena de contenido.

Por ejemplo, es suficientemente claro que en nuestro país se ha desarrollado un fuerte sector agrícola que funciona a la manera capitalista. Dicho

sector, que además posee enclaves transnacionales, los cuales se incrementan aceleradamente, controla más de la mitad de la producción agrícola nacional, orientada a satisfacer los mercados extranjeros. Para desarrollar tal modo de producción fue necesario no sólo un gran avance tecnológico y la acumulación e inversión de fuertes capitales, sino también, y primeramente, la realización de grandes obras de infraestructura. En un primer momento había que producir las infraestructuras materiales y sociales más costosas y de más largo plazo para lograr la expansión racionalizada del capitalismo. Esta tarea fue trasladada al Estado quien, de 1941 a 1970 destinó a obras de riego más del 85 o/o del presupuesto nacional de agricultura. De esta manera se implementaba una estrategia de desarrollo que al dar un impulso prioritario a las tierras de riego, en desfase con las de temporal, provocaría, en el contexto y como subproducto de la crisis mundial de los años 70s, la principal crisis del campo.

Año tras año el gobierno federal se ve obligado a importar grandes volúmenes de cereales para resolver la demanda de alimentos. Al cambiar la división internacional del trabajo, México orientó su

mayor y mejor producción hacia los mercados extranjeros a costa del hambre de los campesinos. El proceso era irreversible.

Ante la evidencia de la crisis y sus estragos, surge desde el campo democrático el grito de auxilio que suplica una mayor intervención del Estado en la agricultura. CTM, CCI, CNC, etc., demandan la creación de proyectos gubernamentales de planeación y desarrollo agropecuario. El Estado no puede permanecer impasible y tiene que generar un fuerte sector nacionalizado, en alianza con la base social, capaz de convertirse en un baluarte histórico que impulse el desarrollo social y la soberanía económica. Se crean así, entre otras, la Comisión Nacional de Desarrollo Agroindustrial y el Plan Nacional de Apoyo a la Agricultura de Temporal (PLANAT).

Sin embargo, la creación de la empresa pública no significa la recuperación de la iniciativa histórica, sino continuar por otro camino el desarrollo del capitalismo, ya que no se aparta ni del esquema ni de los objetivos del capitalismo avanzado. Y esto es lo que urgen, por encima de las ilusiones. Importar tractores de manera masiva supone una

elección tecnológica que será condicionante del proceso. El proyecto de Ley de Fomento y Planeación Agropecuaria supone a su vez una concepción de autoridad que no sólo regula sino controla y orienta la agricultura en una dirección determinada. El funcionamiento del crédito oficial implica la sujeción de los productores a las condiciones del financiamiento.

El Plan Nacional de Apoyo a la Agricultura de Temporal revela la existencia de intereses internacionales. La expresión en números puede ser iluminadora: PLANAT gestiona ante el Banco Mundial un financiamiento de 207 mil millones de pesos para ponerse en marcha (recuérdese que en los últimos 40

años sólo se destinó a las tierras de temporal menos del 15 o/o del presupuesto agrícola). Según la estimación preliminar de los programas (publicado en Uno más Uno, 17.VIII.79) a cuyo estudio se avoca el Banco Mundial, del monto total se destinan 140 mil millones a programas de crédito, y el resto a programas de desarrollo. De estos últimos se invertirá casi el 50 o/o a programas de mecanización (10 mil millones), desmontes y acondicionamiento de tierras (10 mil millones), inducción de pastizales (6 mil millones), insumos agrícolas (5 mil millones), mientras que a programas de investigación se

destina apenas el 1 o/o, y el 2 o/o a organización y mejoramiento agrario. Se descubre así un modelo que ya está definido en sus objetivos específicos y en sus líneas esenciales y por tanto no necesita de grandes investigaciones ni de organización. En tales condiciones la intervención estatal en la agricultura se encamina, por nuevas veredas, hacia un capitalismo moderno. No se trata ya de la producción de infraestructuras costosas y de largo plazo, sino de un capitalismo fuerte, monopólico, con objetivos propios, que exige una definición de su papel en el seno del capitalismo mundial. La agricultura en México se encamina a ser una empresa en manos del Estado sin haber resuelto las demandas básicas de las mayorías.

POLITICA: LA FUNCION DE LA CRITICA LABORAL:

Todos los pueblos del mundo proclaman la libertad de pensamiento y expresión, pero no todos han creado las mismas condiciones para ejercer efectivamente este derecho. México tiene —y no como graciosa concesión de nadie, sino como resultado de un largo proceso de conquista de espacios— una libertad de pensamiento y expresión superior a la del resto de las naciones de América Latina. Aquí la crítica se puede expresar; sobre todo, mediante material impreso, aunque con un público restringido por el analfabetismo y por la relativamente escasa circulación de dicho material. Pero, por otro lado, también se puede criticar a los que critican.

La crítica puede ser aceptada o rechazada por el criticado. Puede incluso tratarse con desdén, sobre todo cuando se tiene más poder que el círculo donde se origina. Se la puede calificar de graznido, ladrido o aullido. Pero la realidad que comporta, la expresión de una visión de la realidad que se hace desde el polo donde uno no está, es implacable. Es más fácil el insulto, la descalificación. Es más fácil, pero significa la propia condena al autoritarismo.

Se descalifica a quien se opone. Pero no sólo a la minoría que ha podido expresar su inconformidad —y esto es lo importante— sino también se descalifica a quien no puede entender el "avance" de la economía expresado en la

incapacidad de alcanzar los precios de un buen número de productos básicos; a quien se ha cansado de esperar "su" oportunidad; a quien el derrame del Ixtoc le parece una significativa calamidad ecológica o, simplemente, la imposibilidad de seguirse ganando la vida como antes lo hacía. Esto es, se le niega la posibilidad de tener razón a las más amplias mayorías sociales, a las expresadas pero no acrílicas masas.

El razonamiento empleado es sencillo y seductoramente lógico. El enemigo está más allá de nuestras fronteras. Es el imperialismo, son las potencias industrializadas, son las fuerzas que se oponen a la independencia del país. Por tanto, es necesario cerrar filas, olvidar nuestras diferencias internas para unirnos contra el enemigo de fuera. Pelearnos entre nosotros nos desgasta, nos debilita; de ahí que a los críticos internos se les pueda calificar de anti-patriotas, proyanquis, etc. Además, no todo es malo en México. Hay muchas cosas positivas, muchos avances, muchos logros, muchos esfuerzos. Quienes insisten en subrayar sólo los aspectos negativos muestran, con ello, su parcialidad y su mala fe.

Lo interesante de este tipo de argumentaciones consiste en que no son simplemente pura falsedad; necesitan incluir una dosis de verdad que les dé credibilidad. En este ejemplo, es cierto que existe el imperialismo (con formas

más refinadas de lo que se supone); es cierto que hay logros (menos compartidos de lo que se supone); también es cierto que hay críticas retardatarias. Sin embargo, estos elementos no dan cabal razón ni de la realidad misma, ni de la crítica que pretenden enfrentar.

Por otro lado, resulta relevante tratar de descubrir al interlocutor (crítica criticada). Este no se encuentra en la televisión —estatal y privada—, pues sus intereses coinciden en buena parte con los del sistema. Tampoco se encuentra en la prensa —aquí considerada en bloque, con alguna injusticia—, excepto en casos muy particulares que por lo mismo, no tienen una articulación sistemática. Algo semejante se podría decir de las organizaciones afines al Estado: CTM, CNC, etc. Al verdadero interlocutor hay que buscarlo en aquellas personas, grupos y organizaciones que le imprimen a la crítica un carácter de camino alternativo. Estos críticos critican por sistema, pues el camino que critican niega sistemáticamente el que se postula como propio. Y al hecho de que el camino alternativo no sea más que posibilidad histórica que se va construyendo, no invalida de por sí ese camino. Pero, entonces, ¿quién? Desde posiciones antagónicas, dos caminos opuestos, se da, necesariamente, una mutua descalificación. Por tanto, no debe sorprender que esta descalificación se manifieste. Es necesario al sistema para sobrevivir. Es necesario a

camino alternativo para llegar a ser realidad histórica. Pero tampoco es superflua. Manifiesta una contradicción que pervade todos los niveles de la sociedad y que resolver, no por medio de discursos, sino en el terreno político. De ahí, también, que la preocupación principal de la verdadera crítica (la que

plantea una alternativa global no sea convencer al actual grupo en el poder; su preocupación es la de unir las voluntades de quienes pueden construir una nueva sociedad.

Hay "puntos de vista" diferentes. Pero también los hay opuestos. En este caso, la violencia verbal ejercida por la autoridad es un complemento de otras formas de violencia (los granaderos no usan un lenguaje tan sofisticado). Sin embargo, estos recursos tienen un límite. Lo mismo que la paciencia del pueblo.

LABORAL: CTM: MEDIDAS SIN ESTRATEGIA

En la parte del Informe de Gobierno dedicada al análisis de la problemática laboral se presentaron dos tesis que nos interesa destacar:

El grado de bienestar de los trabajadores depende de la relación entre salarios y precios, de las prestaciones y de las garantías laborales consagradas en la ley. Los esfuerzos del actual régimen se han encaminado, consecuentemente, hacia el restablecimiento de una determinada relación entre salarios y precios, que la devaluación había roto, mediante el impulso de la producción, la mejora de la comercialización, los subsidios al consumo, los compromisos para moderar precios, los ajustes fiscales, la legislación penal para castigar al crecimiento abusivo, y la creación de un programa de productos básicos. Además se anuncia modificaciones "sustanciales" en materia procesal y de garantías laborales.

Los conflictos laborales se han contenido al "orden lógico de la dinámica social". Es necesario que cuando los intereses entren en pugna se resuelvan confiriendo, antes que cualquier otro, el interés de la nación.

En estas tesis se construye una imagen que, a grandes rasgos, se puede definir así: el gobierno está sinceramente comprometido en impulsar el bienestar de los trabajadores a través de un conjunto de medidas; y esto es más eficaz que el simple apoyo de las demandas laborales, porque atiende a todos los elementos de una estructura compleja, y no a uno solo. El interés general se sitúa en este conjunto, y no con la satisfacción de los intereses de un grupo particular.

Las organizaciones obreras se muestran satisfechas con el mensaje, lo cual sirve para extrañar a nadie. Al mos-

trarse satisfechas con el Ejecutivo contradijeron las posturas que habían adoptado en el curso del mes anterior al Informe, lo cual tampoco es para extrañar a nadie. Lo que podría resultar extraño o ilusionador es que el movimiento obrero oficial haya elaborado tesis muy lejanas a las del Presidente.

En lugar de los intereses de la nación puestos por encima de cualquier otro, el Congreso del Trabajo había formulado que el cambio social destructor de la desigualdad sólo se podrá promover mediante la unidad de la clase obrera. En lugar del estricto cumplimiento de la ley y de las modificaciones en materia procesal y de garantías laborales, la CTM propuso movilizaciones de masas, boicots y otras medidas políticas que hagan sentir el peso de la clase proletaria y modifiquen en su favor la actual correlación de fuerzas. En lugar del aumento de la productividad, el aumento general de emergencia. Y en lugar de un modelo de desarrollo inoperante, que ya agotó sus posibilidades, un proyecto colectivo de desarrollo democrático e independiente que distribuya con equidad la riqueza y oriente de manera sistemática el desarrollo de las fuerzas productivas.

Algunas de estas tesis, tomadas aisladamente, son demagogia pura, planteamientos estrictamente verbales que persiguen radicalizar la fachada de las organizaciones obreras, sobre todo en las fechas en que se anuncia la reelección de Fidel o la reestructuración del PRI.

En México tenemos una larga tradición demagógica. Ya nadie se espanta de que aquí se digan cosas que no aluden a la realidad y sí dan fama de revolucionario. Más aún, hay mentiras que ya nadie cree. Hace falta, sin embargo, prevenirse contra una demagogia dis-

tinta, sutil porque tiene rostro de verdad y no deja por ello de ser mentira. Es la demagogia fabricada por los sectores más "radicales" de la CTM.

En la XCII Asamblea del Consejo Nacional Ordinario de la central se anunció el propósito de orientar el desarrollo de las fuerzas productivas a la satisfacción del derecho al trabajo y al consumo de productos básicos, "subordinados actualmente al sistema de decisiones de la iniciativa privada". Junto a ese propósito se formularon medidas que lo conviertan en realidad: reformas constitucionales y legales, establecimiento de contratos-ley por ramas industriales, total aprovechamiento de la capacidad instalada, y otras que no viene al caso mencionar aquí.

Es posible que algunas de éstas se lleven a cabo y, sin embargo, el sistema seguirá subordinado a las decisiones de la "iniciativa privada". La CTM desea que se eviten las alzas de precios sin analizar por qué se originan, formula medidas sin determinar la causa de los males que pretende erradicar con ellas, fustiga a los empresarios sin explicar por qué tienen el poder económico en sus manos y afirma que el actual modelo de desarrollo ya es inoperante; pero no demuestra que hubo algún día en que fue operante, ni expone las causas por las que presuntamente dejó de serlo. Se limita a formular demandas y a plantear medidas. Si esto no resulta, buscará a un nuevo culpable o insistirá en el actual, con el mismo grado de generalidad y con la misma ausencia de verdadero análisis que hasta ahora le han caracterizado.

Esta nueva demagogia no es casual. La CTM no puede dejar que otros grupos se apropien la fraseología del cambio, ni puede vivir sólo de palabras que no tengan referencia alguna con la reali-

dad, ni puede destruir una situación injusta que la sustenta a ella misma. Por eso avanza en las palabras sin profundizar en el análisis, y por eso plantea objetivos de transformación radical sin que las medidas que propone constituyan una estrategia coherente y eficaz para alcanzarlos. Con ello consigue que

sus tesis parezcan proletarias y divergentes de la "moderación" presidencial, y fomenta así las expectativas de que las actuales organizaciones obreras sean capaces de llevar al Estado a definiciones más justas y democráticas. En el fondo, sin embargo, las tesis cete-

mistas coinciden con las tesis planteadas en el Informe, porque a pesar de toda la distancia que se muestra en las palabras van a dar al mismo sitio: la formulación de una sociedad que reconozca sus injusticias para que permanezcan, y que plantea medidas de cambio para que no cambie nada.

ECONOMIA: CRISIS, INFLACION Y MAYORIAS

El Sr Presidente afirma en su III informe que "la crisis, definida en términos de inflación con recesión (disminución o falta de crecimiento económico), que es la peor combinación que puede darse, ya pasó" (Ex 2/sep/79 pág 4). Es verdad que así definida la crisis ya pasó o por lo menos va pasando. Al menos es claro que vamos saliendo de la recesión y la inflación no es tan aguda como en años anteriores. Sin embargo es importante tratar de desentrañar el significado real de dicha afirmación.

No es lo mismo lograr un desarrollo económico que superar la crisis. Se prevé que en 1979 la economía crecerá globalmente un 7.50/o respecto al año anterior lo cual es significativo ya que en 76 sólo creció 1.70/o (menos que la población), en 77 un 3.20/o y en 78 un 6.60/o (Informe y Anexo I pág 29). Sin embargo, a pesar de los grandes esfuerzos de planificación (que hay que reconocer como característicos de este sexenio), detrás de este gran crecimiento hay una serie de desequilibrios ya que no todos los sectores crecieron en la proporción adecuada.

El crecimiento medido por un PIB (Producto Interno Bruto) de 7.50/o es una media formada por un enorme crecimiento petrolero, y por otras ramas de la economía que no han crecido o lo han hecho muy poco. De enero a mayo de 1979 la producción petrolera creció en un 240/o respecto al mismo período del año anterior, el gas en un 23.10/o, la petroquímica en un 21.60/o, la producción de camiones (de carga y pasajeros) así como de carros de ferrocarril aumentó en un 43.50/o; mientras que otras ramas de la economía —como la de ciertos productos agrícolas— han incluso disminuido.

El Sr Presidente tiene razón: nuestro crecimiento es en base al petróleo. Nadie va a negar la importancia estratégica del petróleo. Como dinamizadora de la economía; los datos anteriores nos muestran someramente el crecimiento del PIB; pero no necesariamente reflejan que todas o la mayoría de las ramas de la producción hayan salido de la recesión.

En realidad, en el sistema en que vivimos (movido por la ganancia de una minoría y no por satisfacer las necesidades del conjunto de la población), las crisis son cíclicas, y forman parte estructural de la dinámica de dicho sistema. Sin recurrir a una afirmación tan general y teórica como la anterior, los datos anteriores indican que no se han superado aún los desequilibrios crónicos de la economía; y por ello no es tan claro que se haya superado la crisis, a pesar del crecimiento global de la economía. El Sr Presidente tiene razón cuando nos dice que "el gran riesgo es la recaída" (Informe Ex pág 4).

Se afirma que la base del crecimiento es el petróleo; que ello permitirá un "desarrollo independiente y autosostenido, ya que nos hará menos dependientes del financiamiento externo" (cfr Informe Ex pág 4). Los datos del presente nos hacen ser menos optimistas. El 600/o del incremento de la deuda pública externa en el último año se lo debemos a Pemex. Se dirá que ello es sólo un requisito para el despegue y que se disminuirá a mediano plazo.

Ciertamente la mejor manera de usar las cuantiosas divisas procedentes de la exportación petrolera (actualmente 500,000 barriles diarios, el 350/o de la producción total) es reinvertirlas para desarrollar otros sectores de la economía e ir superando nuestros desequilibrios crónicos; pero ello no implica automáticamente un desarrollo indepen-

diente. De hecho estas divisas no han permitido superar el déficit de nuestra balanza comercial: entre enero y mayo de 1979 hemos importado 982.2 millones de dólares más de 10 que hemos exportado. Las importaciones más significativas son en alimentos (trigo y sorgo), y en maquinaria y equipo (cfr Anexo II B pág 37). Estos datos indican que las divisas petroleras no giran por sí mismas un desarrollo independiente: la balanza comercial sigue deficitaria; a corto plazo Pemex también colaborará al endeudamiento externo; si bien ha facilitado la importación de maquinaria y equipo, ello implica mayor dependencia tecnológica.

El mismo Sr Presidente lo ha reconocido una vez más en este tercer informe de gobierno: los que han cargado el peso de la crisis han sido las mujeres trabajadoras. Se han hecho esfuerzos para controlar los precios, y algo se ha logrado; pero ello no ha impedido la baja del poder adquisitivo de los salarios. En junio de 1979 los precios subieron un 750/o respecto a Dic de 1976 mientras que los salarios oficiales sólo se han incrementado al mismo período de un 450/o (Anexo I pág 463 y 857). Esto significa que el poder adquisitivo de los trabajadores con salario legal ha disminuido en una tercera parte (300/o).

El problema o la carga se agrava para la multitud de trabajadores que no se les paga el salario mínimo. No se diga del gran porcentaje de desempleados y sub-empleados (cifra imposible de calcular en base a la información disponible no sólo en los anexos, sino desde las claves de tabulación de la dirección general de estadística).

Lo importante no son los reconocimientos a los sacrificios obreros y campesinos como colaboración a la superación de la crisis, sino que los pro-

trabajadores comprendan las causas profundas de su situación y se organicen para modificarla. Es importante comprender que la manera de superar la inflación no es necesariamente la baja en el poder adquisitivo, de los salarios, ni la restricción al alza de los salarios reales, como en buena parte ha venido siendo hasta ahora. No es de extrañar que los empresarios y sus economistas expliquen la inflación por la subida de los salarios, pues ellos son los directamente beneficiados con la política de restricciones salariales.

La revista de Banamex Examen de la situación económica de México de Julio de 1979 págs 309-324 afirma que una de las causas primordiales de la inflación está en el exceso de demanda; aquí hace —aunque no lo digan— la propuesta de seguir con las restricciones salariales. Lo que es más grave —como ya comentábamos en Christus Año 1979 págs 7-8— es que los pro-

prios líderes de las centrales oficiales, apoyen dichas políticas y acepten e introyecten en la conciencia de sus agremiados dichas explicaciones anti-obreras de la inflación.

Ya es hora de que los trabajadores no se dejen engañar con explicaciones falsas o parciales, que comprendan las causas profundas y estructurales de su situación, que recuperen sus organizaciones, y luchen consecuentemente por un México en el que se radique la explotación. No basta que en este tercer informe el Sr Presidente haya reconocido —por primera vez que recordemos— que no son las demandas salariales las que distorsionan la economía y provocan la inflación, sino que hay que actuar aumentando la producción. Es necesario que los trabajadores por

sí mismos se organicen y logren imponer el rumbo del país.

El reconocimiento presidencial ha ido más allá que el de los propios líderes obreros, pero implica una restricción: "son las propias condiciones de la empresa las que han de servir para determinar en qué proporción es posible aumentar los salarios relativos" (Informe Ex pág 6). Aun dentro de los marcos del sistema capitalista en que vivimos, los trabajadores tienen derecho a exigir aumentos salariales, no según las posibilidades de la empresa —que se enriquece a su costa—, sino según el precio de los bienes necesarios para vivir dignamente. De este modo las empresas que afirman no poder subsistir pagando tales salarios, en realidad sólo se verán obligadas a aumentar su productividad. Se trata, pues, de una demanda justa y mínima en el camino por organizar la sociedad sobre bases más justas que el régimen salarial.

AMERICA LATINA

DESPUES DE LA REVOLUCION NICARAGÜENSE

Las revoluciones, no se dan por ósmosis. Sin embargo hay que tener en cuenta que cuando se da una revolución o un triunfo popular en un país, inmediatamente se hacen sentir las consecuencias en los países que lo rodean. Las reacciones son, por un lado las de la clase dominante que reprime y elimina todo brote revolucionario; y por otro el impulso que recibe el movimiento popular frente a un triunfo de las clases dominadas. "El ejemplo de Nicaragua cundirá en El Salvador, porque las condiciones son las mismas que

cuando allá estaba Somoza" manifestó un dirigente de la Unión Democrática Nacionalista de El Salvador, refiriéndose al triunfo del Frente Sandinista de Liberación Nacional en la hermana república de Nicaragua.

Presentaremos un corto análisis de las reacciones que tuvieron los distintos grupos sociales en cada país de Centro América en relación al triunfo popular en Nicaragua. Las reacciones —de manera muy amplia— aparecen como las reacciones de la clase dominante (bur-

guesía, Estado, ejército) ante las reacciones de los grupos populares y los que se identifican con sus aspiraciones. Finalmente aparecen las reacciones de la Iglesia: por un lado las reacciones de la Iglesia como jerarquía y por otro las del clero, comunidades cristianas, religiosos, etc . . .

GUATEMALA. La reacción que se despertó en el sector dominante se caracteriza por el binomio temor—agresividad. El país se mantiene en una inestabilidad política generada a partir de

las huelgas de octubre del 78, la matanza de Panzós, la marcha de los mineros de San Ildefonso Ixtahuacán; frente a esta inestabilidad, la burguesía ha decidido sacar sus capitales (aunque no en grandes cantidades). La agresividad se manifiesta en lo que llamaremos "agresividad democrática", es decir una presión al gobierno para comenzar a implementar una democratización en el país para impedir así la radicalización de los grupos populares y de los movimientos político-militares.

El otro sector de la burguesía se manifiesta por una "agresividad represiva", ante el temor de una "Nueva Nicaragua" (nótese que ya no se trata de una "Nueva Cuba"): incrementan la represión, asesinan a los principales dirigentes campesinos y sindicales, desaparecen estudiantes, el ejército no permite ningún brote de apoyo al triunfo del FSLN. Un ejemplo concreto que se dio hace unas cuantas semanas, es la disolución de una manifestación de apoyo a Nicaragua, disuelta con gases lacrimógenos.

El ejército y la facción que gobierna al país se encuentran deslegitimados frente a los grupos populares porque no responden a sus intereses sino que, por el contrario, los ahogan en sangre. A nivel exterior, el Gobierno y el ejército guatemalteco gozan de un desprestigio internacional por parte de gobiernos progresistas y por organizaciones internacionales que velan por los derechos humanos. Sin embargo, un nuevo apoyo surge para los ejércitos de Guatemala y El Salvador y es que a principios del mes de agosto el Pentágono y la CIA recomendaron a la Casa Blanca reanudar las ayudas bélicas "ante la posibilidad de que broten conflictos revolucionarios armados" en ambos países.

Los movimientos populares han sufrido un descenso en su combatividad. Les han robado la calle, aunque manifiestan abiertamente que se sienten impulsados por el ejemplo de Nicaragua. Pero, en estos últimos días la lucha popular está volviendo a resurgir. A principios del mes de agosto y fines del mes de julio, los estudiantes de secundaria de Quezaltenango (Xelajú) decidieron irse a la huelga en protesta por la cancelación de 5000 matrículas de secundaria. La huelga, canalizada por la Coordinadora de Estudiantes de Se-

cundaria, se extendió a todo el país; la presión de los estudiantes logró que no se cancelaran las matrículas. El ministro de educación, coronel Clemente Castillo, sostuvo que "la solución del conflicto es un indicador de la 'apertura democrática' que vive el país en todos sus órdenes".

Los movimientos político-militares han manifestado que no dejarán tranquilo al gobierno guatemalteco y que estará pendiente de sus ingerencias contra la revolución nicaragüense. La guerrilla permaneció durante algún tiempo en un estancamiento, aunque últimamente ha incrementado sus acciones: toma de poblaciones, bombas con propaganda, pintas, y el golpe más fuerte por parte de las Fuerzas Armadas Rebeldes, el secuestro del Vicecanciller Lic. Alonso Lima. La guerrilla guatemalteca se caracterizó por mantener pocos contactos con el FSLN (en comparación con la guerrilla salvadoreña).

La jerarquía eclesiástica, durante el proceso de la revolución nicaragüense, se mantuvo en silencio (salvo algunas excepciones). Por parte de los grupos religiosos de base existió un gran apoyo al pueblo nicaragüense. Hasta hace poco (12 de agosto) hubo un pronunciamiento por parte de la Conferencia Episcopal, que nombró a Monseñor Flores y a Monseñor Ríos Montt para manifestar su apoyo y solidaridad no al pueblo nicaragüense sino a los católicos de Nicaragua.

EL SALVADOR. Las reacciones de la clase dominante son parecidas a las reacciones dadas en Guatemala. La inestabilidad del sistema ha generado una fuga de capitales que van a parar a Honduras. Las reacciones se mantienen en torno al binomio pánico-agresividad. Una burguesía, la más avanzada y ligada a los capitales transnacionales y liderada por Francisco de Sola se inclina hacia una "apertura democrática". Dicha apertura cuenta con el apoyo de la embajada norteamericana, y que tiene su mejor bastión en la Democracia Cristiana para llevar adelante su proyecto. El gobierno da signos de pertenecer y favorecer este proyecto permitiendo el regreso de los exiliados. Aunque hay que hacer la aclaración de que solamente se ha permitido el regreso de los principales líderes de la De-

mocracia Cristiana: Morales Enrích, etc...

Por otra parte se encuentra la burguesía tradicional, arcaica, agraria, liderada por Roberto Hill y Regalado Dueñas que se define por el endurecimiento del gobierno, y propugna una mayor represión. La burguesía, tanto tradicional como avanzada se encuentra descontenta con el gobierno por no haber sabido llevar y dirigir la situación del país.

En cuanto al binomio gobierno-ejército manifiestan un temor por la ingerencia a favor de Somoza. Participa de la llamada "apertura democrática", pero al mismo tiempo se dedica a reprimir fuertemente los movimientos populares y enfrentar a la guerrilla. Para la implementación de esta "apertura" es necesario haber descabezado y terminado con cualquier radicalismo dentro de los sectores populares.

Durante el mes de julio la represión dejó un saldo mínimo, es decir, no calculado todavía, de 89 asesinatos dentro de los cuales 52 fueron por motivos claramente políticos; hubo 59 capturados, de los cuales 14 han sido liberados, 9 consignados a los tribunales, 24 se declaran "desaparecidos" y 12 asesinados. En el mes de agosto han sido capturados 3 obreros, 10 campesinos, 3 estudiantes; los cuales se dan por desaparecidos. En la zona de Aguilares, un operativo militar de por lo menos 500 guardias nacionales rodearon los caseríos campesinos de Trés Ceibas y Pueblo Nuevo, y se dedicaron al saqueo y a las capturas. Los campesinos tuvieron que huir para no ser asesinados, y perdieron sus cosechas.

La represión toma un nuevo rostro. Este nuevo rostro responde a la deslegitimación nacional e internacional a la que está sometido el gobierno y con él el ejército. La nueva cara es la "reforma y el garrote". El ejército llega a los caseríos de campesinos y monta las llamadas CAMPAÑAS MEDICAS para aparecer como humanitario. Los medios de prensa y televisión se encargan de embellecer este rostro, pero no nos dan a conocer los cientos de campesinos que hacen "desaparecer" y anular durante estas campañas. Internacionalmente el gobierno del Presidente Romero se encuentra desprestigiado.

en su carácter de salvaje, que ha quedado demostrado con los operativos militares de mayo del 77 en Aguilares, junio del 78 en San Pedro Perulapán, en la matanza del 8 de mayo en las gradas de la Catedral de San Salvador, y en la matanza del 22 de mayo frente a la embajada de Venezuela.

El movimiento popular, que desde la coyuntura de mayo es sostenido por el Bloque Popular Revolucionario (BPR), se mantiene en ascenso y en una combatividad muy fuerte. El sector obrero desde el mes de marzo se mantiene a la ofensiva. En este mes se han sucedido varios conflictos laborales sobre todo en las fábricas textiles INSINCA, IPEX, MOLINS, SACOS SINTETIZADOS, en la procesadora de productos lácteos FOREMOST, la FRABRIL DE CAJAITES. Numerosos obreros, estudiantes y campesinos han tomado iglesias y catedrales (13 en total); grupos campesinos han efectuado huelgas de hambre, minimítines, barricadas, etc. El movimiento popular salvadoreño, en especial los movimientos de mujeres (Ligas Populares 28 de Febrero, U-28, Frente de Acción Popular Unificada, FAPU, Bloque Popular Revolucionario, BPR) manifiestan un decidido apoyo y se sienten impulsados por el triunfo de la revolución nicaragüense y están dispuestos a que el gobierno salvadoreño interfiera directamente contra Nicaragua mediante la lucha interna que existen.

Los movimientos político-militares se mantienen divididos, aunque al parecer por presiones del FSLN con quien mantuvieron estrecha solidaridad mediante dinero y cuadros políticos combatientes y han establecido pláticas para la posible unificación. Se mantienen en tolerancia aunque últimamente se han descendido un poco.

La Iglesia, jerárquicamente se mantiene dividida; en referencia a Nicaragua durante no se pronunció públicamente, mientras que otra sí se pronunció y dio su apoyo a la justa lucha del pueblo de Nicaragua. La Iglesia como base se mantuvo en una posición de apoyo a la lucha nicaragüense.

HONDURAS. Mantuvo una cierta "neutralidad", pero últimamente han existido pláticas entre los jefes de estado de Guatemala, El Salvador y Hon-

duras, y se rumora que existe la posibilidad de una unificación para combatir posibles brotes insurreccionales en la región. La "neutralidad" hondureña se puede analizar desde dos puntos de vista; primeramente, Honduras mantiene muchos kilómetros de frontera con Nicaragua, y no le conviene mantener una frontera conflictiva que le haga gastar fuerzas; además, ponerse contra Nicaragua significaría una apertura hacia El Salvador, con quien se mantiene en pugna desde 1969; también significaría el cierre del mercado con Nicaragua del cual saldría beneficiada.

La burguesía, aunque manifiesta un temor frente al proceso nicaragüense, continúa con sus proyectos económicos, en especial los proyectos transnacionales (Río Aguan, explotación de la madera). El ejército se encuentra dividido sobre todo con la llegada de los militares reformistas, de corte populista, que propugnan por un aumento de la democracia, y que pretenden cambiar la imagen de desprestigio a la que se encuentra sometido el gobierno militar.

La izquierda democrática, representada por el Partido Comunista Hondureño (PCH) se ha fortalecido sobre todo por sus continuas protestas en favor de Nicaragua y de denuncia ante la intervención de Honduras en el conflicto nicaragüense. La Democracia Cristiana ha perdido terreno sobre todo en el sector campesino donde no ha sabido responder a las necesidades y a las invasiones de tierras organizadas por los campesinos. Las fuerzas populares manifiestan un impulso recibido de Nicaragua aunque no muestran alta combatividad como es el caso salvadoreño.

De la Iglesia, el alto clero permaneció en silencio y manifestó temor frente a Nicaragua; mientras que el clero bajo manifestó alegría y solidaridad con los cristianos nicaragüenses.

COSTA RICA. La burguesía manifiesta un descontento con el gobierno, y busca reapertura de mercados con los países del Caribe. Es el país que más directamente se mantuvo involucrado en el conflicto nicaragüense y que más apoyo brindó, sobre todo a la facción

tercerista del FSLN, en búsqueda de una posible influencia socialdemócrata a través de su ayuda.

La Guardia Civil de Costa Rica, a raíz del conflicto, se ha militarizado más; desmitifica así la tradición de "no ejército" en el país. Es el primer gobierno que rompió relaciones diplomáticas con la dictadura somocista; por su apoyo al FSLN ganó un prestigio internacional que contribuyó a engrandecer su imagen de "tradición democrática". Internamente, se favoreció la cohesión nacional. Aunque ésta se ha visto rota en los últimos días debido al avance de los movimientos populares: las huelgas de los bananeros, de los estibadores del Puerto de Limón, la huelga de maestros. Con estas huelgas ha quedado desmitificada la bien llamada "democracia costarricense", ya que frente a las huelgas el gobierno ha respondido con la represión. Los partidos de izquierda han tenido leve crecimiento.

PANAMA. En el momento del conflicto nicaragüense, se encontraba sobre el tapete de las discusiones diplomáticas la aprobación de los tratados del Canal por el Senado Norteamericano. Esta coyuntura se mostró favorable a Nicaragua debido a que Torrijos —jefe de la Guardia Nacional de Panamá— utilizó la ayuda a Nicaragua como presión contra ciertos senadores (Murphy) que se oponían a la ratificación de dichos tratados. La figura de Torrijos ha vuelto al primer plano del país, ha vuelto a ser quien canaliza y dirige al país. Logró una cohesión y apoyo interno por parte de los grupos opuestos, por su ayuda al FSLN. El Partido Comunista de Panamá (partido del Pueblo) ha manifestado su franco y decidido apoyo a Torrijos y a su política.

La brigada panameña "Victoriano Lorenzo" que combatió junto al FSLN fue desarmada al llegar a Panamá, para evitar que sigan el ejemplo de Nicaragua.

La jerarquía eclesiástica se mantuvo ambigua, mientras que los grupos de base (grupos del Vicariato de San Miguelito y otras comunidades de base) manifestaron su apoyo a la lucha del pueblo nicaragüense.

