

EN ESTE NUMERO

+	Y LA NOTICIA	3
+	TEORIA Y PRAXIS	
	Cristología y Cultura de Masas en "MiniMilagros" David Fernández, SJ	9
+	CUADERNO: COLABORACIONES	23
	Introducción al cuaderno	24
	Para una cultura política de la Paz. Laudatio en homenaje al laureado de Nicaragua con el Premio de la Paz: Ernesto Cardenal. Johann Baptist Metz	25
	Tradicón y modernismo. El pensamiento de mauricio blondel. F. Guillen Preckler SCH, P.	30
	El Instituto Lingüístico de Verano. Carlos Lenkersdorf	36
	Notas sobre el parto como trabajo liberado. Noelle Monteil S.	38
	El hombre nuevo y la nueva sociedad, según la fe cristiana hoy en Centroamerica. Juan Hernández Pico S.J.	41
+	Y LA PALABRA Domingos de Abril. Rubén Cabello, S.J. Sebastián Mier, S.J.	55
+	Y EL CINE Recuerdos de Woody Allen. Héctor I. Sáinz, S.J.	59
	Y LOS LIBROS	61
	INDICE GENERAL 1980	62

Año 46 No 542 Febrero 1981

Dibujos: Van Gogh

PRESENTACION

MONS OSCAR ARNULFO ROMERO. A un año de su muerte conviene preguntarnos por Centro y Latinoamérica. El entregó su vida por la causa de estos pueblos: su fe fue solidaria de la justicia y la liberación de su gente.

Desde el seno de su pueblo, nos mostró una manera de habitar en su situación y de asumir su contexto. Frente a la actuación y la práctica de la muerte realizada por el poderío económico, político y militar, nos mostró la práctica de Jesús: el don, la comunión con el pobre, el pan de cada día; el servicio, la igualdad, el poder verdadero; la libertad, el trabajo, el amor fraterno. En una palabra, el Reino. Por eso se opuso a la acumulación, a la riqueza excluyente, la deuda, la escasez; la dominación, la división estratificada, la violencia, el poder mentiroso; el temor paralizante, el egoísmo, el Imperio.

Muerto por eso, sigue luchando en su pueblo y en la solidaridad de sus hermanos. Es necesario seguir anunciando el Reino de Dios; es necesario seguir denunciando el poder mentiroso que lleva al temor paralizante; la intervención "salvadora" que lleva a la dominación reafirmada por el "miedo al comunismo" y la confirmación de "sus" derechos. En el Salvador se está jugando la Teología —la Palabra de Dios— en la vida de nuestros pueblos.

Xavier Garibay G. SJ

+ CHRISTUS

Director: Xavier Garibay, S.J.,
 Subdirector técnico: David Fernández, S.J.,
 Subdirector Administrativo: David Ungerleider, S.J.
 Relaciones Públicas: Magdalena Cubas Carlin
 Consejo Asesor: Alfonso Castillo, Enrique Dussel, Vicente Leñero, Enrique Maza, S.J., Jean Meyer, Ramón Mijares, S.J., Luis Ramos, O.P., Angel Sánchez, Beatriz Becerra.
 Consejo de Redacción: Alberto Arroyo, S.J., Luis G. del Valle, S.J., Luis Fernández, S.J., Sebastián Mier, S.J., Raúl H. Mora L. S.J.
 Se autoriza la reproducción total o parcial de Christus, para fines no comerciales. 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 aquéllas 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. Los artículos firmados son responsabilidad de sus autores.

Organo Oficial de la Diócesis de Cd Juárez, Cuernavaca, Huejutla, 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: \$ 420.00, número suelto/atrasado \$ 45.00. Suscripción correo aéreo América Latina: 25 Dls., otros países: 35 Dls., número suelto/atrasado: 2.50 Dls. Centro de Reflexión Teológica, A.C. Augusto Rodón No. 355, México 19, D F Tel: 5-98-47-08.
 Impresión: Impresora y Editora Técnica S A, Extremadura 130, México 19, D F.



MEXICO

ECONOMIA: LA INVERSION ESTATAL

Desde hace varios años podemos detectar, como tendencia general en la economía mexicana una creciente actividad del Estado. Este fenómeno llamado también "mayor intervención del Estado en la economía" se explica al profundizar en el papel que juega hoy el Estado en el desarrollo del capitalismo mexicano. Adelantando un primer deslinde, sugerimos que la idea de la mayor intervención se presta a confusión: Puede hacer pensar que el Estado es una entidad ajena a la estructura económica, y que poco a poco va conquistando un lugar en ella. Parecería que el Estado va interviniendo desde fuera y, lo peor, en favor de las clases populares. Estos elementos suelen aparecer en el discurso oficial ayudando a consolidar la ideología de la "economía mixta". Habríamos de hablar entonces de una creciente actividad económica del Estado, lo cual presenta una explicación diferente.

El proceso histórico de formación y consolidación del capitalismo mexicano requirió siempre de la participación económica del Estado, debido a la incapacidad de los capitales privados nacionales para llevar adelante el desarrollo capitalista. Dichos capitales, si bien

habían logrado acumular la fuerza suficiente para proyectar una serie de inversiones contables netamente capitalistas, sin embargo, no eran capaces de superar las trabas que imponía la vieja sociedad agraria del siglo XIX cuya oligarquía aristocrática, con residuos coloniales, significaba ya el sector menos progresista. En tal sociedad el raquítico desarrollo del mercado interno, el muy lento proceso de industrialización, la poquísima capacidad de absorción de fuerza de trabajo y la enorme detención de ésta en las haciendas, la gran miseria de las mayorías y, principalmente, el poder de los monopolios extranjeros, impedían que el proceso se desarrollara en forma rápida y suficientemente armónica. El movimiento político revolucionario de 1910 significó entonces, para el sector de la burguesía más consciente de las limitaciones de la estructura, no sólo el derrocamiento de la dictadura porfirista, sino la revitalización del sistema y la creación de condiciones más idóneas para su desarrollo. El Estado burgués de la revolución, no era sólo la instancia jurídico-política que legisla en favor del capital, sino también económicamente una pieza clave en el proceso de producción. Sin la actividad estatal hubie-

ra sido imposible que se realizara el acelerado proceso de industrialización a partir de los 40s. Los años anteriores pusieron las condiciones para un desarrollo más ágil del capitalismo mexicano. El Estado, pues, jugó un papel decisivo en la consolidación del sistema.

La necesidad de jugar dicho papel estaba dada no sólo por las condiciones internas de la economía nacional, sino también por la situación internacional. Eran tiempos en que el capitalismo internacional, ya en su fase imperialista, se encontraba determinado por el poder y la expansión de los capitales monopolistas; lo cual repercutía directamente al interior del país, haciendo aún más difícil que los capitales privados, por sí solos, llevaran adelante el desarrollo del sistema. Se formaba en México un capitalismo de Estado, único capaz de garantizar la reproducción de la estructura capitalista. Entre los años 40 y 50 se consolida ese capitalismo de Estado, y de entonces a la fecha, la actividad estatal resulta cada vez más imprescindible tanto para orientar el rumbo del desarrollo, como para tratar de amortiguar las contradicciones más severas, y esto en un con-

texto económico dominado por capital monopolista.

En la época actual, el rumbo de la economía mexicana muestra cada vez más sin tapujos la necesidad de que el Estado actúe de manera decisiva en la estructura productiva y reproductiva del sistema. En los últimos años ha tenido que operar *descaradamente* como pieza clave en la orientación de la economía, y en el intento de amortiguar las fuertes contradicciones cuya resolución se presenta cada vez más difícil. La crisis del 73-76, la recuperación económica intentada desde entonces, la participación mexicana en la situación mundial referente a energéticos, son cuestiones imposibles de comprender si no se toma en cuenta al Estado mexicano en su función económica, como pieza determinante del proceso. Para ello cuenta con diversos mecanismos tales como inversiones directas, financiamientos, subsidios, transferencias, etc., los cuales representan actualmente sumas tan elevadas que su ausencia llevaría al pleno estancamiento del conjunto económico. Tomemos a manera de ilustración el monto del gasto público presupuestado para 1980: 1 billón 683,400 millones de pesos.

De la cantidad mencionada 492,600 millones se destinan a cubrir el pago de la deuda pública y a participaciones y estímulos fiscales. El resto se distribuye por sectores económicos: industrial, agropecuario, bienestar social, comunicaciones, etc. Quizá lo que más nos interesa por el momento es la cantidad destinada a inversión directa productiva, y la orientación de ella. En 1980 se autorizó una inversión pública federal por 424,108 millones de pesos; podemos hacer ya una primera comparación entre el monto de inversiones, y el monto *total* del gasto público lo cual nos sugiere algunas de las funciones que ejerce el Estado desde el punto de vista económico; esto es: apoyos directos e indirectos a inversiones privadas a través de subsidios, transferencias, infraestructura; "seguridad social"; administración pública etc. Pero volviendo al renglón de inversiones directas, éstas representan por parte del Estado una cantidad casi igual a la inversión privada la cual se estima en 540000 millones de pesos este año. Más significativo aún resulta el hecho de que la inversión pública creció 40o/o con respecto a 1979, mientras la

privada 13o/o. De esta relación comparativa entre inversión pública y privada, podemos desprender una primera aproximación a la determinación de la importancia de la actividad Estatal en el conjunto de la economía.

Si las magnitudes de inversión son tan semejantes, lo cual ya nos da una idea de la importancia del Estado, hemos de profundizar un poco más en las relaciones que se establecen entre Estado y capital privado. En primer lugar recordemos que el capital *dominante* en México es un capital monopolista y que éste se formó, en sus diversas unidades de capital, apoyándose en la actividad que el Estado desarrolló en los años de formación y consolidación del capitalismo mexicano; es decir teniendo al Estado como soporte y no como obstáculo. La actividad económica estatal favoreció la formación y dominación de dichos capitales monopolistas. En segundo lugar, recordemos también que el Estado continúa apoyando a esos capitales, y al capital privado en general a través de los financiamientos que otorga, de los subsidios que ofrece, de las compras masivas que realiza, etc. En tercer lugar la inversión del Estado no entra en contradicción con la inversión privada, sino a la inversa le sirve de estímulo y de soporte. Veámos esto con más detenimiento. Retomemos la cifra antes mencionada de inversión pública federal autorizada para 1980 de 424108 millones de pesos (1). El 43.6o/o se destina al sector industrial, esto es: 185,443.5 millones de pesos (2). De ellos, 159,202 millones, 37.5o/o del total, a energéticos y explotación de recursos no renovables. El resto 25973 millones, a la producción manufacturera (tan sólo 6o/o del total de inversiones). Queda claro por lo pronto que la inversión más importante del sector público, 37.5o/o del total, se destina a energéticos y recursos no renovables, con el siguiente desglose: petroquímica básica y aprovechamiento de energía: 89,337.7 millones de pesos; generación transmisión y distribución de energía eléctrica: 50,457.5 millones de pesos; extracción y beneficio de combustibles minerales: 1167.1 millones de pesos; extracción en beneficio de minerales e industria metálica básica 5,900.3 millones de pesos; extracción de minerales no metálicos 1539.4 millones de pesos. Concluimos, pues, que la prioridad de la inversión pública se refiere a la genera-

ción de energía en sus distintas modalidades. Esto significa modernamente beneficio para la industria, y una industria moderna que necesita realizar grandes consumos de energía para llevar adelante el proceso productivo. Sin analizar ahora cómo se transmite dicha energía, ni a quiénes en particular, podemos decir —casi por sentido común— que la industria más dinámica y moderna la más organizada y poderosa es la que mayores consumos realiza; a quien más le interesa la prioridad establecida para la inversión estatal. Por ejemplo: bienes de capital, automotriz, productos eléctricos.

Del hecho de que la inversión pública beneficie al proceso industrial más dinámico —esto es cierto— no se desprende, como suele aparecer en el discurso del Estado, el beneficio de la sociedad mexicana, y menos aún de las mayorías. Recordemos —valga la insistencia y obviedad— que la industria tiene propietarios, y éstos son los capitalistas, y que en nuestro tiempo y espacio el capital más fuerte y dominante es monopolista. Por lo tanto la inversión pública, muy importante por su magnitud, y lo mismo por su especificidad viene a ser un soporte fundamental para la inversión privada, para el capital, sobre todo aquél que en estos tiempos se moderniza más aceleradamente esto es, el monopolio. La inversión pública no se opone a la privada, sino a la inversa, la favorece. En la medida en que el capital controlado por el Estado se orienta a la generación de energía, genera a la par estímulos para la gran industria consumidora de energía. En este sentido puede decirse que va orientando el rumbo del desarrollo económico por cuanto pone condiciones más propicias para el incremento de la composición técnica y orgánica del capital, pero también para la especificidad o particularidad de esa composición. Claro está que se generan y complejizan toda una serie de contradicciones que no es nuestra intención tratar ahora. Por otro lado, no resulta tan mecánico el proceso esbozado, ni es la única razón para determinar la prioridad de la inversión pública; lo que aquí hemos querido hacer notar es que, en el complejo sistema del capitalismo mexicano, el Estado tiene un lugar y juega un papel de suma importancia. Que en tal papel es definitivamente garante de los intereses del capital y se esfuerza desmedidamente por fa-

vocerlos. Por tanto, que una creciente actividad económica del Estado y no una mayor "intervención", significa en definitiva, un mayor apoyo al capital; pero además esto es una necesidad del propio sistema y no un capricho del régimen. Si el Estado no invierte como lo hace y donde lo hace, y esto de manera *visionaria* según los intereses del capital, el capitalismo mexicano

tendría que ceder su estafeta, o bien completamente a las barras y estrellas, perdiendo su patriótica bandera nacional, o bien a un nuevo sistema social. Ambas cosas insulto para el "nacionalismo revolucionario" que ha logrado un sistema de "justicia y libertad", único en el mundo y en la historia de la humanidad.