INTERNACIONAL

EN LA COYUNTURA: TRANS Y MULTINACIONALIZACIÓN

—I—

Hemos asentado que la coyuntura internacional se ha abierto luego de los acontecimientos de Irán, en 1979 (1). Esto es: Irán abre la compuerta para un caudal de acontecimientos en donde se intersectan la determinación de la Época y las características del período histórico. Todavía en agosto el caudal seguía fluyendo. Irán fue el pivote geopolítico sobre el que fue posible asentar una alza en los costos de los costos de los hidrocarburos equivalente a la quintuplicación de los precios de los mismos en 1973, en la Guerra del Yom Kippur. Pivoteaje realizado bajo el cobijo de la coexistencia pacífica entre socialismo y capitalismo trasnacional ("Fase superior del Imperialismo") (2).

El encarecimiento energético es, a su vez, el punto de apoyo para la realización del valor de las nuevas fuentes de energía (3). La realización del valor de este sector punta de la producción, altamente concentrado (4), es el proyecto histórico no de una nación ni de un conjunto de naciones; es el proyecto histórico de un puñado de superpoderosas Corporaciones Transnacionales, sitas en la zona punta del Desarrollo de las Fuerzas Productivas Mundiales.

Este proyecto histórico no corresponde ya a los intereses económicos "nacionales" de ninguna nación. En la coyuntura abierta por Irán, la crisis del gabinete de Carter, más que ningún otro hecho, evidencia que esta "desnacionalización" atañe también a los países antaño conocidos como "países

industrializados de occidente" "potencias" o "naciones imperialistas" (5).

Irán es el polo sobre el que pivotea el instrumento de mercado llamado "Mercado de Rotterdam", y desde donde se jaloneó el mercado de la OPEP hasta acercarle a su punto de equilibrio con las Fuentes de Energía Alternativa. La OPEP reaccionó al jalón: fijó sus precios oficiales hasta en 23.50 dólares por barril. Ello desencadenó el alza de los precios internos de combustibles en los EU: las colas en las gasolineras. Ni Senado ni Congreso entienden esas colas (el plan energético de Carter por hacer equivalentes los precios de la energía interna de los EU y los precios internacionales). Tampoco entienden, Senado y Congreso, otra parte sustancial del plan: los acuerdos SALT II firmados con la URSS antes de su aprobación "nacional" y con los que se manobra la obsolescencia—innovación de la zona punta del Desarrollo de las Fuerzas Productivas Mundiales. El régimen de Carter no pudo soportar semejante presión interna. El gabinete dimitió en pleno. De la crisis surgió una nueva rearticulación del proyecto. Las arcaicas iras populares vehiculizadas por Congreso y Senado—verdadero asentamiento político nacional—cobraron en la imprecación y el rito social a su víctima: James Schlesinger. Fue sustituido por la réplica del Gral Brown: el Gral Duncan. Todo dentro de la inspiración Trilateral. Blumenthal fue cambiado por Miller. Blumenthal, aquel que dejaba descender el dólar en los mercados de divisas internacionales, fue sustituido por el astuto zorro de la Reserva: Miller, hombre de

transnacionales. Esto es: una vez conguido el equilibrio de los mercados energéticos, la divisa norteamericana debe también alcanzar su punto de equilibrio; no precipitarse a la baja. Miller es el hombre. Jordan es una pieza clave del aparato: articula—como jefe del gabinete—al presidente trasnacionalizado con los intereses "nacionales" sustentados por el Congreso y Senado. Esas son sus funciones y sus habilidades. Existen dos Estados Unidos: uno de la dimensión trasnacionalizada encabezada por Carter—cuya marcha acompañada a Gobiernos de Reconstrucción que tiran dictadores (6)—y los que no comprenden ni el SALT II ni la crisis energética de su país, los que se rasgan las vestiduras anticomunistas ante Nicaragua y cuya cabeza es el Congreso y Senado de los EU. Al centro una pieza de articulación: Nam Jordan. Es este descentramiento de lo nacional respecto a la dimensión transnacional uno de los puntos que se ocupan a los análisis internacionales sustentados en teorías obsoletas sobre el "Imperialismo", la "Nación Imperialista", el "centro" y la "periferia". Y constituye—junto a la obnubilación de la Época—uno de los principales desacertados teórico—analíticos del presente. Sus consecuencias son determinantes: ¿cuál es la estrategia "nacional" (7) Y Sobre todo: ¿cuál "Nación Imperialista"?

—II—

Recientemente, para el mes de agosto dentro del marco abierto por la coyuntura iraní, nuevos acontecimientos tuvieron lugar. En primer lugar, el proceso de generalización de la crisis domi-

za, "nacional", en el mundo trilateral. En segundo lugar, un nuevo desencañamiento en la crisis del gabinete de Carter. Y, en tercer lugar, la Cumbre de los No Alineados, en La Habana.

Si nos detenemos en el primer punto hemos de hacer las siguientes evidencias, siempre en el cuadro ya mostrado de la "transnacionalización-desnacionalización" que el aumento de la tasa de ganancia en las transnacionales de algunas ramas de la producción (8) no corresponde al estancamiento económico "nacional" de los países que supuestamente dan origen y son sede de dichas transnacionales.

Tal es el caso de la crisis desatada en los EU luego del alza última de los precios del petróleo, reflejada en sus últimas estadísticas (9) y en la crisis de la industria automotriz (10) que arrastra consigo al acero.

La crisis que aparece "nacional" en los EU se muestra igualmente en los otros dos gigantes trilateralistas: la RFA y el Japón. En julio pasado el superávit comercial alemán descendió en 607 millones de marcos y las importaciones crecieron 7.7 o/o contra sólo 2.8 o/o de las exportaciones. Japón tuvo un déficit comercial para el mes de julio de 210.07 millones de dólares. Esto es: mientras estas tres naciones son el asentamiento central de la administración de un proyecto transnacional para la economía internacional, sus "naciones" son desarticuladas económicamente, como consecuencia de llevar a término dicho proyecto transnacional. En el mes de julio nos apareció esta estructura "transnacionalización-desnacionalización" a nivel político, en los EU, con la crisis del gabinete de Carter; en el mes de agosto nos vuelve a aparecer, reeditada en el nivel económico, con la generalización de las crisis "domésticas" de aquellos países trilateralistas que son sede del proyecto transnacional de largo plazo.

Este mismo mes de agosto, la renuncia del trilateralista Young evidenció un aspecto de largo plazo y alcance: el proyecto transnacional, capaz de asimilar un equilibrio regional en Medio Oriente que incluya las reivindicaciones palestinas; desconcierta a "naciones" como Israel. Para la estrategia transnacional, una vez que el mercado energé-

tico ha sido llevado a un punto de equilibrio para el recambio tecnológico, el Medio Oriente, como región petrolera, puede entrar también en equilibrio. Es así que si sin la inclusión de las demandas palestinas no existirá equilibrio en la región, es menester incluir ya esas demandas en todo acuerdo global de paz y equilibrio en la región (11). Este proyecto sobre el Medio Oriente —asentado sobre el vector de las transnacionales— ha de terminar imponiéndose, como lo muestran los hechos que siguieron a la renuncia de Young. Si la Trilateral ha de pagar su cuota de sacrificados por llevar a término su proyecto histórico mundial, ya encontrará equipos enteros de recambio para los gobiernos, incluso de los EU. Hace tiempo que en los EU elecciones y toma de posesión de gabinetes son dos conjuntos disyuntos de acontecimientos.

La Cumbre de los No Alineados en La Habana evidencia, en la coyuntura, que el proceso de transnacionalización-desnacionalización sustituye a las "naciones" por "regiones multinacionales". En el encuadre de este proceso de Regionalización (o Multinacionalización diferente de Transnacionalización) el Movimiento de los No Alineados delimita un campo de batalla. Dicho en un primer acercamiento: el Movimiento de los No Alineados es el Sindicato Multinacionalizado de las Transnacionales vis á vis los Socialistas. En la Guerra —económica, política, ideológica, diplomática, militar— que mutuamente se otorgan Transnacionales y Centralismo Democrático Socialista, sobre el eje de la productividad en el Mercado Mundial, se da una batalla decisoria: ¿De quién es —hacia qué centro gravitacional está inclinado— la Dirección del Gran Sindicato de Naciones Atrasadas? En esta lucha se configuran dos líneas de fuerza: URSS—Cuba y EU—China. La esencia de la lucha: la articulación multinacional de las Regiones a los procesos de alta productividad Transnacional y Socialista.

NOTAS

- (1) Ver "1979: a seis años de la guerra de Yom Kippur", en Christus, julio de 1979.
- (2) Juan Ma. Alponente acuña el término en "Historia de la Alienación, El Escándalo

Trasnacional", en Uno más Uno, 11 de agosto de 1979, p. 14.

- (3) Ver el planteamiento en Juan Ma. Alponente, "Guerra Económica" en Uno más Uno, 8 de julio de 1979.
- (4) En su artículo "De 'Compañías Petroleras' o 'Corporaciones Energéticas'", aparecido en El Día, 8 de agosto de 1979, p. 11, Gregorio Selser se muestra incapaz de comprender el período en la actual coyuntura. Para él, la transnacionalización energética, esto es: la articulación transnacional de todas las formas energéticas, está en función del petróleo, "lo que sigue contando prioritariamente". No ha podido comprender la perspectiva del período: el tránsito energético. Esta concentración y centralización transnacionalizada de la energía se configura como el lugar más estratégico para el control de la revolución energético-tecnológica y científica. Conlleva el control de la revolucionarización del capital constante. Y es la clave del control de la futura productividad a escala del mercado mundial. Esto es, en última instancia, el control de la competencia universal, en el mercado mundial, vis á vis los mercados socialistas. Al llegar a este punto, nos encontramos con que a Selser —así de lúcido como ha venido a serse le escapa también, muy fundamentalmente, la determinación de la Epoca: que el mercado mundial no es más la competencia de los capitales internacionales, ni siquiera la competencia de las transnacionales. Hoy por hoy, mercado mundial es la carrera —muchas veces bajo su forma de manipulación militarista de armamentismo— de productividad entre transnacionales y socialistas, de frente al mundo llamado subdesarrollado.
- (5) De nuevo Juan Ma. Alponente fue el primero en evidenciar esta coyuntura. Ver para tal efecto, sus artículos "Jimmy quién?" en Uno más Uno, 19 de julio de 1979, p. 12; "El Ring de Carter", *Ibid.*, 24 de julio del 79, p. 15; "Carter, el convidado de Piedra", *Ibid.*, 29 de julio del 79, p. 13.
- (6) Son estos "Estados Unidos", en realidad la dimensión transnacionalizada del capital, los que pueden hacer las siguientes declaraciones, cuando se les pregunta por la posibilidad del socialismo en Nicaragua: "Pero si se estableciera un socialismo democrático, que garantizara y mantuviera los derechos democráticos del pueblo, probablemente no tendríamos nada que objetar. Hay ciertos países en América con mucha influencia socialista, llenos de ideales socialistas, con los que llevamos muy buenas relaciones" (David E. Simcox, Director de la Oficina de Asuntos Mexicanos del Departamento de Estado en los EU, al diario Excelsior, 2 de agosto de 1979, p. 1). Son ellos los que, en boca del Asesor de Seguridad Nacional, Z. Brzezinski, pueden decir: "esta administración, bajo este presidente (Carter) ha puesto un gran énfasis en relacionar a Estados Unidos de una manera más constructiva con los

cambios, con las aspiraciones políticas y económicas para el cambio que se están manifestando en Latinoamérica, África y Asia'. . . "lo importante fue la noción de que en este día la elección no es entre detener el cambio o aceptar el cambio, sino más bien entre dar al cambio la expresión positiva que produce una cooperación más genuina equitativa y global o aumentar la fragmentación y la anarquía" (Z. Brzezinski a Excelsior, 6 de agosto de 1979, p. 1). Son sus agentes de Inteligencia quienes pueden hacer los siguientes planteamientos sobre las conocidas "Operaciones Secretas": "Si se proyectan simplemente para retardar a poderosas fuerzas de cambio inevitable, se malgastarán en una ventaja menor de corto plazo. Hay que plantear preguntas duras: ¿Vamos a volcar gradualmente nuestro apoyo político a la Izquierda de América Latina y de Asia? ¿Nos vamos a convertir en abogados del cambio violento? ¿Apoyamos el Socialismo Democrático para los países en Desarrollo? . . ." etc. Vide Harry Rositzke "Las Operaciones Secretas de la CIA", citado por F. Modak en El Día, 19 de agosto de 1979, p. 12.

- (7) Es aquí donde cobra toda su relevancia un artículo de Sol Arguedas aparecido en El Universal, el día 21 de agosto de 1979, p. 4, "Dos acepciones del Nuevo Orden. Transnacionalización vs Nacionalismo". Arguedas ha descubierto con claridad el aspecto de la transnacionalización del planeta; pero ha equivocado el aspecto contradictorio que le corresponde. Este no es el de la nacionalización. Esta es la representación falseada que los núcleos arcaicos de los países subdesarrollados se hacen del proceso mundial: oponer a la transnacionalización el pecho de su nacionalismo. En realidad, a la transnacionalización corresponde el proceso multinacional de la regionalización. Regiones enteras

(Europa, África Austral, Pacto Andino, Mercado Común Centroamericano, etc.) son subsumidas formalmente al polo desnacionalizado de la acumulación a escala transnacional: las operaciones de las Corporaciones Transnacionales. Esto es así, porque el gigantesco e increíble aumento en la productividad de las empresas transnacionales, por una parte, da como para surtir mercados regionales enteros (piénsese en la VW de Puebla que cubre casi toda América latina y algo de Europa) y, por otra parte, ha de ser alimentada por materias primas de regiones enteras. Hoy por hoy ningún otro proceso muestra esto con tal claridad como el proceso de la transnacionalización agrícola y su regionalización. Para ello el trabajo realizado por Gonzalo Arroyo viene a ser definitorio.

- (8) En la rama energética, se calcula que en 79, la medida de ganancia de 25 Compañías "Petroleras" ha sido de 63 o/o (El Sol de México, 29 de agosto de 1979, p. 2B). Las empresas dedicadas a la Energía Nuclear no se encuentran paralizadas: mientras en 1978 instalaron plantas hasta totalizar 210 en territorio de los EU; en 1979 concluirán inversiones que elevarán a 315 el total de las plantas, y consumirán ya 80 000 toneladas de material radioactivo (contra 40 mil el año pasado). /FTE: ANSA, El Día, 21 de agosto de 1979, p. 23). Es menester señalar en esta nota que la tasa de ganancia calculada en 1977 para el conjunto de las empresas por el City Bank (Wall Street Journal, 22 de febrero de 1978) fue de 13 o/o arriba que el año anterior. Para 1978 se calculó entre 9/(business Week de enero de 78) y 11 o/o (encuesta del New York Times, 13 de febrero de 78). No contamos con los datos para el 79.
- (9) En 1976 el crecimiento del PIB en los EU fue de 5.5 o/o; en 77, de 4.9 o/o;

en 1978, de 4.0 o/o; en 1979 será de 2.9 o/o, y para el segundo semestre de este año será de 0 o/o (OCDE, julio de 1979, aparecido en Excelsior, 18 de julio de 1979 p. 3). El índice conjunto de la economía norteamericana, para el mes de junio, cayó 0.3 o/o. En julio, los pedidos de maquinaria en su conjunto cayeron 14 o/o, mientras el índice de los principales indicadores económicos caía en 4 o/o. Los últimos balances de la administración de Carter señalan un decrecimiento económico para el conjunto de la economía "nacional" de 1.4 o/o.

- (10) A principios de agosto las ventas de autos en toda la rama cayeron 18 o/o, se despidieron 65 mil obreros, Chrysler necesita una subvención gubernamental de 7 500 millones de dólares, a fin de salir de una crisis que pone en peligro a 360 mil empleados. Esta crisis sectorial de la economía inaugura en los asentamientos norteamericanos, pero es menester comprender que EU, Gran Bretaña, Alemania Occidental, Francia, Italia y Japón dominan el 80 o/o de la producción global automotriz y detentan el 75 o/o del consumo total (G. Almeida "Energía y Automóvil" en Uno más Uno, 25 de julio de 1979, p. 14). Esta generalización la muestra Alemania Occidental donde, para el segundo trimestre de año, los pedidos automotrices descendieron en un 21 o/o.
- (11) Ver la increíble posición de Natan Goldmann, "Por un arreglo Global en el Cercano Oriente, La Neutralización de Israel, condición de una paz durable", en Le Monde Diplomatique en Español, Agosto de 1979, p. 1. Las posiciones expresadas por Goldmann—expresidente de la Organización Sionista Mundial, fundador y presidente de la Conferencia de los Presidentes de las Grandes Organizaciones Judías Norteamericanas— eran impensables en un personaje como él, hace un año.



GONZALO ARROYO Y GERARDO ACEITUNO

AGRIBUSINESS, ¿GANANCIA CONTRA HAMBRE?

La crisis agrícola y el hambre en el mundo son temas recurrentes. Diarios y revistas dan cuenta de denuncias y llamamientos moralistas lanzados por dirigentes políticos y organismos internacionales sobre este problema. Pero la dureza de la crisis alimentaria subsiste y aun se agrava en muchos países de América Latina y en el llamado Tercer Mundo. Cunden el desconocimiento profundo sobre la verdadera naturaleza de esta crisis y el desconcierto sobre cuáles serían los problemas para superarla. En este artículo intentamos de analizar un solo aspecto de ella: la influencia de la expansión de las empresas transnacionales agroindustriales hacia América Latina en la disminución de la disponibilidad de alimentos básicos para la mayor parte de la población del continente.

Las empresas agroalimentarias extranjeras no son "recién llegadas" al continente latinoamericano. Algunas de ellas están presentes desde comienzos de siglo, dedicadas en todo a la producción y exportación de materias primas agrícolas (fruta, cacao, caña de azúcar, etc) y algo más tarde a la producción de alimentos transformados para el consumo interno, tales como leche condensada, refrescos, margarina, aceite, etc.

EXPANSIÓN DEL "AGRIBUSINESS" EN AMÉRICA LATINA

En los años de posguerra y especialmente en la década de los sesenta se multiplica la presencia del "agribusiness" nor-

teamericano, abarcando nuevas actividades. Aparte de la distribución de insumos para la agricultura (tractores, maquinarias agrícolas, alimentos balanceados, herbicidas, etc), algunos de los cuales son fabricados localmente en los países más grandes del área, las filiales de transnacionales se encargan de la producción de alimentos procesados, diferenciados y publicitados bajo marca registrada. Sin embargo, las firmas extranjeras no abarcan toda la gama de alimentos, sino aquellos de valor agregado relativamente alto, destinados a mercados, especialmente urbanos, de altos ingresos. Por ejemplo, sub-productos de leche (yoghurt, helados, postres), confitería, café soluble, carnes envasadas, sopas precocinadas, cigarrillos, etc. Los alimentos no transformados, salvo algunas excepciones (frutas y legumbres de exportación), no interesan a las firmas transnacionales. Estos alimentos son precisamente los destinados al consumo popular.

Para los efectos de nuestros análisis se escogieron los años 1966, 1974 y 1977 como característicos de tres momentos del capitalismo dependiente latinoamericano. El primero, en pleno auge de crecimiento del sistema económico mundial, cuando en América Latina predominaba lo que ha sido llamado el modelo de sustitución de importaciones. El segundo, previo a la recesión que afecta a los países capitalistas, industrializados y que repercute también en el alza de los precios de los alimentos. El tercero que marca una época de crisis y restructuración del sistema capitalista, lo que se manifiesta con gran fuerza en las economías de América Latina.

Se han seleccionado seis países para estudiar más en detalle el comportamiento de las inversiones norteamericanas en la agroindustria alimentaria en los últimos diez años. Estos países en orden decreciente según el valor en libro de las inversiones extranjeras al año 1977, son: Brasil, México, Venezuela, Argentina, Perú y Colombia. Ellos solos absorben arriba del 81o/o del total de inversiones de las veinte repúblicas latinoamericanas.

Puede apreciarse la evolución en términos absolutos y relativos de la inversión agroalimentaria norteamericana en los seis países mencionados y para los años señalados, en el cuadro no 1.

Dentro de estos países debemos destacar a Brasil y México. En 1966 acogían el 56o/o de las inversiones, pero suben en 1977 a casi el 65o/o del total, mostrando así el mayor dinamismo de sus economías en términos de desarrollo capitalista. Al contrario, Argentina y Perú señalan una pérdida del dinamismo de la inversión, puesto que ésta decrece en su participación desde el 31o/o en 1966 a menos de la mitad de esta cifra en 1977. La explicación de este descenso debería buscarse en la evolución política de esos países del Cono Sur: en el caso de Perú el régimen de Velasco Alvarado inicia una reforma agraria en 1968 y en general, no mostró especial disposición a la aceptación de inversiones extranjeras. Argentina, de mayor desarrollo agroindustrial y de mercado urbano hubiera debido acoger una cuota mayor de inversión. Sin embargo ese país ha sufrido una persistente inestabilidad política a partir del primer gobierno militar (Onganía, 1966). Finalmente, Colombia y particularmente Venezuela, han experimentado un crecimiento considerable de la inversión extranjera agroalimentaria. Esto, en virtud de estructuras de ingreso muy concentradas en Colombia favorables al crecimiento de agroindustrias transnacionales y, además, en el caso de Venezuela, de un bajo nivel inicial de producción agroalimentaria manifestado en las elevadas importaciones de alimentos transformados.

Analizando el ritmo de crecimiento de las inversiones norteamericanas en la agroindustria de estos seis países, vemos que el total de la inversión sube desde 291 millones de dólares en 1966, a 527 millones en 1974 y a 676 en 1977. Si se analizan las tasas de crecimiento en el período 1966-1974 y en el período 1974-1977, el crecimiento anual pasa de 7.7o/o a 8.7o/o, hecho sumamente revelador. En efecto, en el año 1974 se inicia la crisis capitalista mundial, lo que lleva, en general, a un crecimiento más lento de las inversiones y de la economía. Sin embargo, en América Latina estas cifras revelan lo contrario, puesto que el crecimiento se acelera. Hecho tanto más significativo, puesto que la inversión norteamericana en manufactura pierde dinamismo en el período que se inicia en 1974. En efecto, su tasa de crecimiento se reduce desde 12.3o/o en el primer período al 9.5o/o en el segundo. Señalemos que la inversión de Estados Unidos en la industria manufacturera sigue la tendencia general a la recesión del sistema capitalista mundial. En cambio, las inversiones agroalimentarias parecen jugar un papel de amortiguador de la crisis, puesto que muestran un dinamismo contrario a las tendencias recesivas de la industria en estos años. Veremos más adelante que

consecuencias trae esto sobre la crisis agrícola y el hambre en América Latina.

Conviene examinar también brevemente las cifras expuestas en el cuadro no. 2. Estas tratan sobre la participación de la industria agroalimentaria respecto del total de la inversión manufacturera norteamericana. En primer lugar, notemos el papel relativamente modesto de las inversiones alimentarias que, en promedio, sólo alcanzan el 7.8o/o en el último año bajo examen. En segundo lugar, la participación de las inversiones en alimentos tiende a bajar. Esto confirma las tendencias prevalecientes a nivel mundial, como lo registran diversos estudios, tanto para los países capitalistas como socialistas desarrollados. Para los países subdesarrollados y dependientes es dable observar una primera fase de crecimiento de la agroindustria y una segunda fase (y en la cual se inscriben estas notas) de disminución gradual de la rama agroindustrial, aún en general una de las más importantes en términos de producción y empleo respecto a otras ramas industriales.

Lo anterior explica por qué los países de mayor desarrollo industrial, tales como Brasil, México y Argentina, revelen una participación relativamente pequeña. Y que, al contrario, Perú muestre mayor participación de la inversión alimentaria en relación al total de la inversión en la manufactura. Las cifras de Venezuela y Colombia nos señalan una situación intermedia. Sin embargo, lo que importa subrayar es que la participación global de las inversiones agroalimentarias se reduce en períodos de expansión del sistema capitalista (1966-1974) y, en cambio, se mantiene relativamente estable durante el período de crisis económica (1974-1977). Esta es otra expresión del mismo fenómeno señalado más arriba, sobre el papel amortiguador que juega el sector agroindustrial en períodos de recesión económica mundial.

En forma concreta, esto implicaría que a partir de 1974 una parte de las inversiones norteamericanas tienden a reorientarse hacia la agroindustria. ... Pero si en los mismos años, en que éstas aumentan relativamente en la industria de alimentos, la crisis de la agricultura se agrava —es el caso, por ejemplo de México, en que el crecimiento de la producción agrícola se desacelera y se debe importar granos básicos antes exportados—, se podría lógicamente inferir que existe una contradicción entre el crecimiento de inversiones extranjeras y producción de alimentos básicos para el mercado interno.

LAS GANANCIAS CONTRA

Este análisis sería incompleto si no se considerara la evolución de la tasa de ganancia de las inversiones norteamericanas. Las cifras sobre las tasas de ganancia del capital norteamericano en los seis países seleccionados se pueden leer en el cuadro n 3.

La evolución de la tasa de ganancia no es homogénea para los países considerados. Hay tres países que muestran un crecimiento elevado y sostenido; ellos son Brasil, Colombia y Venezuela. El caso opuesto es el de Perú, en que el crecimiento capitalista se estanca a partir del proceso mi-

el revolucionario de Velasco Alvarado y que hoy enfrenta un estancamiento económico sin precedentes. Un caso intermedio es Argentina que dentro de una baja general de la inversión norteamericana, sufre en 1974 un deterioro en las tasas de ganancia, relacionado probablemente con la política de salarios y fijación de precios que el gobierno peronista implementa en dicho año. Sin embargo, ésta se recupera en 1977, probablemente como resultado de la política del régimen militar actual, que tiende a dar cierta prioridad a la agroindustria.

México tiene un descenso coyuntural en 1977, año en que repercute la desaceleración económica y la devaluación de su moneda (1976) sobre la valorización del capital y ganancias de las firmas extranjeras. Información más reciente señala, sin embargo, que los gastos de capital realizados en 1978 y planeados para el presente año tienden a aumentar. Por lo tanto, México se puede inscribir tendencialmente en la línea de crecimiento elevado y sostenido de la tasa de ganancia que caracteriza a Brasil, Colombia y Venezuela.

Estas cifras nos llevan a la conclusión que, en un período de recesión económica mundial, las filiales norteamericanas reducen en cinco de los seis países considerados ganancias sumamente elevadas. Para entender mejor este fenómeno conviene comparar las ganancias en la industria de alimentos con las del conjunto de inversiones manufactureras norteamericanas en los seis países de América Latina y con el conjunto de países desarrollados.

La primera constatación importante es que en América Latina las ganancias de las inversiones en alimentos suben espectacularmente respecto a las ganancias en la manufactura en su conjunto, que se reducen. Más aun, en los países desarrollados las ganancias norteamericanas caen, en este período de crisis, tanto en los alimentos como en el resto de la manufactura. Si consideramos la evolución de la tasa de ganancia para ambas categorías (alimentos no-alimentos), se llega a la conclusión que dentro del período considerado se pueden distinguir dos dinámicas diferentes. Una que va desde 1966 a 1974, en tanto que en América Latina las ganancias obtenidas por inversiones en alimentos son ligeramente más bajas que las ganancias reducidas por el resto de la manufactura, en los países desarrollados se da el fenómeno inverso. Una segunda dinámica se inicia en 1974, época en que se manifiesta abiertamente la crisis económica mundial: las ganancias en la industria alimentaria suben en relación con aquellas del resto de la industria, tanto en América Latina como en el mundo capitalista desarrollado. Pero existe, con todo, una diversificación de esta dinámica: mientras en América Latina las ganancias en alimentos crecen a una tasa anual promedio de aproximadamente 90%, en los países capitalistas industrializados éstas bajan anualmente en aproximadamente un medio por ciento. Pero esta baja es mucho menor que la del resto de la industria manufacturera desarrollada (de cerca del 60%). Por lo demás esta crisis repercute también en la industria manufacturera de los seis países latinoamericanos seleccionados, cuyas ganancias disminuyen en cerca de un 70%.

Una conclusión de la mayor importancia, es que, en períodos de crisis económica, la agroindustria de alimentos tendría un papel de amortiguador de la caída de la tasa

de ganancias tanto en los países capitalistas desarrollados como en los países latinoamericanos seleccionados. Esto merece dos aclaraciones. En los países capitalistas desarrollados el efecto amortiguador de los alimentos consiste en aminorar algo la caída de las ganancias en épocas de recesión así como en épocas de crecimiento sólo muestra un dinamismo moderado respecto al resto de la industria manufacturera. Al contrario, en los países latinoamericanos la rama de alimentos cumple no sólo un rol de amortiguador de la crisis, al evitar una caída mayor de la tasa de ganancia de la manufactura, sino además sirve de reactivador, aunque limitado, de la economía en crisis. Esto explica porqué las inversiones norteamericanas, en búsqueda de ganancias, tienden actualmente a reorientarse hacia la industria de alimentos en América Latina.

EL HAMBRE

En los últimos años el modelo de 'ventajas comparativas' con inspiración teórica de Friedman tiende a imponerse, aunque en forma desigual, para el caso de la agricultura y de la agroindustria en los países latinoamericanos. En la práctica esto significa que la economía agrícola de cada país se abre al comercio internacional y se guía por los precios internacionales como criterio fundamental de reestructuración de la producción agrícola. Esto supone modificaciones profundas dentro de cada país en lo que toca a la producción agropecuaria, al empleo rural, al uso y tenencia de la tierra, etc.

Las políticas agrarias de los diversos Estados en lo general tienden a favorecer, directa o indirectamente, este desarrollo agroindustrial que puede repercutir en una baja de disponibilidad de alimentos básicos para la población. Señalemos que la agroindustrialización de la agricultura no es sólo una condición necesaria para incrementar la producción de alimentos y una distribución más equilibrada del empleo, sino también, es un proceso inevitable e irreversible que afecta a la agricultura mundial, tanto en el mundo capitalista como en el mundo socialista.

Sin embargo, el impacto positivo o negativo de la agroindustrialización en la solución del problema del hambre y en la del desarrollo económico en su conjunto, depende de qué modelo específico se adopta. De hecho la expansión de la agroindustria transnacional impone a América Latina un modelo de desarrollo agrícola y agroindustrial que produce una modernización de la agricultura vinculada a la agroindustria y a la exportación que contribuye a la vez a la descomposición de la agricultura campesina.

De este modo se acentúa el proceso mediante el cual la agricultura tiende a esfumarse como actividad autónoma pues se integra y se subordina a la cadena agroindustrial. Esta consta de cuatro eslabones: producción de insumos industriales para la agricultura (I); actividades agropecuarias y forestales propiamente tales (II); procesamiento agroindustrial de esas materias primas agropecuarias (III); y distribución de los productos procesados hasta el consumo final (IV). En esta cadena agroindustrial se insertan otros servicios no menos importantes como son el crédito, la asistencia técnica y los servicios tecnológicos. Las inversiones norteamericanas se dirigen sobre todo a los eslabones I, III, y

IV, a los cuales controla en forma oligopólica en varias de las líneas de productos que conforman la cadena agroindustrial (leche, tabacos, alimentos balanceados, confitería, alimentos preparados, oleaginosas, etc.).

En lo que toca a la agricultura, este tipo de agroindustrialización no favorece un desarrollo equilibrado; tiende por el contrario a producir una polarización dentro del sistema de tenencia de la tierra pues se concentran en unidades agrícolas de tamaño medio y grande la mejor tierra, el capital, los recursos tecnológicos, la asistencia técnica y el crédito estatal. Su implantación puede dar lugar a un aumento de la producción y de la productividad agrícola, pero esto se da en forma desequilibrada tanto a nivel de regiones como también en términos de los productos cultivados.

En efecto, la modernización se centra sobre todo en las empresas agrícolas y comerciales orientadas a producir materias primas para la agroindustria o para la exportación. Esto lleva a una diferenciación de la agricultura que es patente en países como México: una agricultura capitalista moderna, sobre todo en el Norte, en franco crecimiento y cada vez más ligada a la agroindustria y al mercado de Estados Unidos, otra ejidataria y de temporal, en claro estancamiento. En conclusión, la modernización no produce necesariamente un aumento de la producción de todos los rubros agrícolas, particularmente de los alimentos básicos para la población de bajos ingresos.

A este respecto, la CEPAL señala que la dependencia de América Latina de importaciones de productos "críticos" ha aumentado: trigo, aceites comestibles, productos de leche, maíz y otros granos para alimentos balanceados (1). Esto es particularmente cierto para el caso de México y de los países del Grupo Andino. Por ejemplo, el saldo deficitario en trigo ha alcanzado en algunos años, para el conjunto de América Latina, cinco millones y medio de toneladas. Si a esto restamos el excedente de Argentina este déficit se elevaría por sobre los diez millones de toneladas.

Los efectos sociales del tipo de modernización que analizamos son particularmente serios: la baja del empleo de la agricultura debido a la mecanización, la aceleración del proceso de desintegración de la agricultura campesina y de subsistencia, la pauperización del campesino minifundista y de los trabajadores agrícolas sin tierra, su migración masiva hacia las grandes ciudades, etc. En lo que toca al consumo de alimentos, la introducción publicitada de alimentos procesados y el abandono de dietas tradicionales pueden llevar a la baja de los niveles nutricionales de consumo para los más pobres, a veces a precios más altos. Existe una transformación de los hábitos de consumo que tiende a reproducir el modelo nutritivo de Estados Unidos donde hoy las cadenas de "fast-food" se multiplican. Por supuesto este tipo de consumo es prohibitivo para la población de bajos ingresos en América Latina.

Una evaluación del impacto del modelo de agroindustria transnacional en el conjunto de la economía de los seis países seleccionados no es fácil de hacer y va más allá de las intenciones de este artículo. A partir de investigaciones en curso se puede constatar que el mercado interno de alimentos tiende a unificarse y ampliarse cuantitativamente, y que

algunas de las nuevas técnicas alimenticias introducidas pueden ser juzgadas beneficiosas en término nutricionales e higiénicos para los que pueden comprar esos productos. Este proceso está más avanzado para Argentina, México y Brasil que para el resto de los países considerados, en especial Perú. Pero mientras más avanzado está el proceso de agroindustrialización nuevas necesidades de importación son indicadas: insumos agrícolas y componentes alimenticios importados de origen agroindustrial: maquinarias y equipo para la agricultura y la agroindustria y aun alimentos básicos previamente producidos en el país.

Por consiguiente, en el caso general este proceso lleva a un crecimiento de la dependencia y endeudamiento externos, pues el aumento de las exportaciones, sobre todo en época de crisis en que las prácticas proteccionistas abundan y en que todos los países tratan de elevar las exportaciones, no suele compensar en el caso de América Latina el incremento de las importaciones. Además, afecta el empleo pues la tecnología introducida generalmente es intensiva en capital, y contribuye al alza de precios de los alimentos procesados por compañías transnacionales que controlan en forma oligopólica el mercado de varios productos.

En el caso específico de la agricultura, sometida a la agroindustria y a la necesidad de aumentar exportaciones, la seguridad alimentaria nacional se reduce significativamente. Anteriormente se ha mencionado el descenso de la producción de ciertos alimentos básicos, particularmente granos. Conviene señalar que la política económica general guiada por los precios internacionales de los productos agropecuarios, desestimula la producción de alimentos básicos de consumo interno —rubros en que las empresas transnacionales no participan debido a las bajas tasas de ganancia que reducen. Generalmente estos alimentos básicos son producidos en buena medida no por el sector capitalista de la agricultura sino por el pequeño productor campesino. Es por ejemplo el caso del maíz en México y del frijol en Brasil.

Ante el déficit creciente, los gobiernos se ven obligados a importar estos alimentos. Mientras los precios de estos productos se mantengan por debajo de los costos de producción internos, la eficiencia económica aparentemente exigirá continuar importándolos y a su vez producir internamente aquellos productos de exportación para los cuales habría ventajas comparativas frente a otros países (fruta y legumbres en varios países, productos específicos como el trigo de Argentina y la soya de Brasil).

Sin embargo, nada asegura que los precios de los productos básicos no fluctúen en el mercado internacional puesto que éste es sumamente sensible a las bajas de producción, frecuentes en países grandes como la Unión Soviética, y también a la manipulación de los precios por conglomerados transnacionales. Si un país, en base al modelo de ventajas comparativas, modifica la estructura productiva de la agricultura, abandonando el cultivo de alimentos básicos en un porcentaje elevado, se verá abocado a situaciones comerciales difíciles al tener que importar a precios que fácilmente se pueden duplicar y aun triplicar, como sucedió con los cereales en los años 1973-1974. Este país podría verse obligado a tomar decisiones económicas y políticas, que en otras circunstancias no habría tomado, para adquirir los

mentos necesarios de parte, por ejemplo de Estados Unidos. Hoy día éste controla el 90o/o aproximadamente de las exportaciones mundiales de cereales. Todo lo anterior suena negativamente en las capas más desfavorecidas de la población, que consumen una proporción más alta de alimentos básicos. En consecuencia mientras más éstos escasean y más altos sean sus precios, una parte de la población estará sometida al hambre.

La situación de inseguridad alimentaria en América Latina es crecientemente grave, aunque no todavía dramática salvo en algunos países, como Perú. Esto no implica que existan países tradicionalmente sometidos al hambre (Libia), y que en todos los países las capas más empobrecidas de la población, estén bajo el nivel de pobreza absoluta (14 millones de habitantes de América Latina en 1970, conforme CEPAL). Si examinamos para 1975 la información que entrega el International Food Policy Research Institute dentro de los seis países considerados, sólo uno (Argentina) produce más alimentos de los que consume. El resto se importa decrecientemente de la siguiente manera, Brasil, Colombia, México, Perú y Venezuela. Perú cubrió su producción nacional sólo en un 58o/o del consumo y Venezuela en un 45o/o aunque éste último tiene una holgura relativa para importar alimentos en virtud de las divisas que suministra la producción petrolera. México cubría en 1975 sólo el 90o/o de su consumo interno.

Sin embargo, lo verdaderamente alarmante son las tendencias futuras. El informe mencionado señala que hacia 1980 Colombia y Venezuela cubrirán con su producción sólo el 75o/o y el 39o/o respectivamente de su consumo nacional. Casualmente, en los últimos años dichos países son los que exhiben un mayor crecimiento en la cuota de importaciones de las transnacionales agroalimentarias de origen norteamericano. La lógica de la ganancia conspira contra el hambre, por lo tanto.

SOLUCION INEVITABLE

Las anteriores consideraciones nos llevan a replantear la cuestión inicial: ¿Cómo resolver el problema del ham-

bre? La respuesta parece clara. Se debe garantizar una seguridad alimentaria razonable para los países de América Latina y una satisfacción de las necesidades básicas de alimentación para su población. Es decir, se debe implantar un modelo de desarrollo agrícola y agroindustrial alternativo al que, por influjo de las transnacionales agroalimentarias del sistema capitalista mundial, tiende a imponerse. No se trata de descartar criterios de eficiencia económica, como tampoco el de las ventajas comparativas sino subordinar éstos a los criterios de eficiencia y justicia social.

Sin embargo, hay que reconocer que aunque a nivel de principios la respuesta parece clara, la dificultad real para encontrar un modelo alternativo persiste en el plano de los costos y de la fuerza política para ponerlo en práctica.

Analicemos brevemente lo que implica el modelo de ventajas comparativas. Su lógica principal reside en las ganancias privadas, partiendo del principio que si éstas au-

mentan el bienestar del conjunto de la sociedad mejora. Sin embargo, ha sido ya brevemente examinado para el caso de la agricultura y de la agroindustria, cómo la masa salarial disminuye por efecto del creciente desempleo creado por el modelo transnacionalizado descrito. Por lo demás aunque los salarios reales se eleven —lo que es contrario al caso general—, su poder de compra en términos de proteínas y calorías puede disminuir. Más aún si los alimentos básicos no transformados escasean y sus precios aumentan.

El énfasis puesto en la inserción creciente de estas economías dentro de la división internacional del trabajo lleva a la liberación de precios y rebaja de tarifas aduaneras. La producción se orienta al mercado externo y a la vez las importaciones aumentan. Lo anterior exige una redistribución del ingreso con tendencias regresivas. Al nivelar los precios internos de los alimentos con los internacionales se tiende a eliminar la agricultura y la agroindustria "ineficientes", creando una mayor dependencia de las importaciones de alimentos básicos, cuya producción en general es menos rentable en relación, por ejemplo a la de Estados Unidos. Esta restructuración económica como consecuencia de la crisis del sistema capitalista, perjudica a las grandes masas de la población y al parecer no se puede llevar a cabo sino en forma autoritaria, como lo demuestran las experiencias militares recientes en América Latina.

Para combatir estas tendencias se requiere subordinar los criterios de estrecha eficiencia económica capitalista a la satisfacción de las necesidades básicas, en términos de alimentación, lo que implica para la economía en su conjunto una política de seguridad alimentaria. Cualquier política debe contemplar como un sólo problema la provisión de alimentos —empleo— salarios. Esto supone en términos de producción de alimentos básicos una autosuficiencia nacional que proteja al país de las fluctuaciones de los mercados internacionales y de posibles presiones políticas de los países abastecedores. Un plan de desarrollo alimentario debe contemplar la asignación de recursos de tierra, crédito y tecnología, que aseguren un nivel de producción compatible con la seguridad alimentaria del país.

El problema se plantea al menos en dos aspectos. En primer lugar las tierras adecuadas por su localización y fertilidad para la producción de alimentos básicos pueden ser las mismas requeridas por productos con ventajas comparativas en el mercado internacional. Hay excepciones notables cuando ciertos productos (forestales) no requieren aquella tierra agrícola, apta para cultivos de alimentos básicos (granos). Pero en otros casos ciertamente existe una competencia entre éstos y los productos agroindustriales o de exportación (trigo y maíz versus sorgo, soya o frutas y legumbres). En segundo lugar, los costos de producción internos pueden ser superiores a los internacionales vigentes. Esto es aún más cierto cuando las tierras aptas para la producción de granos básicos están en manos de pequeños productores cuya productividad, debido a la falta de capital, tecnología y crédito es notablemente más baja que la agricultura que liderea los precios dentro del mundo capitalista (2).

El sector de los pequeños productores es precisamente el único sector donde en varios países puede quebrarse el

círculo vicioso del hambre. Parece claro que si las actuales políticas de crédito, de asistencia técnica, de precios, de comercialización que, en general favorecen a la agricultura capitalista, no son modificadas para beneficiar en forma preferencial al pequeño productor no habrá salida en el futuro para el problema del hambre, del desempleo y de la pobreza. Más aún, aumentará la dependencia externa en lo que es más vital: la alimentación.

La base de esta política es el aumento de la productividad y de la producción del sector campesino y no una mera asignación humanitaria de subsidios a los pequeños productores. El aumento de productividad debe ser logrado utilizando una política tecnológica que no incida fuertemente en el desempleo. Este aumento no debe basarse en el alza de los precios de garantía de los productos básicos, alza que en general favorece más al gran productor y afecta a la economía en su conjunto. Se trata más bien de asignar subsidios diferenciados al pequeño productor vía abastecimiento de insumos, y prestación de crédito, asistencia técnica y servicios de comercialización. El objetivo, al menos en el mediano plazo, es el incremento de la productividad por hombre empleado en ese sector. Pero el mejoramiento de servicios de almacenamiento transporte, distribución, pueden tener resultados a corto plazo para elevar la productividad del aprovisionamiento de alimentos básicos.

Para que esta política tenga éxito se supone un apoyo político. La experiencia demuestra que cuando los pequeños productores se deben organizar bajo formas cooperativas o de asociación y no se le encuadra bajo planes estatales, sin mayor participación de su parte, esta política tiene éxito. Hay innumerables ejemplos de agriculturas, en base a pequeñas explotaciones, de gran eficiencia en Europa, Asia y aún en ciertas regiones de América Latina.

Desde el punto de vista de la economía en su conjunto, se debe evaluar el balance actual y futuro entre subsidios a la producción agrícola del sector campesino y las sumas desembolsadas para importaciones de alimentos básicos. No deberían reducirse las exportaciones por el sector capitalista de la agricultura, de productos agropecuarios con ventajas comparativas en el mercado internacional, pues procuran divisas que alivian la balanza de pagos. La excepción sería en el caso en que estos productos de exportación compitan directamente con los alimentos básicos. En ese caso sólo debería reducirse la producción de los primeros hasta el punto en que las tierras liberadas sean suficientes para cumplir con los requisitos mínimos de un plan básico de consumo, en base a la producción nacional.

Esta política de seguridad alimentaria nacional requiere un plan agroindustrial complementario. Los gobiernos deben fomentar la agroindustria nacional, procesadora y distribuidora de alimentos no suntuarios. Según sean los rubros, existen posibilidades para agroindustrias cooperativas o en manos de asociaciones de productores, de tener acceso al mercado nacional sin necesidad de inversiones iniciales demasiado elevadas. Estas empresas tendrán éxito en función del apoyo que encuentren por parte del Estado.

En cuanto a las inversiones externas en agroindustrias la regla general es que mientras más ligado esté el crecimen-

to agroindustrial al sistema agroalimentario internacional controlado por empresas transnacionales, menos posibilidades existen para lograr un desarrollo agrícola y agroindustrial internamente inducido y autosustentado. Esto sobre todo en las primeras etapas del desarrollo agroindustrial. Por lo tanto, las inversiones directas deben ser revisadas acerca en lo que compete al tipo de alimento producido y a los costos colaterales (insumos adicionales e inversiones sociales a corto plazo) de los cuales los países receptores son habitualmente responsables y acreedores. El balance neto entre exportaciones e importaciones esperadas deben ser estimadas así como también el tipo de tecnología introducido (intensiva en trabajo o capital) y el impacto positivo o negativo sobre las estructuras agrarias y el desarrollo regional dentro del país. Por consiguiente, las inversiones extranjeras deben ser aceptadas sólo de manera selectiva, de acuerdo a la fuerza de negociación política del país en cuestión y a sus prioridades fijadas de antemano en un Plan de Desarrollo Agrícola y Agroindustrial, y en competencia con proyectos de origen interno y también con operaciones que surgen local y regionalmente de parte de productores organizados. Se puede también considerar la creación de empresas multiestatales y regionales particularmente en el caso de proyectos que requieren una masa grande de capital inicial, como son, por ejemplo, ciertos insumos agrícolas.

Esta solución "inevitable" que proponemos busca superar las restricciones estructurales impuestas hoy por un modelo transnacional de desarrollo agrícola y agroindustrial basado en la lógica de la ganancia. Este modelo es incapaz de resolver la actual crisis agrícola y la propagación del hambre hacia grandes sectores de la población de nuestro continente.

No se ha pretendido hacer aquí consideraciones políticas sino técnicas. Es nuestro deber concitar apoyo político, partiendo por los propios campesinos, para un proyecto alternativo de desarrollo agrícola y agroindustrial, no de fácil realización y que indudablemente desataría gran oposición política. Nuestro diagnóstico, limitado y parcial, sobre las causas del hambre, pretende contribuir a esto.

NOTAS

(*) Director del CETRAL, París, y Profesor del Programa de Doctorado en Economía, UNAM, Investigador del CIDE.

(1) CEPAL: Economic and Social development and the external economic relations of Latin America, Feb 1979.

(2) Esto es productividad por hombre y no necesariamente por hectárea.

El presente artículo está tomado de *Le Monde Diplomatique* en Español, Junio 1979, pp. 22-23.

Cuadro No. 1.- INVERSION AGROALIMENTARIA DE ESTADOS UNIDOS
(en millones de dólares)

País	1966		1974		1977	
	Inv. (1)	o/o	Inv. (1)	o/o	Inv. (1)	o/o
Argentina	52	17.9	56	10.6	51	7.5
Brasil	56	19.2	159	30.2	232	34.3
Colombia	14	4.8	19	3.6	37	5.5
México	107	36.8	191	36.2	205	30.3
Perú	38	13.1	46	8.7	41	6.1
Venezuela	24	8.2	56	10.6	110	16.3
TOTAL	291	100.0	527	100.0	676	100.0
América Latina	356		643		832	

Fuente: Survey of Current Business (varios números) U.S. Dept. of Commerce.
(1) Valores Corrientes en libros según "vechmark" de 1957.

Cuadro No. 2.- PARTICIPACION DE INVERSIONES EN ALIMENTOS EN
LA INVERSION TOTAL DE EE. UU. EN MANUFACTURA

País	1966 o/o	1974 o/o	1977 o/o
Argentina	10.2	7.6	5.5
Brasil	9.8	6.2	5.9
Colombia	7.3	5.2	8.5
México	11.5	8.8	8.8
Perú	29.7	29.7	26.1
Venezuela	8.5	9.0	12.0
PROMEDIO	11.1	7.9	7.8

Fuente: Survey of Current Business (varios números). U.S. Dept. of Commerce.

Cuadro No. 3.- TASAS DE GANANCIA DE LA INVERSION NORTEAMERICANA EN LA INDUSTRIA
AGROALIMENTARIA DE AMERICA LATINA

País	1966	1974	1977
Argentina	13.5	17.9	11.8
Brasil	16.1	19.5	23.7
Colombia	7.1	21.1	32.4
México	7.5	16.8	9.3
Perú	7.9	4.3	1.2 (1)
Venezuela	4.2	23.2	24.5
PROMEDIO	10.0	13.7	17.7

Fuente: Survey of Current Business (varios números) U.S. Dept. of Commerce

Nota: La tasa de ganancia la hemos calculado como el cociente entre las "Ganancias Ajustadas" y el "Valor en Libros".
(1) Estimada.

Cuadro No. 4.- TASA DE GANANCIA EN LAS INVERSIONES NORTEAMERICANAS EN LA MANUFACTURA
Seis países de América Latina y países capitalistas desarrollados

	1966	1974	1977
Seis países de A. Latina			
-Alimentos	10.0	13.7	17.7
-No Alimentos	10.3	10.8	8.7
-Total Manufactura	10.3	11.0	9.4
Países Capitalistas Des.			
-Alimentos	12.4	12.9	12.7
-No Alimentos	8.6	13.1	11.3
-Total Manufactura	8.9	13.1	11.4

Fuente: Survey of Current Business (varios números) U.S. Dept. of Commerce.

"Alimentos" incluye Molinería y Subproductos, Bebidas no alcohólicas y Otros Alimentos (incluye combinaciones).

"Países Capitalistas Desarrollados" incluye Canadá, Europa, Japón, Nueva Zelandia, Australia y Sud-Africa.





CHRISTUS

COLABORACIONES

JAVIER JIMENEZ LIMON, S. J. ECUMENISMO
DESDE LOS CRUCIFICA
DOS SEGUNDO GALILEA LA CONVER
SION AL DIOS DE JESUS

REDACTOR: RICARDO AVILES LOS DUALIS
MOS EN LA PRAXIS
Y REFLEXION DE LOS
GRUPOS CRISTIANOS IGNA

CIO ELLACURIA DERECHOS HUMA
NOS EN UNA SOCIEDAD
DIVIDIDA SEGUNDO GALILEA LA CON
VERSION AL DIOS DE JE
SUS

INTRODUCCION AL CUADERNO

La producción teológica latinoamericana va de día en día adquiriendo más amplitud, más profundidad, más experiencia acumulada. En una palabra, se constata más autóctona y más universal. En una intuición inicial, ya hace más de diez años, se formuló como llamado a la liberación de los pobres y oprimidos de nuestras tierras, en íntima ralgambre con la experiencia del pueblo escogido, Israel, y con la propia historia de Jesús. Esta intuición ha ido madurando. No tiene como único punto de referencia a Dios, ni a los pobres, ni a la historia social de los pueblos, ni al mismo Jesús. Más bien, nos encontramos con una creciente articulación de los elementos de la reflexión teológica clásica, conjuntamente atendidos desde el presente. Porque si la teología no tiene como interlocutor al pueblo mayoritario, la fe se tornará en propiedad de élites. Y nada más lejano de la tradición evangélica y eclesial.

En esta ocasión ofrecemos una serie de artículos sin conexión aparente alguna. Derechos humanos. Ecumenismo. Reflexión y praxis. Conversión. Sin embargo, todos cuentan con una óptica común. La situación de nuestros pueblos, la vocación al seguimiento de Jesús, la experiencia de vida cristiana. Un abanico temático que manifiesta con fuerza la riqueza de la matriz teológica latinoamericana y la creciente capacidad de incidir en puntos relevantes para el futuro de la fe y de la Iglesia.

El diálogo ecuménico en América Latina no se ha planteado a nivel doctrinal, como en Europa y Estados Unidos, sino a nivel de acciones. Ecumenismo desde los pobres es una aportación original, a nivel teórico, del lugar de la promoción de la justicia en este diálogo. No se rehuye ahí el carácter conflictivo de esta promoción, de frente a la unidad división de las iglesias.

El problema de Dios está ocupando más y más a los teólogos latinoamericanos, porque "el punto crucial de toda renovación . . . es la renovación y purificación de la misma idea de Dios". La conversión al Dios de Jesús apunta con brevedad el camino que esta renovación habrá de recorrer. La constatación del dualismo en algunas corrientes cristianas ha vanido ocupando una importante reflexión, tanto del pensamiento bíblico, como de algunas vertientes de esta tradición cristiana. La teología latinoamericana se ha esforzado denodadamente por mostrar la articulación de la historia de la salvación y de la salvación en la historia, como camino de superación de los múltiples dualismos que atraviesan la fe de los cristianos. En este sentido, da una luz particular Los dualismos en la praxis y en la reflexión de los grupos cristianos, en cuanto que recoge las modalidades en que se va dando. Por esto mismo, esta reflexión grupal se verá enriquecida si los lectores intentan hacer una reflexión semejante en torno a la pervadencia de este elemento distorsionante del cristianismo.

En esta dirección, hacia la superación de los dualismos, publicamos un estudio concienzudo, Derechos humanos en una sociedad dividida, en el que se patentiza la exigencia de llegar a un planteamiento sintético, operativo, de los derechos humanos en nuestros pueblos latinoamericanos. El autor muestra cómo estos derechos son la actualización del tema del bien común, fundamental en el pensamiento de Santo Tomás de Aquino, y que la verdad de ellos tendrá lugar cuando aparezcan con carne en la actual historia de los hombres.

En la sección documentos publicamos un breve documento, Formación de la conciencia política, dirigido al pueblo hondureño. Tanto por la claridad y sencillez con que ha sido escrito, como por la actualidad del tema —próximas elecciones en Honduras en 1980— da luz de un tipo de presencia eclesial, que intenta iluminar la vida de los cristianos en las circunstancias presentes, con apertura y valor.



JAVIER JIMENEZ LIMON, S. J.

ECUMENISMO DESDE LOS CRUCIFICADOS

—La promoción de la justicia como factor teológico de unidad/división de la Iglesia y de las Iglesias, desde el punto de vista latinoamericano—.

En estos años parece cada vez más claro para muchos cristianos que la Iglesia, si quiere ser fiel al Dios de Jesucristo, debe tomar conciencia de ella misma desde abajo, desde los pobres de este mundo, las clases explotadas, las razas despreciadas, las culturas marginadas. Debe descender a los infiernos de este mundo y comulgar con la miseria, la injusticia, las luchas y las esperanzas de los condenados de la tierra porque de ellos es el Reino de los cielos.

Gustavo Gutiérrez

1- INTRODUCCION

El punto de vista latinoamericano es inevitablemente polémico. Por ello el presentarlo es simultáneamente un testimonio de esperanza y una carga difícil. Permítanme iniciar esta comunicación expresando sencillamente la esperanza y los temores que me animan.

La esperanza podría expresarse así: seguramente el ecumenismo, al asumir más decididamente la lucha cristiana por la justicia, va a resultar un ecumenismo más contradicho y crucificado; pero seguramente a través de esa muerte podrá convocar con mayor transparencia cristiana a una nueva cristiana unidad de la Iglesia.

Sólo esta esperanza hace superar los múltiples temores. Estos podrían formularse aproximadamente en las siguientes inquietudes: ¿Cómo presentar la perspectiva de los pobres en su radicalidad evangélica sin caer en populismos sentimentales o en sectarismos ideológicos que deforman la esencia del cristianismo? ¿Cómo asumir la novedad e-

vangélica y epocal del 'reverso de la historia', cuando uno mismo está tan marcado por las exigencias, los aportes y las ambigüedades de 'la modernidad'? ¿Cómo hablar de un ecumenismo desde los crucificados, si apenas se participa muy lejanamente de esas cruces tan crudamente reales? ¿Cómo acentuar claramente la parcialidad por los pobres y mostrar a la vez su virtualidad universalista teórica y práctica? ¿Cómo absolutizar lo que es absoluto —el clamor del pobre y la buena noticia—, asumiendo y valorando en su magnífica complejidad el caminar innegablemente carismático del movimiento ecuménico?

No afrontaré directamente todos estos peligros. Pero los tomaré en cuenta en el conjunto de la exposición. Por lo demás la participación en el Congreso de un grupo relativamente amplio de latinoamericanos ofrece un espacio apto para la elaboración más rica y matizada de nuestra perspectiva y de su alcance ecuménico.

Paso ahora a delimitar el tema y la división de este trabajo. Simplificando un poco el enunciado propuesto, se me pide hablar de 'justicia y ecumenismo desde el punto de vista latinoamericano'. Tomaré como punto de partida este enunciado simplificado. Sólo en las conclusiones llegaré al enunciado más complejo que se me propone. La razón de esta forma de proceder es muy sencilla: en la perspectiva latinoamericana es particulamente claro que lo histórico-salvífico antecede a la sistematización conceptual. Consecuentemente partiré de una presentación de la perspectiva histórica cristiana de latinoamérica, que por diversas razones me parece necesario ofrecer con cierta amplitud. Luego haré ver algunas de sus virtualidades ecuménicas fundamentales. Para sintetizar brevemente en las conclusiones cómo 'la promoción de la justicia es factor teológico de unidad-división de la iglesia y de las iglesias desde el punto de vista latinoamericano'.

II. DESDE LA CRUCIFIXION Y RESURRECCION DE LOS OPRIMIDOS (1)

El punto de vista latinoamericano, como ha empezado a madurar aceleradamente durante los últimos 15 años, va configurándose sencillamente como el punto de vista de los oprimidos. Los que hemos participado en la maduración de esta perspectiva, hemos sido sorprendidos gradualmente por su riqueza en radicalidad y pluridimensionalidad, así como hemos tenido también que desandar veredas. Por ello no es fácil presentar en unas páginas en qué consista esta perspectiva del pobre. En lo que sigue voy a intentarlo, en la inteligencia de que la realidad es más rica que su sistematización, y que ésta puede presentarse con otros énfasis y categorías.

Digámoslo en primer lugar de una manera formal: la perspectiva de los oprimidos tal como va configurando el punto de vista latinoamericano es —sin separación y sin confusión— una perspectiva histórica y teológica. Es histórica, no sólo en el sentido genérico de que afecta al proceso global de la sociedad, sino en un sentido específico —posibilitado y limitado por el proceso actual de la sociedad latinoamericana y mundial— y que aquí llamaremos 'epocal'. Es inseparablemente perspectiva teológica, no sólo por una referencia genérica a la revelación, sino en un sentido específico cristiano y trinitario, posibilitado y animado por el carácter creyente de los oprimidos latinoamericanos y por la actual acción del Espíritu (2).

Para darle contenido material a esta descripción formal, seguiré un esquema trinitario, anteponiendo en cada caso una descripción de lo histórico no-divino en sus características epocales. Así, esta presentación se ciñe al siguiente esquema:

- 1 Los pobres sujeto de la historia y el Dios de los pobres.
- 2 La crucifixión de los pobres y el seguimiento de Jesús.
- 3 La liberación-resurrección de los pobres y la acción del Espíritu.
- 4 La promoción de la justicia desde el reverso de la historia.

1 Los pobres sujeto de la historia y el Dios de los pobres.

Lo formularé primero sintéticamente: la perspectiva latinoamericana no es la de la modernidad, llegada ahora y adaptada al mundo latinoamericano de los pobres. Sino es la perspectiva de los oprimidos —clases explotadas, razas despreciadas, culturas marginadas— que van siendo ahora urgidos y posibilitados a ser sujeto prioritario de su historia de liberación, sin perder sino más bien asumiendo su radical desnudez humana y su riqueza cultural y cristiana. En esta novedad epocal reaparece el Dios bíblico como Dios de los pobres.

Explico ahora por partes esta proposición compleja:

a) *No es la modernización latinoamericana (3)*. Quiere decir: no es que la industrialización, la politización y la libertad —con sus valores y ambigüedades— estén llegando ahora a América latina. Están llegando de alguna manera, y ello es quizás condición necesaria para que surja la perspectiva de los pobres en su novedad epocal. Pero lo que está surgiendo es una perspectiva histórica no sólo radicalmente diversa sino en buena medida contradictoria a la de la modernidad.

Es contradictoria a todo lo que en la modernidad como industrialización capitalista e imperialista es causa total o parcial de la opresión de los pobres.

Y es radicalmente diversa en la manera como afronta 'desde el reverso de la historia' la gran problemática histórica y humana. Aquí sólo puede indicarse esta radical diferencia con algunos ejemplos: no se trata del *hombre adulto* que toma en sus manos la historia; sino del *no-hombre* que se descubre injustamente oprimido y capaz de luchar por su liberación. No se trata del hombre ilustrado, con la ilustración-ilusión del progreso, la razón o la revolución, o con la ilustración-desilusión de la guerra, la existencia o el totalitarismo; sino del dolor, la necesidad, la esperanza y la lucha de los pobres. No se trata fundamentalmente del impacto del marxismo en el mundo de los pobres; éste existe y es necesario en las luchas populares de liberación, pero los oprimidos latinoamericanos lo van privando de su reduccionismo racional-materialista y de las semillas de opresión política que lleva en sí por su elitismo ilustrado (4).

No se trata tampoco de la afirmación adolescente y sectaria de una originalidad propia que quiera inventar todo de nuevo desde un primitivismo populista y mesiánico; aunque algunas élites latinoamericanas hayan tenido esta tentación, lo fundamental es algo mucho más sencillo y radical: los oprimidos se van levantando como sujetos de su liberación. Finalmente no se trata de ningún milenarismo ético o religioso, ni tiene los tintes motivaciones del orgullo, el resentimiento o el odio; aunque pueda tener estas tentaciones o fallas, ellas más bien contradicen lo nuclear de la perspectiva (5).

b) *Sino el protagonismo liberador de los pobres en un contexto nuevo*. Quiere decir: los pobres, saliendo de su situación de masa oprimida, se van constituyendo en sujeto prioritario de su liberación. No son individuos aislados ni pueblos nacionales indiferenciados. Sino, como no se ha cansado de repetir Gustavo Gutiérrez, son clases explotadas, razas despreciadas, culturas marginadas. Y el acontecimiento novedoso es este: al ir tomando conciencia de su explotación, desprecio y marginación y de las causas estructurales de ello, se van organizando y luchando por el cambio estructural. La modernidad como opresión capitalista agudizada los sitúa en la urgencia de luchar por su sobrevivencia y liberación. Y la misma modernidad en cuanto ilustración humanística y política les brinda algunos instrumentos válidos y práctico-políticos para articularse como sujetos prioritarios de su lucha liberadora.

Quizás esto ya sucedió a su manera en Europa en la lucha obrera del siglo pasado y de éste. En el actual proceso latinoamericano hay algo más: por varios factores históricos combinados hay el reto y la posibilidad de que los aportes humanísticos y políticos de la modernidad puedan ser usados, liberándolos de sus lastres históricos, por hombres y mujeres, clases, razas y culturas oprimidos que, al interior de su lucha, asumen conscientemente su radical desdén humana en toda su pluridimensionalidad. No es un proceso mecánico en que esto tenga que suceder forzosa-mente así: puede desfigurarse y corromperse como todas las cosas humanas. Pero hay factores históricos estructuralmente presentes que configuran una perspectiva novedosa y fecunda. Estos factores son fundamentalmente 3: 1) La presencia de lo que también Gutiérrez ha llamado 'el pueblo profundo' (6), que es la historia acumulada de la multitud de los oprimidos, llena de sufrimientos e injusticias, pero también de resistencia y de esperanza; multitud oprimida que ha sido y es, con ambigüedades pero con verdad, creyente. 2) El hecho de que se trata de clases oprimidas en países dependientes, donde el capitalismo ya no puede domesticar a los pobres por una política reformista de salarios, una apariencia de democracia formal y/o un aburguesamiento de sociedad de consumo. Al menos no puede hacerlo con la intensidad y amplitud con que ha domesticado a amplios sectores populares de los países centrales. Y 3) la presencia minoritaria pero irreversible de un cristianismo liberador que ha asumido y discernido la crítica moderna de la religión y que se sumerge en los procesos populares, con una palabra ciertamente, pero mucho más con manos y oídos.

Cuando este 'pueblo profundo' —irrecuperable para las reformas de la sociedad capitalista y que es un pueblo creyente en el que fermenta y aprende minoritaria y conflictiva pero irreversiblemente un cristianismo liberador— se va haciendo sujeto histórico de liberación, surge una perspectiva novedosa que sabe agradecer y utilizar críticamente los aportes de la modernidad, pero que se sitúa en radical contradicción con lo mucho que en ella hay de opresor y falsificado. Perspectiva en la que se van aunando 'la adultez' del sujeto político con 'la infancia, desnudez y pluridimensionalidad' de un pueblo que redescubre su dignidad en el desierto, la resistencia y la lucha.

c) *El Dios de los pobres* (7). En esta novedad histórico-epocal —sin confusión y sin separación— es donde reaparece el Dios bíblico, el Liberador y Santo de Israel, el Padre de Jesús. Reaparece no como una repetición de lo siempre sabido, ni como simple actualización de lo antiguamente sucedido, sino como acontecimiento novedoso y tradicional: largamente reprimido aunque nunca ahogado en el acontecer cristiano, brota ahora como agua incontenible, posibilitado a la vez por la historia y simplemente gratuito por la libertad de Dios.

Es en primer lugar el liberador de los pobres. El Dios a quien alcanza el sufrimiento de los oprimidos, no porque éstos sean buenos, sino simplemente porque son oprimidos. Pero no lo es ya a la manera teocrática del Israel antiguo, sino a la manera político-secular de los pobres sujeto de liberación en el siglo XX. Dios está con los pobres suscitándoles a la dignidad, a la responsabilidad y a la lucha, sin

darles un líder político-religioso, sin prometerles una tierra que mana leche y miel, sin sacralizarles un reino político-religioso; sino situándolos en la madurez secular del siglo XX, pero absolutizando su voluntad de justicia, su dignidad subversiva, su esperanza irrestricta. No sólo el hombre adulto de la modernidad está *sin* el Dios-poder en este mundo, parafraseando a Bonhoeffer; también los pobres y oprimidos, ¡Y en qué forma! Pero los oprimidos van estando *ante* el Dios-justicia y el Dios-amor con una alegría, un ánimo y una esperanza que se desconocen hace tiempo en todo el así llamado mundo occidental.

Por ser el Liberador de los pobres, reaparece Dios, especialmente para los opresores, como incondicional interpelación a la justicia. Reaparece la profecía como denuncia de la opresión y desenmascaramiento de sus justificaciones. Todo Dios y todo acceso a él que no se identifique con esta incondicional interpelación a la justicia es ídolo y falso culto. Toda reconciliación y unidad que prescindiera de la justicia es una falsificación de Dios (8).

De una manera novedosa reaparece también Dios como el Santo de su pueblo, el Inmanipulable. Absolutiza la lucha por la justicia, el dolor de los pobres, su dignidad subversiva; pero no se convierte en un instrumento de nadie, ni se identifica con los necesarios proyectos, estrategias y tácticas humanas. Invita a y exige el Exodo liberador, acompaña misteriosamente por el desierto; pero requiere simultáneamente a vivir la Alianza. Derriba los ídolos de la resignación y desesperanza de los pobres, y también los ídolos de esperanzas ilusorias sacralizadas.

Es final y simultáneamente el Padre de Jesús. El Dios del Reino y las bienaventuranzas. El que trae esperanza y responsabilidad a los oprimidos y despreciados. El que, denunciando, intima la conversión a los opresores y a los encerrados en su seguridad religiosa o cultural. Suscita la alegría de su paternidad no en el sospechoso consuelo de la ilusión religiosista, ni en el más sospechoso opio de la fácil conciliación idealista, ni en la enervada autojusticia del puro imperativo ético, sino en la gozosa, esperanzada y abandonante paternidad del Cercano-Lejano; del que ama porque es el Amor y tiene también un mandato y una voluntad; del que siempre acompaña pero también abandona. Es el Padre de Jesús, tan cercano y tan lejano de su pueblo oprimido. Y que a través de una historia cristiforme y pneumática será un día todo en todos.

2 La crucifixión de los pobres y el seguimiento de Jesús.

Hablar de los pobres como sujetos de su liberación, no significa enmascarar la cruda realidad histórica: se trata de un pueblo oprimido y reprimido. Este es un hecho real que no depende de ninguna dramatización ideológica. En esta perspectiva de opresión el señorío de Cristo se muestra juzgando al mundo desde los pobres y llamado desde ellos a su seguimiento.