- 1) Los datos están tomados del IV informe de Gobierno de J.L.P., anexo política económica.
- 2) El resto se distribuye por sectores de la siguiente manera: Agropecuario 15.6o/o; comunicaciones y transportes 15.2o/o; Asentamientos humanos 10.3o/o; Educación, cultura, ciencia y tecnología 3.7o/o; Convenio Unico de Coordinación 3.3o/o; Admón y Defensa 2.8o/o; Salud y Seguridad Social 2.7o/o; Comercio 1.1o/o; Pesca 1o/o; Turismo 0.6o/o.

POLITICA: MEXICO Y CENTROAMERICA

A propósito de la política exterior del Estado mexicano, es más frecuente encontrar opiniones dogmáticas o superficiales que explicaciones coherentes. Los diferentes puntos de vista caminan desde la alabanza fácil, el maniqueísmo del "candil de la calle, oscuridad de su casa", o la rápida calificación de "política burguesa" y, naturalmente, despreciable en todo. Pero a nosotros nos es necesario tratar de explicarla, aportar siquiera algunas líneas que faciliten su comprensión para poder conocer sus límites, preverla, calar sus consecuencias hacia dentro y hacia afuera del país. Sobre todo en determinados momentos en que, como lo es hoy para El Salvador, su desempeño cobra una importancia relativamente grande en el avance de la lucha de los pueblos por su libertad.

No hay que desconocer a la política exterior mexicana en lo general, como un conjunto de decisiones coherentes, bien llevado, manejado inteligentemente y con tradiciones que parten desde Carranza y, en algunos elementos, desde Juárez.

Cuando hablamos de la gira de López Portillo por Europa, decíamos que era necesario enmarcar las relaciones exteriores de México en un contexto de crisis del capitalismo mundial, de la pérdida de hegemonía económica de los EU y, como consecuencia, de nuevas modalidades en las formas de la dependencia (La gira y el desarrollo, Christus, julio-agosto de 1980). Hoy tenemos, además, la evidencia de una nueva crisis cíclica del capitalismo norteamericano —que se encabalga con lo general— y, por tanto, un endurecimiento de su política. Así se manifiesta en la elección de Reagan. Un ejem-

plo de las posibilidades de una política regresiva lo tenemos en el fraudulento proceso electoral que recién se llevó a cabo en Jamaica.

Al burdo sentido común —que en gran parte se expresa en el electorado norteamericano— le parece obvio que, ante una economía en crisis, lo más práctico es un conjunto de burguesías nacionales lacayas, directamente saqueables, pasivas ante toda muestra de la voluntad imperial. Pero los efectos de la crisis son mucho más agudos en el tercer mundo (en México los estamos sintiendo); y una política dura, no negociada con el Imperialismo yanqui —posibilidad mucho más cercana con el gobierno de Reagan— pondría en peligro a los propios proyectos nacionales burgueses de algunos países (como México, sin duda), entorpecería los propios procesos internos de acumulación y llevaría a una cabal deslegitimidad ante las masas. Pensemos, simplemente, en lo catastrófico que sería para la burguesía mexicana el que el plusvalor generado en la industria petrolera pasara directamente a la burguesía norteamericana.

La burguesía mexicana, tanto en su versión privada (Monterrey e ICA, principalmente) como en su versión estatal (Pemex, Fertimex) tiene intereses directos en Centroamérica y, por más que sus intereses coincidan cada vez más con los intereses imperialistas, esto no elimina la competencia. Si bien las relaciones comerciales y financieras de México no llegan a porcentajes de dos dígitos dentro del total de cada país centroamericano, su importancia ha ido creciendo y sus perspectivas son prometedoras: podemos decir que la burguesía mexicana con un relativo

progreso económico, con el desarrollo de algunas industrias importantes (siderúrgica, construcción, automotriz, vidrio, petróleo, azufre ...), con la cercanía geográfica, tiene la industrialización de centroamérica por delante. Pero esto depende también, obviamente, de los propios proyectos nacionales de los países de la región. Por ejemplo, las exportaciones de México a Nicaragua pasaron, en los cuatro últimos años de la dictadura somocista, del 10.5 o/o al 2.7 del total exportado a Centroamérica. En cambio, se acusa un franco resurgimiento en el primer año del gobierno popular sandinista. Con un aumento en sus relaciones con Centroamérica, México consigue, además, aminorar una excesiva dependencia comercial con EU y disminuir así la también excesiva influencia de las propias convulsiones norteamericanas en México. Es aquí donde cabe la posibilidad de una alianza temporal entre la burguesía mexicana (principalmente la monopólica, que es la exportadora) y su Estado con los enemigos de las burguesías monoexportadoras, conservadora y absolutamente sumisas al Imperio que domina aún en la mayoría de los países de la región. Obviamente se trata de una contradicción de unidad—competencia entre burguesías (México—EU—CA)— y, quien soslaya este último aspecto olvida que ha causado dos guerras mundiales en este siglo que muestra ya sus blancas barbas.

Por otro lado, al proyecto mexicano no le es conveniente tener por vecinos a Estados lacayos de EU cuando, por una parte cuentan con ejércitos más poderosos que el de México y, por otra, se llega a compartir incluso, como con Guatemala, el mismo manto petrolero: el popote mexicano puede chupar más

rápido que el guatemalteco pero no que el norteamericano.

Todo esto permite y exige al Estado mexicano una autonomía relativa internacional, una mayor capacidad de manejo, por más que esto se presente como un discurso del tipo de la economía mixta.

EDUCACION: LA MOVILIZACION MAGISTERIAL

Los maestros de Oaxaca, Chiapas, Morelos y el Estado de México han protagonizado las movilizaciones más sobresalientes de ese gremio en los últimos treinta años. En noviembre pasado realizaron una manifestación en la Ciudad de México, y se plantaron frente a los edificios de la SEP y el SNTE para presionar la solución de sus demandas: aumento salarial, democracia sindical, descongelamiento de sobresueldos y reducción en 50o/o de los impuestos al trabajo. Después de conseguir algunas respuestas y algunas victorias se retiraron a sus respectivos sitios de origen, sin abandonar por ello la intención de seguir luchando para mejorar sus condiciones de vida y de trabajo.

Fue a tal grado importante la movilización magisterial, que mereció numerosos esfuerzos de interpretación oficial para evitar que se hiciera contagiosa. El SNTE publicó un desplegado en el que inventó una conjura contra el país en la que se trataba (sin decir, por supuesto, quién) de comprometer a los maestros del pueblo de México. . . Posteriormente, el mismo SNTE convocó a un Consejo Nacional Extraordinario. En ese evento, el líder dijo que la situación era natural, "en vista ya de la próxima sucesión presidencial". Al finalizar la reunión del Consejo se realizó un mitin en el que resultaron inculpados el PCM, y el PST y el "clero político", y se habló de un pretendido quebrantamiento de la estructura del sindicato (que) encierra oscuros intereses de desestabilización del Estado Mexicano". Días después, el Secretario de Educación manifestó que "los factores principales que han inquietado a los maestros de tres estados (se refería a Chiapas, Morelos y México) son de carácter político y persiguen posiciones de poder". Fidel Velázquez sumó su

La política exterior mexicana es manejada con habilidad e inteligencia y esto le vale el reconocimiento de un gran número de pueblos y gobiernos. Aunque contradictoria, ella es consecuencia del proyecto burgués mexicano. En sus principales planteos resulta coincidente con algunas causas progresistas de los pueblos. Es necesario, para los trabajadores mexicanos, apoyarla en sus decisiones más avanzadas; pero es

voz en sentido similar al de las anteriores declaraciones, mientras que 150 diputados federales dirigieron un documento al Presidente para pedir una investigación a fondo del problema planteado por los maestros, "hasta dar con los verdaderos responsables".

Las interpretaciones podrían resultar verdaderamente risibles si no hubieran surtido los efectos pretendidos por sus creadores. A la palabra de los "líderes" y funcionarios se sumó el manejo informativo: los periódicos publicaron el ingreso de los maestros de Chiapas, sin ninguna referencia al altísimo costo de la vida en aquella entidad, y con la insinuación de que para disfrutar de tan apreciable suma de dinero, los maestros sólo han de trabajar veinticinco horas a la semana. Los noticieros de radio y televisión se refirieron al asunto como causa de embotellamientos y molestias para los ya de por sí afligidos capitalinos. En conjunto, se trató de adjudicar al magisterio involucrado en la movilización la imagen de un grupo que sirve a intereses oscuros, antimexicanos, inconfesables o electores, con tal de conseguir condiciones de vida todavía más privilegiadas que las que actualmente disfruta, y que no para mientes en molestar a los ciudadanos que sí trabajan, hacer perder al comercio o abandonar a los niños que se les han confiado con tal de satisfacer sus ambiciones. Aceptar al pie de la letra lo que difundieron los medios de comunicación era, sin exagerar, identificar a los maestros con la antipatria. Por supuesto, no era eso lo que se pretendía. Los esfuerzos de interpretación oficial estaban dirigidos a ocultar la situación de fondo que sufren los maestros y, en grado aún más agudo que ellos, la mayoría de la población.

necesario también hacerlo con independencia, conociendo sus límites y móviles, ganado incluso la iniciativa. Porque un supuesto internacionalismo de la burguesía mexicana difiere esencialmente del internacionalismo proletario, que ve en los avances de los otros pueblos un avance propio y que se siente acicateado para la lucha por la liberación de la propia patria.

Los maestros pertenecen a esas agrupaciones sociales que conocemos como capas medias, y juegan un papel fundamental en la transmisión de la ideología dominante. En la crisis del sistema, sufren los embates de la inflación como escasez material y como golpe a las aspiraciones forjadas en su particular ubicación social. Encuentran, además, un creciente número de competidores en los miles de egresados de las escuelas normales y, a largo plazo, en las decenas de miles de aspirantes a ingresar en dichas escuelas. Padenen una estructura sindical que ejemplifica la corrupción porque no es más que un medio de hacer carrera política (del SNTE han surgido diputados, senadores, gobernadores y altos funcionarios del Estado) o de conseguir fortuna mediante el control de las plazas. Esta situación está a la base de su protesta. Si ven reducirse sus condiciones de vida y si el sindicato es un obstáculo para sus reivindicaciones, recurren a la movilización. No lo hubieran hecho si no tuvieran una experiencia de la injusticia como motivo. Nadie arriesga su integridad física ni su trabajo para servir a "intereses inconfesables", o para desprestigiar a un posible sucesor de López Portillo.

La importancia de la movilización magisterial no debe exagerarse. Se trata de un fenómeno todavía reducido, con pretensiones fundamentalmente económicas, que cuestiona la estructura sindical porque ésta no canaliza dichas pretensiones, pero no porque tenga una visión alternativa. Se trata de un movimiento que necesita incorporarse al de los trabajadores, y eso tiene muchas limitaciones en una etapa en la que el sindicalismo oficial está dominado por el reformismo y el sindicalis-

mo in
golpea

Sin er
movili
marse.
sociale
mando

Al mo
título
correrá
enviada
Cámara
sión. H
batallas
tra de
prescin
abra el
ta y pu
de la t
el hech
de ley,
cenden

Es not
acelerac
ciones
en los
de alim
han he
zación
que, se
total de
Esta sit
sistema
monoe
mentar
en lo ir
portac
irizac

Y habla
agropec
forma
ciar, en
ayatola
poder r
plotació
a la nac

Algo si
mexican
país po
jero han
pueda g
econom
de la p

mo independiente ha sido duramente golpeado.

Sin embargo, la importancia de esta movilización tampoco debe subestimarse. Las condiciones económicas y sociales de los maestros los van aproximando a los intereses y la lucha prole-

taria. La corrupción del SNTE y los estrechos vínculos que éste mantiene con el gobierno federal y los gobiernos de los estados posibilitan la ruptura con la ideología que justifica al Estado burgués con frases pretendidamente democráticas y avanzadas en materia de justicia social. Las demandas magis-

teriales son un intento legítimo por dar respuesta a una situación que oprime a la mayoría del pueblo trabajador. Todo ello indica que en México se está realizando una confluencia de fuerzas sociales con el proletariado. En la transformación de nuestra sociedad, eso es un paso adelante.

CAMPO: LA LEY DE FOMENTO AGROPECUARIO

Al momento de escribir el presente artículo no sabemos aún la suerte que correrá la iniciativa de ley agropecuaria enviada por el Ejecutivo federal a la Cámara de diputados para su discusión. Hasta ahora sólo conocemos las batallas que se libran en pro y en contra de su aprobación. Sin embargo, prescindiendo de que jurídicamente se abra el ejido a la penetración capitalista y pueda entrar éste al libre mercado de la tierra, es importante reflexionar el hecho de la aparición del proyecto de ley, su significado y su posible trascendencia.

Es notorio en el país el crecimiento acelerado que en materia de importaciones se ha venido dando, sobre todo en los dos últimos años en el renglón de alimentos. Estas importaciones se han hecho posible gracias a la petrolización nacional en las exportaciones que, se prevé, alcanzará el 72o/o del total de las ventas al exterior en 1982. Esta situación plantea peligros reales al sistema económico nacional como la monoexportación, la dependencia alimentaria, el incremento inflacionario en lo interno por la presión de las importaciones, etc. Se avanzaría hacia la *iranización* de la economía.

Y hablamos de Irán en este contexto agropecuario porque recordamos la reforma agraria que el Cha hubo de iniciar, en contra de los intereses de los *ayatolas*, para modernizar el campo y poder recibir las divisas que la superexplotación petrolera de los 60s proveía a la nación.

Algo similar se advierte en el presente mexicano. Las divisas que ingresan al país por la venta de petróleo al extranjero han de ser empleadas en algo que pueda garantizar la continuidad de la economía nacional. Por esto, el tema de la producción agropecuaria ha ad-

quirido un rango prioritario: la presión que ejercen las importaciones alimentarias sólo puede ser contrarrestada con el aumento en la producción interna a niveles competitivos en calidad y precio.

Dentro de la lógica empresarial —expuesta paradigmáticamente por el dirigente de la *Coparmex*— el aumento en la productividad agrícola sólo puede darse con: a) seguridad jurídica en la tenencia de la tierra; b) un auténtico "espíritu gerencial"; c) una sana política de precios, y d) un serio esfuerzo productivo.

Estos cuatro requerimientos —al decir de los empresarios—, no pueden ser cubiertos con el actual régimen jurídico de la tenencia de la tierra. Entonces, como en Irán, ven necesaria la modificación en la reglamentación jurídica de la Reforma Agraria, para dar paso —dice Coindreau— a una reglamentación "concreta y precisa que permita un flujo de confianza hacia esta área (...) fruto de un cambio de mentalidades, de un traslado de tecnología administrativa que permita manejar la estructura agrícola con sentido gerencial. Replantear la problemática del campo con criterios de eficiencia y productividad, y no sólo movidos por razones políticas o sentimentales". Estos criterios, es evidente, son los propios criterios del capital. En suma se requiere quitar las trabas jurídicas al ingreso del capital en el campo, en favor —dicen— de un aumento en la productividad.

De esta necesidad nace precisamente el proyecto de Ley de Fomento Agropecuario.

La unión que se propone entre pequeños propietarios (categoría que, sabemos, en la realidad nacional sirve para encubrir verdaderos latifundios), y eji-

datarios, pretende dar libre cauce al desarrollo capitalista de la agricultura nacional. Además de contradecir a la Ley de Reforma Agraria, por desconocer el proceso de dotación ejidal, el cual es otorgado a la comunidad y no a los individuos, y por afectar a los artículos 30,52 y 55 de la misma Ley, el proyecto enviado a la Cámara propicia que la forma de asociación propuesta se convierta en una opción legítima de renta de la tierra; estimula procesos desarticuladores de los ejidos en contra de los principios de cooperación y trabajo solidario, que pretende afirmar; entra en contradicción con formas de organización existentes derivadas de las leyes de Crédito Rural y de Fomento Cooperativo; auspicia, de hecho, una acumulación agraria en manos privadas, y la privatización del sector social agropecuario, en resumen.

La misma iniciativa de ley propone la mecanización del campo, lo que provocaría una emigración masiva de las zonas rurales y un acrecentamiento del desempleo. La ocupación de tierras ociosas, también propuesta, propiciaría igualmente el rentismo.

De este modo, sin hacer modificaciones a la forma de tenencia de la tierra, se pretende abrir paso a un proceso de proletarianización y *capitalización* disfrazadas, en donde los trabajadores agrícolas no cuenten con el derecho a la organización sindical ni a las luchas reivindicativas por salario o prestaciones.

Todas las críticas que hemos presentado al proyecto de ley no son nuestras: fueron hechas nada menos que por la diputación obrera del PRI y por la CNC. Entonces nos preguntamos: ¿por qué, en contra de la tradición legislativa mexicana, una propuesta del Ejecutivo Federal está siendo impugnada por los propios aparatos de Estado?

¿Contradicciones al interior de la sociedad política? ¿Presiones, como dijo Farías, de empresarios y pequeños propietarios? ¿O juego politiquero para "quemar" a Merino Rábago a unos meses del "destape"? Quizá el dato podría leerse haciendo memoria de otros casos similares: la proposición y el rechazo posterior del ingreso nacional al GATT, la reciente derogación del IVA en todos los productos alimenticios, la última sorpresa del aumento sólo en la gasolina *Extra*, a pesar del anuncio de aumento en todas las gasolinas, etc.

Pareciera que el Estado necesitara dar la apariencia del libre juego democrático, del correcto y eficaz funcionamiento de la LOPPE, mostrar la cara radicalmente popular del aparato gubernamental, como garante de los derechos de las mayorías, etc. Pensamos que to-

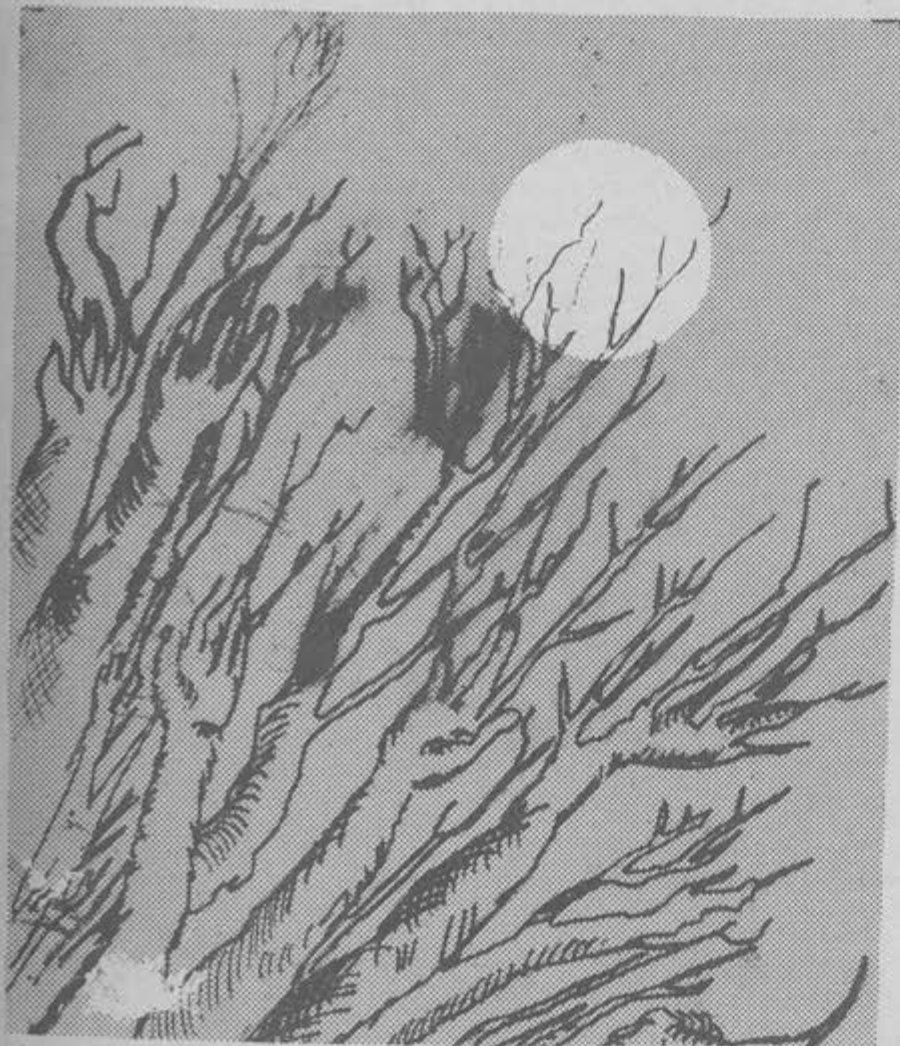
das las medidas y correctivos que hemos anotado son parte de una nueva táctica de legitimación estatal, en un momento en el que el descontento popular es fuerte.

En realidad no importa si la Ley de Fomento Agropecuario responde y da cuenta de las necesidades nacionales. De hecho no lo hace: fue elaborada por un pequeño círculo dirigido por un asesor jurídico de la Presidencia, sin ninguna consulta a organizaciones campesinas. Ni siquiera a la CNC. Lo que en realidad importa es que el proyecto sea aparentemente impugnado en lo esencial. Con ello se gana consenso popular y de izquierda.

Una última cuestión: con ley o sin ley el sistema capitalista en que se encuentre,

mixto o no. Las formas de producción en el capitalismo no pueden ser determinadas por ley o decreto. Hasta ahora el capital ha sabido derribar, de una manera u otra, las trabas que le impone la legislación vigente, y el ejido ha venido cumpliendo un papel fundamental en el desarrollo del capitalismo en México (Cfr Panorama campesino, Christus No 535, Junio de 1980). No se necesita una ley para dejar entrar el capital petrolero en el campo. El sólo lo sabe hacer. Una ley semejante a la que nos ocupa sólo aceleraría el proceso y activaría las contradicciones en el campo.

Finalmente, el ideal de Isafas de la vecindad del lobo y el cordero, del cabrito y el leopardo, de la vaca y la osa, no será posible —por más que la *Coparmex* o el Ejecutivo lo pretendan— sino hasta la irrupción del Reino que viene en gracia. Y no antes.



G. Brindis - R. Robles.

DAVID FERNÁNDEZ D. S.J.

CRISTOLOGIA Y CULTURA DE MASAS EN "MINIMILAGROS"

Para esta ocasión hemos querido publicar en nuestra sección de Teoría y Praxis una colaboración que explícitamente desea colocarse en el entrecruce de las ciencias sociales y el mundo de la religiosidad popular. Un tanto larga y quizá también demasiado técnica; creemos, no obstante, que tiene los valores de ser un modelo de análisis de los medios de comunicación de la llamada cultura de masas, por un lado, y una denuncia fundamentada de los mecanismos estructurales de apropiación y destrucción de las culturas subalternas, por otro.

El artículo pretende descubrir los enormes intereses que se esconden tras la máscara de "cultura" para el pueblo, y el hecho de que el objetivo fundamental de la producción de las novelas ilustradas no es —ni con mucho— la ganancia por su venta directa, sino la mediatización de los contenidos liberadores de la verdadera cultura popular y de la religiosidad del pueblo. Este es el caso que nos ocupa cuyo fin último es la defensa de los propios intereses capitalistas, mediante el embrutecimiento "feliz" de nuestro pueblo.

Del mismo modo, el artículo quiere ponernos alerta ante la manipulación que de la buena nueva cristiana realizan los intereses del capital, y ante el paralelo que existe entre esta manipulación y la extracción directa de plusvalía.

Cristología y Cultura de Masas en MiniMilagros puede dividirse en dos partes principales, aunque de hecho formen una unidad: primeramente se nos expone el objeto a estudiar y el marco interpretativo desde el cual se ha de considerar el objeto, que necesariamente incluye un método de análisis. Posteriormente, se nos presenta la realización misma de la investigación y las conclusiones a las que apunta. Este trabajo es, pues, un intento valioso de interpretación del complejo hecho de la cultura de masas y de su relación con la religiosidad popular.

EL OBJETO DE ESTUDIO

SUS NIVELES

La presente investigación tiene por objeto el análisis de la cristología presentada en las novelas ilustradas —comics— de la cultura mexicana de masas, desde el punto de vista de la sociología de la comunicación. Indirectamente —y esto trataremos de probarlo más adelante— nuestro objeto de estudio será la propia cristología popular refuncionalizada por un emisor dominante de los receptores.

Para abordar el mensaje cristológico historietizado hemos situado nuestro estudio a tres niveles y localizado tres tipos de exigencias; distinción por lo demás establecida con meros fines analíticos, puesto que los tres términos participan de la misma unidad orgánica: 1) La primera exigencia es de tipo metodológico. Trataremos de abordar las historietas como un sistema de significaciones, a través de un método de semiótica; 2) En tanto que cultura, nuestro abordaje tendrá que hacerse también desde la perspectiva sociológica, considerando el fenómeno de producción de cultura como históricamente determinado; 3) Dado que la novela ilustra-

da es un medio fundamentalmente de comunicación masiva, nuestro estudio también se ha de insertar dentro de la dinámica de la comunicación social, entendida como producción, distribución y consumo de ideologías —críticas o positivas— y en concreto de ideologías cristológicas. Así, pues nuestro enfoque es eminentemente sociológico, no teológico.