Veamos brevemente, en su diferencia y unidad y en su originalidad epocal, la opresión de los pobres y el llamado al seguimiento de Jesús.

a) *La opresión estructural y la larga marcha (9)* Que la opresión sea estructural no requiere en este contexto de más fundamentaciones o explicaciones. Baste la constatación de que la conciencia de ello es un hecho reciente y generalizado en latinoamérica. Y recordar su significado fundamental: no sólo se exige la compasión o la reforma, sino que se cuestiona radicalmente todo el orden económico, social y político y la ideología que pretende justificar esa dominación.

La conciencia relativamente reciente del carácter estructural de esta antigua opresión, que además se recrudece ahora, abre la perspectiva histórica de una larga marcha hacia el cambio de estructuras. A pesar de que en algunas élites ligadas a los movimientos populares se dio lo que podríamos llamar el engaño escatologista de esperar el cambio revolucionario a la vuelta de la esquina, la perspectiva histórica de los oprimidos es la de un largo camino. De una vieja opresión, concientizada y agudizada ahora, está naciendo una esperanza firme, audaz y dotada de paciencia histórica.

El que la situación sea de opresión y represión, cautividad y exilio, no define el horizonte como el de una resignada cautividad permanente; sino reafirma la necesidad y la esperanza de la liberación estructural. Las minorías éliticas, enfrentadas y golpeadas por dificultades y complejidades inesperadas, requerimos sapienciales terapias interpretativas. El pueblo explotado, oprimido y reprimido ni tiene acceso a tales terapias, ni las requiere de esa manera. Su resistencia y esperanza se alimentan de una manera más originaria y práxica.

En la perspectiva de los pobres, la concentración en la opresión y cambio estructurales no significa reduccionismo a ellos. El pueblo oprimido, al hacerse sujeto de liberación, tiene otros peligros pero no el de la unidimensionalidad de una política racionalista. En el cambiar de la liberación los oprimidos mantienen vigorosamente, incluso con ambigüedades, la pluridimensionalidad de la vida.

b) *El juicio de Cristo y la llamada al seguimiento.* Es imposible sintetizar aquí la perspectiva cristológica latinoamericana (10). Baste decir que desde una concentración en los oprimidos, provoca a un seguimiento de Jesús histórica y creyentemente radical, y manifiesta su gloria en los mártires.

Cristo en el pobre es juicio y salvación para todos los hombres. Ya no se trata de saber si tenemos a Dios a las espaldas, como —¿justamente?— criticaba Von Balthasar el 'horizontalismo' del postconcilio europeo; sino de que lo tenemos bajo los pies. ¿No será que 'Dios ha muerto', porque lo buscamos atrás, adelante o adentro, cuando lo tenemos bajo los pies, torturado y aplastado? Quien acepta radicalmente este juicio, lo experimenta a la vez como un don: es posible ser hermanos y evitar la pasión de Dios en el mundo. ¿Será necesario insistir que en esta elemental verdad evangélica hay una concentración kairológica y dinámica de todo el misterio cristiano y no un reduccionismo terrenalista? ¿Y que quizás desde aquí puede plantearse en profundidad, práctica y teóricamente, toda la tarea ecumé-

nica? Quede por lo pronto como una sugerencia fundamental, que retomaremos más adelante.

La prueba de que se trata de una concentración dinámica de todo el misterio cristiano, está en que en América latina desde Mt.25 está resonando todo el evangelio. No tanto como interpretación teórica de todos sus temas—que también, aunque derivadamente— cuanto como llamamiento práctico a un seguimiento radical de Jesús. Radical en cuanto a la historia y radical en cuanto a la fe.

La radicalidad histórica, que parte ya de la fe, se muestra en el trabajo por el Reino: esperanza y dignidad para los oprimidos; no a la situación de opresión, que es de pecado; búsqueda de signos y mediaciones eficaces en la lucha por la justicia; afrontar la conflictividad y las dificultades sin resentimientos ni desesperanza; recibir y alimentar la pluridimensionalidad de la vida en el espíritu de las bienaventuranzas.

Y la radicalidad de la fe: los seguidores pobres de Jesús y los que con ellos luchan no son una federación de héroes: si llevan una carga desproporcionada es por el desmesurado don de compartir con Dios la realización de su buena nueva. Jesús no es simplemente un líder admirable e imitable; sino el Hermano mayor que ha abierto a través de su carne el acceso al Reino de Dios y al Dios del Reino. Es el Hijo, el camino definitivo de ir al Padre. Por El y con El, sus seguidores afrontan las tentaciones de la pura reivindicación inmediatista, el mesianismo político, la regionalización del Reino, la desesperanza y el cansancio. Caen y son levantados y confirmados, para confirmar a sus hermanos, y va creciéndoles un amor personal al Señor que nada tiene de piadosista, sino que los envía nuevamente a compartir las luchas de los hermanos, incluso ahí donde no quisieran estar. En la lucha de liberación, en los sufrimientos y oscuridades de la represión, del odio y el poder de este mundo, los seguidores de Jesús no se avergüenzan de su Señor. Por El es posible la esperanza contra toda esperanza. Es posible entregar la vida, sin más garantía última que la de caminar en su seguimiento y confiar en su Padre. Como lo llevan en su propia carne, no se avergüenzan del oprobio de Cristo. Y son capaces de permanecer con Dios en la pasión. Porque saben que Dios se ha adelantado a estar con ellos en Jesús.

Finalmente la gloria del Hijo se manifiesta ante todo en el signo mayor: dar la vida por los demás. La cruz irrepetible e insuperable de Jesús se hace cercana en su verdad histórica y en su misterio último. Es ya inmensa la nube de los mártires que en latinoamérica han sido reprimidos brutalmente hasta la tortura, la calumnia y el asesinato. Y han sido quitados de enmedio por haber hecho las acciones, puesto los signos, desenmascarado los pecados y anunciado el Reino, como lo hizo Jesús. Aquí la historia se trasciende en la gloria del amor sin límites; y la urgencia, la necesidad y la certeza de la segunda venida del Señor se intensifican, mientras se muestran en el seguimiento actual del camino de Jesús.

Hablar de los pobres como sujeto de liberación no es una afirmación ingenua que olvide la opresión y la represión, como vimos en el apartado anterior. Pero no es tampoco una desencantada afirmación utopista que sólo se quede para el futuro. Es una perspectiva histórica y dinámica que se verifica en los movimientos populares, en sus avances y sus logros. En esta novedad epocal actúa el Espíritu de Dios, y va adquiriendo su manifestación sacramental más clara en la Iglesia de los pobres, realidad incipiente y contrastada, pero desmundanizadora y cristianizante.

a) *La fuerza histórica de los pobres (11)*. Como movimiento histórico profundo, el protagonismo liberador de los oprimidos va siendo real y creciente, pese a sus dificultades, riesgos y peligros. Vistas las cosas desde fuera y en la superficie, lo que más resalta es la opresión y la represión. Y por eso pareciera que los procesos de liberación popular retroceden. Es verdad quizás nunca antes se había hecho tan urgente y omnipresente la represión. Es verdad también que no hay garantías mecanicistas de triunfos históricos lineales y dialécticos. Pero la represión no es un signo de retroceso, sino de adelanto y de fuerza. Ciertamente no es la fuerza operacional del despotismo o del dinero, sino la fuerza en la verdad, la dignidad, la solidaridad y la esperanza. Crece la significación activa y combativa de los pobres. Crece la experiencia y la capacidad organizativa. La libertad ante el poder y el miedo de morir, la superación de los modelos consumistas del bienestar (12). Crece el aprecio del pueblo por sí mismo y por su cultura, al ir despojando de desfiguraciones introyectadas por la cultura dominante.

Mientras exista y crezca todo esto, se dan ya los signos presentes de un hombre y una sociedad nuevos, y crece la fuerza para poder construirla. Por ello se justifica incluso la esperanza histórica, alimentada de realidades concretas y libre de futurismos fáciles. Con todos los peligros, pero también con toda la fuerza de las esperanzas históricas.

b) *El Espíritu actúa aquí*. En este surgimiento histórico de los pobres descubrimos los cristianos sin confusión y con claridad la acción del Espíritu. De él que ungió a Jesús para la liberación de los cautivos y la evangelización de los pobres. No que sacralicemos todo y garanticemos mecánicamente procesos históricos. Pero cuando el cautivo se libera de sus cadenas, el Espíritu de Dios está ahí; aunque después el pueblo vuelva a ser aplastado, o incluso él mismo vuelve a sus profetas. Cuando triunfa la solidaridad y la justicia, ahí está el Espíritu de Dios, aunque sean una justicia y una solidaridad amenazadas. Cuando caigan la dictadura y el capitalismo, ahí estará el Espíritu de Dios, aunque luego la democracia y el socialismo puedan perderse o desmoronarse (13).

Por todo esto discernir la presencia del Espíritu en los movimientos populares, simultáneamente alienta la lucha y compromete. Si el Espíritu está ahí, hay que seguir adelante en la liberación sin dudas ni temores; pero, si el Espíritu no está ahí, hay que abrirle espacio para que dé calidad

critiana a los cambios, purifique de los egoísmos, 'espiritualice' la carne, siempre amenazada y tentada.

c) *La Iglesia de los pobres (14)*. Los pobres, resucitan pues, no ya en la resurrección final, pero sí en su signo histórico. Y todo esto va adquiriendo su densidad sacramental mayor en la Iglesia de los pobres. Imposible también sintetizar aquí toda esta perspectiva eclesial —primero un hecho, que una articulación teórica, aunque también esto. Baste entonces evocar algunos rasgos fundamentales. Se trata de un hecho con novedad kairológica y densidad cristológica, y con capacidad evangelizadora, desmundanizadora y estructurante de la Iglesia.

El hecho novedoso es que los oprimidos empiezan a ser, aquí y allá, modesta pero realmente, sujeto fundamental de la Iglesia. No se trata en lo esencial de que la Iglesia sea *para* los oprimidos. De esta manera ya se expresó muchas veces en la historia eclesial el misterio cristológico de los pobres, según las posibilidades y límites de otras situaciones históricas, y con mayor o menor acierto cristiano. Sino de que los pobres mismos son la Iglesia. Que desde su opresión y esperanza se reapropian del evangelio, concretan la misión, siguen a Jesucristo, oran y cantan a Dios, entregan su vida. Desde su situación, luchas y esperanzas comulgan crítica y fraternalmente con sus hermanos no-pobres y se articulan creyente y críticamente con los ministros de la comunidad.

Este hecho novedoso tiene una gran densidad cristológica: los dos rostros de Cristo en la historia, que estaban alienados, se van uniendo. El rostro aplastado de los oprimidos, y el rostro apostólico de la palabra y el sacramento. La palabra se hace carne; y las heridas de Cristo se hacen palabra. El gran cisma —entre la Iglesia y el pueblo pobre— empieza a romperse.

La Iglesia de los pobres no es alternativa cismática a la gran Iglesia; sin vocación evangelizadora, desmundanizadora y re-estructurante de toda la Iglesia. Los pobres pueden proclamar la solidaridad sin hipocresía; el oprobio de Cristo sin vergüenza; la paternidad de Dios, sin opio. Y están evangelizando a muchos obispos y laicos. Desmundanizan a la Iglesia no por la potestad de supuestos magisterios paralelos, sino por su mismo existir crucificado y evangélico: son, hoy, el inquietante corazón de la Iglesia de Jesucristo. Desde ellos y con ellos, se puede re-estructurar la misión, la comunión y la administración eclesiales.

Todo esto está sucediendo, entre dificultades, oposiciones y tentaciones pero realmente, en la Iglesia latinoamericana.

4 La promoción de la justicia desde el reverso de la historia (15).

La perspectiva del pobre, como novedad epocal y como kairós trinitario, da a la promoción de la justicia una peculiar amplitud y concentración.

La amplitud se muestra en que la promoción de la justicia se refiere en definitiva a compartir el proceso trini-

tario de recreación del mundo, desde la parcialidad histórica en que actúa hoy el Espíritu. Es una amplitud tanto histórica como teológica.

Se refiere a toda la historia en todas sus dimensiones y a todos los hombres en todas sus dimensiones. Desde los oprimidos como sujetos prioritarios de liberación se mira la liberación de toda la historia. En toda su amplitud de historia económica, política, cultural y de responsabilidad ético-utópica. Los oprimidos interpelan a todos los hombres —con su ser y con su acción— hacia la construcción de una historia humana. Y la perspectiva de los pobres, lejos de ser la de un racionalismo politicista o economicista, va incluyendo la re-creación de un hombre y una humanidad nuevos (16).

La amplitud teológica se muestra en la unidad profunda de la historia de la salvación y la salvación de la historia. En la novedad epocal de la opresión, luchas y protagonismo de los pobres se muestra con su encarnación y trascendencia toda la historia trinitaria de Dios. No es que primero exista la amplitud teológica de la fe, y de ella se vaya deduciendo la exigencia histórica de la justicia. Sino que en la lucha por la justicia —que ya incluye por gracia el juicio y la vocación de Cristo— se va conviviendo en agradecimiento, en exigencia, en crisis y conversión la historia trinitaria de Dios. No se trata de una especie de mecanicismo pelagiano de la lucha por la justicia. En el reverso de la historia la lucha por la justicia es desde el principio gracia y buena noticia. Y en medio del sufrimiento, la lucha y las esperanzas de los pobres, la gracia nunca es barata.

A esta amplitud histórica y teológica no se accede directamente; sino "descendiendo a los infiernos de este mundo y comulgando con la miseria, la injusticia, las luchas y las esperanzas de los condenados de la tierra" (17). Porque hay una concentración cristológica en los crucificados; una concentración pneumatológica en la liberación de los oprimidos; y una concentración teológica en el Reino de Dios y el Dios de los pobres. El signo eclesiológico de esta concentración trinitaria es la Iglesia de los pobres. Y la concentración práctica —histórica y evangélica— no puede ser otra que la lucha cristiana por la justicia al lado de los pobres, en su larga marcha para la liberación estructural.

El núcleo de toda esta concentración es cristológico: "Lo que hicisteis a uno de estos hermanos míos más pequeños a mí me lo hicisteis" (Mt 25,40); "¿Qué quiere decir "subió sino que antes bajó a los infiernos de la tierra?" (Ef 4,9).

No se trata por tanto, en la parcialidad latinoamericana, de extremismos ideológicos, sino de la irrenunciable concreción kairológica del oprobio y la esperanza de Cristo. Hacer justicia desde el reverso de la historia es dejarnos juzgar por la cruz de Jesucristo. Es acompañar, en la gracia de Dios y la esperanza del Reino, el descenso ascenso de los crucificados. Es permitir que la fuerza del Espíritu se haga signo histórico del Reino, incondicionalidad del amor y, por ello, incontenible anhelo por la segunda venida del Señor.

Me he alargado al presentar la perspectiva latinoamericana de la lucha por la justicia, porque creo que tiene una

virtualidad ecuménica muy superior a sus realizaciones actuales y a las modestas reflexiones que estoy yo en capacidad de sugerir.

III. ECUMENISMO DESDE LOS CRUCIFICADOS

Antes de esbozar algunas de estas reflexiones, quisiera anteponer una anotación marginal pero importante.

Como ya sugerí, es evidente que el movimiento ecuménico tiene características claramente carismáticas, y por tanto posee una especial apertura a todos los movimientos del Espíritu. No es por ello extraño que en el Consejo Mundial de las Iglesias haya habido desde el principio una especial apertura a la nueva perspectiva latinoamericana. En cambio la atención explícita de ésta hacia aquél no ha sido tan intensa. Esto es en parte explicable y aun justificable, y en parte efecto de específicos pecados contra el ecumenismo hechos por nosotros.

Es explicable porque el peso del problema de la diversidad de iglesias es menor en latinoamérica que en cualquier otro continente. Es justificable hasta cierto punto porque la prioridad de la misión eclesial ad extra en ningún lado adquiere una evidencia y urgencia mayor que en medio de los pobres.

Pero la falta de atención ecuménica explícita es también fruto de pecados antiecuménicos realizados entre nosotros. Ha habido al mismo tiempo una campaña de proselitismo anti-católico de parte de algunas iglesias norteamericanas. En ambos casos el pueblo pobre es el que ha salido perjudicado.

Todos estos hechos hacen que al hablar de ecumenismo desde latinoamérica, no se trate de expresar una novedad que no esté ya presente de algún modo en el movimiento ecuménico, ni de un provincialismo estúpido que quisiera enseñar en qué consiste el verdadero ecumenismo sin tener nada que aprender; ni de un desmemoriado orgullo que pueda comenzar sin una clara confesión de culpa.

Finalmente yo mismo he de decir sencillamente que mi experiencia ecuménica explícita es sumamente pobre. Atribúyanse a ello las inexactitudes que haya en la apreciación del movimiento ecuménico. Espero que estas limitaciones históricas y personales no empañen la gran virtualidad ecuménica que brota de la lucha por la justicia en medio de los pobres. Sin pretender agotarla, quisiera simplemente indicarla a través de 3 líneas de reflexión, más sugerentes que sistemáticas.

1 Ecumenismo desde abajo.

La ecumenidad de la perspectiva latinoamericana tiene dos dimensiones: la que se refiere a la relación de todas las iglesias con la oikoumene de los oprimidos, y que llamaremos aquí ecumenidad originaria (de esta perspectiva, se entiende); y la que desde abajo afecta a la tarea de la unidad de las iglesias entre sí, y que aquí llamaremos ecumenidad derivada.

a) *Ecumenicidad originaria: ó superando el gran cisma*
3) Cuando grupos de cristianos bajan a los infiernos de este mundo y comulgan con los condenados de la tierra, se cuenta entre el agradecimiento y la urgencia del amor, que los oprimidos son el Cuerpo de Cristo en la historia. No sólo que los oprimidos, como mayoría de la humanidad fuertemente aplastada, reten a nuestra conciencia ética. Sino que son en su opresión y represión la concentración del juicio, el oprobio y la provocación de Cristo; y en sus luchas esperanzas el signo de su resurrección.

Este don, este juicio y esta provocación cristológicos se refieren ahora a todas las iglesias: ¿cómo es posible que la presencia apostólica del Señor en la palabra y el sacramento esté separada del Cuerpo de Cristo en la historia? Este es un juicio ecuménico, porque viene de toda la humanidad oprimida, porque se refiere a todas las iglesias, porque condena y salva con la autoridad misma de Cristo, porque provoca a una misma misión liberadora en el seguimiento de Jesús.

No es que todos los pobres deban convertirse en iglesia apostólica; pero el núcleo fundamental de ésta debería estar constituido por los que, siendo creyentes, cargan en sus propios hombros el oprobio y la esperanza de Cristo. No que la iglesia apostólica deba estar compuesta exclusivamente por pobres, pero toda ella debiera estar vuelta clara, liberadora y reverentemente al Cuerpo aplastado de su Se-

ñor. Aquí y no en otro lugar histórico encontrarán las iglesias su relevancia, su identidad y su unidad.

Esta ecumenicidad originaria va teniendo ya 3 frutos, modestos en sus dimensiones, pero esperanzadores por lo que anuncian: 1) La unidad entre muchos cristianos del tercer mundo y de los terceros mundos enclavados en los países centrales. (El reverso de la historia se une entre sí en el juicio y la esperanza de Cristo). 2) La creciente solicitud interconfesional de cristianos del primer mundo por la suerte de los pobres y del cristianismo liberador en el tercer mundo. La solidaridad que muchos cristianos europeos y norteamericanos han mostrado eficazmente en relación a Puebla y a las dramáticas situaciones de varios países centro y sud americanos, son una clara señal. (La Iglesia apostólica empieza a volverse liberadora y reverentemente al Cuerpo aplastado de su Señor). 3) Pero sin duda el fruto más esperanzador y ecuménico es la existencia misma de la Iglesia de los pobres. No como alternativa de ruptura con la gran Iglesia; sino precisamente como superación inicial del gran cisma: la Iglesia de los apóstoles se identifica —no su totalidad pero sí en su corazón inquietante— con el Cuerpo aplastado de Cristo.

Mientras trabajamos con esperanza y entusiasmo en esta tarea ecuménica central y decisiva, podemos y debemos hacer fructificar con sobriedad y responsabilidad esta nueva perspectiva en los amplios caminos de unidad eclesial que el Espíritu había venido abriendo ya en los surcos de esta tierra nuestra.



b) *Ecumenicidad derivada: ó ¿unificación desde abajo de ecumenismo práctico e interpretativo?*

Lo que quisiera ofrecer es una hipótesis muy sencilla: la grandeza del movimiento ecuménico está, entre otras cosas, en que ha sabido acoger y mantener dentro de sí en tensión fecunda lo que podríamos llamar ecumenismo interpretativo y ecumenismo práctico (19). Yo quisiera señalar desde la perspectiva latinoamericana la posibilidad y el reto de integrar o hacer más cristianamente fecunda dicha tensión al concebir y practicar el ecumenismo como un ecumenismo desde abajo.

El ecumenismo interpretativo, si no mal entiendo, frente a la común tarea de proclamar y confesar el evangelio ante el mundo moderno, ha buscado y logrado en buena parte la convergencia doctrinal entre las iglesias —al menos en minorías significativas— y la reciprocidad experiencial en la adhesión personal a Jesucristo. Estos frutos innegables y de gran valor, se ven sin embargo confrontados por el ecumenismo práctico: de cara a un mundo donde reinan la injusticia, la guerra, el racismo, ¿puede existir una unidad eclesial por encima y a pesar de lo que pasa en el mundo? ¿No será que la convergencia doctrinal y experiencial no alcanzan a convertirse en unidad orgánica precisamente por no compartir con suficiente intensidad una común misión de cara al sufrimiento del mundo?

El ecumenismo práctico busca precisamente la colaboración de las iglesias en el servicio a la liberación del hombre. Y sin duda las experiencias de colaboración y los frutos de servicio están uniendo a muchos cristianos. Incluso hay la intuición profunda, quizás todavía no suficientemente desarrollada, de que en este descentramiento de lo eclesial pueda reencontrarse la más profunda identidad y unidad cristológica de las iglesias. Sin embargo, de hecho las preguntas críticas más o menos perplejas no dejan de escucharse: ¿no es esto un horizontalismo humanista que priva a la Iglesia de su identidad cristológica y trinitaria? ¿Por este camino no llegarán las iglesias sólo a una unidad ético-política sin alcanzar la unidad teológica de la Iglesia?

Si esta tensión se presenta fundamentalmente así, el ecumenismo desde abajo —respetando y necesitando la especificidad de las diversas tareas— puede ofrecer un cauce en que ambas corrientes se encuentren y superen sus propias limitaciones. A esta altura de la exposición dicho cauce puede describirse brevemente: es el servicio práctico a la lucha por la justicia al lado de los pobres, vivido en su radicalidad y densidad cristológica y en el dinamismo de su amplitud histórico salvífico. Así vivida la lucha por la justicia va a posibilitar y exigir un ecumenismo con las siguientes características:

1) Será simultáneamente un ecumenismo servicial hecho de cara al dolor del mundo, y, lejos de quedarse en pura ética o política, será también un ecumenismo definiente de la identidad cristológica de la Iglesia. Las diversas iglesias se sentirán juzgadas y salvadas por el oprobio y la esperanza de Cristo.

2) Será un ecumenismo simultáneamente práctico, interpretativo y de reciprocidad experiencial de fe. Práctico,

porque la respuesta ante el sufrimiento injusto no puede dejar de ser práctico: el juicio de Cristo en el pobre provoca a la lucha por la justicia en el seguimiento de Jesús. Interpretativo, porque todas las iglesias necesitan y necesitarán reelaborar sus doctrinas para que no estorben sino iluminen su praxis creyente. Las convergencias y complementariedades pueden darse aquí ante un mismo kairós histórico—salvífico y al interior de una misma tarea. Será un ecumenismo de reciprocidad experiencial de fe, precisamente porque compartirá una misma experiencia cristológica y espiritual, desde diversos ángulos geográficos, sociales y culturales.

3) Finalmente será un ecumenismo en el que tanto lo interpretativo, como lo práctico, como lo experiencial, tendrán un dinamismo hacia la unidad orgánica. Porque la común tarea de la justicia en su densidad cristológica va creando un cuerpo eclesialmente orgánico: organicidad en el servicio y organicidad en la proclamación con su individualidad kairológica.

Algunas de estas sugerencias se concretarán un poco más adelante. Pero antes me parece importante señalar que con todo esto no tenemos una fácil fórmula de unión. Lejos de eso, el ecumenismo desde abajo es un ecumenismo conflictivo; pero por serlo cristológicamente puede ser la concreción central de un ecumenismo crucificado y por ello esperanzador.

2 Ecumenismo conflictivo.

La lucha por la justicia al lado de los pobres no sólo une a cristianos de diversas confesiones y países, no sólo está uniendo a la Iglesia apostólica con el Cuerpo apóstata de Cristo; sino que también está dividiendo internamente a las iglesias. No se trata de una división entre la jerarquía y las bases de la Iglesia; sino afecta por igual a la jerarquía y a las bases. Se trata de un fenómeno sencillo y complejo a la vez; su caracterización no es por ello fácil y es sin embargo necesaria para afrontarlo a la vez con hondura cristiana, lucidez histórica y responsabilidad ecuménica. En América latina hay experiencias y reflexiones en este sentido (20), y ha habido también errores. Probablemente algunos aspectos del movimiento ecuménico puedan iluminarnos en el futuro.

Sin entrar en toda la complejidad del asunto, quisiera solamente señalar por qué la lucha cristiana por la justicia está dividiendo a las iglesias, y cómo el ecumenismo desde abajo puede, sin renunciar a sí mismo, afrontar cristiana y ecuménicamente esta conflictividad.

a) *La conflictividad eclesial.* El hecho central de la división eclesial me parece consistir fundamentalmente en lo siguiente: en la prontitud o resistencia, la radicalidad o la superficialidad para aceptar el juicio y la provocación de Cristo en la opresión y la esperanza de los pobres. Una parte de la Iglesia se va dejando despojar y provocar pronta, aguda y radicalmente. Otra parte de la Iglesia se resiste, defiende, relativiza o acepta superficialmente.

Mantener este hecho central en su radicalidad cristológica y en su potencialidad desmundanizadora de la Iglesia.

una firmeza pero sin maniqueísmo, sin dulcificaciones pero con solidaridad con todos los que se definen por el nombre de Cristo, es una tarea imprescindible del ecumenismo des-
abajo.

Pese a la agudeza del conflicto, la tentación cismática y prácticamente inexistente en América latina. Desde un pueblo oprimido y creyente y no desde las ideologías, se comprende con claridad que la Iglesia de los pobres es vocación y no alternativa de ruptura, y que cuando se vive así puede ir evangelizando a toda la Iglesia, aunque medien conflictos intraeclesiales muy dolorosos.

Por otro lado la tentación de transformar el juicio y la invocación de Cristo en polarización ideológica vivida con rigidez maniquea, sí es una tentación presente y actuante entre nosotros. Sobre todo porque al mismo tiempo un ecumenismo mundano recubierto de interés por la unidad de la Iglesia, pretende rehuir la puerta estrecha y avergonzarse de Cristo en el oprobio de los pobres. Y ha llegado en muchos casos a desfiguraciones y calumnias graves.

En este contexto conflictivo y tentado, el ecumenismo desde abajo ni suaviza la radicalidad cristiana del kairós, ni se desentiende irresponsablemente de la unidad cristiana de la Iglesia. Y por ello es capaz de afrontar cristiana y corajosamente esta conflictividad. Lo hace al realizar dos tareas complementarias: 1) Trabajar con radicalidad profética porque la opresión histórica de los pobres muestre su honda verdad conflictiva en el corazón mismo de la fe de las comunidades eclesiales. Y 2) Acompañar con tacto pedagógico y dotado de paciencia histórica la marcha y la purificación de la fe de los creyentes. Digamos una palabra sobre cada una de estas tareas.

b) *Radicalidad profética.* La reacción defensiva más usual ante el hecho de la opresión y el escándalo de que los creyentes opresores y oprimidos, consiste en impedir por todos los medios que la conflictividad llegue hasta el corazón mismo de la fe. La pureza de la doctrina y el valor de la unidad son los recursos más socorridos. "Se trata, dicen, de un conflicto sociológico: hay división a nivel sociológico; pero a nivel de fe hay unidad. Hay que impedir por todos los medios que una ideología sociologista y revolucionaria se apodere de y deforme el corazón de la Iglesia". Independientemente de la posible sinceridad subjetiva de esta reacción—y de su parte de verdad por el peligro real de reduccionismo—, la tarea más cristiana y más ecuménica es precisamente la contraria: promover que la conflictividad de la opresión muestre su verdad más honda en el corazón mismo de la fe y de las comunidades eclesiales. No se trata de resolver la división en la Iglesia, sino de mostrar la que ya existe y de descubrirla en su peso cristiano bíblico y kairológico. No está en juego ninguna sociología sino el juicio y la salvación de Cristo en la historia. No se pueden dejar las divisiones fuera del tiempo, porque Cristo ya lo destruyó y está muriendo fuera de la ciudad en los condenados de la cruz. Si a El se le acusó de blasfemo y divididor de la comunidad israelita, fue porque afrontó la conflictividad histórica de su tiempo en el seno de su experiencia y revelación de Dios. Sólo si no impedimos que la conflictividad llegue hasta el centro de la fe, posibilitaremos de nuestra parte que ésta le dé a la lucha por la justicia al mismo

tiempo su última urgencia y radicalidad y su específica manera cristiana de vivirse: el amor a los enemigos, la gratuidad, la esperanza contra esperanza. Y sólo si trabajamos porque se manifieste en la comunidad eclesial, la unidad de ésta podrá hacerse verdaderamente cristiana. Debería quedar claro que en muchos casos se debe llegar como en la primitiva iglesia hasta la excomunión: cuando hay fallas tan graves en la praxis cristiana como la idolatría del dinero y el homicidio individual o estructural de los pobres.

c) *Solidaridad conflictiva con tacto histórico-cristiano.* Por otro lado no se trata de manipular voluntarísticamente los procesos históricos en los que la Iglesia, santa y pecadora a la vez, peregrina. En la resistencia y lentitud de muchos en la Iglesia, junto con el pecado que hay que denunciar, existe el condicionamiento histórico, ideológico y teológico, que amortigua pero no siempre ahoga el mensaje del evangelio. Por ello hay que combinar la radicalidad del profetismo con el tacto histórico cristiano del diálogo, la pedagogía y la discusión abierta y leal. Hay que descubrir el conflicto en el centro de la fe y al interior de la comunidad eclesial, y hay que acompañar a los creyentes—dando y recibiendo de ellos— en el proceso en que su fe, al irse comprometiendo, se va purificando.

Conviene finalmente hacer dos constataciones muy sencillas: el único lugar en que se puede combinar profetismo y pedagogía es la lucha cristiana por la justicia y la potencia evangelizadora de los oprimidos. Puebla mantuvo la línea profética de Medellín porque, a pesar de una reflexión doctrinal a la defensiva, tuvo el valor de ver el rostro oprimido de Cristo, de optar por su liberación y de recibir la esperanza que surge de las comunidades eclesiales de base (21).

La segunda constatación parte de una anécdota: en Puebla los europeos y norteamericanos con sensibilidad social se escandalizan de la capacidad paciente y pedagógica de articulación eclesial que mostraron los teólogos de la liberación. Casi les exigían una actitud más contestataria. Yo creo que este peculiar ecumenismo que sabe unir radicalidad profética con tacto histórico cristiano, se debe en buena parte al don de vivir la eclesialidad desde los oprimidos. Ellos no viven en la compulsión ilustrada y adulta por la palabra libre, sino en la responsabilidad y la lucha por el pan de cada día, en la fuerza de la debilidad, en una esperanza más enraizada en los procesos históricos y la experiencia de la fe que en las ideologías y los sistemas. El grito del pobre—su herida, su lucha, su esperanza— es más radical que todas las contestaciones ilustradas; y su ritmo es más firme, cauto, fraterno y responsable que las falsas rupturas proféticas.

3 Virtualidades doctrinales e institucionales.

Simplemente quisiera sugerir a través de dos ejemplos las posibilidades—y en parte realizaciones— de esta perspectiva, no sólo en el terreno práctico sino también en el doctrinal e institucional.

a) *En el terreno doctrinal: en torno a la justificación.* No hay duda que en el movimiento ecuménico mundial se

ha llegado ya a una notable convergencia entre las doctrinas católicas y protestante sobre la justificación. "La sola fides, matizan los protestantes, no quiere decir gracia barata". Y los católicos convergen: "La importancia de las obras no niega, sino supone constantemente a la sola gratia". Sin embargo uno puede preguntarse si esta convergencia doctrinal lleva con suficiente fuerza a una comunión eclesial orgánica y de servicio al mundo, más allá del círculo de los iniciados en el ecumenismo.

Lo que quisiera sugerir es que cuando la convergencia y complementariedad doctrinales se redescubren y reformulan desde el reverso de la historia, la unidad doctrinal brota de y refuerza una dinámica de comunión orgánica en el servicio a la liberación de los pobres. Veámoslo concretamente: cuando los cristianos de tradición protestante se van inscribiendo en las luchas populares de liberación, experimentan la necesidad de reformular novedosamente la tradición luterana de la justificación por su peligro de pasivismo alienante. Las obras de Rubem Alves y de Míguez Bonino son ilustrativas de este empeño (22). Y cuando los cristianos de confesión católico-romana entramos en las luces de liberación sentimos la necesidad de reformular la tradición tridentina por sus peligros reales de pelagianismo. La obra de G Gutiérrez con su insistencia en la gratuidad es significativa al respecto. Pero lo que quisiera acentuar es lo siguiente: esto no se da tanto por estudios históricos y teológicos, sino por la común experiencia del juicio y la gracia de Cristo en los pobres. Y por ello la convergencia no sólo a un grupo separado de teólogos, sino al conjunto de cristianos que quieren secundar con radicalidad y reverencia la presencia de Cristo en los pobres.

Este es sólo un ejemplo entre muchos. En realidad está surgiendo una amplia convergencia doctrinal en el campo de toda la cristología y teología trinitaria, la eclesiología y la mariología, la teología y práctica de los sacramentos y los ministerios. Se trata de un amplio proceso que apenas se está comenzando.

b) *El magisterio y el papado.* Si no me equivoco, las dificultades mayores para el logro de la unidad orgánico-institucional de la Iglesia —sin detrimento de las diferencias y autonomías legítimas— se dan en el terreno de la práctica de los ministerios y de lo que parecen diferencias insalvables en su comprensión confesional normativa.

El ecumenismo desde abajo no ofrece en este terreno soluciones hechas pero sí puede ofrecer experiencias y perspectivas fecundas, que merecerían un ahondamiento práctico y una cuidadosa reflexión teológica.

A nivel de magisterio ha sucedido ya algo inesperado: la común misión de cara a los pobres y su liberación ha producido ya un magisterio que en su recepción desborda los límites de las confesiones particulares. La conferencia episcopal de Medellín y buena parte del magisterio episcopal latinoamericano ha sido recibida por muchos hermanos protestantes como una palabra cristiana y ecuménica "que convoca con la autoridad de Jesucristo mismo". Así se expresó de ellos el teólogo protestante Míguez Bonino poco antes de la reunión de Puebla:

"Ha sonado en nuestro continente una voz con un acento propio, con una palabra de compromiso, con un vigor renovador —una palabra cristiana desde su raíz y humana en su timbre, una palabra profética que ya no podrá ser más acallada, una palabra que convoca con la autoridad de Jesucristo mismo. Es esta palabra la que esperamos ahora de Puebla. Y será una palabra ecuménica aun en aquellas páginas en que no mencione a ninguna otra iglesia. Será ecuménica porque hablará de esta tierra habitada nuestra. Y será ecuménica porque nos hablará a todos los que queremos llamarnos con dignidad por el nombre de nuestro Señor Jesucristo" (23).

La razón fundamental de esta recepción ecuménica, me parece, está en la inicial unión cristológica de la Iglesia apostólica y la Iglesia de los pobres. ¿No será en este nuevo acontecer del Espíritu donde se puede limar a los ministerios de sus lastres de poder mundano, para que aparezcan en su servicialidad y así puedan ser aceptados sin reticencias por todas las confesiones, no sólo en su idea formal, sino también en su concreción histórica? En el origen de las discrepancias confesionales sobre los ministerios, ¿no habrá habido más de legítima crítica a su mundanización histórica, que de contestación a la legitimidad de su estructura formal?

Incluso con respecto al papado puede preguntarse: ¿una Iglesia que se desliga del poder mundano para ligarse cristológica y eclesialmente a los sufrimientos y las esperanzas de los pobres, y tomando en cuenta el carácter internacional del cristianismo y de la justicia: ¿no aparece con claridad la necesidad de una 'presidencia en la caridad' de todas las iglesias? ; ¿no aparece incluso la necesidad de una definición unificante y 'proclamada con la autoridad de Jesucristo mismo' no tanto de los antiguos dogmas, cuanto de su incisividad salvífica para la situación global del mundo? ; si esto está hecho desde los pobres y para los pobres, ¿no desaparecerían ante un tal ministerio los escándalos de peso evangélico?

Todo esto puede parecer utópico a la vista de una iglesia latinoamericana realmente desgarrada. Yo creo que es utópico desde el punto de vista de los futurismos humanos; pero desde el camino pascual de Jesucristo se muestra ecuménicamente esperanzador, también en estas difíciles cuestiones institucionales. Claro que no a través de una fórmula fácil sino de la lucha cristiana por la justicia vivida en su conflictividad y ecumenidad eclesial.

IV. CONCLUSIONES

O la promoción de la justicia como factor teológico de unidad división de la Iglesia y de las iglesias desde el punto de vista latinoamericano.

Formulemos brevemente las conclusiones centrales de este trabajo:

1. En la perspectiva latinoamericana la lucha cristiana por la justicia no es simplemente una consecuencia ético-política

tica de una fe y una eclesialidad ya constituídas. Sino la concentración epocal trinitaria y kairológica del ser y la misión cristianas y eclesiales; concentración que lleva en sí y abre a toda la amplitud de la fe, la eclesialidad y la historia salvífica. Por ello, la lucha cristiana por la justicia no es un factor secular y secundario del ecumenismo, sino el factor histórico, teológico y teológico fundamental.

2. La ecumenicidad originaria de la perspectiva latinoamericana consiste en que ofrece los cauces para la superación del gran cisma entre la Iglesia apostólica de la palabra y los sacramentos y el Cuerpo de Cristo en la historia, que son los oprimidos. Por ello esta ecumenicidad no es regional, sino afecta desde los oprimidos y como juicio y salvación de Cristo, a toda la tierra habitada y a todas las iglesias. La Iglesia de los pobres, siendo signo inicial de aquella superación, aparece no como alternativa cismática a la gran Iglesia, sino como inquietante corazón de toda la Iglesia, instrumento de su desmundanización y signo de su esperanza.

3. Derivada pero realmente esta perspectiva es ecuménica con respecto a la unidad de las varias iglesias confesionales. Asumiendo y respetando los aportes del movimiento ecuménico puede ofrecer un cauce histórico-cristológico donde se integre y haga más fecunda la tensión entre ecumenismo práctico y ecumenismo interpretativo: el cauce de un ecumenismo desde abajo, en la lucha cristológica por la justicia. En este cauce se van abriendo también nuevas perspectivas para los ámbitos doctrinal y orgánico-institucional del ecumenismo.

4. El ecumenismo desde abajo no ofrece una fácil fórmula de unión, sino un difícil camino conflictivo, pero cristológicamente conflictivo y por ello de fecundidad ecuménica. Este ecumenismo en la lucha por la justicia ha de ejercerse simultáneamente con la radicalidad profética del oprobio y la esperanza de Cristo y con el tacto dialógico y pedagógico de la solidaridad con la marcha de todos los creyentes.

- 10 Cfrs especialmente J Sobrino, *Cristológia desde América Latina*, Ediciones CRT, México 2, 1977; y L Boff, *Jesucristo Libertador*, Buenos Aires, Latinoamérica libros, 1972.
- 11 Cfrs G Gutiérrez, *ibid.*
- 12 Cfrs E Hoornaert, *Comunidades eclesiales de base: 10 años de experiencia*, en *Servir* 77 (1978) 705-708. (El original en portugués debió salir el mismo año en la *Revista eclesialística brasileña*).
- 13 Cfrs J L Segundo, *Capitalismo-socialismo, 'cruz theologica'* en *Concilium*, 10 (1974) 403-422.
- 14 La bibliografía sobre la Iglesia de los pobres es ya muy amplia. Cfrs principalmente, J Sobrino, *Resurrección de una Iglesia popular*, en *Cruz y Resurrección*, Ed CRT, México, 1978, pp 83-59; *ibid.*, pp 49-82, *El pueblo crucificado*, de I Ellacuría; *ip.*, *La Iglesia de los pobres sacramento histórico de liberación*, ECA, Oct/Nov 1977, 707-722; Mons O Romero y otros, *Iglesia de los pobres y organizaciones populares*, UCA Ed., San Salvador, 1979. Finalmente para una presentación histórico-testimonial, cfrs. *Una buena noticia: la Iglesia que nace del pueblo*, Ed CRT, México, 1978 (Es un documento producido en Venezuela por varios teólogos latinoamericanos).
- 15 Para todo este apartado cfrs especialmente I Ellacuría, *Fe y justicia*, *Christus*, Agosto y Octubre, 1977.
- 16 Dice I Ellacuría con exactitud: "Si por justicia se entiende una pura lucha destructiva o un mero combate de clases, es indudable que la salvación cristiana trasciende con mucho esas limitaciones. Pero si por justicia se entiende la acción histórica concreta que debe tomarse en un mundo de pecado tanto estructural como personal, entonces no hay empobrecimiento del mensaje cristiano. Se trata de una acción histórica, cuya plenitud lo abarca todo, aunque desde un determinado ángulo histórico": en *Fe y Justicia*, *Christus*, Oct 1977, p 33.
- 17 Es parte del epígrafe de este trabajo. Cfrs. *Teología desde el reverso de la historia*, p 55.
- 18 Cfrs B Dumas, *Los dos rostros alienados de la Iglesia una*, Buenos Aires, Latinoamérica libros, 1971.
- 19 Manejo aquí a mi modo y con mis limitaciones informes y reflexiones sobre el movimiento ecuménico sacados básicamente de A Matabosch, *Liberación humana y unión de las iglesias: el consejo ecuménico entre Upsala y Nairobi*, Ed Cristianidad, Madrid, 1975.
- 20 Cfrs J Sobrino, *La conflictividad dentro de la Iglesia*, *Christus*, Dic 76, pp 19-29.
- 21 Para un análisis de Puebla, cfrs los números especiales de *Christus* Marzo-Abril 1979] y *Sal Terrae* (Marzo 1979).
- 22 R Alves, *Cristianismo: ¿opio o liberación?*, *Sígueme*, Salamanca, 1972; y Míguez Bonino, *La fe en busca de eficacia*, *Sígueme*, Salamanca, 1972.
- 23 Míguez Bonino, *Notas sobre la 'teología episcopal' latinoamericana*, en *Cristianismo y Sociedad* 58 (1978) 11.

NOTAS

Toda esta presentación de la perspectiva latinoamericana está basada, hay veces muy de cerca, por varios autores. La articulación global, algunos énfasis e ideas particulares son de mi propia cosecha. Más que citar en cada punto a los autores, daré en cada apartado la referencia a los libros o artículos de los que dependo más cercanamente, sin por ello comprometer a su autor con mi propio enfoque. Para toda esta segunda parte me he inspirado especialmente en G Gutiérrez, *Teología desde el reverso de la historia*, CEP, Lima, 1977; *ip.*, *Praxis de liberación y fe cristiana*, CEP, Lima, 1973; e *ip.*, *La fuerza histórica de los pobres*, CEP, Lima, 1978.

No puedo entrar aquí en la teología de las épocas y kairós históricos, ni en la epistemología teológica correspondiente. Como un marco iluminador, cfrs Ellacuría I., *Teología política*, San Salvador, 1973, especialmente el cap 1, pp. 1-10.

Cfrs G Gutiérrez, *Teología desde el reverso de la historia*.

La cuestión del marxismo, en Latinoamérica como en Europa, es compleja. Y es una cuestión bastante envenenada en medios cristianos, quizás más en Latinoamérica. En el texto se afirma no sólo la utilidad sino la necesidad de muchos elementos marxistas para las luchas populares (básicamente en términos de análisis sociales y del dinamismo de dignificación activa de los pobres); y a la vez se afirma la necesidad y proceso más o menos adelantado de una recepción crítica tanto desde el punto de vista cristiano como desde la peculiaridad histórica latinoamericana. Para un tratamiento amplio, serio y comprometido de estas cuestiones cfrs J Míguez Bonino, *Christians and marxists. The mutual challenge to revolution*, Michigan, Gran Rapids, 1976.

Por todas estas negaciones se comprende que la teología de la liberación no es ni una teología política ilustrada, ni una teología pastoral de la revolución, ni una transposición latinoamericana de la teología de la secularización, ni una globalización propia de la lectura materialista de la biblia. . . Sino 'una teología de la liberación desde el reverso de la historia' que asume todo el mensaje cristiano desde una perspectiva global diversa, aunque pueda y deba utilizarse críticamente muchos elementos de la modernidad y de la teología moderna, y aunque muchos de sus desarrollos intelectuales elaborados sean muy conscientemente productos de encrucijada, situándose ya desde el reverso de la historia, pero con muchas categorías necesarias, útiles e inevitablemente modernas'.

Cfrs Gutiérrez, *Teología desde el reverso de la historia*, p 40 y *ibid.*

Cfrs Míguez Bonino, *La fuerza histórica de los pobres*, pp finales. Cfrs también, J Jiménez, *Meditación sobre el Dios de los pobres*, *Crucis*, Febrero, 1979, pp 29-33.

Cfrs especialmente P Miranda, *Marx y la Biblia*, *Sígueme*, Salamanca, 1975, particularmente los capítulos 2 y 3.

Cfrs G Gutiérrez, *La fuerza histórica de los pobres*.

SEGUNDO GALILEA

LA CONVERSION AL DIOS DE JESUS

"Todo el que ama ha nacido de Dios y conoce a Dios. El que no ama, no ha conocido a Dios: pues Dios es amor" (1 Jn 4, 7-8).

El punto crucial de toda renovación espiritual, de toda renovación en los modelos eclesiales y pastorales, es la renovación y la purificación de la misma idea de Dios. Porque toda conversión —aun al nivel Institucional y funcional— comienza, o termina, por una conversión al Dios auténtico. Al Dios cristiano, al Dios de la Biblia, al Dios de Jesús.

Lo que condiciona o deforma nuestra idea de la Iglesia, de la misión o de la mística, en su raíz condiciona o deforma nuestra idea de Dios. No pensemos que a priori un católico cree y ora al Dios cristiano: siempre hay ambigüedades e "idolatrías" sutiles en el Dios que adora y sigue, y el conocimiento y conversión al Dios del evangelio es una tarea para toda la vida, y para todos. El cristianismo es la conversión progresiva al Dios de Jesús.

¿O creemos que la imagen que tiene de Dios un campesino de las sierras andinas es la misma imagen que tiene un católico de la alta clase media urbana? ¿O que en una comunidad religiosa en Nueva York se reza al mismo Dios que en una comunidad indígena de Guatemala? Es verdad que para unos y otros se trata básicamente del Dios cristiano, pero igualmente es verdad que ese Dios necesita en estos casos ser "purificado", "evangelizado". Los cuadros culturales, la condición social (riqueza, miseria, inseguridad, bienestar), la historia personal o de los pueblos, aun el temperamento individual o colectivo, condicionan, hasta deformar a veces, la imagen auténtica del Dios de Jesús. Los grupos sociales, las culturas, se crean "ídolos", diferentes según los casos, y los ídolos se mezclan con el único Dios verdadero, y lo oscurecen.

Todo itinerario espiritual, tal como lo apreciamos sobre todo en los santos, es una maduración de la idea viva de Dios. Es que el Dios de los cristianos se revela progresivamente, en la medida de la fidelidad y crecimiento contemplativo de un creyente: "nadie sabe quién es el Padre, sino el Hijo, y aquel a quien el Hijo quiera dárselo a conocer" (Lc 10, 22). El Dios bíblico no es el Dios de la teodicea o de la pura racionalidad; es un Dios que hay que encontrarlo, que hay que recibirlo como un don y una revelación. Es un Dios diferente . . .

Que la imagen de Dios ha de ser purificada y evangelizada (des-idolatrizada), lo aceptamos fácilmente cuando lo aplicamos a la religiosidad popular ("catolicismo popular"). Se afirma que por diversas razones —falta de evangelización, opresión social, itinerario cultural, etc.— en los sectores decadentes de la religiosidad popular (que no son todos) se tiende a una imagen de Dios deformada. Un Dios que puede ser alienante; un Dios "ex machina"; un Dios identificado con el mundo natural sin historia, etc. Un Dios "mitad cristiano mitad pagano"; un Dios a purificar y evangelizar.

La preocupación concentrada, en América latina, sobre el tema de la religiosidad popular, nos ha hecho perder de vista que ésta no es la única forma cultural de catolicismo a purificar, o la única forma que desfigura a Dios, ¿Y el "catolicismo burgués" de las clases medias? ¿Y el catolicismo de las oligarquías, o de los militares? ¿No tienen igualmente rasgos imperfectos de Dios, alienantes de otro modo? ¿No necesitan igualmente purificación y evangelización? ¿Por qué ese privilegio negativo del catolicismo popular? Porque de otros catolicismos latinoamericanos se podría hacer también una caracterización bastante negativa. Su individualismo, su ritualismo, su formalismo, su alienación de las cuestiones históricas y sociales, que lo hace a veces reaccionario. Su apego a un modelo de Iglesia que les conviene.

para mantener su situación de privilegio social. Tendremos a corto plazo que abocamos a la "religiosidad no-popular" con la misma preocupación y análisis que suscita en los pastoralistas la religiosidad de los pobres; es probable que su realidad cristiana sea inferior a la de éstos, y que el Dios en el que creen sea más pagano.

El Dios cristiano no es propiamente el Dios de los filósofos, de la lógica y de los teístas. El sólo creer en Dios no hace al cristiano. Un cristiano es alguien que ha descubierto al Dios bíblico. Al Dios de Abraham, de Moisés, de los Profetas, que se reveló en plenitud en el Dios de Jesús. A través de la Historia de la Salvación, hay una progresiva revelación del rostro del único y verdadero Dios. La evangelización, hoy y siempre, es conducir a individuos y culturas a través de esa revelación progresiva, aunque en contextos y experiencias diferentes.

En la experiencia abrahámica, Dios se revela como un Dios histórico, que interviene en la vida de los hombres para comprometerse con ellos y para formar con ellos un pueblo. "Yo te haré un gran pueblo. Te bendeciré y engrandeceré tu nombre" . . . (Gen 12, 1ss.) El Dios de la biblia es el Dios del compromiso, de la Alianza, de la Promesa: "Yo haré contigo mi alianza y te multiplicaré muy grandemente . . . He aquí mi pacto contigo: serás padre de una muchedumbre de pueblos (. . .) Yo establezco contigo y con tu descendencia después de ti por sus generaciones mi pacto como de ser tu Dios (. . .) Tú por tu parte guarda mi pacto" . . . (Gen 17, 1ss.). Es un Dios en el cual el hombre ha de poner su esperanza contra toda esperanza, ha de confiar, ha de creer absolutamente, ha de serle fiel. "Por la fe, Abraham al ser llamado obedeció y salió hacia la tierra que debía de recibir en herencia, pero sin saber a dónde iba". "Por la fe ofreció Abraham a Isaac cuando fue puesto a prueba y ofreció su unigénito, el que había recibido las promesas" (Heb 11, 8, 17).

Este Dios absoluto, fiel a sus promesas pero sediento de la fe y de la confianza de los hombres, se revela a Moisés en una nueva faceta. La experiencia religiosa de Moisés lo lleva llevado ya a la contemplación del Dios de sus padres, pero y totalmente Otro, pero protagonista en la historia de su pueblo. "Y le llamó de en medio de la zarza (. . .) No te acorques. Quita las sandalias de tus pies, que el lugar en que estás es tierra santa. Yo soy el Dios de tus padres . . ." (Ex 3, 1ss.).

Pero, tal vez ante su sorpresa, descubrió que su Dios era también un Dios de justicia, un Dios preocupado por el sufrimiento y la opresión de su pueblo, un Dios liberador. "He visto la aflicción de mi pueblo en Egipto y he oído sus clamores a causa de sus capataces, pues conozco sus angustias. Y he bajado para librarle de manos de los egipcios . . ." (Ex 3, 7ss.) El Dios cristiano es liberador de los oprimidos. Es el Dios esperanza de los pobres.

La experiencia de los Profetas es la de percibir que el Dios está siempre en peligro de ser reemplazado por los ídolos, siempre nuevos que se hace el hombre. Ídolos religiosos, políticos; ídolos del corazón y del orgullo huma-

no . . . Los Profetas, sin excepción, no hacen otra cosa que anunciar al verdadero Dios y traerlo a la memoria de un pueblo prevaricador, y denunciar todas las idolatrías que lo deforman. Los Profetas son los grandes purificadores de la idea de Dios. Su Dios, el Dios bíblico, es un Dios celoso. Celoso del pecado, de todo mal y de toda idolatría. Un Dios al cual hay que convertirse.

En esta conversión, los Profetas nos revelan otro rasgo sorprendente del rostro del Dios de la Biblia: convertirse a El es convertirse al hermano. Es practicar la caridad, la justicia y la misericordia (vgr. Is 58, 1 ss.). "Romper las ataduras de iniquidad, deshacer los haces opresores, dejar libre a los oprimidos, y quebrantar todo yugo; partir tu pan con el hambriento, albergar al pobre sin abrigo, vestir al desnudo y no volver tu rostro ante tu hermano (. . .) Entonces llamarás y Yavé te oirá. . ."

El último Profeta, Juan Bautista, nos revela como central lo que los anteriores ya habían adelantado: que no se puede ir al verdadero Dios, ni siquiera comprenderlo, sin cambiar la vida y el corazón. El Dios cristiano es un Dios que ha de ser encontrado. Que se encuentra en la medida que se le busca. Que se le busca en la conversión y el éxodo de los dioses que lo reemplazan en la vida de los hombres. Y que convertirse a El y convertirse al hermano son la misma cosa (Lc 3, 10ss.)

En Jesús el Dios cristiano se nos muestra en su definitiva plenitud y pureza. "Apareció la benignidad y la humanidad de Dios nuestro salvador" (Tit 2, 11). Jesús recapitula todos los rasgos del Dios bíblico desde Abraham hasta los profetas. Jesús hace a Dios asequible y experimentable al hombre: en Jesús Dios toma cualidades humanas. El Dios histórico se hace historia; el Dios de los pobres se hace pobre; el Dios de la justicia es víctima de la injusticia; el Dios de la Promesa da su vida para cumplirla; el Dios de la Esperanza nos da para siempre seguridad.

Jesús por sobre todo nos enseña la esencia del Dios cristiano, y el porqué de todos los rasgos de su rostro: el Dios de Jesús es amor. El amor activo, dinámico, sin límites, es lo propio del Dios cristiano. Porque es amor se compromete con un pueblo. Porque es amor, es fiel a sus promesas. Porque es amor es justicia y liberación de los pobres; esperanza y refugio de los pecadores. Porque es amor es celoso de los ídolos que deforman su amor y con ello deforman al hombre. Porque es amor es solidario con la historia humana, hasta el sacrificio de la cruz. La cruz y el sufrimiento de Cristo significan que el Dios cristiano ama hasta sufrir, (que es la prueba del verdadero amor) y que su amor no es el de un Dios inmutable y distante. Al contrario del Dios de la razón y de la teodicea y de las imágenes paganas o deformadas de Dios, el Dios cristiano se ha hecho vulnerable por amor. Se ha hecho verdaderamente Padre de cada hombre. Nos ha hecho sus hijos. Ha llegado hasta identificarse con los más desgraciados de ellos (Mt 25, 40).

Purificar y evangelizar nuestra idea de Dios es identificarlo con este amor real, histórico, exigente, Sacar todas sus consecuencias en la espiritualidad, en la pastoral, en la ética y en la disciplina de la Iglesia, sacramento del Dios amor. El

es la única medida para apreciar cualquier modelo eclesial. Cualquier institucionalidad, cualquier empresa misionera. Es el centro de la catequesis y del mensaje cristiano.

El olvido práctico pastoral de esto, en la predicación y evangelización en la base (no me refiero a la enseñanza oficial), y en la educación católica, es la raíz de los modelos de "catolicismo" o de la Iglesia que nos parecen criticables. ¿Cómo extrañarse que en la religiosidad popular Dios tenga a veces una imagen de "severo" o "castigador", cuando en la primera enseñanza religiosa los niños no adquieren por

sobre todo la imagen del Dios Padre y del Dios bondad? ¿O que en la religiosidad "burguesa" Dios sea conformista y ajeno al clamor de los pobres, cuando la educación católica no inculcó al Dios de los Profetas y el Dios del Evangelio?

La cuestión central de la evangelización en el mundo contemporáneo es que la Iglesia de Dios y sus cristianos puedan comunicar al mundo el verdadero Dios de Jesús. Sólo este Dios es creíble, deseable y capaz de perforar el muro de los ídolos y la indiferencia. Lo cual nos llevará siempre a la exigencia de que los cristianos se conviertan permanentemente al Dios de Jesús.



REDACTOR: RICARDO AVILES

LOS DUALISMOS EN LA PRAXIS Y REFLEXION DE LOS GRUPOS CRISTIANOS

Uno de los problemas recurrentes en la reflexión teológica de los grupos del CRT, y en el mismo seminario intensivo, fue el de la relación concreta que existe entre las realidades que se expresan en binomios como: Fe—Justicia; Evangelización—Promoción Humana; acción pastoral—acción política y social; etc.

¿Se identifican sin más en la realidad ambos términos de cada binomio? (relación de implicación recíproca o simétrica). ¿O se oponen de alguna manera? ¿Contradictoria e incompatible? ¿Como contrarios: complementarios, recíprocos, antinómicos? (relación de oposición). O bien, ¿uno de los términos implica al otro necesariamente, pero el implicado no agota la virtualidad del implicante? (relación de implicación simple o asimétrica, unilateral) (1).

Durante el seminario intensivo se atendió especialmente a esta problemática en las actividades de reflexión teológica fundante.

Raúl Vidales, en su exposición, trató el tema de las relaciones históricas, concretas, de la Fe en Jesucristo y de la construcción del Reino. Al poner de relieve la unidad concreta, compleja, que implica ambos elementos de los binomios indicados en las concretas mediaciones que los vinculan en la Historia de la Salvación, Raúl aludió expresamente a los dualismos larvados que, ya en la acción, ya en la reflexión, llevan una vez más a separar dicotómicamente lo que en la realidad no constituye un agregado de partes separables, sino una totalidad única y concreta que implica ambas dimensiones sin confundirlas. Aludió, por tanto, sin formularlo así, a una relación concreta de implicación asimétrica, que excluye los dualismos dicotómicos.

La importancia práctica del tema, así como la necesidad de profundizar y hacer operativas sus consecuencias, condujeron a proseguir la reflexión más adelante:

Cada representante de grupos periféricos recibió el encargo de responder por escrito acerca de los modos concretos de presencia de ese "dualismo" en la praxis y/o reflexión de su propio grupo. El resultado se recogió y discutió en grupos pequeños, y lo más saliente de todo ello se presentó a todos en el plenario siguiente.

El foro abierto que siguió, prolongó la discusión. La atención se enfocó en ella, sobre todo, a la relación concreta entre: explicitación de la fe y acción evangelizadora (¿explicitar "haciendo" y/o "diciendo—celebrando"?); entre el "hacer el Reino", "predicar la Buena Nueva" (formas de "decir"), "celebrar" ritualmente lo uno y lo otro; entre "conocer" así, y "re—conocer" el Don de Dios.

Finalmente, tratando de llegar a ciertos acuerdos—conclusión, se pidió a todos los participantes que redactaran sus proposiciones al respecto.

El conjunto de aportaciones recibidas puede encuadrarse en los seis apartados siguientes: 1) Manifestación y/o fuente de *dualismos*, en los que la relación concreta entre los elementos puede formalizarse como una oposición dicotómica; 2) *Reduccionismos*, en los que la relación establecida identifica y/o confunde los diversos elementos en cuestión (implicación simétrica o recíproca); 3) *Relación compleja dentro de una unidad concreta*, en la que los elementos se implican asimétricamente (uno de ellos no implica totalmente al otro); 4) *Presupuestos y punto de partida* de la reflexión; 5) Condiciones de posibilidad y *horizonte fundamental* de la superación práctica y teórica de los dualismos; 6) *Algunas consecuencias y nueva problemática* para la acción—reflexión.

De esta manera, a partir de las proposiciones de los participantes, la sistematización de resultados que enseguida se presenta, pretende recoger el fruto del proceso de reflexión grupal descrito. No se trata aquí de llevar dicho proce-

so más adelante de lo que en el seminario intensivo se alcanzó. Tan sólo se explicitan algunas categorías formales que, subyacentes en las mismas aportaciones, permiten dar a esta presentación mayor organicidad.

Dualismos manifiestos o larvados: (Oposición)

Cuando se niega, de palabra o de hecho, el carácter evangelizador y salvífico de la promoción de la justicia por sí misma.

Cuando se separan como vertientes diversas, al nivel de las acciones o al nivel de las actitudes, vertientes de un único proceso.

Cuando la "explicitación" de la Fe y/o del Reino en la historia se totaliza como un "hacer", o como un "decir", o como un "celebrar"; lo que hace necesario entonces asignar una nueva unidad concreta al nivel o sector que quedó excluido por la totalización. V.gr. Si el explicitar se totaliza en el "decir-celebrar", el "hacer" ya no es explicitación y se opondrá de alguna manera a ésta (aunque sea sólo como presupuesto). Lo mismo sucede, dentro de cada nivel, cuando se totaliza un sector de él.

Otra serie de manifestaciones de dualismo larvado se encuentra en formas de reduccionismos. En éstas se identifica exhaustivamente una totalidad compleja con alguna de sus partes o dimensiones parciales, y se excluye así del mismo todo a las otras partes o dimensiones constitutivas o integrantes. Por esto, los "reduccionismos" que se mencionan a continuación son también manifestaciones de un dualismo.

Reduccionismos:

Asignar al "decir-celebrar", en la construcción del Reino y explicitación de la Fe, una función meramente psicológica o social; por reducir la totalidad de la Evangelización (construcción y explicitación en todas sus dimensiones) a su nivel primario e imprescindible: el "hacer verdad en la historia el Don de Dios". O viceversa.

Reducir el servicio ministerial de los sacerdotes a una especialidad en el "decir-celebrar" lleva correlativamente a asignar el "hacer" como especialidad del servicio laical. Con esto, se mutila el ser cristiano integral de unos y otros; ya que el seguimiento de Jesucristo implica y exige para todos, la construcción del Reino y la explicitación de la Fe: "haciendo las obras . . ." "enunciando y predicando", "celebrando", al modo de Jesús, en cada situación concreta.

Reducir la "explicitación de la Fe.. a un "decir-celebrar", y oponerla así a la "construcción del Reino" reducida a su vez a sólo un "hacer". En ambos casos, la Evangelización (totalidad compleja) queda reducida a una u otra dimensión.

Considerar la construcción del Reino sólo como tarea y no también como Don, lleva a reducir la Evangelización a su fase de expresión-realización histórica ("hacer-decir-celebrar"); separándola de su fase receptiva: "el escuchar-abrirse" (obediencia de la Fe" Rom 1,5), o de su fase de reconocimiento agradecido (minusvaloración del "celebrar", del "decir", o del "hacer", como expresión de re-conocimiento y gratitud).

Entender la evangelización como "culturalización-templización". O bien, reducirla a un solo nivel o tipo de mediaciones históricas (explicitaciones), a las que se atribuye una eficacia por sí mismas, y no como elementos funcionales dentro de una totalidad compleja.

Relación compleja dentro de una unidad concreta:

Además de las anteriores manifestaciones de una relación defectuosa entre los términos y realidades en cuestión, se aportaron diversas formulaciones que ayudaran a una superación de los dualismos-reduccionismos:

La evangelización, como praxis cristiana total, es una

acción única y compleja que implica un oír, un hacer-columna vertebral, y un celebrar.

Aunque la praxis es el momento privilegiado de la Evangelización (construcción del Reino y explicitación de la Fe van juntas), esa praxis alcanza dimensiones de plenitud humano-divina en el re-conocimiento.

El "Hacer" prioritario de la praxis cristiana no es cualquier "hacer", sino el "hacer el Reino al modo de Jesús" (no sólo llevar adelante la causa del proyecto de poder popular, sino hacerlo al modo de Jesucristo, en nuestras propias circunstancias históricas).

El nivel imprescindible de las explicitaciones de la Fe y de la construcción del Reino, se da en el "hacer verdad en la historia el Amor, el modo de Jesús" construyendo la fraternidad entre todos los hombres, desde la parcialidad por los oprimidos. Este nivel no excluye, sino al contrario pide otros niveles de explicitación subordinados ("tanto cuanto"), según sea necesario en cada situación histórica.

El explicitar por la palabra oral-escrita (diciendo, presupuesta la explicitación fundamental de la palabra-acción, es parte integrante de la práctica y del seguimiento de Jesús; liga íntimamente obras y palabras, y pone en juego un elemento también salvífico: la palabra en cuanto distinta de la acción. Es parte integrante, también de la práctica de la Iglesia.

La Palabra, es vehículo-mediación de un Don-Tea: La comunicación de la Palabra-acción, Promesa-Cumplimiento, que constituyen la Buena Nueva ("Evangelio").

El recurso a las re-lecturas de Jesús resulta necesario para ubicar, inspirar e impulsar una praxis auténticamente cristiana.

Lo fundamental es "expresar" la Fe concreta de la comunidad en esas acciones que median eficazmente el Reino; se puede expresar también en palabras y/o ritos-celebraciones; pero la expresión básica es la de la acción. Posteriormente se necesita una hermenéutica que interprete nuestras "expresiones"; para discernir si expresamos lo que queremos: qué estamos expresando, y si eso es "tener la Fe de Jesús", "seguirlo", "realizar (hacer real) el Reino". Las tematizaciones fruto de la hermenéutica, no serán sino nuevas mediaciones, otras simbolizaciones, que nos acercarán sin hacerlo nunca totalmente, a la plenitud de riqueza de la realización efectiva del Reino.

No se trata, por tanto, de "verbalizar" o de "culturalizar" nuestra Fe, sino de "Actuarla" (hacerla real); y de hacer patente a los demás el Don que el Padre nos ha dado en Jesucristo; a la vez que la tarea que este Don implica: la realización efectiva del Reino en la historia. Sin que esto quiera decir que la "palabra" sea secundaria; posee un lugar preeminente en la Historia de la Salvación—"Hacer predicar el Evangelio"—; lo que no se reduce a solas verbalizaciones, ya que las mismas acciones son ya "palabra", y el "hacer" ya predicción.

Algunos presupuestos y enfoques de esa reflexión.

Para centrar mejor el estado de la cuestión y diversos ángulos del mismo problema, se sugirieron también las consideraciones siguientes:

Se presupone la unidad de la Historia: "Hacer las obras del Reino" es construirlo en la historia, construyendo esa misma historia.

Queremos "explicitar" nuestra Fe en la "Fe de Jesús" (cfr. Sobrino, cap. 4o.), siguiéndolo hoy en nuestra concreta historia, y así "evangelizar y ser evangelizados". El problema es el cómo — en qué mediaciones históricas concretas, sin caer en dicotomías dualistas, sea en la acción, sea en la reflexión.

Todos los niveles de la expresión vital humana, que incluyen el "hacer", el "decir", el "celebrar", etc. son mediaciones históricas concretas de carácter irremediamente simbólico. Pertenecen todas ellas, cualesquiera que sea su nivel, al mundo complejo de los símbolos. En este mundo, ningún nivel tiene la exclusiva de la explicitación final, ni la autonomía que le permita poder prescindir de otros niveles (es un mundo estructurado dinámicamente). Sólo al nivel originario de simbolización le compete un valor fundante y normativo respecto de los demás; sin que esta preeminencia haga innecesarias las subsiguientes re—lecturas y re—simbolizaciones.

La instancia teológica de la Evangelización puede irse haciendo explícita, sin dualismos, en la medida en que un grupo vaya aceptando que los proyectos concretos son mediaciones históricas del Reino en el seguimiento de Jesucristo: desde esta perspectiva, las acciones concretas podrán ser redimensionadas y evaluadas en su valor teológico real.

Al hablar de "conocer el Don de Dios" (Jn 4, 10; 7, 3) de re—conocerlo, etc., es preciso hacerlo con la riqueza de su contenido simbólico: en la biblia el conocer no se da si no es en un hacer—experimentar, que se convierte en proclamación y reconocimiento agradecido en el predicar y celebrar de la Buena Nueva anunciada—realizada en la historia. Tal "conocer" abarca la totalidad del proceso: desde el "escuchar" que lo hace posible; el "responder agradecido" en obras, palabras y ritos, con los que se "hace", "proclama" y "celebra" la realidad del Don.

La amplitud y profundidad de la realidad del "Evangelio", y de su realización en la historia o "Evangelización", son irreductibles a fórmulas conceptuales, ni quedan agotadas en sus actualizaciones prácticas: es preciso, para no caer en la tentación de reducirlas al tamaño de nuestra capacidad de expresarlas, y deslizarse de ahí a los consiguientes dualismos; es preciso, llegar a cierta connaturalidad vivida con ellas: tener experiencia de su horizonte de trascendencia; tener experiencia histórica.