PRESENTACION DEL CORPUS

Para el estudio nos ceñiremos al análisis exclusivo de la revista semanal "*MiniMilagros*" por las razones siguientes: es en realidad el único semanario de tipo "religioso" producido en el país actualmente. Con certeza encontraremos algunas otras historietas que traten el punto cristológico, pero sólo de manera accidental y cuya localización es difícil. Además, dado que nuestro estudio incluye el análisis del emisor, una multitud de editores rebasaría las mismas posibilidades de la investigación.

"*MiniMilagros*" es una revista semanal, fundada en 1978, publicada en su origen por "*Editorial de la Parra, S A*", que posteriormente se convierte en "*Editorial Vid S A*".



de C V", con domicilio en Av Cuauhtémoc 1202, México 13, D F. Nuestro análisis abarca 10 números repartidos a lo largo de la vida de la revista, desde el número 14, hasta el número 97 de marzo 17 de 1980 (1).

La revista tiene un formato rectangular de 6.5x11 centímetros. La edición cuenta con 100 páginas justas inviablemente. Su precio, originalmente de \$ 2.50, es, a partir de enero de 1979, de \$ 3.00.

La narración de un hecho milagroso realizado por algún "santito" (Jesucristo y la Virgen, principalmente), ocupa todo el espacio de la revista. En las contratapas y en algunos intersticios aparecen varios avisos publicitarios: otras historietas, ofertas discográficas, artículos para el hogar, algún diario popular, etc. Y al pie de otras tantas páginas, se insertan varios mensajes gubernamentales dirigidos al campesino: uso de pesticidas, fertilizantes, el aseo de las manos, el cuidado en la alimentación, etc.

Los guionistas son variados aunque con repeticiones constantes; en nuestro corpus dos de ellos se repiten; cubren la mitad de las muestras elegidas al azar (cfr nota 1).

DISPOSITIVOS TEORICOS Y METODOLOGICOS: EL ENFOQUE SOCIO-SEMIOTICO DE COMUNICACION

Habría que comenzar por aclarar algo que dábamos por supuesto en el apartado anterior: el tipo de publicación que nos ocupa es parte de una cultura para las masas, y de ninguna manera, de una cultura popular. Contradistingamos:

La verdadera cultura popular es producida por la clase trabajadora o por sus intelectuales para representar sus intereses y objetivos; pone todo su acento en "la representación y satisfacción solidaria de deseos colectivos. Llevado a sus últimas consecuencias, el arte popular es un 'arte de liberación'" (2).

Para dar una definición como la anterior se requiere, como condición necesaria, la referencia a una configuración de tipo económico, a una clase social, distinguible de otros grupos sociales por sus

intereses distintos y aun antagónicos. El populismo (a diferencia de lo popular), tiene como referencia al pueblo como mítico, no como asociación económica con intereses objetivos definidos.

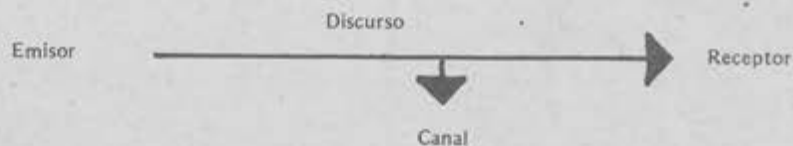
La cultura para las masas, en cambio, es producida por la clase dominante, y tiene por objetivo transmitir al proletariado y a los estratos medios de ideología burguesa, y proporcionar ganancias a los dueños de los medios de difusión. En ella, "interesa más la amplitud del público y la eficacia en la transmisión del mensaje, que la originalidad de su producción o la satisfacción de reales necesidades de los consumidores. Su valor supremo es el 'sometimiento feliz'" (3).

Pero la cultura para las masas —que reproduce un esquema de comunicación-dominación— puede seguir tres modelos distintos de penetración: 1) la inculcación de valores burgueses, dominantes, por violencia simbólica. La penetración es esencialmente vertical y se presenta como "cultura para el pueblo". Este último toma ante ella una actitud pasiva y aferente. Como ejemplos socorridos podemos tomar a los mass-media, el sistema escolar oficial y la pastoral eclesial de la jerarquía (2). La remodulación de la cultura popular, en donde no se da una nueva información al receptor, sino que se toman elementos de la sensibilidad popular (imágenes, técnicas de representación, etc) esto es, la propia información del receptor, y se incluyen en la comunicación resemantizándolos según los intereses del emisor-dominador. Este es, precisamente, el lugar que corresponde a las novelas ilustradas, la radio y telenovelas, etc. La estrategia global de este modelo es sacar de su contexto funcional lo semiótico popular y reproducirlo con criterios economicistas 3) La apropiación de la cultura del pueblo por "folclorización". Significa que se da la inclusión de valores populares en la cultura "cultura", pero desfuncionalizados, vaciados de sentido y convertidos en folclor.

Los tres modelos anotados corresponden a una misma lógica de dominación; y aunque funcionan de manera separada y con total autonomía, se insertan —en su influencia recíproca— en una misma industria cultural.

EL ENFOQUE COMUNICATIVO FUNCIONAL

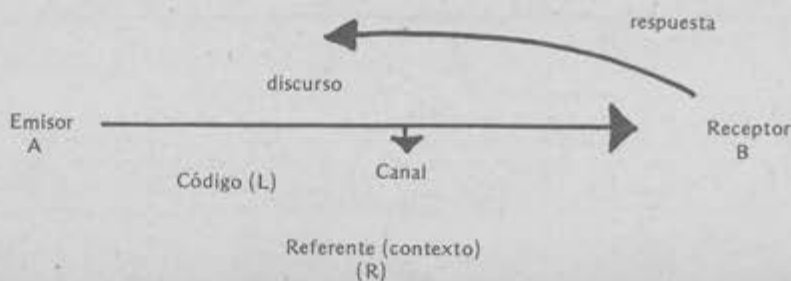
Una vez asentado que nos ocupamos de una comunicación-dominación de una cultura para las masas, dentro del modelo de remodulación de la cultura popular, podemos utilizar como esquema interpretativo de la comunicación en nuestro trabajo —siguiendo en un principio el pensamiento de Gustavo Gutiérrez—, el conocido "paradigma de Laswell" (o de los efectos), en donde las preguntas formales planteadas sean el Quién, Qué, en qué Canal, a Quién, y con qué Efecto. El paradigma se suele representar de la siguiente manera:



cinde del dato estrictamente semiótico que concede al proceso comunicativo en sí un valor, independientemente de los efectos que produzca en el receptor.

EL ENFOQUE SOCIOLOGICO

Jakobson logra reformular y reinterpretar el Paradigma desde una perspectiva sociológica y lo presenta como sigue:



El serio defecto que le encontramos es que la "ciencia" comunicativa americana, toda de origen aristotélico-tomista, pregunta fundamentalmente por el efecto que una comunicación produce en el receptor; hace de éste el punto hermenéutico de la globalidad del proceso comunicativo. Así, a) el Paradigma nos impone una consideración separada de cada elemento. b) Es de carácter abstracto, completamente desociologizado. c) El esquema es idealista, pseudocientífico, al dejar de lado la realidad disimétrica de la sociedad. d) Pres-

En donde A y B no se pueden considerar como individuos aislados físicamente.

Aquí, A, implica un lugar económico e institucional desde donde se emite y cuya comunicación discursiva —su universo semántico, lingüístico, temático— depende de su situación sociológica, independiente de la voluntad del sujeto.

B se nos presenta también como un lugar sociológico desde donde se decodifica la información recibida, no como un sujeto aislado y abstracto, sino social, condicionado por toda una configuración cultural y económica que lo precede.

Se presupone también la representación de los propios "lugares" de los individuos. El emisor y receptor se representan su situación y la legitiman. Esto se da a diferentes niveles de conciencia pero siempre existe.

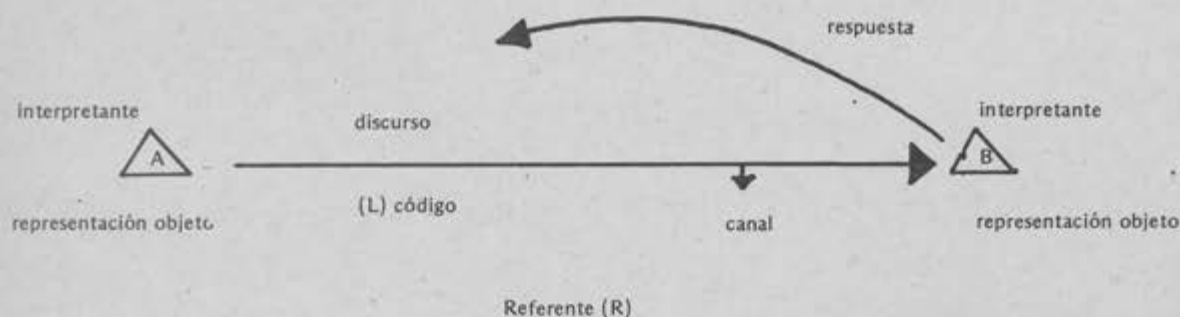
En el esquema de Jakobson —enfocado desde la sociología— todo discurso tiene como condición de producción una situación y una posición respecto de la propia situación. En esta concepción, la comunicación se ha de definir como una dinámica de producción, circulación y consumo de ideologías (en el sentido marxista de la palabra).

R —el referente del esquema— viene a ser el contexto social, históricamente determinado por un modo concreto de producción, en el que se desarrolla la comunicación.

De esta manera, las condiciones globales de una comunicación, de una producción discursiva, vienen dadas por:

- el lugar objetivo
- la imagen que tiene A del lugar de B,
- la imagen que tiene A del lugar propio,
- la imagen que tiene A del referente propio,
- la imagen que tiene A del referente de B
- la imagen que A cree que B sostiene del lugar y del referente de A.

La ciencia socio-comunicativa pretendería analizar cada uno de estos elementos que se presentan como preconstrucciones o presuposiciones del emisor o del receptor, al ampliar para este último las condiciones de producción del discurso como condiciones de consumo y nueva producción discursiva.



Tenemos que en A, el "objeto" es la cosa en sí, objetivamente como realidad; el "interpretante" la cosa percibida subjetivamente, con las condicionantes sociológicas anotadas, y abstraída para ser convertida en un modelo semántico o "representación" de la cosa, en un "signo". El lado izquierdo del triángulo A corresponde entonces al modelo saussureano de significante-significado.

El triángulo B (receptor) recibirá, pues, la representación (significante) emitida por A y emprenderá un camino inverso: tratará de acceder al interpretante de A (esto es, al significado de la representación que hizo de él el emisor) para intuir —y solamente intuir— nuevos datos del objeto en sí, y añadirlos, si en verdad los hay, a los que ya tiene, dada la configuración cultural y económica precedente a la información de la que ya hemos hablado.

Pasando al código (L), el discurso lo supone común en A y B. Pero sólo puede serlo si la experiencia de ambos es común. Si la comunicación es disimétrica sólo puede haber malentendidos en el código.

Respecto del canal, entendemos que —parafraseando a McLuhan— éste es en gran medida el mensaje y, en este sentido, juega un papel primordial. Una misma audición de música folclórica —por ejemplo— tendrá una significación totalmente diferente si se realiza durante una producción televisiva estatal o durante un mitin callejero de las izquierdas. En el primer caso fungirá como legitimador del sistema vigente por representar para el espectador una válvula de liberación de tensiones sociales; en el segundo, en cambio, será verdaderamente un impulso a la lucha popular al tomar el papel contestatario que corresponde al arte popular en una sociedad capitalista.

Como conclusión de este esquema tenemos que la comunicación no es sino la puesta en alto de las relaciones sociales de producción económica, su actualización en un momento determinado de la producción discursiva. Por tanto, la comunicación tiene las mismas propiedades que las relaciones sociales en un sistema dado: el capitalista, en nuestro caso. Si las relaciones son de dominación y disimétricas —como en realidad lo son— la comunicación será de dominación y disimétrica. Será una expresión superestructural de la dominación.

EL ENFOQUE SEMIÓTICO, CONCLUSION.

Faltaría añadir un dato al esquema propuesto arriba para completar el marco global en el que pretendemos ubicar nuestra investigación: el dato semiótico.

Este nuevo elemento tratará de interpretar a la cultura en su totalidad como fenómeno semiótico al afirmar que "la cultura no es otra cosa que un sistema de significaciones estructuradas" (4), determinadas de manera histórica y social. Para esto, lo semiótico en nuestro marco atenderá fundamentalmente a la propia dinámica de los signos y a una teoría semántica de los códigos. Por consiguiente, nuestro esquema global modificado lo pondremos de la siguiente manera, utilizando para el emisor y el receptor los triángulos de Pierce reformulados para nuestro fin:

De nuevo, pues, se tendrá como ineludible el análisis de los preconcebidos —sociales y semánticos— tanto del emisor como del receptor.

Nuestro modelo interpretativo prescinde deliberadamente de elementos accidentales, como el ruido y las interferencias en el canal, puesto que en el objeto a estudiar —las novelas ilustradas— se padecen mínimamente.

También hemos querido prescindir del dato analítico de los condicionamientos propios del que hace análisis por ser un tanto inmanejable. Esperamos que el haber aclarado nuestro marco teórico de interpretación desde el principio ayude a obviar la notable carencia a que nos hemos referido.

EL EMISOR

Tratemos ahora de analizar cada uno de los componentes del proceso de comunicación social según nuestro esquema de interpretación para, por último y a manera de conclusión, valorar analíticamente el conjunto del proceso comunicativo que nos ocupa. Comencemos, pues, por el Emisor.

SU UBICACION ESTRUCTURAL

Editorial Vid S A de C V—la empresa editora de la revista *MiniMilagros*— forma parte de un consorcio empresarial capitalino ligado a todas luces a terratenencias urbanas del centro de la República, a algún tipo de capital trasnacional y estrechamente relacionado con el aparato gubernamental mexicano: el "Grupo Vid S A de C V". ¿Cómo fundamentamos las afirmaciones que acabamos de hacer?

1) Las empresas constitutivas del consorcio Vid que hemos podido identificar son las siguientes:

Editorial Vid S.A de C V
Editorial Argumentos S A
Editorial Manelick de la Parra S A
Productora de Novedades S A
Inmobiliaria de la Parra S A
Hotelería de la Parra S A
Construcciones Parva S A
Administradora Montero S A
Hotelería Chigome S A de C V
Hotelería Krystal S A de C V
Hotelería Caracol S A de C V
Películas Guillermo de la Parra S A
Inmobiliaria Montejo S A
Publicidad PLD S A

Las inmobiliarias y constructoras operan principalmente dentro del D F y el Estado de México; el Hotel Holliday Inn de México en propiedad de alguna de las hoteleras nombradas.

2) No acabamos de aclararnos la liga existente entre el Grupo Vid y la empresa trasnacional "Cannon Latinoamericana de México"; pero estamos ciertos de que la hay pues ambas instituciones comparten sus instalaciones en un edificio propiedad de y totalmente ocupado por el Consorcio mexicano.

3) La propaganda gubernamental que aparece en cada una de las publicaciones de Editorial Vid, en palabras de su Director Técnico, "la proporcionamos en nuestro espacio sin tener ninguna obligación y con mucho gusto". Además, las distintas editoriales mencionadas son miembros de un organismo de la Secretaría de Educación Pública para la organización de campañas culturales y profilácticas.

Con lo dicho, la ubicación del Emisor al seno de la estructura socio-económica queda patente. Con todo, añadamos algunos otros datos:

La Editorial Vid en particular tiene veinte publicaciones del estilo de *MiniMilagros*. Esta última con un tiraje de 123 mil ejemplares semanales—el más bajo en relación con las otras publicaciones— y un auditorio probado por la misma empresa de 6.5 lectores por revista editada; lo que representa una cantidad de 812,500 lectores por semana, distribuidos en todo el territorio nacional.

Aventurándonos en la aritmética tenemos que: si conservadoramente calculamos la ganancia de la Editorial en un 350% sobre inversión—porcentaje por demás excesivamente bajo—cada revista vendida reporta como utilidad mínima



0.78 pesos al Editor. Ahora bien, si multiplicamos las 125 mil ejemplares semanales de *MiniMilagros* por el número de publicaciones de toda la Editorial (Veinte Publicaciones) tenemos una ganancia global, libre de gastos, de 1'950.000

pesos semanales (y vale recordar aquí que *MiniMilagros* es la publicación con menos tiraje), que anualmente significan \$ 101'140,000 (Ciento un millones, ciento cuarenta mil pesos).

En los números corremos el grave riesgo de equivocarnos y aceptamos de antemano toda crítica; pero lo que queremos dejar claro es la importancia comercial —capitalista en tanto que valores— de este tipo de publicaciones. Faltaría todavía señalar su importancia en el renglón estrictamente político. Lo haremos a lo largo de nuestro trabajo de investigación. A pesar de ello, comencemos ahora afirmando algo que también resulta evidente: el negocio principal del Grupo Vid es, claramente, el usufructo de la tenencia urbana y de la infraestructura turística. Así, las empresas editoriales del consorcio pasan a un segundo término en su significatividad en lo económico, y adquieren preponderancia en su papel superestructural. Su incidencia —enorme— en la ideología popular, es el mejor instrumento con que cuenta el Grupo Vid para salvaguardar sus intereses y los de sus compañeros de clase. Más tarde trataremos de fundamentar esta última afirmación.

SUS PRECONCEBIDOS

"Nuestra revista MiniMilagros es una revista de descanso, de esparcimiento; es una revista blanca, por eso la llamamos 'la revista familiar'. Va dirigida a todas las familias mexicanas, aunque especialmente la consumen los de clase media y baja. Pero también es una pena que las gentes de bajos recursos recurran al alquiler de revistas porque es completamente antihigiénico. La misma Secretaría de Salud lo ha dicho. Para nosotros, el público que nos lee es indeterminado. Nos consume quien quiere consumirnos. Pero habría que decir que las historietas gráficas son un instrumento buenísimo para las gentes que acaban de aprender a leer, para los recién alfabetizados que saben leer pero todavía no saben imaginar. Actualmente ya no hay libros ilustrados, con grabados, como anteriormente. Esos sí ayudaban a imaginar. Ahora sólo quedan para eso las historietas gráficas. En ningún momento nuestra revista pretende ser propaganda religiosa. Los religiosos son la gente que nos lee".

Prescindiendo aún del análisis semántico-lingüístico del discurso historietizado del Emisor, las palabras anteriores exponen en buena medida la conciencia refleja, explícita, de los preconcebidos sociológicos que la empresa editorial sostiene respecto de sí, del receptor y del referente, en palabras de su propio director. De esta manera, tenemos:

a) La imagen del receptor que se nos muestra en ellas es la del individuo de clase "media y baja", diferente de la del emisor; típicamente familiar, con padre, madre, hijos y hermanos; tenazmente antihigiénico; libre en sus decisiones de consumo; fundamentalmente consumidor; imposibilitado para imaginar y esencialmente religioso. Visión ésta meridiana y clasista, llena de lugares comunes de la ideología dominante, y necesariamente contradistinta de la imagen que se tiene de

b) El lugar propio: como sujeto creador de cultura y esparcimiento, aislado naturalmente del receptor, en libre concurrencia en un mercado editorial, y afortunado al afirmar también que "con un poco de suerte pudimos construir el Holliday Inn de México y construir el Grupo Vid el año pasado". Con esto también se nos evidencia la imagen que se sostiene de

c) El referente: común para emisor y receptor, insertos en la libre concurrencia del mercado capitalista, con un Estado ocupado en la búsqueda del bien general, y en donde la posición social que se tiene se gana con un poco de esfuerzo y otro tanto de fortuna.

SU SIMBOLO

Aclaremos primeramente que entendemos por símbolo lo que hemos dejado ya asentado: la representación de un objeto "objetivo", mediatizado por un interpretante subjetivo. Trataremos aquí, pues, de clarificar ante todo el proceso de simbolización o semantización que el Emisor realiza respecto del objeto.

El argumentista de MiniMilagros elige de entre la tradición legendaria popular una historia milagrosa de la cual tiene que presentar a la empresa editorial tres testimonios orales o escritos para probar su existencia como leyenda popular. Luego, el objeto que resemantizará el emisor es un hecho milagroso, vivo en la cultura popular que, a su vez, es una representación verbal de un hecho objetual interpretado por la conciencia popular. Esto, a la vez que apunta hacia una verosimilitud de la hipótesis planteada al inicio de nuestro trabajo, nos complejiza el problema de la demostración misma y de la explicación del proceso de resemantización realizado por el emisor por no contar con los testimonios recogidos originalmente y por la imposibilidad factual de entrar en contacto con cada una de las leyendas relatadas en los ejemplares de nuestro *Corpus*.

De cualquier manera, la industria editorial del Grupo Vid —artífice a través de entidades representativas, y beneficiaria de la cultura de consumo— elabora una línea de utilización instrumental de las formas folclóricas que pueden ser asimiladas por la realización de los fines industriales, sintetizables en el fin de la ganancia (privada) vinculada al consumo. "Una utilización de este tipo implica una distorsión profunda de las formas folclóricas que son empleadas; y la alteración se realiza a través de mecanismos sutiles, aparentemente sin importancia, tanto como para poder pasar inadvertidos" (5). Esta cultura de masas, puede incluso permitirse el dejar aparentemente inalterados algunos aspectos del folclor, pero se tratará de los inofensivos o los convertidos en tales, mientras deben ser, desde luego, suprimidos aquellos elementos que pueden suscitar una carga subversiva respecto de la sociedad dada.

La sustracción de los objetos populares por las clases hegemónicas a las clases subalternas, puede parecer algo nimio. Sin embargo, entre tal sustracción y la sustracción de plusvalía perpetrada en perjuicio de los obreros y de los campesinos, hay un nexo directo y una relación causa-efecto, en una lógica pedestre, que para mantener la ganancia, se debe elaborar una cultura depredatoria. Así, la cultura de la ganancia no sólo utiliza algunos temas y valores populares, sino que ejerce sobre la cultura subalterna una acción muy compleja: sobre todo, canalizará las cargas contestatarias hacia objetivos no peligrosos para el statu quo; modificará los comportamientos sin afectar los valores, y reasegurará y reafirmará simultáneamente la solidez del orden tradicional.

En nuestro caso hay un recurso a la tradición popular, a la leyenda, con todo el interés de subrayar principalmente el aspecto "tradicional" del folclor, aspecto que resulta más útil a las clases dominantes. Con este recurso se bloquea lo nuevo para perpetuar lo antiguo, y se convierte así la cultura tradicional en represiva y conservadora.

"El pasado en cuanto tal —nos dice Lombardi Satriani—, no tendría ningún título para ser privilegiado respecto del presente; sólo en una cultura en que el miedo ocupa un puesto de primer plano —y el miedo es directamente proporcional a la intensidad con que se ha aplicado y se aplica el dominio de clase—, el pasado adquiere un carácter sagrado, lo que en él se ha hecho deviene paradigmático para cualquier acción individual, lo que en él se ha dicho adquiere el sabor de una verdad intemporal, eterna, no de algo que se puede analizar críticamente, sino de algo para repetir en forma cristalizada y ritualista" (6).

La leyenda y el cuento popular constituyen un espacio de denuncia y de protesta, en donde los pobres se pueden encontrar a la par con sus tradicionales adversarios los "señores", y vencerlos. La leyenda refleja el orden social dado; pero en ella, a pesar de la permanencia real de los males, la situación permite un vuelco: la victoria no será del rico, sino del pobre. Al ser recuperada por la cultura de la ganancia, el espacio de la resolución de la protesta deviene sólo un ritual verbal; y la potencialidad revolucionaria del folclor es disuelta. La revolución es una vez más aplazada.

EL RECEPTOR

SU UBICACION ESTRUCTURAL

Hemos de asentar primeramente el criterio segregativo, en forma deliberada, que rige la producción de comics en México. En efecto, decenas de encuestas e investigaciones han probado que son individuos de estratos medios-inferiores y bajos —dominados— los que se encuentran más expuestos a los valores transmitidos por dicha prensa (7). La cifra de los ejemplares distribuidos por los editores —impresionante, por cierto— de 70 millones anuales, "dice poco sobre el verdadero número de lectores expuestos a este medio, dado que el sistema secundario de distribución, al cual da lugar este tipo de revistas, aumenta el volumen del auditorio en una proporción apreciable (8). De hecho, un 53o/o de las novelas se adquieren por préstamo, cambio o reventa.

Confirmados por Editorial Vid, los principales consumidores de las historietas gráficas, en general, y de *MiniMilagros*, en particular, son gente perteneciente a los estratos medios y bajos de la sociedad. Desde un marco sociológico marxista, la ubicación de estos grupos será, en medio de una lucha de clases el plano del proletariado. En este concepto —por demás amplio— queremos incluir a los trabajadores del comercio y de la banca, puesto que, así como existe una burguesía "no-productiva", es decir, no ligada directamente a la producción de la plusvalía —la comercial y financiera— existe también un proletariado "no-productivo" (9).

Así, puesto que el receptor medio no posee efectivamente los medios de producción, sino, al contrario, es exactado del producto de su trabajo por los poseedores de éstos,

se sitúa en la estructura económica y, por tanto, en la sociedad global en antagonismo de clase respecto del emisor, con quien realiza una comunicación disimétrica, según nuestro marco interpretativo.

Imposible, para nosotros, particularizar más afinadamente en este trabajo la identidad del receptor.

LOS PRECONCEBIDOS DURANTE LA DECODIFICACION

En seguida presentamos una redacción unitaria de varias opiniones, obtenidas por sondeo, de algunos lectores de *MiniMilagros* acerca del Editor. El sondeo se realizó en la Colonia Ajusco Coyoacán, —eminente popular— al sur del Distrito Federal. Adelantamos una disculpa por la falta, en este apartado concreto, de mayor rigor científico.

"Los que hacen las revistas son gente que tiene mucha imaginación para inventar tantas cosas, porque pues eso uno nunca lo vivió, y luego lo lee uno y pues se queda impresionado de todo eso que está uno leyendo".

"Sobre todo nos platican de la envidia, de la superioridad de unos con otros, la violencia de los gangsters, de los Capone. Aunque quieren dar buen ejemplo porque también ponen historias de Dios y de la Virgen".