Condiciones de posibilidad y horizonte fundamental para la superación práctica y teórica de los dualismos.

Si no se ha llegado a una experiencia originaria de Fe en los mismos hechos históricos, es imposible la convergencia coherente (no dualista) entre el compromiso liberador (político) y la Fe.

La posibilidad de captar la unidad del proceso de la Salvación en la Historia, no radica en el nivel de las acciones, ni en el de las actitudes; sino en el nivel básico de una relación vital compartida por los miembros de un equipo: con esta Fe común, la aceptación y la perspectiva de la Salvación en la Historia quedan en un nivel idealista y fácilmente terminan en reduccionismo y dualismo.

Sólo una real experiencia de Dios en la praxis histórica proporciona el horizonte apto para una teoría y práctica que supere los dualismos. Es necesaria una pedagogía y condiciones que favorezcan esa experiencia histórica de Dios (v. gr. Sobrino . . .)

No es desde un querer expresar reflexivamente el que—hacer cristiano, desde donde se podrán superar los dualismos; sino desde el acompañar (evangelizante) el proceso en el que el Pueblo se hace tal: verdadero Pueblo de Dios.

Es necesario ser consciente de la dialéctica de la vida; de los énfasis diversos hacia uno u otro de sus polos; para no absolutizarlos, y tener la posibilidad de vivir el otro. Vgr.: No absolutizar el polo Don—apertura—receptividad; ni el polo Tarea—creatividad—donación; sino poder vivir uno y otro.

Para poder superar los miedos y trabas que generan los dualismos es preciso recuperar la libertad cristiana de fondo: la disponibilidad al servicio total en la recepción del Don—Tarea del Reino. Esto requiere una conversión y discernimiento verdaderos, que proviene de una opción práctica real por los más necesitados. ¿Cómo? ¡Hay resortes y esperanza!

Consecuencias y problemática abierta: (Sugerencias)

Falta clarificar la relación entre "cristianismo anónimo" y "cristianismo de seguidores de Jesús".

Ya que es tan necesario el "hacer", tratar de tener gran respeto y estima de las personas que no "dicen" ni "celebran" su Fe como a nosotros gustaría. Tratar de comprenderles y unirse a su "hacer", para que tal vez algún día podamos "celebrar" realmente juntos en las mismas explicitaciones de la Fe.

Celebrar ritualmente únicamente en comunidades donde se verifica la existencia de una praxis cristiana. Es inaceptable una concepción del Sacerdocio que únicamente verbaliza el mensaje, y lo celebra, sin actuarlo en una praxis total.

Un posible camino para entender la totalidad del trabajo como seguimiento de Jesús, consiste en atender especialmente a las crisis del mismo trabajo y confrontarlas en las crisis de Jesucristo. Las crisis presentan las alternativas de cómo se accede mejor a la praxis correcta de la construcción del Reino; y a Jesús mismo.

Así, el fruto de la reflexión grupal del CRT en su seminario intensivo, respecto de los dualismos, más que en acuerdos—conclusión, consistió en nuevos acercamientos (Jalons) hacia una praxis y reflexión de los grupos que se acerque a la unidad histórica del Don de Dios en ella: tal es el fruto y tal es la tarea.

(1) Gilberto Giménez: "El golpe militar y la condenación de Cristianos por el Socialismo en Chile" pp. 72—74, y nota (22) p. 114; en Contacto No. 1—2, enero—abril 1975 (año 12).

IGNACIO ELLACURIA

DERECHOS HUMANOS EN UNA SOCIEDAD DIVIDIDA

El tema del bien común tiene una larga trayectoria filosófica y teológica. Aristóteles y Santo Tomás, con toda su amplia escuela, son prueba de ello, como desde otro punto de vista lo es Rousseau con su idea de la voluntad general como instancia superior a la voluntad de todos. Asimismo, tiene una larga trayectoria filosófica y teológica el tema de los derechos humanos, que en algún sentido puede estimarse como la prolongación y la actualización histórica del bien común. No se trata, por tanto, de temas nuevos ni se trata tampoco de problemas accidentales en la estructuración de la sociedad y de la historia. Pero, ¿por qué estos temas tan graves en un correcto planteamiento de la ética personal y de la ética política han tenido tan poca incidencia en la configuración ética de la persona y de la sociedad? ¿Por qué, al contrario, han servido y están sirviendo para una tan permanente negación real del bien común y de los derechos humanos? ¿Cómo se debería orientar el enfoque de este problema para que realmente se propiciara un efectivo bien común y un ejercicio actual de los derechos humanos? Son preguntas que trataremos de responder en este pequeño trabajo.

Tendrá dos partes. En la primera se analizará brevemente el planteamiento formal del tema con sus pros y sus contras. En la segunda se reclamará la historización del bien común y de los derechos humanos como prueba de su verdad o de su falsedad.

1. PLANTEAMIENTO FORMAL DEL BIEN COMÚN Y DE LOS DERECHOS HUMANOS

No es necesario recurrir a autores de última hora para subrayar la importancia del bien común y, derivadamente, de los derechos humanos. Santo Tomás, por ejemplo, ha teologizado vigorosamente el pensamiento filosófico de Aristóteles sobre este punto. La exposición de sus ideas principales ayudará para medir la gravedad del problema, tanto

por lo que tienen de positivas como por lo que tienen de "peligrosas".

1.1. La idea del bien común se funda en dos afirmaciones fundamentales: la sociedad es una realidad necesaria para el individuo (la sociedad en el sentido de polis, ciudad, esto es, sociedad política) y la sociedad no puede ser lo que es ni hacer lo que debe hacer si no cuenta con suficientes recursos materiales, que estén a disposición de todos y cada uno de los individuos.

Santo Tomás, en efecto, siguiendo a Aristóteles, considera como hecho innegable que el individuo humano es incapaz de autoabastecerse en todo lo que necesita para llevar una vida humana. Por eso es una necesidad y un bien la existencia de la realidad política, de la sociedad política, como contradistinta no sólo a los individuos sino también a grupos sociales, que no son para él sociedad perfecta, por cuanto no pueden garantizar la suficiencia de bienes, que son imprescindibles para llevar una vida humana. Esta sociedad civil tiene su realidad propia, su fin propio y su bien propio, que es lo expresado por el bien común. Pero hay algo más: la relación del individuo con la sociedad es la relación de la parte con el todo, y la relación del bien particular con el bien general o común es asimismo la relación de la parte con el todo. Ahora bien, el todo es anterior a las partes y tiene primacía sobre ellas: es una idea fundamental en todo pensamiento de tipo estructural y, más en general, una idea evidente de por sí, dondequiera se dé un todo, que realmente lo sea. Por muy "totalitarista" que pueda parecer esta idea, es una idea sustentada muy explícitamente por Aristóteles y Santo Tomás, y no sólo por Rousseau y Hegel. La relación, entonces, del bien común y del bien singular es la relación del todo con la parte, de modo que se concluye evidentemente que el bien común está por encima del bien particular.

Santo Tomás es sumamente explícito en sus afirmaciones. La bondad de una parte se considera en relación con lo que es su todo, y como el hombre es parte de la ciudad es imposible que ningún hombre sea bueno sino por su relación al bien común ("cum igitur homo sit pars civitatis, impossibile est quod aliquis homo sit bonus nisi proportionatus bono communi", 1-2, q. 92, a. 1, ad 3). Nadie es bueno sino en relación con el bien común; más aún, el que prefiere su bien propio al bien común, más exactamente, su bien "privado" al bien "comunicado" no es una persona ética. Ni se excluyen de esto los bienes de la persona, porque el bien común prevalece sobre el bien singular de cada persona ("in quantum bonum commune praeminet bono singulari unius personae", 2-2, q. 58, a. 12). Y así sostiene Santo Tomás que no hay voluntad recta en ningún hombre que busque un bien particular si no lo refiere al bien común como a su fin ("non est recta voluntas alicuius hominis volentis aliquod bonum particulare, nisi referat illud in bonum commune sicut finem", 1-2, q. 19 a. 10). La parte recibe su sentido del todo, y por ello cualquier bien de una parte es ordenable al bien del todo.

En eso se funda el que los actos de cualquier virtud pertenecan a la justicia y el que la justicia tenga prioridad sobre cualquier otra virtud moral. Esta justicia prioritaria en la vida del individuo y de la sociedad no es la justicia de los casos ni la justicia de los individuos, sino la llamada justicia pública, la justicia de la ciudad, la justicia que busca la promoción y la defensa del bien común. Paralelamente es promoviendo esta justicia ciudadana, esta recta estructuración de la sociedad civil, como se provee de la mejor manera al bien de las personas: el mejor modo de alcanzar al bien de las personas y el alcanzar justamente a todas, para que ellas desarrollen su vida personal, es dirigiendo el esfuerzo a la promoción estructural del bien común; más aún, la forma más adecuada de buscar el bien propio es buscando el bien común.

Se discute ciertamente entre los seguidores de Santo Tomás cómo debe entenderse y en qué terrenos, la prioridad del bien común sobre el bien privado o particular. No necesitamos entrar en esa discusión entre personalistas y comunitaristas. Baste con subrayar dos puntos de vista fundamentales: primero, que tanto el bien común como el bien particular son bienes personales, bienes vistos desde la persona y para la persona; sólo quien identificara la persona con la privacidad particular puede ver disminución de lo personal por la acentuación del bien común. Segundo, porque la discusión se plantea respecto de bienes de índole más pública y lo que aquí nos importa no es la consideración de los bienes sino más bien de aquellos que competen a la persona como ciudadano, como integrante de una sociedad política; en el caso de estos bienes, sobre todo de los bienes económicos, que son los fundamentales en la estructuración de la sociedad, la discusión está zanjada y no cabe duda sobre la prioridad del bien común sobre la de los bienes particulares.

El carácter teológico de todo este planteamiento lo tiene Santo Tomás, al plantear a Dios como el bonum por excelencia. Aunque no es una idea plenamente desarrollada y, menos aún, suficientemente desarrollada desde un punto de vista cristológico, sí está propuesta como clave

interpretativa del bien común. En la comunidad del bien común se hace presente Dios como bien común, como bien que se comunica y arrastra a la comunicación. La primacía del bien común sobre el bien particular se propone así como punto de arranque frente a la privatización de los bienes.

1.2. Los derechos humanos pueden considerarse como el despliegue del bien común de la humanidad como un todo. No es que en la consideración clásica se ovlide el bien de toda la humanidad y aun el bien de todo el universo, pero dadas las circunstancias históricas, apenas se podía hablar con verdad histórica de una única humanidad que se pudiera ver envuelta en la realización de un único bien común. Una vez cumplida la condición real de una única historia de la humanidad, es ya urgente la consideración mundial de los derechos humanos; no puede olvidarse que el bien común daba paso a una estricta justicia, anterior a la voluntad de los individuos y generadora de derechos estrictamente tales, que deben ser reconocidos y promovidos por las leyes de la sociedad.

Estos derechos humanos son derechos del hombre por ser hombre y por pertenecer a una única humanidad, que como tal tiene un único bien común universal, por más que este bien común se desglose en distintos bienes comunes nacionales, siempre subordinados como partes al todo que es la humanidad. Ciertamente no era posible esta consideración de la sociedad internacional como un todo en la Edad Media, pero hoy es una realidad, porque el mundo entero forma históricamente una sola humanidad, como lo prueba la necesidad del intercambio económico y político mundial. La humanidad es hoy una única humanidad y su bien común es obligatorio, sobre todo porque es necesario, tanto para la subsistencia de la propia humanidad como para que pueda hablarse de justicia.

Podemos tratar así, aunados, el problema de los derechos humanos y del bien común, no sólo porque no puede hablarse de bien común cuando hay negación de los derechos humanos sino porque la comunidad fundamental del bien no es sino la humanidad, que es una y no puede dejar de serlo. El situar los derechos humanos en relación con el bien común da a aquellos su fundamento y su marco de referencia, mientras que proporciona al bien común un principio de concreción y obligatoriedad. Si los derechos humanos se derivan del bien común, se presentarán como obligación para todos los integrantes de la humanidad, pues todos tendrían un derecho fundamental a participar del bien común como tienen obligación de contribuir a su realización.

1.3. Este planteamiento formal del bien común y de los derechos humanos tiene a su favor valores muy importantes. Antes de entrar a la consideración de sus limitaciones, conviene detenerse en sus aspectos positivos, que deberán ser reasumidos en el proceso de historización. Tres de estos aspectos son principales.

a) No hay bien particular sin referencia al bien común y sin la existencia real del bien común no puede hablarse de

un bien particular sino tan sólo de una ventaja interesada e injusta. Por lo pronto es imposible que ningún individuo alcance su bien, si no es aprovechándose de lo que ofrece el bien común tal como se da en una sociedad política; se requiere, en efecto, algo que el particular no produce para que pueda llegar a ser lo que tiene que ser y pueda hacer lo que necesita hacer. Pero ese algo es en sí mismo supraindividual y, por su propia naturaleza, niega aquella apropiación privada que fuerce al bien común a dejar de ser común; el pecado fundamental consistiría aquí en la apropiación privada de lo que es común, la negación de lo común en beneficio de lo que es particular, la anulación del todo estructural en beneficio de algunas partes disgregadoras de ese todo. La apropiación privada de algo que es por su naturaleza social y, por consiguiente, común, es una injusticia fundamental, que hace injustos todos sus efectos. No hay, por tanto, posibilidad ética de apropiación privada del bien común con menoscabo de la comunidad de ese bien. Cuando predomina lo privado y los intereses privados o de grupo en la distribución del bien común, y, antes, en la producción explotada de lo que es el bien común cuando unos pocos se apropian de aquello que no puede ser suyo más que haciendo que no sea de los otros, e impidiendo que los otros puedan servirse de lo que tienen derecho, estamos ante la negación misma del bien común y ante la ruptura del orden social justo.

b) No se consigue el bien común por acumulación de bienes individuales, esto es, persiguiendo el interés individual, sino por la búsqueda primaria del bien común. No se puede dejar que cada uno siga su interés particular, creyendo que esa será la forma mejor de que resulte mecánicamente el bien de todos. Y esto por dos razones fundamentales: una, que el todo no es el resultado de las partes y otra que el bien común es cualitativamente distinto del bien particular. Consiguientemente, el bien del todo es cualitativamente distinto del bien de las partes. Estamos aquí ante la negación del liberalismo individualista y ante la afirmación del societarismo comunitario, cualesquiera sean las formas históricas políticas, que puedan ir tomando el individualismo o el societarismo.

c) El bien común es fundamentalmente un conjunto de condiciones estructurales y se expresa en la justicia de la sociedad. Aquellas condiciones y esta justicia deben ser promovidas por la sociedad como un todo y, en concreto, por los órganos verdaderamente representativos de la sociedad. Ninguna estructuración de la sociedad y ninguna forma de gobierno se legitima, si no representan la mejor promoción del bien común. La prueba real de esta promoción estará en que ninguno se vea privado de las condiciones básicas para el desarrollo personal y en que ninguno se aproveche del bien común en menoscabo del derecho de los demás a servirse de ese bien común. Así resulta que la justicia, como puesta en marcha del bien común, es la virtud fundamental de la ciudad y es el norte orientador del ciudadano y del político. El garante del bien común, el gobernante, debe contar con la posibilidad real no sólo de castigar a quien viola las exigencias del bien común, sino que ha de tener en sus manos la posibilidad radical de que no se pueda dar tal violación. Sería, por tanto, absurdo que quien detentara el poder político fuera el representante de algún grupo de

individuos, sobre todo si ese grupo fuera el de quienes se han apropiado indebidamente de lo que es el fundamento del bien común.

La apropiación del bien común no supone, sin embargo, el desconocimiento del bien personal y, consecuentemente, de los derechos de la persona. Y esto no tanto porque el bien común sea así como un medio o instrumento para la realización de la vida personal o porque no se pueda realizar un auténtico bien común con violación de los derechos humanos, sino porque el bien común mismo implica la potenciación de las personas y, a su vez, supone un desarrollo lo más pleno posible de las mismas. Se propone, por tanto, un bien común que sea trascendente a cada uno de los individuos, pero sin ser exterior a ellos, un bien común que sobrepasa lo que es cada uno, individualmente considerado, pero en la medida misma en que cada uno se sobrepasa a sí mismo en su dimensión comunitaria y social. Un bien común que anulara el ámbito de lo personal, más aun que no propiciara hasta el máximo el desenvolvimiento de la persona, dejaría de ser un auténtico bien común. Lo que sucede es que a menudo se confunde lo que es desenvolvimiento de la persona con lo que no es sino apropiación individualista del bien común.

1.4. ¿Qué falla, entonces, en todo este planteamiento formalmente tan razonable y progresista para que no resulte realmente satisfactorio incluso como planteamiento? ¿Qué hay de mistificado en la idea de un bien común, que se supone superior al bien particular? La respuesta es clara: el mismo carácter formal y su interpretación en la línea de la abstracción idealista, sin las que es engañosa la persecución del bien común. De lo cual resulta que ni se tiene claro cuál debe ser en cada situación histórica el contenido del bien común, ni se tiene determinado cuál es el camino de conseguirlo. Paralelamente no se conoce cuál es la escala jerárquica de los derechos humanos ni cuál es la causa verdadera de su permanente violación estructural, muchas veces más allá de lo que pudieran considerarse voluntades personales. Vismoslo brevemente, primero por lo que toca al caso del bien común y después por lo que toca al caso de los derechos humanos.

a) El ejemplo de lo que ocurre en la Atenas de Aristóteles —parecidas cosas pueden verse en la sociedad política que vive Santo Tomás— muestra dónde se esconde el fallo de un planteamiento idealista del bien común. Hegel ha mostrado cómo la ciudad griega —en una consideración un tanto romántica— es el prototipo de la unificación de la voluntad particular y de la voluntad universal, de la voluntad del individuo y de la voluntad del ciudadano: el ciudadano griego ve cómo el bien de la ciudad es el bien suyo y participa de él como suyo; por eso puede educar sin esfuerzo su voluntad particular a la voluntad universal de la ciudad. Claro que el propio Hegel ha visto cómo entre los griegos y los romanos sólo algunos son libres y no el hombre como tal, sólo los ciudadanos griegos son libres y no todos los que vivían en la ciudad. Aristóteles no se pregunta seriamente y mucho menos saca las debidas conclusiones a esa pregunta: ¿quiénes son los que posibilitan por su trabajo material que sea posible la existencia de ciudadanos libres? ¿Quiénes son la base real y material de la ciudad?

nima y del bien común? En esta perspectiva aristotélica y tomista— el bien común deja de ser una totalidad para convertirse en una parquidad, de la que no sólo no disfrutan todos, sino que disfrutan unos pocos porque otros se ven privados de disfrutar lo que han producido. La composición democrática y la estratificación social de Atenas y de Roma con una enorme base esclavista, son prueba contundente de la negación real del bien común.

Si pasamos del ejemplo al mecanismo ideológico por el que es posible esta figuración radical del bien común, nos encontramos con que se afirma idealmente la búsqueda de un bien común y no se realiza ni se historiza esa afirmación real y formal. Y esto de dos modos: ante todo, no se verifica cuán común es el bien propuesto como bien común, esto es, a cuántos y de qué modo alcanza la utilización de ese bien común; después, se propugna abstractamente un bien común sin que se pongan las condiciones materiales de su realización, más aún poniendo aquellas condiciones materiales que hacen imposible la realización de un auténtico bien común.

Hay también otro mecanismo fundamental para mistificar el bien común. Consiste en aceptar interesadamente el orden establecido como orden fundamentalmente justo o, al menos, como condición indispensable para que pueda realizarse por un orden justo. Se considera que el orden, la paz, la tranquilidad, etc. son elementos fundamentales del bien común y se considera que todo lo que vaya contra ellos es negación del bien común. No se quiere ver qué situación real de injusticia puede darse tras la apariencia de un orden y la paz no son tales, si no responden a la existencia más radical del bien común y sólo quedan ser valorados por su relación con él.

Dicho en términos actuales, una doctrina del bien común que no cuenta con la posibilidad real de una sociedad fundamentalmente conflictiva, que no se percata de la existencia de intereses opuestos con intereses contrarios y contrapuestos, no puede plantear ni resolver adecuadamente el problema del bien común. Una doctrina del bien común, que no cuenta con la sospecha de que el Estado en vez de ser garante del bien común es el gendarme de un orden que favorece a una minoría de la sociedad, no puede ofrecer más que soluciones mistificadas a las exigencias reales del bien común. ¿Cómo no hacerse la sencilla pregunta de a quién favorece más que por definición debería ser común? ¿Quién saca realmente provecho del bien común? ¿Se va a plantear el bien común como las migajas que caen de la mesa de los opulen-

b) En parecidos términos ha de juzgarse el tema de los derechos humanos. La afirmación de algunos derechos humanos puede ser la máscara para tapar la violación fundamental de los derechos humanos más básicos. Si se da por supuesto humano fundamental, la existencia de un determinado orden económico y la subsistencia de un orden político que refuerce la permanencia y la vigorización de ese orden económico, cae éticamente por su base toda posibilidad de los derechos humanos. No es que se deba desdeñar, sobre todo en casos de regímenes frontalmente dictato-

riales, la protección contra abusos individuales o la promoción de marcos formalmente democráticos, pero tal protección y promoción no puede hacer olvidar lo que son derechos fundamentales de la existencia humana y lo que son las condiciones indispensables y mínimas para que tenga un sentido real hablar de derechos humanos. Defender unos derechos humanos que no son los fundamentales y radicales o defender los fundamentales sin preocuparse de las condiciones reales que los posibilitan, es mistificar el problema todo de los derechos humanos y del bien común. Sólo en la afirmación consecuente de lo que es el derecho a la vida, incluido el derecho a la libertad de la vida, puede verse la prueba de fuego de lo que es la aceptación real de los derechos humanos frente a lo que es su mistificación interesada.

2. HISTORIZACION DEL BIEN COMUN Y DE LOS DERECHOS HUMANOS COMO PRINCIPIO DE VERIFICACION

2.1. Sin historización del bien común y de los derechos humanos, ni se sobrepasa su formalidad abstracta y mistificadora ni se verifica su verdad o falsedad. Dar por supuesto que hay un bien común para todos los pueblos y épocas, reduce su realidad a un contenido mínimo, que, además, ignora las condiciones de su realización. La historización consiste en ver cómo se está realizando en una circunstancia dada lo que se afirma abstractamente como un 'deber ser' del bien común o de los derechos humanos, y consiste, en segundo lugar, en la posición de aquellas condiciones reales sin las que no se puede dar la realización efectiva del bien común y de los derechos humanos. Si por ejemplo, se considera que el derecho al trabajo es un derecho fundamental y una parte indispensable del bien común y se verifica que la mitad de la población activa no tiene ocupación permanente y que un determinado tipo de orientación económica no va a poder resolver ese problema, habrá que decir que esa ordenación económica y la sociedad que la propugna, está negando realmente la preeminencia del bien común y está anulando un derecho humano fundamental. En tal caso, el bien común exige en principio, la reestructuración de esa sociedad por el cambio radical de su ordenamiento económico. Los ejemplos pueden multiplicarse porque en la mayoría de los países del Tercer Mundo la realidad nacional es el mentís más rotundo de los derechos constitucionales. Y los que violan permanentemente la constitución, son quienes defienden un orden económico y social que hace imposible el cumplimiento de los derechos, considerados como fundamentales por la propia constitución.

Sólo mediante esta historización es posible comprobar si un bien supuestamente general es común, si está siendo comunicado a todos los miembros de la sociedad. El bien común sólo es realmente común, si no propicia un tipo de vida común. No puede hablarse unitariamente de un bien común allá donde se pretenden bienes contrapuestos y excluyentes, allá donde no hay efectivamente nada en común o muy poco en común. Se dirá entonces, que una exigencia primaria del bien común es el establecimiento de una comu-

nidad real en la sociedad en cuestión. Y así es. Pero esta formulación puede leerse de dos formas muy distintas. Puede leerse en el sentido de no tomar conciencia, de no historizar la desunión real que hay en la comunidad en razón de la desigual y discriminatoria participación en el bien común, o puede leerse en el sentido de que ha de tomarse conciencia de la desunión y contraposición para superarla, superando las condiciones reales de la división. Sólo esta segunda lectura es la correcta. Por ello mistifican el problema quienes pretenden impedir la lucha de clases y no quieren hacer desaparecer las clases en lucha. La desunión y la negación del bien común está en la existencia real de clases contrapuestas, existencia que fluye necesariamente de una determinación económico-social; la afirmación del bien común y de la unión, estará en la superación de esa determinación económico-social, causante de la desunión y de la negación. Una sociedad en conflicto, que es la realmente existente, obliga a plantear el problema del bien común y consecuentemente de los derechos humanos en términos muy precisos, que no pueden ser borrados por una consideración ingenua y abstracta del bien común.

La historización consiste entonces, en probar cómo se da en una realidad histórica determinada lo que formalmente se presenta como bien común y como derechos humanos, y en mostrar cuáles son los mecanismos por los que se impide o se favorece la realización efectiva del bien común. Ya Hegel decía que sólo por concretas determinaciones históricas puede cobrar conciencia de sí y realización plena el Espíritu. Dejando su lenguaje espiritualista, debe decirse que la verdad del bien común es la verdad de sus determinaciones prácticas. Naturalmente que no se trata de un bien común estático. Lo importante en el proceso de historización, no es el logro alcanzado en un momento determinado, sino la orientación del proceso. Pero no su orientación ideal sino su orientación real.

2.2. Desde esta perspectiva de la historización, es fácil mostrar cómo no puede hablarse hoy de un bien común ni de una participación común de los derechos humanos, ni en el conjunto de las relaciones internacionales ni al interior de los países que constituyen la periferia dentro de la estructura de dependencia. La comprobación empírica de estas afirmaciones puede verse en la literatura especializada en teoría de la dependencia. Aquí sólo se mostrará sucintamente cómo debe hablarse de una negación fundamental del bien común en nuestro actual momento histórico y, por tanto, de una situación estructural de injusticia que hace imposible violentamente el disfrute y aun la conquista de los derechos humanos.

Evidentemente no existe a nivel mundial, un orden de realidades históricas que permita hablar de un bien común. Hay efectivamente muchas cosas en común, esto es, transmitidas de los centros de poder a la periferia oprimida y sacadas de ésta en beneficio más ventajoso de aquellos, pero esa comunidad de cosas no puede llamarse bien, por cuanto es principio de opresión y no de libertad. No sólo hay una desproporción escandalosa y radical en la propiedad y en el uso de los bienes de la tierra, que como tales tienen un poseedor primario que es la humanidad en su conjunto, sino que esa desproporción se logra, negando a los más favorecidos, la posibilidad de utilización de recursos, que en principio deberían ser comunes. Esto es, no se trata meramente

de una desigualdad entre miembros de una historia que son fundamentalmente iguales, sino de una desigualdad creciente y fundamentada sobre la explotación. En efecto, la existencia de mecanismos económicos y políticos bien determinados (intercambio desigual, transnacionales, etc.) busca el bien de quien posee el capital más productivo, con negación de quien no posee ese capital o lo posee en condiciones desfavorables. En estas circunstancias, la condición del bien propio es negación del bien ajeno más general, esto es, la negación del bien común.

En el marco de esta estructura del comercio internacional se refleja en cada nación la misma realidad conflictiva que niega el bien común. La enorme desigualdad en el disfrute de los bienes de una misma nación, que debería ser un todo en el que la totalidad debiera primar sobre la parcialidad, muestra una apropiación por unos pocos del bien común (no se trata tan sólo de los bienes formalmente económicos sino también de los bienes culturales, políticos, sanitarios, etc.), tal que ya no puede hablarse de un bien común. El fenómeno de la pauperización, esto es, de una estructura que hace más pobres a los pobres por el mismo mecanismo que hace más ricos a los ricos, es la verdad histórica del presunto bien común nacional. La existencia conflictiva de clases sociales en la actual estructura económica, plantea la existencia conflictiva de clases sociales en la actual estructura económica, plantea la existencia de intereses contrarios, que impide hablar de un bien común. El presunto bien común es, en este contexto, tan sólo un marco formal que permite legalmente la negación del bien común real. Y es que en una estructura capitalista burguesa, es claro el predominio de la parte sobre el todo y también de la parte menor sobre la parte mayor; cuando esto ocurre se está negando el bien común en beneficio del bien particular, que ya no puede llamarse bien, sino tan sólo utilidad equitativa.

Tal vez donde se aprecia mejor esta mistificación del bien común es en la estructura del Estado. El Estado que se presenta formalmente como el representante de la totalidad social y como el gestor del bien común y que, conforme a ello, ofrece marcos legales donde formalmente se persigue la realización del bien común y de los derechos humanos, en su práctica real se constituye en uno de los mecanismos principales para que el bien común se identifique con el bien de quienes más ingerencia tienen en lo que son las fuentes reales del bien común. El Estado en vez de favorecer el bien común, privatiza ese bien y lo pone al servicio preferente no del todo sino de la parte privilegiada. El Estado existe entonces no como objetivación del bien común real, sino como objetivación del bien de las minorías que se apropian de las realizaciones materiales del bien común, por lo cual es el defensor del bien común sólo en el sentido de ser el representante de los que se han apropiado indebidamente del bien común.

Por otro lado, es menester que la producción y la distribución del bien común no debería ir en principio contra derechos fundamentales humanos ni contra otros derechos menos fundamentales al menos de forma metódica y por largo tiempo. Pertenece, en efecto, a la totalidad concreta del bien común la defensa de los derechos humanos.

Por ello la defensa de los derechos humanos es una tarea ardua, pero los que la emprenden no pueden olvidar si no son ellos los causantes últimos de violaciones fundamentales de los derechos humanos si no respecto de los ciudadanos de su país, sí respecto de aquellos otros hombres "de los que dependen tanto su vida como la existencia de su hermosa libertad", como diría Hegel y que, sin embargo, en la condición de explotados no pueden gozar de la vida ni de la libertad.

23. ¿Cómo debe plantearse entonces, en una sociedad conflictiva, el problema del bien común y de los derechos humanos? La pregunta es una pregunta real y no puramente teórica, porque la unidad del mundo y la unidad de muchas sociedades es una unidad de opuestos y porque en esta situación histórica el bien común y los derechos humanos se presentan como la negación de la comunidad del bien y de la humanidad de los derechos. El planteamiento debe tener en cuenta los siguientes puntos:

a) La verdad real de un proceso histórico está en los resultados objetivos de ese proceso. De poco sirven las intenciones y los propósitos en la historia; la verdad de lo que se pretende y propone son los resultados obtenidos, las obras históricas. La intención y el propósito pueden legitimar alguna medida —sólo en alguna medida— las subjetividades individuales, pero no pueden legitimar la marcha de la historia ni la conducta global de los pueblos. De poco sirve que se pretenda un orden internacional más justo como expresión del bien común universal, o una estructuración más justa de la sociedad, cuando la realidad histórica muestra que ese orden internacional es cada vez más injusto y las estructuras sociales cada vez más deshumanizadoras.

b) Más en concreto, la verdad real de un proceso histórico, no está ni en los resultados obtenidos que deberían constituir el bien común ni menos aún en las minorías que se apropiaron de esos resultados, sino en la participación de ese bien común y en el estado real de la mayoría de los pueblos y de los ciudadanos. Así, el Tercer Mundo es la verdad del Primer Mundo, y las clases oprimidas son la verdad de las clases opresoras. Se dirá que sin acumulación de capital y sin expropiación de recursos, así como sin desvío de los recursos de su destino primario, que es la satisfacción de las necesidades fundamentales, no habría desarrollo científico, tecnológico, cultural, etc. y que ese desarrollo es la verdad de nuestro actual proceso histórico. Pero uno se pregunta si ese desarrollo es un bien en sí, porque cuando implica el subdesarrollo actual de la inmensa mayor parte de la humanidad. Sólo cuando se aprecie la condición real de ese desarrollo es la opresión y la deshumanización de la mayor parte de la humanidad, se puede decir que ese desarrollo en su realidad total concreta no es un bien, sino que es todo lo contrario. Sólo cuando las naciones opulentas se miran en su obra real que son las naciones oprimidas, sólo cuando las clases opulentas se miran en su obra real que son las clases oprimidas, sabrán lo que son. La verdad es que esto no ocurrirá hasta que la praxis histórica de estas naciones y de los pueblos les "hagan" ver lo que son en realidad.

c) No puede negarse que la actual organización del mundo ha llevado a claros avances tecnológicos y a una gran producción de bienes en orden al consumo. Entonces debería decirse que el bien común, una vez historizadas sus formulaciones formales y abstractas, es el cúmulo de bienes producidos, casi podría decirse que el bien común se identifica en este caso con el producto nacional bruto. Visto el problema desde esta perspectiva, aparece claramente que los problemas de participación en el bien común y los problemas más generales de la justicia —no olvidemos la idea clásica de la aproximación de bien común y de justicia— son negados y desaparecen. Dicho de otra forma, el bien común hoy propugnado ni es bien ni es común.

d) Si esto es así, la propiciación del bien común en una sociedad conflictiva, sea esta sociedad el conjunto de naciones o una nación, es un proceso que debe tender a la liberación de los pueblos y de las clases oprimidas, porque sólo mediante este proceso podrá llegar a hablarse de un verdadero bien común que pueda ser participado equitativamente por todos los integrantes de la humanidad. Igualmente los derechos humanos deben ser primariamente derechos de los oprimidos, pues los opresores no pueden tener derecho alguno en tanto que opresores, a lo sumo tendrán el derecho de que se les saque de su opresión. Sólo haciendo justicia a los pueblos y las clases oprimidas se propiciará un auténtico bien común y unos derechos humanos realmente universales. Este "hacer justicia", dada la actual situación histórica, tendrá que tomar la forma de un "hacerse justicia". La legitimación de este "hacerse justicia" estriba precisamente en la primariedad del bien común y en la negación que del bien común hacen los acaparadores de los bienes comunes y los representantes legalizados de esos acaparadores. El bien común y los derechos humanos deben ser un activo hacer derecho y hacer justicia, hacerse derecho y hacerse justicia.

e) Podrá decirse que esta historización del bien común y, en su caso, de los derechos humanos, es la negación del bien común, tal como suele ser entendido. Dos respuestas pueden darse a esta objeción. La primera, en la línea de que el bien común se sitúa en la misma línea que la sociedad, y así donde la sociedad está realmente dividida también lo estará el bien común; el bien común sería entonces un proceso que llevará a la sociedad dividida hacia una verdadera sociedad, en la que no existirán intereses sociales contrapuestos; el bien común sería entonces la utopía, que, habiendo reconocido el enmascaramiento ideológico del bien común actualmente proclamado, y la negación real aunque disimulada de un bien común real, se convertiría en un proceso con pasos reales conducentes a un bien común, que tuviera históricamente realidad. La segunda, en la línea más formal y jurídica de que el bien común se refiere al todo y no a las partes que están haciendo imposible la unidad del todo, de modo que donde se da una sociedad injustamente estructurada no puede ponerse la posibilidad de llegar a un bien común más que por la negación de aquello que origina la injusticia; dicho en otros términos, el bien común atiende al todo de la sociedad, pero no puede atender de la misma forma a todos los miembros de la sociedad, si es que en ella se dan sectores que son los negadores del bien común.

f) La lucha por impedir que un determinado sector social acapare desproporcionadamente las bases materiales del bien común, no supone en principio una lucha odiosa contra determinadas personas. El bien común, por su misma naturaleza, debe plantearse en términos estructurales y no formalmente individuales y atañe sólo a éstos en cuanto impiden o no promueven las exigencias del bien común. Otra cosa debe decirse de los derechos humanos, que, aun derivados de lo que es el hombre y de lo que es la comunidad universal de los hombres, se pueden referir formalmente a los individuos, aunque también a los pueblos, a los grupos sociales, a naciones o conjunto de naciones. La promoción del bien común no puede llevarse entonces adelante negando los derechos humanos individuales de la persona humana, precisamente porque la promoción de esos derechos es una parte integrante del bien común; lo que puede suceder es que, en una determinada situación histórica, puede ser necesario jerarquizar el disfrute de los derechos humanos individuales: el cultivo exquisito de unos cuantos, por ejemplo, no puede tener primacía sobre la educación fundamental de la mayoría de un pueblo, cuanto menos el disfrute de cualquier comodidad sobre el derecho a tener lo necesario para la supervivencia. Quien quisiera gozar de cosas superfluas y casi todo en la vida humana es superfluo en los países que sufren de extrema necesidad debería adscribirse a una sociedad, donde no se da masivamente esa necesidad, y donde no resuena la voz de los necesitados, que clama al cielo. Pero aunque los derechos humanos deben ser regulados por el bien común, no puede concebirse un bien común que para mantenerlo exija la permanente y grave violación de los derechos de la persona humana.

g) Esta formulación del problema del bien común y de los derechos humanos puede tener una lectura totalitaria, pero no es necesariamente así. Aunque el Estado debería ser hoy históricamente quien propugnase el bien común, ha de hacerlo en subordinación a la sociedad. La discusión del bien común debe proponerse en términos predominantemente sociales y, por tanto, con la participación inmediata del mayor número de integrantes de la sociedad. Visto el bien común desde la sociedad, lo que se está propugnando es la tarea utópica de la comunicación de bienes y tras ella se esconde la persuasión de que negando el interés privativo del egoísmo individual, es como se realiza a una el hombre y la sociedad comunitaria. De aquí a la muerte que da vida, una vida superior a la que quedó anulada en la muerte y al amor real como realización personal y como utopía histórica, no hay sino un paso. Es un paso teológico, que, sobre todo, desde la teología de la liberación podría mostrar la unidad interna de la historia de la salvación y de la salvación de la historia. Pero ya Santo Tomás intentó poner en conexión el bien común intramundano con el bien común que es Dios como sí, en definitiva, el bien común de la sociedad fuera una de las formas preeminentes de hacer presente a Dios en la historia.