"Yo creo que hacen las revistas para sobrevivir, porque es mucha su imaginación. Para vivir y para, pues para sacar dinero a los que les compramos, porque nosotros sí compramos muchas revistas. No novelas. Lo que quieren es tenernos entretenidos semana por semana ¿verdad? Y, pues, a lo mejor es su fuente de vida. Yo digo que es su fuente de vida de ellos: estar escribiendo, estar inventando sus novelas. Muchos trabajan en eso: los dibujantes, el escritor y el que hace los guiones. Y todos entretienen a uno, porque sí entretienen. Pero sí. El que gana más es el distribuidor, porque pues lo distribuye mundialmente, a todo el mundo, a todos los Estados. Es el que gana más, pues si le piden más cantidades, él es el que más gana".

De ésta manera, el emisor —a grandes rasgos— se presenta ante el receptor, sobre todo como un agente productor de entretenimiento a manera de trabajo para vivir. Aunque el emisor se identifica en los marcos del receptor no con una empresa editorial, sino con un equipo de redactores y dibujantes, la ganancia en el negocio de los comics se dará, no en la producción, sino en la distribución, en el mercado.

La libre concurrencia en el mercado —expresada en términos de forma de vida— es la determinante en la producción de historietas gráficas. Aparte de este interés exclusivamente comercial, no se advierten para el receptor otro tipo de intereses de tipo político. Antes al contrario, se perciben fines morales y religiosos en el emisor.

A diferencia del propio consumidor, el emisor sí tiene capacidad imaginativa. Además, se encuentra el consumo de historias gráficas natural y generalizado.

Así, de una manera contundente —con todo lo superficial que sea— podemos afirmar un paralelismo meridiano

entre los preconcebidos del emisor y los del receptor, vía la introyección ideológica dadas las diferentes situaciones de clase, en donde la misma comunicación gráfica entre ambas, actúa como reforzador.

LA DECODIFICACION DEL SIMBOLO DEL EMISOR

Una vez recibida la señal emitida, el receptor ha de acceder al interpretante del emisor —al significado de la representación que de él hizo este último— para intuir nuevos datos del objeto en sí (en nuestro interés, el objeto cristológico) y añadirlos integradamente a los que ya tiene.

Esto es, precisamente, lo que trataremos de realizar a lo largo de nuestro estudio: tomaremos, pues, la posición receptiva, e intentaremos descubrir los datos cristológicos que el emisor (burgués) aporta al receptor (proletario) en este código concreto de comunicación, según los intereses dominantes de clase. Así pues, avancemos hacia lo medular de la investigación.

EL CANAL COMO CÓDIGO

Una exigencia que se nos presenta es la de determinar si la historia gráfica —*MiniMilagros* en concreto— es o no un sistema de codificación para descubrir la relación del canal con el mensaje. En efecto, hablar de código significa que el mensaje-historieta gráfica puede reducirse a características propias, convencionales, reiteradas, y por consiguiente, catalogables. Si esto fuera cierto en nuestro caso, ello llevaría a reconocer que el *Mensaje-MiniMilagros* tendría una clave interpretativa del código —esto es, del canal— independiente de los contenidos que transmita: una parte fundamental del mensaje se daría, pues, con una y la misma combinación de signos, al margen de los interpretantes de éstos.

LA PRESENTACION

El diseño de la portada nunca varía. Es cierto que representa una escena tomada de cada una de las historietas graficadas, pero esta escena nunca se concibe ni enfoca de modo diferente: la sustancia simbólica de la presentación no varía sino en una proporción muy pequeña. Demuestra una relación entre un repertorio de imágenes y un repertorio de significados de un indefinido misticismo. Los protagonistas aparecen invariablemente bajo el signo del tormento y la santidad. Un cristo o una virgen siempre iguales: rubios y aureolados.

Los formatos son también uniformes; los colores se disponen de igual manera: policromía en las tapas, blanco y negro en las contratas y el sepia para la historia narrada.

De nuevo, las distintas imágenes religiosas son las tradicionales en la cultura popular, los curas y sacerdotes de iguales características físicas y de talante. La presentación de la historia es, sin variación, una escena que contiene el conjunto de la historia en un sólo cuadro, por lo general una vista panorámica con el (los) protagonista (s) central (es) y el lugar de los hechos. Los dibujos restantes serán en planos americano y, con eventualidad, europeo. El cierre de la narración se hará con una composición que incluya la



figura milagrosa, el (los) protagonista (s) y el lugar de la narración. En ocasiones alguno de estos elementos se sustituye por algo que lo signifique: iglesia, palomas, resplandores, etc.

LOS RECURSOS ARGUMENTALES Y LAS SOLUCIONES NARRATIVAS

Ya hemos dicho que nuestra revista narra siempre una historia milagrosa completa. Aunque variadas en su contenido, el esquema narrativo es uniforme: la historia del protagonista, la irrupción de una dificultad y la solución milagrosa del problema, mediada por un periodo generalmente largo de oración, constituyen los pasos obligados de toda narración en *MiniMilagros*.

Además de uniforme, el carácter argumental es, por tratarse de una narración religioso-milagrosa, de carácter extraordinario. Así, se impone una primera observación: la selección del argumento se hace con base en la exigencia de preservar el carácter monotemático —la religión— de la publicación. Observemos que el procedimiento de adaptación consiste, ante todo, en prelevar de la narración la trama dramática: "Más que nada, la obra ofrece una intriga, destinada a desenvolverse en una sucesión de secuencias. Lo esencial es contar la historia, amputando la narración de las funciones secundarias que si bien pueden revestir sumo interés psicológico, estético o ambiental, no son sino accesorias a la inteligibilidad y a la eficacia del drama. La necesidad de condensar la obra en un número restringido de fotos y en un espacio-texto sucinto obliga a alcanzar una alta eficacia expresionista que corre el riesgo de reducir los matices psicológicos, impide profundizar en las situaciones conflictivas, hacer desarrollos y debates interiores, y confina los sentimientos en una penosa elementalidad" (10).

Notemos también que a *MiniMilagros* le agrada recurrir abundantemente al fenómeno del ídolo-santo-pobre, en beneficio de un dulce sentimentalismo. Veamos los protagonistas de las historias por estudiar:

Número	Protagonista
14	Niño huérfano. 8 años. Pescador.
26	Niña paralítica y pobre. 12 años.
47	Hombre maduro. Herrero pobre y viudo
62	Sacerdote pobrísimo. 30 años.
73	Viuda pobre. 70 años. Hijo alcohólico.
79	Solterona de clase media. Cuida de su madre anciana y de su hermano mongoloide.
89	Niño. Hijo de campesino y sirvienta.
92	Anciano. Peón de hacienda.
93	Vizcondesa. Viuda. Trabaja en ayuda de prostitutas.
94	Político joven y de éxito. Queda ciego. (Es importante notar que sólo en este último número, el milagro obrado es un castigo a la ambición del protagonista).

El principio de organización que descubrimos en el argumento-código es el de la integración fantasía-realidad. La yuxtaposición de dos registros, la objetividad histórica y la subjetividad milagrosa, envuelve la narración. En la combinatoria de "verdad", "realidad", "verosímil" con "suceso increíble", "milagro", "mundo maravilloso", radica la lógica de *MiniMilagros*.

¿Qué género sirve de base a *MiniMilagros*?

"Sea en una acepción cómica o trágica, todas las situaciones alcanzan un nivel paroxístico para producir el máximo de efecto. Levantar una tipología formal es dificultoso y de poca rentabilidad, dado que los diferentes géneros que en la fotonovela pueden discernirse, se contentan con disponer los mismos elementos latentes. La clasificación por géneros (comedia sentimental, drama sentimental, drama social realista, drama policial) que uno puede intentar se revela pronto precaria" (11). Esto dicho por Mattelart para la fotonovela resulta válido para *MiniMilagros*. En efecto, los diversos géneros se distinguen tan sólo en apariencia, y resultan combinaciones particulares de los dos polos del binomio que detectamos más arriba.

El resorte psicológico sustenta siempre la acción y su intrincamiento. Al alcanzar los personajes una definición trágica (la fatalidad que sobre ellos pesa es siempre de índole metafísica, jamás social), la progresión de la intriga des-cansa en la intervención del *deus ex machina*.

En resumen, el drama —o, mejor dicho, el melodrama divino—, al autorizar una acumulación numerosa de efectos, es la fórmula que sirve de base a *MiniMilagros*. Mejor que de géneros, habrá que hablar de distintos enfoques dentro del sistema de la historia gráfica.

ALGUNAS CONCLUSIONES PARCIALES

De lo dicho arriba, concluyamos de manera parcial anotando algunos mensajes que captamos en el canal en tanto que código o sistema de semantización.

Dado que la renovación de la nomenclatura de los rasgos simbólicos y la variación en los recursos argumentales son mínimos, la publicación rechaza un parentesco de su mensaje con las formas cambiantes, tal como se dan en la realidad de la vida y prescinde del principio genético de la no-permanencia y del cambio. La realidad a la que se enfrenta el receptor es una realidad fija, perenne, justificada en la intemporalidad conservadora y arrevolucionaria.

El tratamiento que recibe la biografía del protagonista, diluye la originalidad que representa el ídolo como trayectoria vivencial. Con un mecanismo segregativo, todas las aristas de su existencia se hallan reducidas a una temática unidimensional evasiva de los avatares circunstanciales y sociales de la vida: la de la fe, o mejor, la de la experiencia religiosa (12).

Este orden religioso aplica a los individuos una ley centrífuga y una jerarquización que se apoyan en lo real sólo para contraponérsele: el rico en fe (el pobre de espíritu), sustituye al rico en poder y en dinero; el soñador y creyente, al ambicioso realista. De esta manera, el orden de la fe rehace la sociedad, nunca el orden político.

El principio de combinación de los dos términos que anotábamos, fantasía-realidad, dado un status de dependencia de la realidad respecto del factor fantástico, determinará que *MiniMilagros* otorgue un lugar de preeminencia a las situaciones anormales y paroxísticas, haga intervenir sistemáticamente el suceso y dé al conjunto emitido una tonalidad morbosa. Así, fiel a las reglas de los cuentos populares, la historieta gráfica hará intervenir figuras tradicionalmente toscas y malvadas: padrastros, asesinos, neuróticos patológicos, etc.

Esta inclinación a los hechos paroxísticos cobra su significado en el contexto global de la anormalidad, colocada bajo el signo de lo singular, en un ordenamiento particular de la realidad contrapuesto al ordenamiento social.

Por otro lado, la realidad a la que quiere apelar el mensaje-historieta no se entiende como "verosímil" sino en su relación con los efectos perseguidos. Lo real es sólo real en la medida en que satisface a características de hiperemocionalidad. La prensa seudoreligiosa no puede satisfacer la verosimilitud cuando el referente es de orden sociológico.

En la historieta gráfica hay una desnaturalización de lo sociológico para alcanzar una naturalización según el género dramático o melodramático divino. Los hechos sociales experimentan una reducción al común denominador de la revista y vienen a convertirse en figuras o convenciones del género al igual que los asesinatos, las maquinaciones malélicas, etc., que sustentan la intriga de los dramas.

El ámbito de lo psicológico-religioso en que se desenvuelve el acontecimiento milagroso rechaza la presencia de lo material. Todo lo referente a las actividades económicas y sociales es de alguna manera neutralizado cuando no ocultado. La neutralización puede darse con los recursos que hemos anotado ya. Pero la conclusión principal en este momento es que, el mensaje-historieta gráfica, el *código-Mini-*

Milagros, borra el carácter dialéctico de la sociedad real para sustituirlo por una ficción armónica, fija, dramática, aislada en sus conflictos, de origen individual, y resoluble sólo en la esfera religiosa.

EL DISCURSO

Para el análisis del *discurso-MiniMilagros* apelaremos a la teoría de la enunciación, que se ocupa fundamentalmente del sujeto emisor y de su relación con el propio enunciado y con el interlocutor receptor (13). Este análisis pretendería, pues, descubrir una estrategia de semantización dada por la combinación enunciación-enunciado, binomio que ya hemos profundizado de alguna manera en su primer polo. Trataremos entonces de descubrir cuál es la lectura ideológica que se formula en un contenido cristológico a través de la selección, combinación y omisión de unidades de mensaje, de acuerdo al proyecto ideológico del emisor.

El análisis que presentamos supone un largo trabajo de sistematización de las unidades semánticas de *MiniMilagros* que no es posible presentar por razones de agilidad y espacio.

ANÁLISIS DE LA ENUNCIACIÓN EN EL PROPIO CÓDIGO

1.- ¿Quién habla? (Sujeto de la enunciación)

El autor de las historietas nunca aparece inmiscuido en ellas. La exposición de los hechos se hace con aparente neutralidad, sin locutor determinado. Así, quien nos narra el hecho puede ser el mismo editor o un ente abstracto —como pudiera ser la sola tradición— oculto en las letras de imprenta.

2.- ¿A través de quién habla?

La narración guarda independencia de cualquier sujeto, aunque en ocasiones la narración se mezcla con las palabras de los distintos personajes.

3.- ¿Cómo se ubica el sujeto? (Lugar y tiempo de la enunciación).