JOSE CARRANZA CHEVES
OBISPO Y SACERDOTES DE
SANTA ROSA DE COPAN, HONDURAS

REFLEXION SOBRE LA FORMACION DE LA CONCIENCIA POLITICA

INTRODUCCION

Nuestra conciencia de pastores y responsables del Reino de Dios nos ha obligado a orientar a nuestras comunidades, según la doctrina de la Iglesia basada en el evangelio de Jesucristo, ante los acontecimientos sociales y políticos de nuestro país.

Los obispos reunidos en Medellín el año 1968 dijeron: "A nosotros pastores de la Iglesia, nos corresponde buscar las conciencias, inspirar, estimular y ayudar a orientar todas las iniciativas que contribuyen a la formación del hombre. Nos corresponde también denunciar todo aquello que, al ir contra la justicia, destruye la Paz" (Medellín, Paz 16).

Y escribieron en otra parte: "La carencia de una conciencia política en nuestros países hace necesaria la acción pastoral de la Iglesia con el objeto de que los cristianos consideren su participación en la vida política de la nación como un deber de conciencia y como el ejercicio de la ciudadanía en su sentido más noble y eficaz para la vida de la comunidad" (Medellín, Justicia 16).

Por ello queremos compartir con ustedes las siguientes reflexiones.

Todos sabemos que en Honduras, hasta ahora, se ha utilizado al pueblo sencillo y analfabeta como trampolín para logros de partidos políticos que sólo benefician a unos pocos. En los procesos electorales del pasado y también en el momento presente vemos el uso del soborno, de las promesas falsas, del fraude, del sectarismo y hasta de la amenaza. El voto electoral casi nunca ha sido libre, porque las personas no saben por quién votan, desconocen la ideología de los partidos e ignoran los planes del gobierno.

Desde puestos claves del gobierno se han utilizado toda clase de maniobras contra la libertad del sufragio y contra el mismo pueblo. No se han superado todavía etapas primarias como la de despedir a los empleados subalternos por no ser del color partidista del jefe o del grupo en el poder.

Existen muchos más datos que nos demuestran que, tanto en los líderes políticos como en el pueblo, falta una conciencia política y una crítica social que haga posible anteponer a los intereses particulares las grandes necesidades de la nación.

Queremos señalar brevemente algunos hechos y datos que nos permitan hacer una reflexión sobre los acontecimientos nacionales que vive nuestro pueblo.

REALIDAD QUE VIVE NUESTRO PUEBLO

Grupos más necesitados de la población

LOS CAMPESINOS

Los campesinos son cerca del 80o/o de la población hondureña. Permanecen marginados, de hecho, como grupo social. Algunos tienen sus pequeñas parcelas, pero la mayoría carece de tierras y no tiene trabajo fijo, por lo que viven en situación de dependencia interna y externa. La mala distribución de la tierra es algo que arrastran desde siglos. Muchos campesinos tienen pocas tierras y unos pocos privilegiados tienen grandes fincas y haciendas. Aunque Honduras tiene tierras potencialmente útiles, son trabajadas en forma deficiente sin riesgos ni técnicas agrícolas. Datos estadísticos nos demuestran que el 65o/o de la tierra permanece sin cultivar y está en poder de latifundistas y poderosas empresas multinacionales.

Las divisiones internas de los grupos campesinos les hacen perder fuerza en la reivindicación de sus derechos, sobre todo para exigir la aplicación de la Ley de Reforma Agraria, en una forma justa y progresiva.

LOS OBREROS

En nuestra diócesis de Santa Rosa de Copán el porcentaje de los obreros es bajo, pero en la industria naciente del país, cada día cobra más fuerza numérica la clase obrera en la pequeña y mediana empresa: el 12o/o de la mano activa de Honduras trabaja en la industria.

A pesar de la poca industrialización y del porcentaje reducido de trabajadores en dichas empresas, se advierten en el sector obrero los siguientes factores: inestabilidad laboral, una gran masa de desocupados que permite la existencia de salarios mínimos que no alcanzan los niveles necesarios de subsistencia, frecuentes accidentes laborales por falta de prevención, aglomeración en las zonas industriales con la consiguiente falta de servicios urbanos.

Las divisiones internas de sindicatos, provocadas, a veces por intereses ajenos a los de los trabajadores, hacen que la clase obrera pierda fuerza en la actual situación.

LA FAMILIA

El crecimiento de la población hondureña es del 3.5o/o, uno de los más elevados del mundo. De cada cien niños hondureños más de 60 no conocen a su padre o a su madre. La mayoría de los hogares, son matrimonios inestables con todas las consecuencias que de ello se derivan para los hijos y para la sociedad entera (Medellín, Familia y Demografía, 3, a,b,c.). El alto porcentaje de niños nacidos de uniones ocasionales y la creciente desintegración familiar hace aumentar cada día el número de inadaptados e incapaces para construir una sociedad fraterna y próspera.

Los ingresos por persona en 1977 ascendieron globalmente a 556 Lps (*). Según las estadísticas, pero en la práctica muchas familias de nuestra diócesis deben defenderse con un promedio de 60 Lps por un año, especialmente en la zona rural.

LA MUJER

La situación de la mujer ha cambiado poco y muy lentamente. En muchos casos sigue siendo la esclava del varón, sin igualdad de hecho y de derecho. La pobreza de vida, la ignorancia y el excesivo número de hijos son factores que marginan todavía a la mujer. Son pocas las mujeres que tienen una responsabilidad real en el quehacer político, cultural y social de nuestra nación.

Las campañas de planificación familiar violentan la dignidad de la mujer, afectan su libertad de decisión. En algunas partes se llega a negar asistencia médica si no se aceptan los métodos antinatalistas.

Sobre muchas mujeres solas recae la responsabilidad del sustento y de la educación de los hijos. Los medios informativos publican con frecuencia el alto índice de mujeres dedicadas a la prostitución, incluso de menores de edad.

LOS JOVENES

La mitad de la población hondureña está formada por menores de 14 años. Esto significa que hay una demanda creciente de servicios tales como la educación, salud, vivienda y puestos de trabajo que, de momento, no puede darlos la sociedad. Los jóvenes de 15 a 25 años son numerosos (517,180 según el censo 1974) y necesitan nuestra atención. Somos un país de jóvenes.

Pero nuestros jóvenes se sienten atraídos por una sociedad de consumo que les promete la felicidad en el hecho de tener cosas en lugar de formarlos como personas. A veces buscan un trabajo y cuando no lo encuentran les produce amargura y desilusión.

Falsos valores de la vida, como el placer y la comodidad que miran en los adultos, los desorientan. Y muchos jóvenes se entregan a la delincuencia, a la drogadicción y al sexo, para satisfacer la frustración en una sociedad de adultos que no les permite entrar a ocupar su puesto.

SITUACIONES ESPECIALES

Sociales y Económicas

Nuestros campesinos llevan siglos aportando su trabajo y sus impuestos a la sociedad. El presupuesto nacional se invierte aproximadamente en beneficio del 20o/o de la población. La gente que vive en nuestros caseríos y aldeas no tiene ordinariamente presupuesto para luz, agua, escuela, centro de salud, carretera, vivienda, etc.

Cuando una comunidad ha logrado realizar un proyecto, ha sido casi con solos sus esfuerzos. A veces se hacen obras en el campo con presupuestos inflados, de los cuales

universan los encargados gran porcentaje de fondos, incluyendo parte del aporte de la comunidad.

Muchos hondureños viven en una situación social inhumana, con salarios de hambre, que no les permiten satisfacer las necesidades elementales de la vida personal y familiar, con un índice de mortalidad infantil, el más elevado de América latina. De cada mil niños nacidos en el área rural mueren 128, antes del primer año; alarmante desnutrición con disminución de la capacidad intelectual de la niñez y debilidad física para el trabajo, falta de vivienda adecuada: se estima que Honduras necesita urgentemente medio millón de viviendas para los que no tienen, y atender el crecimiento vegetativo de la población; falta de asistencia médica: pocos centros de salud, mal equipados y, a veces, mal atendidos, inseguridad social: sólo el 40/o de la población tiene alguna ayuda en casos de enfermedad.

ASPECTO EDUCACIONAL

El sistema educativo del país no corresponde a la realidad nacional. Necesitamos una reforma educativa que haga del hondureño un hombre capacitado para mejorar su vida, su familia y su comunidad.

La mitad de los hondureños carecen de educación elemental, a pesar de que la Constitución de la República, en el Artículo 147, afirma que "la educación es función esencial del Estado", y en el Artículo 150 que "la enseñanza impartida oficialmente será gratuita, y la primaria será además, obligatoria y totalmente costeadada por el Estado". Pero en las áreas rurales el analfabetismo alcanza el 80/o, lo que les convierte en presa fácil de cualquier grupo de poder.

En 1978, según los datos registrados en el Ministerio de Educación, siendo el total de niños en edad escolar de 700,239, se matricularon solamente 528,138 o sea el 74.3 o/o, y quedaron sin matricularse 182,101 o sea el 25.7 o/o. El índice de los niños que abandonaron la escuela, alcanzó el total de 55,075 o sea el 10 o/o. De los que ingresan a primer grado, sólo terminan el sexto unos 22 niños, los otros 78 abandonan la escuela. Algunas de las causas de todo esto, son las siguientes:

- la estructura económica-social injusta en que vivimos,
- La estructura latifundista-minifundista,
- el desempleo,
- la desnutrición,
- la desintegración familiar,
- la incorporación del niño a tareas productivas, para aumentar el raquíptico ingreso familiar.

Todo esto hace que el sistema educativo sea antide-mocrático e inadecuado para el desarrollo de la Nación.

La educación actual no ha creado en los hondureños la conciencia de pertenecer a una sociedad en la que el progreso comunitario es el progreso de cada uno y viceversa. Parecen insensibles a los grandes problemas que sufre el pueblo y a las determinaciones tomadas por unos pocos para favorecer a un pequeño grupo de privilegiados. Señalamos aquí la responsabilidad de los padres de familia; ellos tienen la obligación de inscribir a los hijos en las escuelas y también la de vigilar la eficacia y el funcionamiento de los centros docentes.

La educación entre nosotros es deficiente y alienadora. Produce una clase minoritaria y dominante que tiene como valor supremo el lucro. El ganar lo más posible es la consigna cada día más generalizada, y este afán no se detiene ni ante los sobornos, los negocios sucios, la corrupción o el crimen. Esto tanto en el campo particular como en el administrativo.

Unido a todo esto hay que destacar como algo grave en la educación de los hondureños, la incapacidad y la falta de responsabilidad de algunos profesores, maestros y cate-dráticos quienes tienen la obligación de supervisar sus actividades.

La educación debe tener una función social y política, preparando a los hombres para que sean capaces de analizar con sentido crítico la marcha histórica de las ideas y de las instituciones políticas y sus respectivas influencias en la nación.

ASPECTO POLITICO

En estos días estamos constatando una gran indiferencia de nuestro pueblo para censarse en orden a los próximos comicios electorales. Esta falta de interés es motivada por el desengaño y frustración política de nuestra gente, que ya advierte las "coincidencias" y "alianzas" que hacen inútil participar en tales acciones cívicas, temiendo que ya esté todo decidido.

A este respecto, el Concilio Vaticano II, en el año 1965, nos dijo lo siguiente: 'A todos los hombres les corresponde establecer un orden político, económico y social, que esté al servicio del hombre y permita a cada uno y a cada grupo afirmar y cultivar su propia dignidad' (Gozos y Esperanzas, 9).

Se impide directa o indirectamente la concientización de las personas y de las organizaciones políticas, calificando como malos, subversivos y comunistas a quienes quieren pensar y organizarse en forma diferente de los partidos tradicionales. Es cierto que no podemos cerrar los ojos a la infiltración totalitaria que se da en ciertos sectores o grupos, pero hay que ser objetivos al analizar la situación real de nuestro país y de lo que acontece. El mismo Concilio reprobaba las formas políticas vigentes que obstaculizan la libertad, multiplican las pasiones y los crímenes políticos y desvían el ejercicio de la autoridad; en vez de buscar el bien común, buscan ponerlo al servicio de un grupo o de los propios gobernadores (Gozos y Esperanzas, 73).

Tampoco podemos cerrar los ojos ante el despilfarro y los gastos nacionales, ante la burocracia administrativa, lenta, confusa y falta de coordinación y que crea oficinas y dependencias inoperantes, los privilegios excesivos para los incondicionales, la represión y abuso de poder en las escalas de la administración pública, la falta de independencia en los tribunales de justicia, el exagerado y creciente endeudamiento nacional.

La desunión de las organizaciones políticas y la lucha por el poder entre sus líderes hace crecer la inseguridad del pueblo, que no sabe ya a quién escuchar, pues todos se proclaman auténticos liberadores.

Los años no han pasado en vano y hoy nuestro pueblo descubre con más claridad su dignidad. Los hondureños tienen más conciencia de su valor como personas y como hijos creados a imagen de Dios.

Nuestro pueblo exige hoy a los partidos políticos y a sus líderes una respuesta a los datos que antes hemos señalado. Nuestra gente desea no ser engañada ni por los gobernantes, ni por las fuerzas armadas, ni por los políticos, ni por los resultados de los futuros eventos electorales; exige que las promesas respondan a las obras. Como nos dice la biblia: "no amemos con puras palabras y de labios afuera, sino verdaderamente y con obras. Esto nos dará la certeza de que somos de la Verdad y se tranquilizará nuestra conciencia ante Dios" (1 Jo 3, 18-19).

RESPUESTA DE LA BIBLIA

La Biblia es la Palabra de Dios que interpela y responde a todas las situaciones de la existencia personal y comunitaria: económica, cultural, social, política, ética y religiosa. Por este motivo les ofrecemos las siguientes reflexiones que nos pueden iluminar en los momentos presentes de la nación.

ANTIGUO TESTAMENTO

LA CREACION QUE HAY QUE REALIZAR

Dios creó al mundo inacabado, y le encomendó al hombre libre continuar trabajando la creación (Gn 1,28-32). Con su trabajo el hombre se hace persona (Gn 2,14-17). El hombre tiene que hacerse cada día más humano, transformando la tierra. El hombre hondureño, eminentemente agrícola, necesita re-crear la tierra, liberándola del pecado, hacer un mundo nuevo en lo económico, en lo político, en lo cultural y en lo religioso (Gn 4,1-16). Necesitamos reconciliar al hombre con la tierra, con los otros hombres y con Dios.

EL EXODO Y LA LIBERACION DE UN PUEBLO

El éxodo bíblico es un mensaje de Dios que presenta la liberación que el Señor realiza a través del pueblo judío, dominado en lo humano, en lo político y en lo religioso. A pesar de esta opresión, el pueblo no había perdido su fe en Dios. Encontramos aquí estas cuatro etapas:

— El gemido de los esclavizados injustamente (Ex 3,7).

— El clamor y la plegaria de este pueblo a su Dios (Ex 3,7,9).

— El Dios que actúa en defensa de su pueblo (Ex 3,8-17).

— El Dios que escucha las rogaciones de su pueblo (Ex 3,7).

El pueblo es liberado de la esclavitud por el líder de Dios, Moisés, a través del Mar Rojo y celebra la liberación con el banquete del Cordero Pascual. El éxodo anuncia a Jesús Salvador que por medio del bautismo (agua) y la Eucaristía (comida) nos ha traído la liberación integral.

LOS PROFETAS SE COMPROMETEN CON LOS MARGINADOS

Hay muchos textos en la biblia que destacan estos pensamientos:

— la esclavitud en que vive el pueblo deja paso a la libertad de una nación nueva,

— la situación de marginalidad y carestía económica deja paso a la posesión de la tierra;

— la opresión que padecían en Egipto se cambia en Alianza con Dios.

Nos dice el profeta Isaías: el ayuno y el culto verdaderos son: rompan los contratos injustos, cancelen las obligaciones opresoras, dejen en libertad a los oprimidos, quitan todo gravamen, compartan el alimento con el necesitado, acojan a los pobres y no vuelvan las espaldas al hermano (Is 58,3-12).

Luego Amós hablará contra los que oprimen a los débiles, aplastan a los pobres, suprimen a los humildes, falsifican balanzas de fraude, aceptan sobornos y tiran por el suelo la justicia (Am 7,7 y 10-15).

NUEVO TESTAMENTO

El Reino de Dios que anuncia Jesucristo provoca conflictos religiosos y políticos que acabarán con la vida del Maestro de Nazaret. Por eso, los judíos condenaron a Jesús como blasfemo, y los romanos imperialistas, como rebelde y subversivo. Jesús fue crucificado por los pecados personales y colectivos de los hombres. Recogemos algunos textos de los cuatro evangelistas.

JESUS RESPETA LAS REALIDADES TEMPORALES

Jesús ama las cosas, aprecia la belleza del mundo que nos rodea (Mc 13,1-3), ha vivido muchos años en una familia (Lc 2,39-52), acepta la hospitalidad de los amigos de Betania (Mt 21,17) de Pedro (Mt 8,14) de Mateo (9,10), del

lino (Lc 7,36) y de Zaqueo (Lc 19,5-6); conoce las ocupaciones de los hombres, el oficio de pastor (Jn 10,1-13), el oficio de pescadores (Lc 5,1-4). El trabajo de campesinos (Mt 13,1-30), las faenas caseras (Lc 5,36-39), y el mundo de los negocios (Mt 13,44-46; 25,14-30), se somete a las leyes de Dios y especialmente a las tributarias (Mt 17,24-27).

Jesús participa en la dureza de la vida

Jesús afirma que la persona humana es el valor supremo de la creación (Mt 6,26; 12,9-12), enseña que el rico fue condenado por no respetar la dignidad de la persona de su criado (Lc 16,19-21), denuncia la opresión y la falta de libertad (Jn 8,33-36); condena el abuso del poder (Mt 23,23-28; Jn 3,27), condena toda clase de injusticias (Mt 23,23; Lc 16,9-14), la explotación del hombre por el hombre (Lc 15,15-17; 16,1-9; 20-47), redime la situación de la mujer dándole un papel importante en su evangelio (Mt 23,31-32; Lc 23,27-31; Jn 4,28-42).

Jesús condena el clasismo partidista (Mc 5,19; Lc 11,49-50), condena el servilismo y la adulación (Mt 23,1-5; Mc 6,21-25; Lc 23,8-11), el respeto humano (Mt 23,10; Jn 19,1-16), condena asimismo la ostentación y la vanidad (Mt 6,1-18; 23,5-28; Lc 20,45-47), y el embrutecimiento de la persona por el materialismo, (Lc 12,16-21), por la sensualidad (Mt 15,10-20), y por la embriaguez (Mt 23,24, 49); y finalmente denuncia la ociosidad, la inactividad y la irresponsabilidad (Mc 11,21; Jn 19-11-27), condena también la falta de compromiso en la vida (Mt 23,23-28).

Jesús quiere que los cristianos luchen por la justicia y la libertad

Jesús exige que los suyos se distinguan por el amor a la justicia (Mt 5, 6-10); sus discípulos deben ser libres con la libertad que Cristo nos ganó (Jn 8,31-36). Ya Juan Bautista exige el cumplimiento de los deberes de la justicia para entrar al Reino de Dios (Lc 3,11-14).

Jesús quiere que el lenguaje de los suyos sea claro y sencillo (Mt 5,37), y que deben estar marcados por la sencillez (Jn 17,17-19), aprendida en contacto con la palabra de Dios (Jn 8,31-36), para proclamarla sin miedo a las reacciones (Mt 10,17-21; Lc 12,2-4; Jn 15,20 y 21). Jesús trae un mensaje de paz en su nacimiento (Lc 1,79), y deja un mensaje de paz a los discípulos (Lc 24,36; Jn 20,19-26). En el plan de Dios no entra la violencia (Mt 26,51-56; Lc 9,54-56).

Jesús enseña las virtudes humanas y cívicas

Jesús invita a los suyos a oír y cumplir lo que enseñan los maestros de la Ley (Mt 23,2-3); afirma que deben cumplir los deberes sociales (Mt Cap 17 al 22), como son los deberes tanto religiosos (Mt 17,24-27), como civiles (Mt 23,2-3). Que deben progresar constantemente (Lc 13,9; 9,62); no deben abusar de la mortificación (Mt 23,17), sino manifestar un sano optimismo (Mt 6,17-18; Jn 15,11), y que deben saber unir la sencillez de la paloma con la astucia de la serpiente (Mt 7,24-27; 10,16; 25,1-13; Lc 14, 28-35).

Jesús exige un compromiso en las realidades de la vida

Jesús espera el rendimiento máximo de las cualidades personales (Lc 19,11-28; Mt 25,14-30). La fe no disminuye nuestras responsabilidades (Mt 7,24-27). El premio en las parábolas demuestra el carácter personal e insustituible de nuestro esfuerzo (Mt 25,1-30; Lc 19,11-28). Las obras humanas son el punto del examen final (Mt 25,31-46). Hay que luchar contra el dolor de los hombres (Mc 1,34; 3,10; 9,22; Lc 17,11-13), y las injusticias del mundo (Lc 17,1; Jn 1,15).

El compromiso llega hasta dar la vida por los demás (Mt 10,24-25; Lc 22,17), y está orientado a formar la Comunidad (Mt 26,20-29; Mc 14,17-25; Lc 22,14-38). Jesús deja que sus discípulos descubran el compromiso concreto de acción en las diversas circunstancias (Mt 25,1-30).

Jesús provoca conflictos y crisis

Jesús predica contra la codicia de los ricos que amontonan bienes materiales (Lc 12,16-21), contra los maestros de la Ley que se adueñan del conocimiento y no promueven a la gente (Lc 11,52-54), contra la opresión que es efecto de las cargas que los fariseos imponen al pueblo (Lc 11,37-54; Mt 23,4,39), y contra la acción injusta de los gobernantes (Mt 20,25-28 ; Jn 19,11). Jesús es riguroso contra la política del imperialismo romano: el emperador venerado con culto divino (absoluto) no es Dios (Mt 22,15-22); la "pax romana", impuesta por las armas y el miedo, no es la paz de Dios (Jn 18,29-40).

Toda organización egoísta que no tiene amor y respeto a la dignidad de cada persona se convierte en opresora.

El poder de los militares, policía romana y herodiana, está con mucha frecuencia al servicio de la alienación del pueblo (Mc 14,43-46), e, incluso, no se detienen ni ante el soborno (Mc 14,10-11; Mt 28,12-15); Jesús se declara contra el poder de las armas (Mt 26,51-54; Mc 14,47-49).

El poder de los jueces es utilizado para mantener sus privilegios mediante la mentira, el soborno, el perjuicio y la aplicación partidista de las leyes (Mc 14,53-56). El caso de la viuda engañada no era una excepción (Lc 18,1-8). El obstinado silencio de Jesús frente a sus pretendidos jueces (Mc 14,61; 15,5), está denunciando la utilización de la autoridad judicial para oprimir al pueblo en lugar de hacerle justicia.

Ahora entendemos por qué los tribunales religiosos condenaron a Jesús como un hombre que blasfema contra Dios (Mt 26,65), y por qué los tribunales políticos condenaron a Jesús a la muerte de Cruz, como un rebelde político y un agitador revolucionario (Lc 23,4-6).

Jesús es el hijo de Dios

Después de reflexionar sobre la realidad humana de Jesús y su impacto en la historia afirmamos que Jesús es también el HIJO DE DIOS. Así es presentado (Mc 1,1), anunciado (Lc 1,32 y 35), testimoniado (Mt 3,17; Mc 1,11; Lc 3,22), porque es el Verbo y la Luz (Jn 1,1-18).

Jesús exige la fe en su persona (Lc 9,26; Jn 9,35-38), y que se le ame con el mismo amor que a Dios (Mt 10,37-39; Lc 17,33). Jesús tiene conciencia de ser Hijo de Dios (Lc 2,49; Mt 11,27); así aparece en la parábola de los viñadores (Mc 12,1-12), y lo afirma ante el tribunal religioso que lo condena (Mt 26,64; Mc 14,62).

Jesús tiene y practica tres poderes exclusivos de Dios: el poder de hacer milagros, el poder de perdonar pecados (Lc 5,18-26), y el poder de juzgar al mundo.

Todo esto aparece en muchos pasajes de los cuatro evangelistas, Mateo, Marcos, Lucas y Juan.

Juan insiste en presentar a Jesucristo como Hijo de Dios (Jn 20,31), como Unigénito de Dios (Jn 3,16 y 18), enviado por el Padre (Jn 5,23 y 37; 6,38). Jesús se iguala a Dios (Jn 5,18; 10,22-39), con quien declara estar profundamente unido (Jn 17,11 y 21), y acepta la adoración del incrédulo Tomás (Jn 20, 26-29).

La resurrección de Jesús, tanto como hecho histórico (Mt 28,1-20; Mc 16,1-20; Lc 24,1-53; Jn 20,1-29) como en su significación teológica (Hechos y Cartas de San Pablo), es la afirmación fundamental de que Jesús es Dios.

Con la luz del resucitado, los discípulos comprenden el antiguo testamento, y sobre todo entienden las palabras y acciones de Jesús. El cielo nuevo y la tierra nueva en nuevos hombres (II Pedro, 2,13; Ap 21,1).

Es evidente que la biblia y, más en concreto, Jesucristo, nos enseñan un mensaje humano y sobrenatural. Dios nos ha manifestado su Palabra para todo el hombre, cuerpo y alma, en todos los aspectos de su existencia. El hombre que hay que salvar está rodeado de realidades culturales, sanitarias, educativas, sociales, económicas, políticas y religiosas. Los textos bíblicos que hemos presentado son evidentes en este sentido.

DOCTRINA DE LA IGLESIA SOBRE LA ACCION POLITICA

La iglesia católica tiene documentos importantes y solemnes en los que ha hablado con frecuencia y claridad sobre la acción política y sobre la necesidad de la formación de una conciencia política en los ciudadanos. Escogemos ahora algunos textos que nos parecen más significativos para nosotros.

DOCUMENTOS DEL CONCILIO VATICANO II (1962-1965)

"Los trabajadores y campesinos no sólo quieren ganarse lo necesario para la vida, sino que quieren también desarrollar por medio del trabajo sus dotes personales y particulares y participar activamente en la ordenación de la vida económica, social, política y cultural" (Gozos y Esperanzas n 9).



Las transformaciones culturales, económicas y sociales ejercen gran influencia en la vida de la comunidad política. Todos desean "participar más activamente en la ordenación de la comunidad política". "La mejor manera de llegar a una política auténticamente humana es fomentar el orden interior de la justicia, de la benevolencia y del servicio al bien común, y robustecer las convicciones fundamentales en lo que toca a la verdadera naturaleza de la comunidad política y al fin, ejercicio adecuado y límites de los poderes públicos" (Gozos y Esperanzas n 73).

"La comunidad política nace para buscar el bien común. El bien común abarca el conjunto de aquellas condiciones de vida social con las cuales los hombres, las familias y las asociaciones pueden lograr con mayor plenitud y felicidad su propia perfección. De ahí que la autoridad política debe ayudar a los ciudadanos, no oprimirlos con el peso de la autoridad" (Gozos y esperanzas n 74).

Todos tienen el derecho y el deber de votar con libertad para promover el bien común. Los gobernantes no deben entorpecer las asociaciones familiares y las instituciones de bienestar. Es inhumano que la autoridad política caiga en formas totalitarias o en formas dictatoriales que lesionan los derechos de la persona o de los grupos sociales. Los cristianos deben trabajar con responsabilidad por la comunidad política. Los partidos políticos deben promover todo lo que el bien común exige. Nunca está permitido anteponer los intereses propios al bien común (Gozos y Esperanzas n 75).

La Iglesia no se confunde con la comunidad política y no está obligada a sistema político alguno. "La comunidad política y la Iglesia son independientes y autónomas, cada una en su propio terreno". La Iglesia "respeto y promueve la libertad y la responsabilidad política del ciudadano". La Iglesia debe dar juicio moral sobre el orden político cuando vulnera los derechos fundamentales de la persona (Gozos y esperanzas n 76).

DOCUMENTOS DE ALGUNOS PAPAS

Para evitar las diferencias sociales y económicas entre las distintas zonas y clases sociales del país, los gobernantes deben ordenar con justicia la contratación laboral, la emisión interior, los salarios, los impuestos, los créditos y las inversiones industriales, destinadas a favorecer el desarrollo de estas actividades (Juan XXIII, Madre y Maestra n 50).

El cristiano tiene obligación de participar en la organización de la vida política. Hay que educar a los hombres para una vida en sociedad. La acción política debe estar al servicio de la vocación plena del hombre. El poder político debe como finalidad respetar las legítimas libertades y conseguir el bien común, auténtico y completo de los hombres. No debe actuar movido por el deseo de la justicia y desligarse de los intereses particulares. Es un deber tomar en serio la justicia en sus diversos niveles —local, regional, nacional, mundial— como una vocación del hombre por realizar continuamente el bien de la ciudad y de la nación. La política es un camino serio y difícil para cumplir el deber grave que el cristiano tiene de servir a los demás (Pablo VI Octava Adveniens n 24,25 y 46ss).

Los obispos afirman que la falta de integración socio-cultural, la ordenación económica en favor de unos pocos, la inestabilidad política y la falta de solidaridad llevan en el plano individual y social, a cometer verdaderos pecados que aparecen en las estructuras injustas que caracterizan la situación de América latina (Medellín, Justicia n 2). Los gobiernos deben establecer una actualizada política familiar (Medellín, Justicia n 8) y promover una Reforma Agraria que permita a los campesinos su acceso a los bienes de la cultura, de la salud, y del esparcimiento y a una participación en las decisiones que influyen en la economía y en la política nacional (Medellín, Justicia n 14). El ejercicio de la autoridad política tiene como única finalidad el bien común. La carencia de una conciencia política en nuestros países hacen imprescindible la acción educadora de la Iglesia, para que los cristianos consideren su participación en la vida política de la nación como un deber de conciencia y como el ejercicio de la Caridad (Medellín, Justicia n 16).

La Iglesia y el poder constituido deben mantener contactos y diálogo. La Iglesia debe denunciar los abusos de poder, colaborar con el bien común, debe mantener su independencia frente a los poderes públicos, debe colaborar en la formación política de las élites a través de sus movimientos e instituciones educativas, etc. (Medellín, Pastoral de Elites n 21).

OTROS DOCUMENTOS

Los mismos Obispos de Honduras han publicado algunos documentos y declaraciones sobre la realidad de nuestro pueblo. Queremos recordar la Carta Pastoral colectiva "Sobre el desarrollo del Campesinado en Honduras", firmada por todos los Obispos el 8 de enero de 1970. Señalan como situación de hecho la conciencia de cambio de nuestros campesinos, el éxodo a las ciudades y los problemas agrarios del país. Y después de reflexionar sobre la necesidad de cambio y progreso en los planes de Dios, sobre la dignidad del hombre y sobre el derecho y función social de la propiedad privada, recomiendan cuatro prioridades:

- la educación de nuestros campesinos,
- la integración de comunidades y sus agentes en las diversas etapas de su crecimiento;
- la justicia y no la violencia;
- y finalmente la caridad de Cristo como alma para el desarrollo.

Mons Jaime Brufau, obispo de San Pedro Sula, ha publicado una Exhortación Pastoral sobre "Los Sacerdotes y la Política" (1977). En ella plantea la necesidad de distinguir entre las diversas clases de política: habla de la política del bien común en la que deben participar también los sacerdotes, religiosos y obispos, de la preferencia por el pobre y la falsedad en calificar, por este motivo, a los sacerdotes y

obispos como comunistas, afirmando que los sacerdotes no deben participar en la política de poder partidista.