En sólo tres ejemplares de nuestro *corpus* el autor define el tiempo, y en cinco el lugar de la narración: Barcelona 1850, Galilea Albores del Cristianismo. Morelia Mich. 1938. Alvarado, Ver. Cudillas, España. Ameca, Jal.

Por lo general los hechos relatados suceden dentro del mundo católico y en un pasado indefinido. Predominan las situaciones atemporales y ahistóricas.

5.- ¿Qué modalidades usa el sujeto? (Modo de enunciación).

El autor habla en tono dogmático y como quien tiene autoridad por su conocimiento de la historia y la religión (carácter preformativo).

6.- ¿Ante quién habla? (Destinatario)

Positivamente hemos visto que el autor se dirige a gente recién alfabetizada o semi-alfabeta de un estrato social medio y bajo. Supone en ella un receptor fiel y pasivo que creará ciegamente la exposición del autor. El receptor tiene fe en la Iglesia y una formación religiosa tradicional. Por esto, las palabras del autor tendrán acogida y no estarán sujetas a críticas o cuestionamientos.

7.- ¿De quién habla? (Relación del sujeto con el contenido)

De manera aparente, el emisor habla principalmente de hombres en desgracia que apelan a Dios. En el fondo se refiere a la religiosidad popular como totalmente válida y vigente. Se insiste a lo largo del discurso en la acción divina en situaciones particularmente difíciles y dramáticas.

ANÁLISIS DEL ENUNCIADO

El Texto

El enunciado lingüístico de base en las secuencias narrativas es más o menos como sigue: "Quien se acerca con verdadera fe a Dios, sin ambiciones, resignado a la voluntad divina, en recogimiento, contrición y oración profunda, sin exigencias y con un sentimiento de indignidad al reconocer la pequeñez humana, será socorrido en su desesperación por 'el divino Hijo', 'el gran Señor del Universo', 'el poderoso Rey de la Gloria', 'el Cristo lacerado y desfalleciente', 'el Dios Jesucristo', 'el Dios mío', 'el divino Poder', 'el Ser divino', 'el Señor de la misericordia', 'el Sagrado Redentor del género humano', 'el Omnipotente', 'el Todopoderoso', 'el Cristo Jesús', 'el Padre santísimo y misericordioso'. Quien sea ambicioso y terco en su pecado —como lo son los ricos—, será rechazado en sus oraciones y no se le concederá ni salud (26,73,93,97), ni piedad para el alma pecadora (47), ni bendición (47), ni vida santa (62,92), ni hijos sanos (79), ni castigo a los enemigos (13), ni confesión en la hora de la muerte (47) (Los números se refieren a los ejemplares considerados en nuestro *corpus*). Con esta intervención milagrosa de Dios, cada quien llevará, pues, su parte correspondiente en prenda según el amor a Dios y a la Virgen, expresado en la oración".

Un discurso secundario, pero no menos importante, que se descubre en el enunciado secundario, se formularía más o menos de la siguiente manera: "Aunque la jerarquía de la Iglesia no acepte algunos rasgos de la religión popular, ésta es verdadera y Dios la ama" (26,92,47,14).

La Imagen

El enunciado visual, atendiendo a los rasgos semánticos de las ilustraciones de *MiniMilagros*, comienza por dar autoridad y respaldo al enunciado total al seleccionar imágenes religiosas arraigadas en la devoción popular: la Inmaculada Concepción, El Santo Niño de Atocha, la Virgen de Guadalupe, el Sagrado Corazón de Jesús, el Santísimo Sacramento y el clásico Cristo de la agonía, herido de látigo, coronado de espinas y crucificado, rubio de tez y lacia cabellera. Imágenes todas estas, envueltas en un hábito sobrenatural de nubes, aureolas y rayos luminosos, sin trazo alguno de terrenidad.



Toda situación armónica, verdaderamente cristiana y "milagrosa", es respaldada con un segundo plano en el que está presente la Cruz luminosa o la Virgen. Visualmente se afirma que el hombre, por sí mismo, es incapaz de producir tales situaciones de paz y buenos sentimientos.

Todo sacerdote viste hábito talar y estola. Siempre cuenta en su haber con un rosario y/o un breviario de los que no se separa. La imagen refuerza una liga de la jerarquía con la tradición, de la cual es garante y depositaria.

El Sumo Pontífice es dibujado siempre con una cruz a su vera y aun con el Sagrado Corazón a sus espaldas.

Las prácticas religiosas, culturales o no, se sitúan invariablemente en algún templo o capilla.

El Enunciado Global

En análisis del enunciado lingüístico-visual nos permite llegar a la siguiente síntesis de contenidos:

1. Dios sólo atiende a los resignados con su suerte y con la voluntad del Todopoderoso.
2. Dios se aleja de los ambiciosos y soberbios.
3. Dios, la Virgen y Jesucristo actúan milagrosamente en las situaciones dramáticas de la vida.
4. Dios juzga, premia o castiga, según la fe que se le muestre en la oración.
5. Los verdaderos ministros de la Iglesia están revestidos de autoridad y son tradicionalistas.

6. Sólo Dios puede solucionar los conflictos humanos, y dentro de la doble dinámica del *do ut des*, del *opus operatum*, y del *deus ex machina*.

7. La sola fe salva.

8. El consuelo a las penas se encuentra en la recurrencia a los "santos" tradicionales. Toda práctica en este sentido, es legítima.

9. Dios, Jesucristo, el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son una misma cosa.

10. En ocasiones, la verdadera fe en Dios, pondrá al fiel en contraposición con la jerarquía católica.

11. Dios está con quienes sufren resignadamente.

12. Jesucristo es el mismo Dios trascendente, libre de todo rasgo humano y desligado de la historia cotidiana.

13. La redención que realiza Jesús está centrada en su muerte dolorosa en la cruz, desconectada del resto de su vida.

14. La salvación viene desde fuera. Al hombre no le toca sino aguardarla pacientemente y en oración.

15. A Dios sólo se le encuentra en el templo.

Estos contenidos se manifiestan en ciertos binomios de oposición que más adelante reflexionaremos y que son: sagrado/profano (vida eterna/vida terrenal) ricos/pobres, don/tarea, fe/increencia.

CONCLUSIONES GENERALES DE LA CONJUNCION ENUNCIACION-ENUNCIADO

1. El autor de las historietas habla a través de sus personajes o de manera fingidamente neutral, como alguien que tiene autoridad, en tono dogmático, sin dudar de lo que dice y sin invitar al diálogo. Indica las normas que su auditorio debe seguir, desde su posición dominante de clase.

2. El auditorio es de formación religiosa tradicional y recibe acriticamente el mensaje.

3. Las cuatro oposiciones enunciadas arriba son constantes y se clasifican más positivamente en sagrado, pobres, don y fe; y más negativamente en profano, ricos, tarea e increencia.

4. La teología que se muestra se encuentra en clara contradicción con los contenidos de una teología que busque la liberación de los oprimidos:

a) Se propone claramente un *monofisismo* al enfatizar la divinidad de Jesús, en perjuicio de los rasgos de humanidad;

b) el acontecimiento salvífico se da en la muerte de cruz, en el sufrimiento, nunca en la resurrección ni en la historia personal, de la cual se desliga el sacrificio pascual;

c) la dimensión de tarea humana queda relegada a la categoría de "pasión sin sentido";

d) la fe, por tanto, tiene un signo eminentemente pasivo: aceptar lo que Dios quiera, cumplir preceptos que no entendemos, etc ;

e) en ningún momento la voluntad de la divinidad depende de la respuesta que dé el hombre: se ejerce a capricho y sin condicionamientos encarnatorios;

f) hay confusión en la distinción entre Jesús y su Padre;

g) el Espíritu actúa únicamente en situaciones paroxísticas, jamás alentando una historia;

h) Dios es lejano y está "cautivo" en el templo, el sagrario y los sacramentos. Para acudir a él se requieren intermediarios materiales y "santos", entre los que se cuenta Jesús.

5. Esta teología tendrá necesariamente consecuencias ideológicas para la práctica sociopolítica del receptor. El mensaje que en este otro plano se refuerza es el siguiente:

a) la fe no es tarea humana. Por tanto no tiene que ver con el compromiso con el mundo. Significa, ante todo, sumisión al orden "divino" de las cosas;

b) por esto, la voluntad de Dios se identifica con el sistema social vigente, santificado;

c) la única posibilidad de salvación es la aceptación resignada y pasiva del sufrimiento propio, de la cruz de todo cristiano.

d) A Dios se acude en plan de analgésico para el alivio de las situaciones extraordinarias de sufrimiento (principalmente físico), nunca como impulso de solución a la situación ordinaria de miseria e injusticia;

e) La Iglesia debe mantener una política no encarnatoria y de no interferencia con la vida política ni con la religiosidad popular, por alienante que pueda resultar.

En algunos casos, la Iglesia tendrá que capitular con lo político y lo popular, dando y aceptando concesiones de manera pacífica.

Hasta aquí nuestra aproximación al *discurso-MiniMilagros*. Probablemente algunos contenidos son propios de las culturas subalternas y de la religiosidad popular; sin embargo, nos parece patente la utilización, por parte de la cultura de la ganancia, de la cultura folclórica, distorsionándola en sus modalidades específicas y, más aún, en su significado y en sus funciones.

LA RESPUESTA

Las respuestas del receptor ante el mensaje *MiniMilagros* pueden ser muy variadas en sus contenidos y en su profundidad: desde la simple adhesión ideológica con el

emisor, hasta la modificación significativa y duradera de la conducta de la fracción social consumidora de los productos de Editorial Vid. Desgraciadamente, el análisis de las respuestas generales requeriría del seguimiento conductual de un buen número de consumidores por un período más o menos largo; sólo profundizaremos en una respuesta directamente perceptible por nosotros y por el emisor mismo: el consumo de la revista.

Aclaremos que entender su significado no es tarea fácil, pues el consumo ha de insertarse en la interrelación entre demanda, producción y mercado —múltiple y compleja— determinada por la estructura social que la genera.

Con todo, esta interrelación es especialmente significativa para comprender la circulación de los bienes religiosos y la dinámica de la misma religión consumida.

Comencemos por citar largamente a Otto Maduro:

"El consumo religioso laico está directamente regulado por la convergencia de la demanda y de la oferta religiosas, e indirectamente por la estructura social (determinante de la demanda) y por la estructura del campo religioso (determinante de la oferta). Cada fracción social 'consumirá' determinados bienes religiosos si (y sólo si) tales bienes aparecen adecuados para satisfacer total o parcialmente las demandas religiosas propias y específicas de esa misma fracción social; demandas que son previas a la producción religiosa y que están directamente reguladas por la situación social de esta fracción y por su relación social con el campo religioso correspondiente. Pero, como es obvio, cada fracción social 'consumirá' los bienes religiosos adecuados a su demanda si (y sólo si) tales bienes religiosos han sido efectivamente producidos y han sido puestos al alcance de esta fracción social. (...) En este sentido, la producción actúa directamente sobre el consumo, suministrando o no los bienes religiosos adecuados a la demanda preexistente. Pero de lo producido, sólo se consume lo que está al alcance y se adecua a la demanda preexistente; en ese sentido, la demanda religiosa (y a través de ésta, la estructura social) actúa directamente sobre el consumo religioso, seleccionando de entre los bienes producidos y ofrecidos por el campo religioso, aquéllos que parezcan aptos para satisfacer el interés religioso particular de la fracción social correspondiente..." (14).

De esta manera, la aparición en el mercado de *MiniMilagros*, es consecuencia directa de la demanda religiosa preexistente al hecho de su producción. La religiosidad popular requiere de satisfactores adecuados a su demanda. El hecho del consumo de la revista ratifica su existencia como valor de uso, que en el capitalismo se traduce en su ser como valor.

Ahora bien, la satisfacción que da *MiniMilagros* es, por lo general, provisional y siempre parcial. Los receptores del *Mensaje-MiniMilagros* son también consumidores de discursos, ritos, normas, espacios y organizaciones religiosas, consumo que, a su vez, satisface de manera incompleta y desigual sus demandas. De cualquier forma, el consumo generalizado de *"la revista familiar"* actúa indirectamente so-

bre la producción religiosa subsiguiente; la respuesta del receptor alienta al emisor y lo fortalece en su posición institucional de productor religioso y con autoridad. El consumo creciente de este tipo de literatura —como lo ratifican las cifras de la Editorial Vid— hará tender al campo religioso y al de la cultura de masas hacia la prosecución de una producción análoga, estrechándose los lazos entre el emisor "para las masas" y la clase o fracción social demandante. El emisor tendrá, por ende, la capacidad de conferir y/o delegar a un actor, un discurso, una acción o una organización la legitimidad religiosa, al igual que negarle o retirarle esa misma cualidad.