ORIENTACIONES PASTORALES

RESPONSABILIDAD DE LA IGLESIA

La Iglesia debe ser conciencia crítica de la sociedad y más en concreto respecto a la falta de verdadera conciencia y participación política de nuestro pueblo, frente a las soluciones de tipo capitalista, populista, socialista, etc. y frente a la política entendida como búsqueda, ejercicio y distribución del poder a través de la actividad partidista.

La Iglesia debe estudiar la realidad con toda su significación, debe asumir los valores del hombre hondureño, ayudar a que el pueblo se organice para conseguir su propia formación, transformar la realidad de nuestro país, denunciar con valentía lo que rebaja al hombre y sacudir la conciencia de los hombres y de la sociedad, con el mensaje dinámico del evangelio.

Dadas nuestras circunstancias históricas, sociales y políticas, la misión profética de la Iglesia seguirá siendo solicitada por los hondureños, y especialmente, por los más oprimidos, como un servicio a la sociedad.

De todo esto se desprende la necesidad de que la Iglesia oriente a nuestro pueblo en justicia, en responsabilidad, en solidaridad, ante el actual proceso electoral que vive nuestro país. Sobre todo porque hay una campaña nacional e internacional para desprestigiar la acción concientizadora de la Iglesia. Nuestro pueblo necesita formarse una conciencia política para poder decidir por sí mismo en materia política, para defender sus derechos y para crear sus propias organizaciones de base (Medellín, Paz 27).

RESPONSABILIDAD DE LOS HONDUREÑOS

Todos los hondureños mayores de 18 años tienen el derecho y la obligación de votar en las elecciones políticas. Para ello, nuestros ciudadanos necesitan formar su conciencia política, conocer bien la ideología de cada partido, informarse del programa de gobierno que presentan y de la honestidad y capacidad de las personas que optan a cargos públicos.

Según el artículo 38 de la Constitución de la República: "los ciudadanos tienen derecho a fundar partidos políticos", de pertenecer a cualquiera de ellos y, además, tienen el deber de comprometerse en la vida política. Para esto, es necesario hablar en la comunidad, en las organizaciones y en grupos informales sobre las elecciones, la mejor manera de votar y así profundizar su compromiso político.

¿Cómo debe ser el voto? El voto debe ser libre. Porque la persona no puede dejarse atar por nada ni por nadie. El voto es fruto de una convicción personal sin presiones ni amenazas u ofrecimientos de dinero, cargos, promociones y otras ventajas que condicionan la libertad del individuo.

El voto libre debe ser la consecuencia directa e inmediata de un proceso de censamiento libre y honesto, sin

ventajas para ningún sector de poder y sin favoritismo para ningún partido político, a efecto de que así puedan realizarse elecciones realmente libres y verdaderamente honestas. Caso contrario, volverá a incurrirse en una nueva farsa electoral y en un nuevo engaño al pueblo hondureño.

El voto debe ser consciente, bien pensado, después de reflexionar conforme a su cultura y a su capacidad intelectual. Los favores y las amistades nunca deben comprar el voto, "el voto será directo y secreto" según el artículo 41 de la Constitución de la República.

El voto debe ser responsable. Por eso sólo los adultos pueden votar. El voto se da a los candidatos que ofrecen garantías de buscar el bien común; como son los derechos humanos, el fortalecimiento de la familia y el vínculo matrimonial, como fuente de bien para la patria, la promoción del hombre y la justicia en las relaciones humanas.

RESPONSABILIDAD DE LOS CRISTIANOS

Los fieles cristianos deben participar en la acción política partidista con conciencia crítica, sin exageraciones ni fanatismos. Esta participación debe ser encaminada al bien común de la nación. Pero la Iglesia no obliga a ninguno de sus miembros a pertenecer a un determinado partido político.

Sacerdotes y Religiosos. La acción de los sacerdotes y religiosos es educar la conciencia política del pueblo, ser inspiradores y servidores de la justicia y de la dignidad de todo hombre y mujer, fomentar la convivencia social de la nación y así ayudar a los fieles a hacerse responsables de la vida social (Medellín, Justicia n 6).

Los sacerdotes y religiosos deben participar en la política que busca el bien común del país. Pero en el orden político, en el que se presentan diversas opciones concretas, no les incumbe directamente la decisión ni el liderazgo, ni tampoco la planificación de soluciones políticas (Medellín, Sacerdotes n 19).

RESPONSABILIDAD DE LOS GOBERNANTES

La Iglesia pide a los gobernantes una sola cosa: libertad de creer y predicar su fe, libertad de amar a su Dios y servirle en la patria, libertad de vivir y de llevar a los hombres un cambio de vida. Que no crucifiquen de nuevo a Cristo; eso sería un sacrilegio porque es Hijo de Dios, sería un homicidio porque es el Hijo del Hombre (Mensaje del Concilio Vaticano II a los Gobernantes, 4 y 5).

Los gobernantes deben favorecer, armonizar, regalar y defender los derechos y deberes de los hondureños y preocuparse por su ejercicio y cumplimiento constante y progresivo (Juan XXIII, Paz en la tierra n 60-66).

Varios textos del Vaticano II y de Medellín señalan la gran responsabilidad de los gobernantes para con todos los ciudadanos (cfr apartado "Doctrina de la Iglesia sobre Acción Política).

En los últimos años, los militares han acaparado los puestos más importantes de la nación de una forma innecesaria y anticonstitucional. Actualmente dominan el poder legislativo, el poder ejecutivo e influyen decisivamente en el poder judicial, y conservan los puestos más notables de la administración pública. La Constitución de la República en el artículo 319 afirma que "Las Fuerzas Armadas de Honduras son una institución nacional de carácter permanente, esencialmente profesional, apolítica, obediente y no deliberantes".

Los militares, al aceptar sus cargos, hacen la siguiente promesa: "... jamás nos convertiremos en instrumentos de opresión; que aunque provinieran de nuestros superiores jerárquicos no acataremos órdenes que violen la letra o el espíritu de la Constitución; que defenderemos la soberanía nacional y la integridad de nuestro territorio; respetaremos los derechos y libertades del pueblo; mantendremos la apoliticidad y dignidad de las fuerzas armadas y defenderemos la efectividad del libre sufragio ciudadano, y la alternabilidad en el ejercicio de la presidencia de la República" (Artículo 325 de la Constitución).

La responsabilidad de los militares es grande en estos momentos, y el pueblo está mirando con atención su proceso y administración pública de cara a los próximos comicios sectoriales. El deseo generalizado del pueblo es que los militares regresen a los cuarteles para cumplir las funciones que señala la Constitución de la República (Constitución de la República, Título XI, cap Unico).

Las fuerzas Armadas tienen que garantizar en estos momentos las libertades políticas de los ciudadanos y de las organizaciones en lugar de ponerles obstáculos (Medellín, *Historial de Elites*, n 20).

RESPONSABILIDADES DE LOS PARTIDOS POLITICOS

Los partidos políticos tienen un serio compromiso con el futuro democrático del país. La inhibición y el silencio de algunas organizaciones partidistas frente a los graves problemas nacionales, campañas proselitistas y elecciones reñidas con la moral y con el respeto al ciudadano (artículo 61 de la Ley Electoral), decisiones importantes tomadas en oficinas de partido sin participación de sus miembros, dejan al pueblo en la incertidumbre, el desconcierto y la frustración.

Los institutos políticos tienen ante sí una gran tarea: realizar una acción política formativa de sus afiliados, divulgar honestamente la ideología de su partido con formas claras y apropiadas, propiciar la participación efectiva de sus afiliados en la toma de decisiones de su partido, fomentar el respeto, convivencia y actitud de diálogo con otras organizaciones políticas, buscar con sinceridad el bien común de la nación. Todo esto supone, claro está, evitar las actitudes negativas que hemos padecido en el pasado y que todavía persisten.

CONCLUSION GENERAL

La Iglesia en occidente, consciente de la importancia histórica que reviste el proceso electoral, se dirige a los gobernantes, los militares, los hombres de iglesia, los movimientos apostólicos, los responsables de comunidades, los profesionales, las organizaciones obreras y campesinas, los institutos políticos, los estudiantes y todos los hombres de buena voluntad, presentándoles este documento como un aporte a la reflexión personal y colectiva para ir creando y consolidando una auténtica conciencia política.

Somos ciudadanos de un mundo cuyo progreso depende del empeño conjunto y desinteresado de todos los hombres.

Nuestro país, Honduras, que se debate en un subdesarrollo estancado, producido por la dependencia económica, política e ideológica y por la división interna de tantos intereses ajenos al bien común, necesita un esfuerzo serio, exigente y bien orientado de todos los que vivimos en su suelo, para poner las bases adecuadas de un desarrollo integral.

La historia de nuestra patria, en la que todos hemos estado implicados, se ha visto últimamente mancillada y vilipendiada por acciones horrendas que están en la mente de todos, hechos no aclarados todavía ni castigados por la justicia legal. Estos casos negativos se suman a la larga cadena de injusticias y manipulaciones arbitrarias con las que se ha engañado y burlado al pueblo en el pasado. Pero, por fortuna, nuestros conciudadanos van despertando ya de la ignorancia en que grupos interesados los han mantenido dormidos.

Estamos a la puerta de un nuevo acontecimiento de importancia nacional e internacional como es el regreso al orden constitucional. Por ello queremos hacer un llamado final para que todos, en la medida de la capacidad y responsabilidad propias, tomemos actitudes y compromisos garantes de la libertad y honestidad en el proceso electoral, teniendo como meta la patria, donde el desarrollo, la justicia y la paz sean los frutos de este nuevo orden, en un ambiente de esperanza y caridad cristiana.

Que el padre de todos nosotros que nos ha dado una dignidad como hijos suyos, y su Hijo Jesús, nuestro Salvador y el Espíritu Santo, que nos da su gracia y su fuerza, nos bendiga a todos, nos guarde y nos conceda la paz (Num 6.25).

José Carranza Chévez, Obispo de Santa Rosa de Copán, y Sacerdotes de la diócesis de Santa Rosa de Copán, Honduras, C A.

NOTAS

(*) Lempiras moneda del país. 1 lempira es igual a \$ 11.00 M.N. aproximadamente.

DOMINGO XXXI ENTRE AÑO

4 de noviembre

Deut 6, 2-9; Heb 7, 23-28; Mc 12, 28-34

1o. La primera y tercera lectura responden a la pregunta sobre lo que hace que un cristiano sea cristiano en su actuar: su actividad no es sino la respuesta al amor de Dios. Esta respuesta debe ser en el mismo nivel: amar a Dios sobre todas las cosas y al prójimo como a sí mismo. El complemento esencial y que funda la posibilidad misma de esta respuesta es que Cristo vive e intercede siempre por nosotros (2a lectura).

2o. Deuteronomio 6,2-9. Toda la historia de Salvación no es sino la historia de las intervenciones de Dios para ir realizando su designio de salvación y la historia de la respuesta que va dando el pueblo a esas intervenciones. El designio de Dios es un designio amoroso y sus intervenciones son las expresiones concretas de este amor. El texto que ahora escuchamos es la actitud central del hombre y del pueblo. Toda respuesta concreta, en tanto tiene valor y significado, en cuanto es la expresión de la entrega radical a Dios sobre todas las cosas. Así lo reconoce Israel y lo repite continuamente en su oración de cada día. Desde esta doble realidad se juzga el sentido y el valor de todo acontecimiento y de toda realidad. Esta realidad central se retoma en el N T y se explicita en la dimensión social y que en el A T sólo aparece en un contexto separado (Lev 19,8). Ver tercera lectura.

3o. Hebreos 7,23-28. El tema de este pasaje se relaciona íntimamente con lo que escuchamos el domingo pasado y nos presenta cómo en Cristo se cumple, a un nivel superior, lo que se dice del sacerdocio en general. Cristo es el fiador de una Nueva Alianza (v 22) y su sacerdocio es celestial (está junto al Padre), santo (sin pecado, intercede por los pecadores), y para siempre: siempre vivo para interceder por nosotros (9,12,26. 28; 10,10; Rom 6,10). Su ofrenda de sí mismo (ver domingo pasado) fue una vez y permanece en ofrenda por nosotros. La consecuencia práctica para nosotros, no se explicita en estos versículos pero aparece una y otra vez a lo largo de toda la carta: mantener firme nuestra mejor esperanza y obrar en consecuencia (4,16; 6,11s; 6,18s; 7,19; 10,19; etc.). Este es el fundamento del actuar cristiano en el transformar todas las cosas, en la caridad.

4o. Marcos 12,28-34. Hay sus variantes con respecto al texto de Mateo (22,39-40) y Lucas (10,25-28). En Marcos la pregunta es sobre el principal mandamiento y en Lucas sobre cómo alcanzar la vida eterna. La respuesta co-

mún indica que las preguntas se consideran como sinónimas: guardar el mandamiento principal es lo mismo que alcanzar la vida. Se recuerda lo que, en el fondo, ya se sabía desde el A T que todos los preceptos en tanto valen, en cuanto expresan y realizan este mandamiento central. Se cita expresamente Dt 6,4-5 y Lv 19,18 y en ambos se realiza como respuesta al mismo amor de Dios (Jn 3,16; Rom 8,37; Gal 2, 20; Ef 2, 4; 5, 2; 2 Tes 2, 16; 1 Jn 4,10,19; y como don de El (Rom 5,8.) que debemos trabajar (1 Cor 13). De nada servirá cumplir con todos los demás preceptos, si no se cumple con esto, y si se cumple con esto, en realidad se está cumpliendo con los demás en su forma más perfecta. El segundo mandamiento no es sino la expresión concreta del primero, como nos lo aclara muy bien Juan en su primera carta, sobre todo en 4,20s; Lucas complementará el tema con la parábola del samaritano: del hombre que tenemos enfrente hacemos un prójimo nuestro cuando nos comportamos con amor con él. Y Pablo ve tan sacramentalizado el amor de Dios en el amor al prójimo, que le pareciera suficiente citar como centro de la ley el precepto único del amor al hermano (Gal 5,14; Rom 13,9).

DOMINGO XXXII ENTRE AÑO

11 de noviembre

1 Re 17,10-16; Heb 9,24-28; Mc 12,38-44.

1o. El lazo que une las tres lecturas es la actitud de "entregar" lo que se tiene en el acto mismo en que se confía en Dios. La primera lectura nos presenta el ejemplo de una viuda de Sarepta, la tercera lectura nos cuenta de la viuda que da aun de lo necesario, y la segunda lectura nos recuerda la ofrenda sacerdotal que hace Cristo de sí mismo por nosotros. En los tres casos, sobre todo en la segunda y tercera lectura, se pregunta al cristiano sobre su propia actitud.

2o. 1 Reyes 17,10-16. Estamos aquí en el ciclo de Elías (1 R 17-2 R 1), en el tiempo de la gran sequía que Dios envía como purificación de su pueblo. El episodio inmediatamente anterior y éste nos hablan de la providencia de Dios sobre su profeta y enfatizan una vez más que la palabra de Dios se cumple, es eficaz (tema central del libro de los Reyes). El tema va a ser usado en el discurso de Jesús en Nazaret (Lc 4,25s) para ilustrar la dificultad que tenemos de aceptar la presencia de Dios a través de lo que nos es conocido y "ordinario" para nosotros (ningún profeta es recibido en su tierra). El pasaje actual muestra de un modo especial la entrega que hace una viuda, de la tierra de los gentiles, de lo que le es indispensable para subsistir un día

no se fía del profeta (del Señor) y el Señor cumple su palabra. En patrones meramente humanos el proceder de la vida es totalmente ilógico, en contra de la "sabiduría" humana. Su aceptación, confiada en la Palabra, es una pre-
para el cristiano.

3o. Hebreos 9,24-28. Cristo realiza lo que sólo en "gracia" se llevaba a cabo en el antiguo culto (v. 23. ver v. 1). Se pueden notar aquí varios puntos: 1o. Repitiendo el tema del domingo anterior, se presenta la ofrenda que Cristo hace de sí mismo (Heb 7,25ss), ofrenda en favor nuestro, para quitar (llevar) nuestro pecado (Is 53,12). 2o. La metáfora del "santuario" se refiere directamente a la "Casa" del Padre que está en los Cielos (Ac 7,48; 17,24; 2 C 5,1) y que no es hecha por mano de hombres, pero también evoca el sacrificio de sí mismo que hace Jesús (el tabernáculo de su propio cuerpo. Heb 9,11; Mc 14,58; ver Jn 2,19ss). A este santuario tenemos acceso en Cristo, por su sangre. 3o. La ofrenda permanente de su sacrificio, la sigue haciendo Cristo, el cual volverá, ya no en razón del pecado (ya nos ha perdonado, aunque cada uno va recibiendo, en su tiempo, la participación de su Redención), sino a razón de la esperanza de recoger a los que esperan en Él. Aquí se anuncia el tema que se tratará más ampliamente el domingo siguiente. Para este punto el mejor comentario es 1 C 15. Y la conclusión se puede tomar de ahí mismo (1 C 15,58): Así pues, hermanos míos, manteneos firmes, incommovibles, progresando siempre en la obra del Señor, conscientes de que nuestro trabajo no es vano en el Señor.

4o. Marcos 12,38-44. En el pasaje que escuchamos podemos considerar las dos breves unidades que lo forman, la 1a. (38-40). Jesús ataca con frecuencia el sistema de vida de los escribas y fariseos y la actitud que justifica ese sistema (Mt 21,41; 23,26; 5,20; Lc 11, 37-53; 12,24, etc). En este caso concreto, Jesús ataca la presunción (el deseo de ser estimados y "reconocidos") que desprecia a los demás y se antepone a ellos, en lugar de servir a los demás y ser como el esclavo de ellos (Mc 10,41-45 y paralelos. Cf Fil 2,7-8; Rom 12,10). 2a. unidad. El tema prenuncia la entrega de Cristo, contraponiendo la actitud de los escribas, con la que debe ser la auténtica entrega de sí (la ofrenda — el sacrificio), nos presenta también el concepto de "eficacia" humana (de Cristo): el verdadero valor (ante Dios) no se mide por la cantidad (criterio de la eficacia humana) de lo que se entrega y los demás ven, sino de la entrega total de sí mismo, sea poco o mucho, aunque lo que se dé no sea más que la pequeñez ridícula de unos cuantos céntimos (la pequeña parte de lo que somos).

DOMINGO XXXIII ENTRE AÑO

1o. 11 de noviembre

2o. 1 C 15,3; Heb 10,11-14.18; Mc 13,24-32

3o. En un tiempo en que el cristiano es apremiado por el auténtico interés de las realidades de su tiempo y por la urgencia de transformar y de colaborar en la transformación del mundo (hacerlo más habitable, menos injusto), es importante no perder de vista el sentido último de su existencia, la misma base de su esperanza: lo mismo que Cristo es lo que debe empujar a transformar su mundo e

irlo transformando para convertirlo en el "Mundo Nuevo". Las tres lecturas de hoy nos hablan del sentido de ese último final, el cual no es algo, sino Alguien: Jesucristo.

2o. Daniel 12,13. Tenemos aquí uno de los textos más claros del A T sobre la resurrección final y la retribución. El pasaje sirve de conclusión a los capítulos 11 y 12 y describe el tiempo escatológico en forma no totalmente clara en sus detalles, aunque sí en algunos de sus elementos principales: 1o. los últimos tiempos se describen como tiempos de angustias (como se hace también en el N T.); el N T nos indica que vivimos en los últimos tiempos. 2o. Ese tiempo es tiempo de salvación, para todos los inscritos en el "Libro" de la vida (Sal 69,29; Ex 32,32s; Lc 10,20; Ap 20,12 etc). 3o. Habrá un último "despertar" (resucitar) para el juicio de vida o de muerte (Mt 25,31ss ver Jn 5, 28; Act 24,15; Mt 16,27; 25,46s). 4o. Los que alcanzan la vida y los que promueven la salvación son llamados "doctos", los que alcanzaron la verdadera sabiduría, los que se dejaron instruir por el Señor (Is 54,13; Jer 31,33; Jn 6,45; 1 Jn 2,20.27).

3o. Hebreos 10,11-14.18. Lo presentado anteriormente sobre el sacerdocio de Cristo, ahora se ofrece a modo de síntesis final: 1o. el sacerdocio de Cristo ha llegado a su plenitud, ya no está en el laborioso "estar de pie" (v 11) de la ofrenda de la Cruz, sino que "está sentado a la diestra de Dios para siempre" en la ofrenda gozosa aceptada por el Padre. 2o. su sacrificio es perfecto y definitivo, pero queda ahora el tiempo de la Iglesia, en el cual los redimidos se van incorporando al sacrificio único de Cristo. 3o. Este sacrificio es único e irrepetible (v 18), lo que se repite es la presencia sacramental, el sacramento de ese único sacrificio al que se van incorporando los miembros de su Iglesia (Heb 13,15. Ver lectura del Apocalipsis del domingo próximo). 4o. Este tiempo intermedio tendrá también su final definitivo (cuando todos los enemigos sean sojuzgados definitivamente: Sal 110,1; Act 2; 33; 1 C 15,25ss) y mientras tanto el cristiano debe ser el sacramento, el medio por el cual Cristo se hace presente a nuestro tiempo intermedio, presente con su sacrificio y su exaltación.

4o. Marcos 13,24-32. En el discurso escatológico en Marcos debemos recordar que el estilo es de tipo apocalíptico y con muchas figuras poco claras para nosotros. En este discurso se mezclan predicciones sobre la ruina de Jerusalén (ejemplo v 30) con otras sobre el final definitivo (ej v 36) y no siempre es fácil distinguirlas. Y las mismas predicciones sobre Jerusalén son a su vez un prenuncio del final definitivo. En este pasaje podemos considerar dos pequeñas unidades: 1a. unidad (v 24-27). Es propiamente el centro escatológico del discurso, en unión con los vv 3-8. Como en Daniel 12, 1ss, se habla del tiempo de la gran tribulación, pero el aspecto de juicio, como en los paralelos de Mateo y Lucas, aparece en una forma nueva totalmente personalizada: al final viene el Hijo del hombre a reunir a los elegidos. Es clara la cita de Daniel 7,13, pero aquí no va el Hijo del Hombre hacia el Anciano en días (Dios, el Padre) sino que desde el Padre viene hacia los hombres. Esta visión del triunfo seguro que se acerca desde el futuro, es el que anima en la tarea de prolongar la presencia de Cristo en este mundo en medio de las contradicciones (13,9-13). 2a. unidad

(28-32) forma una consecuencia con lo anterior y está en relación íntima con lo que sigue (la exhortación a la vigilancia). El v 28 y 29 no se refieren a lo que viene inmediatamente antes (v 26s) sino a lo que está un poco antes sobre la tribulación (v 24): la persecución y las tribulaciones nos deben hacer recordar que vivimos en los últimos tiempos (ver vv 5-13). El v 30 se refiere en su forma inmediata a la destrucción de Jerusalén (como 14-18) y que a su vez será señal de que también vendrá el Final definitivo. El v 31 presenta la Palabra empeñada de Jesús sobre ambos acontecimientos. El v 32, finalmente, al presentar la ignorancia del "Hijo" (en Marcos el Hijo es Jesús hombre) apremia a la vigilancia y a eso se exhorta en los versículos siguientes. La seguridad de que Cristo regresará ciertamente hace más urgente el participar hoy en la transformación de todas las cosas para El: Así pues, hermanos míos muy queridos, manteneos firmes, inmovibles, progresando siempre en la obra del Señor, conscientes de que vuestro trabajo no es vano en el Señor (1 C 15,58). Con esto concluye Pablo su exposición sobre la segunda venida de Cristo.

JESUCRISTO, REY DEL UNIVERSO

25 de noviembre

Ez 34,11-12.15-17; 1 Cor 15,20-26.28; Mt 25,31-46

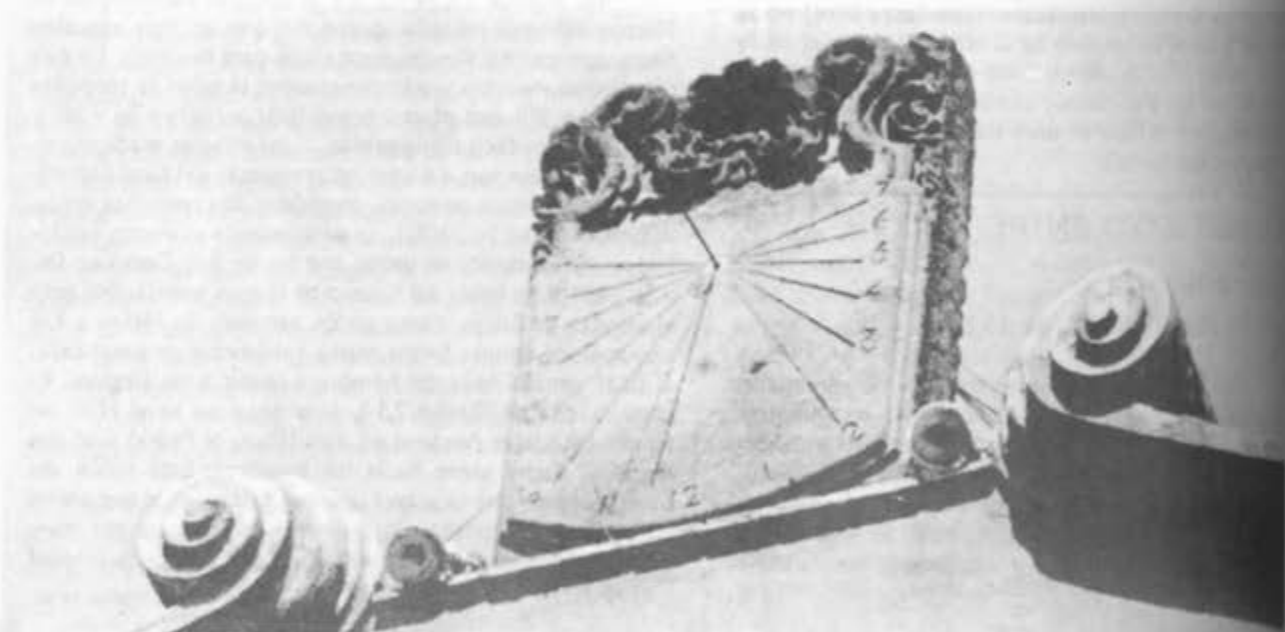
Que Jesucristo es el Señor. Que Jesucristo es el Rey del Universo. Esta es la afirmación en la fe que recordamos este día. Una parte central de nuestro credo. Por eso mismo es necesario darle toda la importancia que merece. Hay que volver sobre ella muy cuidadosamente para comprenderla en toda su hondura y para verificar de qué manera esta verdad en la fe es operativa en nuestras vidas.

El futuro, futuro escatológico, consiste en el Reinado de Jesús sobre toda la creación. "Al final, cuando todo se le

haya sometido, Cristo mismo se someterá al Padre y al Dios será todo en todas las cosas" (1 Cor 15,28). La realidad actual debe ser interpretada desde ese futuro. El futuro de Jesucristo, como dueño del Universo, es el que da su dimensión exacta a todas las cosas. Cualquier otro enfoque de la realidad interpretada conduce a concepciones del hombre y de la historia ajenas a esta verdad de fe.

Ese futuro escatológico, que es la consumación del tiempo, se manifiesta con la victoria de Jesús sobre todos los males. En ese futuro se dará el surgimiento de la Humanidad nueva. "En seguida será la consumación, cuando, después de haber aniquilado todos los poderes del mal, Cristo, entregue el Reino a su Padre" (1 Cor 15,25).

¿De qué manera esta verdad en la fe es operativa en nuestras vidas? La respuesta a esta pregunta la encontramos en la lectura del evangelio de San Mateo en este día. Cuando habla precisamente de quiénes son los que entrarán a ese Reino, y quiénes quedaran excluidos de él. El acceso al Reino pende absolutamente de la conducta que se guarde para con el prójimo. Las obligaciones para con Dios quedan incluidas en esta relación con el hermano al identificarse Jesús con aquellos a quienes se presta o se niega el servicio. El comportamiento con los hombres es el comportamiento con Dios. "En verdad os digo que, cuando lo hicisteis con el más insignificante de mis hermanos conmigo lo hicisteis". El amor activo a los demás y la práctica de justicia es la manera de hacer operativa la esperanza en el Reino. Cualquier práctica que contradiga un amor y justicia efectivos definitivamente niega, en la práctica, el Reinado de Jesucristo y la esperanza en el reino futuro en el que se habrán aniquilado todos los males. El evangelio relata la sorpresa de los que son excluidos del Reino precisamente a causa de su comportamiento con el prójimo. Estos nunca aceptaron el hecho de que se encontraban con Jesús en los demás hombres y que no es posible distinguir entre sus deberes para con Dios y sus deberes para con los hombres.



UNA PELICULA QUE NO MIENTE

RAUL H. MORA, S. J.

Que un muchacho, un adolescente, robe alguna vez en el camión o en el mercado es cosa triste, pero tristemente frecuente. Que repita tal experiencia tantas veces es algo que también sucede. Que de esta manera alguien llegue a ser carterista de profesión, y de carterista pase a otras formas de robar (explotar es historia demasiado repetida en muchos barrios populares. Y así de este modo un joven vaya a dar a la cárcel una y otra vez es la experiencia dolorosa vivida por más de una familia humillada.

La película de Arturo Ripstein *Cadena Perpetua* pinta este proceso con todo realismo, con toda verdad. Por el argumento, basado en una novela de Luis Bata, el cine mexicano nos ofreció así una obra que no miente.

El film va más allá al decir la verdad. No se contenta con describir humorísticamente y sin tragedia el proceso con el que una aventura se hace hábito y forma de vida. Evoca también la facilidad con que quien roba una vez se ve siempre tachado de ladrón, como la vieja protesta elevada por Sartre hace años no hubiera servido de nada: "No es lo mismo robar que ser ladrón". Se defiende en defensa de Jean Genet y en contra de una sociedad que niega la dignidad humana y la posibilidad de cambio. El puritanismo hipócrita condena a quien cometió un delito y lo castiga aunque haya pagado legalmente sus errores.

La intención de Ripstein no es la defensa filosófica de la libertad humana. El énfasis, como en la obra literaria que inspira, está puesto en hacer una denuncia de gran actualidad en México y denuncia contra la policía corrupta y corruptora.

Con una valentía poco común en nuestro cine, desenmascara a quienes aprovechan el poder para explotar, robar, torturar y atar perpetuamente a quien alguna vez cayó en sus manos, al exigirles de por vida una multa fuera de toda legalidad.

La narración de base, en su sencillez, está tratada con claridad; pero la reconstrucción de la historia, a base de constantes evocaciones del pasado, no siempre resulta del todo atinada.

Un desacierto nace de haber confiado todo el proceso, desde la aventura adolescente hasta la cadena perpetua a manos de la policía, a un sólo actor. Es flexible la actuación de Pedro Armendáriz Jr. y en su conjunto muy válida. Pero las secuencias juveniles hubieran pedido una caracterización que no lo gra él del todo.

Habiendo aceptado, por otra parte, el tratamiento realista del argumento, la película deja una laguna narrativa sin explicación: el proceso con que el carterista y luego proxeneta explotador pasa de la más dura prisión a ser honrado banquero y estimado padre de familia.

Falla también es la secuencia final: El drama psicológico suficientemente preparado, se abarata con plegarias sin consistencia y se precipita en una decisión esperada pero no sostenida coherentemente.

A cambio, la detallada secuencia de las Islas Marías da oportunidad para que

Ernesto Gómez Cruz ofrezca con su magnífica actuación uno de los mejores momentos no digo de esta película, sino de muchas otras del cine mexicano.

La moraleja se deja atinadamente para que el espectador la saque sin mayor problema: En lugar de aceptar el juego, hay que denunciar a los explotadores.

A pesar del carácter moralizante del film, en un momento en que el gobierno dice estar empeñado en una purificación de la procuración de justicia en México, justamente llamó la atención de los críticos el hecho de que esta película se haya presentado sólo en salas de segunda y tercera categoría.

Dos hechos pueden explicar tan tímida explotación: No se quiso cargar más fuertemente la mano en contra de la policía corrompida y venal, dado el calor que de hecho —fuera de toda película— se estaba ya viviendo en la capital por el asesinato perpetrado por un grupo de ellos en contra de un adolescente.

Por otra parte, se quiso dejar la cartelera y la publicidad abiertas a la película de Gabriel Retes, *Bandera Rota*, que había de representar a México en Moscú. A pesar del deseo de hacer triunfar a toda costa esta última producción, en Rusia pasó del todo desapercibida. Y con razón: "el chantaje del siglo" y la revolución armada por un grupo de estudiantes que ocasionalmente son testigos de un crimen, es, a pesar de su originalidad y de la definida actuación de Manolo Fábregas, inconsistente.

Más revolucionaria y más eficaz es *Cadena Perpetua*, porque no finge ni inventa, simplemente dice la verdad.

"EL TROQUEL", S. A.

Casa Provedora de Artículos de Iglesia
y
Religiosos.

Apdo. Postal No. 524
2a. Rep. Venezuela No. 50
México 1, D.F.

Tels.: 522-59-94 y 522-29-66

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

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



IGLESIA Y ESTADO EN AMERICA LATINA

theotonia dos santos
pio garcia
enrique dussel
luis maira

fdo. reyes matta
antonio cavalle
gregorio saiser
josé neiva moreira
y otros

SEPLA

TRAZOS

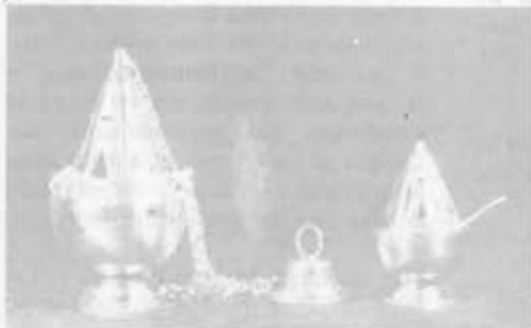


ARTE SACRO



ARTICULOS RELIGIOSOS

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



Juan Fabre R.

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

LA BIBLIA

manual de la biblia para campesinos



AUGUSTO RODIN 355 MEXICO 19, D. F. APARTADO POSTAL 19 213. 5-98-47-08

LO MEJOR EN CALIDAD Y SERVICIO



VELAS

LITURGICAS
LIMPIAS
PERFECTAS

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

LAMPARAS OLEOCERINA, APROBADAS
PARA SAGRARIOS

TELEFONO: 5-47-02-30



AGRIBUSINESS, ¿GANANCIA
IA CONTRA HAMBRE?

LO ARROYO Y GERARDO ACEITUNO

REFLEXION

SOBRE LA FORMACION DE
E LA CONCIENCIA POLITICA

JOSE CARRANZA CHEVES

LOS DUALI

SMOS EN LA PRAXIS Y
REFLEXION DE LOS GRU
POS CRISTIANOS

REDACTOR RICARDO

AVILES

DERECHOS HUMANOS
EN UNA SOCIEDAD DIVI

próximo número

**historia
de la
iglesia en México**