CONCLUSIONES

No pretendemos aquí recoger la serie de conclusiones parciales a las que hemos llegado a lo largo de nuestra investigación, sino evidenciar la violencia que ejerce la cultura de masas sobre las clases subalternas. Violencia manifiesta en lo económico al propiciar un consumo que aumenta proporcionalmente la ganancia privada con la ampliación de mercados; violencia política, a un nivel más general, al neutralizar el fuerte impulso desintegrador del capitalismo aprovechable en las áreas subdesarrolladas, además del mayor poder socio-político que logra el emisor por su vinculación con el mayor poder económico; y la violencia cultural, puesto que la cultura de masas —como hemos visto— no está hecha para desarrollar la capacidad crítica de sus usuarios, sino para narcotizarlos cada vez más. El fenómeno de la cultura de masas, de la cultura que se disfraz de valores populares, es realmente peligroso pues conduce en una dirección opuesta al interés objetivo de las clases dominadas; es difícil pensar que convenga a los explotados constituir un mercado cada vez más amplio para los productos de la cultura de masas y estar cada vez más disponibles al manipuleo y la organización del consenso.

La cultura "para las masas", pues, se produce con fines comerciales y tiende a integrar a las personas, de manera gradual, a esta sociedad, regida por una lógica económica para la cual la creación de necesidades inducidas es necesaria; la tal cultura es en extremo útil para las clases dominantes que sacan ventaja de la sociedad de la ganancia. Se trata de una cultura que conviene solamente a algunos pero que es impuesta a todos como si fuese de todos y a todos útil, para que así se haga posible el sostenimiento de ciertos privilegios.

Pero justifiquémonos como Lombardi Satriani:

"... criticar los aspectos de la violencia cultural —efecto y sostén de la violencia económica y social— sobre la cual se basa institucionalmente nuestra sociedad, señalar las características del etnocidio que ha asumido progresivamente la acción de la cultura de la ganancia sobre el folklore, no implica de ninguna manera la exaltación de la miseria, de cuyo horizonte emerge el folklore, y menos aún debe sin más ocultar un deseo, más o menos latente, de perpetuar tales condiciones de miseria..." (15). Se trata de salvaguardar el potencial de cambio y contestación a la cultura dominante, de poner un alto a la postergación de la liberación.

La investigación que ahora concluimos deja muchas preguntas abiertas que sólo el trabajo de base podrá ir contestando: ¿cuál es la relación entre la cultura suburbana y la lógica de la ganancia de la cultura de masas? ¿qué valores de esta cultura son recuperables para un trabajo de concientización política y religiosa? ¿cuál es el tipo de necesidad a la que atiende la cultura para masas? ¿cómo subsanar esa carencia? Finalmente ¿cómo frenar la violencia cultural de la minoría sobre la mayoría e imponer los intereses de esta última sobre aquélla? Tal vez una práctica de liberación nos vaya dando respuestas.

NOTAS

1. El corpus de la investigación viene dado por las siguientes publicaciones:

No. Revistas	Título	Autor
14	El Cristo que llegó del mar	Lucero B. Jiménez
26	Tu fe te ha curado	Fidel Lemus
47	Las ruinas de Sta. Marfa	Fidel Lemus
62	Limosnas para Cristo	E. Sánchez Tagle
73	Santo Niño de Atocha	Fidel Lemus
79	Carita de Virgen	Eduardo Lozano
89	Encontré a Jesús	E. Sánchez Tagle
92	La Virgen de los campesinos	José Ramírez E.
93	Me arrepiento Señor	Aurelio Morales
97	Una dádiva a Cristo	Fidel Lemus

2. García Canclini Néstor: "Arte popular y sociedad en AL". Ed Grijalbo, Colección Teoría y Praxis No. 38, Méx. 1977
3. Ibid pág 74
4. Cfr Eco Umberto "Tratado de Semiótica General", Ed Nueva Imagen Lumen, Méx. 1978
5. Lombardi Satriani, LM; "Apropiación y destrucción de la cultura de las clases subalternas" Ed Nueva Imagen, México, 1978 p 126
6. Ibid pág 104
7. Michéle Mattelart. "La cultura de la opresión femenina". Serie popular, ERA No. 46, Méx. 1977. pág 67
8. Ibid. pág 68
9. Marx Carlos, "El Capital", Libro III, p 286
10. Mattelart M, op cit pp 96
11. Ibid pp 102
12. Adyacente a esta problemática, se nos plantea otra de distinto signo: al despojar a los hombres de sus específicas características, se logra comunicar un tipo bien característico en su universalidad; lo que facilita que sean asumidos por el receptor, en su identificación, en la única cateografía global de hombre indistinto y consumidor.
13. Para una comprensión de esta teoría Cfr. Todorov Tzvetan y Ducrot Oswald, Diccionario Enciclopédico de las Ciencias del Lenguaje, Ed Siglo XXI, Argentina 1974
14. Maduro Otto, Religión y conflicto social, CRT, México 1980. pp 149
15. Lombardi Satriani, op cit pág 171

JOHANN BAPTIST METZ

PARA UNA CULTURA POLITICA DE LA PAZ

Laudatio en homenaje al laureado de Nicaragua
con el Premio de la Paz: Ernesto Cardenal

Queridos amigos:

Este año Ernesto Cardenal recibió el "Friedenspreis des deutschen Buchhandels" (Premio de la Paz de los editores alemanes). Este es el premio literario más importante en Alemania. Les estoy enviando una copia de mi Laudatio a Ernesto Cardenal y a su país, que sostuve en la famosa iglesia de San Pablo en Frankfurt.

ERNESTO CARDENAL UN CREADOR INCÓMODO

¿Nos damos cuenta de a quién estamos nosotros rindiendo homenaje en estos momentos? ¿Nos damos cuenta de quién es esa persona que debe ser galardonada como "hombre de la paz"? Es Ernesto Cardenal, el poeta, el sacerdote y revolucionario de la Nicaragua libre: un incómodo. ¿Un cantante de la revolución, galardonado con el Premio de la Paz? ¿Una obra poética en la que la mística desemboca sin vacilamientos en la política; poesía en provocación revolucionaria como literatura de paz? En su "Epístola a Monseñor Casaldáliga" puede leerse:

Hace poco me preguntaba un periodista por qué escribo poesía:
por la misma razón que Amós, Nahúm, Ageo, Jeremías. . .

No es tiempo ahora de crítica literaria. .

Ni de atacar a los gorilas con poemas surrealistas.
Y para qué metáfora si la esclavitud no es metáfora.
Ni es metáfora la muerte en el Río des Mortes
Ni lo es el Escuadrón de la Muerte
Ahora el pueblo llora en el pau-de-arara.
Pero todo gallo que canta en la noche del Brasil;
ahora es subversivo: canta "Revolução".

Monseñor, somos subversivos

Cifra secreta en una tarjeta secreta en un archivo quién sabe
dónde:

Seguidores del proletario mal vestido y visionario, agitador
profesional, ejecutado por conspirar contra el Sistema.

Era, usted sabe, un suplicio destinado a los subversivos la cruz,
a los reos políticos, no una alhaja de rubíes en el pecho de un
obispo.

No nos queda ninguna posibilidad de poder leer este
texto como literatura exótica. Cardenal escribe y poetiza
también para nosotros. Por esto es, él es y permanece, un
incómodo. Que él puede ser comprendido y aceptado como
incómodo, pretenden mostrarlo mis reflexiones siguientes
sobre:

—Revolución y paz. —Cardenal y su país como crea-
ción ejemplar de una cultura nueva de paz. —El "hom-
bre nuevo" de la paz allá en Nicaragua y aquí.

REVOLUCIÓN Y PAZ

Aquí en este país se hace particularmente difícil ar-
monizar hecho revolucionario y sentido político de la paz.
Esta dificultad no es producto del azar: *sus raíces residen,
en gran parte, en la historia política de nuestro país.* Nues-
tra identidad histórica y nacional no está fundamentada en
una historia lograda de la revolución. Ciertamente nosotros
somos el país de los guerreros, pero no el país de una revolu-
ción llevada a cabo con éxito. Revoluciones realizadas con
éxito (si es que así se quiere denominarlas) tienen lugar, en
todo caso, en la mente.

El caso es que en la realización práctica de nuestra
libertad permanecemos —hasta el presente— bajo el influjo
de revoluciones extranjeras, principalmente de la francesa.

Existe una sospecha colectiva que impregna inconscientemente nuestra conciencia política contra toda revolución y su pretensión pacificadora. El destino político de Nicaragua nos recuerda además nuestro propio pasado más reciente, nuestra situación *somocista* durante la dictadura de Hitler. Ese recuerdo remueve dolorosamente un sentimiento de culpabilidad que repercute en nosotros como *trauma colectivo*: sentimiento de culpabilidad que consiste en que, por nuestra parte, hemos ofrecido demasiado poca resistencia contra nuestra dictadura; y en todo caso, mucho menos que la pequeña Nicaragua contra la suya. También esto nos dificulta más el que podamos valorar sin prejuicios la resistencia revolucionaria. Teniendo en cuenta estas circunstancias, tiene mayor relevancia el que la Asociación de Editores Alemanes (Börsenverein) galardone con el Premio de la Paz a un poeta como Ernesto Cardenal.

Naturalmente que existen otras reservas fundamentales que se oponen a la unión entre revolución y paz. Como teólogo voy a mencionar una de ellas referente a la relación entre Religión y revolución, entre mística y política; es decir: la exigencia del amor frente a la violencia revolucionaria. Dado que la violencia parece estar tan en contradicción con el amor ¿puede ella ser finalmente instrumento de conciliación? Este es un *dilema* ante el cual se encuentran los cristianos; y podemos estar ciertamente seguros de que Ernesto Cardenal ha experimentado en su propia carne dicho conflicto cuando —tarde— se integró a la oposición violenta.

El dilema cristiano está enraizado en la irrevocable unidad del amor a Dios y el amor al prójimo. El amor a Dios puede llegar a exigir la aceptación, resignándose a soportar la injusticia de la que uno mismo sea víctima. Pero el amor al prójimo no puede aceptar de ninguna manera la impotencia y opresión contra los otros, contra los últimos de los hermanos, ni pretender amar a Dios volviendo la espalda a esos sufrientes. En el lenguaje del Sermón de la Montaña, esto quiere decir: se pide al cristiano presentar también la otra mejilla cuando ha sido abofeteada la mejilla derecha; pero no le está permitido exhortar a otra persona a que, siendo golpeada en la mejilla derecha, tienda luego la izquierda (Mat 5,39). Pues el cristiano, no solamente es responsable de lo que hace o no hace, sino también de lo que él permite que a otros les suceda; y esto es, de nuevo, una exigencia del Sermón de la Montaña.

Así se nos presenta pues el dilema cristiano: fuera del amor nada puede ser superado, ni tampoco puede ser conservada la inocente irresponsabilidad sea por medio de un principio de pacifismo incondicional, sea por medio de una pretendida neutralidad; pues quien no actúa, quien se abstiene, puede hacerse cómplice de todo aquello que permanece sin realizarse sin intentarse sin salvaguardarse.

Y dado que la no-violencia también puede ser la expresión de cobardía enmascarada al estar animada por motivaciones oportunistas, la faz del amor no está determinada de forma inequívoca por ella (por la no-violencia); el amor puede —por momentos, sin jamás pretenderlo y siempre presionado— revestirse con la faz sombría de la violencia como expresión de su desesperación. Pero de tal modo que

el amor muestre siempre cuán vulnerable es ante cualquier violencia. Yo tengo plena confianza, que andando el tiempo, Ernesto Cardenal llegará a hablar también de esas heridas que la revolución misma se ha ido ocasionando.

Ernesto Cardenal "revolucionario auténtico, es un enemigo de la violencia; él busca la vida y no la muerte". Toda su obra va entrelazada por la utopía de una sociedad futura, en donde la violencia estará ausente; en él, todo va orientado hacia una cultura exenta de violencia. Así germina en él la conciencia revolucionaria más allá del círculo vicioso de la violencia.

Ante la lógica cruel de la violencia según la cual violencia engendra de nuevo violencia, pueden distinguirse dos tipos de reacciones. Una de ellas se caracteriza por la resignación frente a esa lógica de la violencia alegando que forma parte del destino humano: la violencia como expresión inevitable de la condición humana. Y la otra, parte del supuesto de que de todos modos merece la pena entregarse a la lucha por conseguir esa vida política en donde no existirá la violencia, aunque no esté libre de conflictos y contradicciones. Presuponemos que se es consciente de que el fin de la no-violencia al que se aspira, nunca estará por encima de los medios que se utilizan para conseguirlo; sino que ese fin debe emanar de los mismos medios utilizados.

El nivel cultural de una política se percibe no solamente por medio de la proclamación de sus objetivos nobles, sino más bien a través de los medios que se utilizan para tales fines. En este sentido es la lucha poética y política de Cardenal un instrumento valioso para la transformación de los medios políticos, para que a través de esos medios pacíficos puedan finalmente alcanzarse los objetivos de la paz, los objetivos de una vida pacífica.

Su perspectiva no es la de la violencia sino la perspectiva del amor. El tiene su mirada puesta en las víctimas: en las madres doloridas, en los niños extenuados de su pueblo explotado, así como también en las estructuras anónimas de violencia, que bajo la apariencia de "desarrollo" encubren la dominación de las naciones industrializadas (primer mundo) sobre el tercer mundo, sin que por ello logren ocultar en el olvido a las víctimas de nuestra sociedad capitalista-consumista, como nos lo muestra por ejemplo, su poema sobre "Marilyn Monroe".

La poesía política de Cardenal pretende no sólo desmascarar, ni solamente denunciar, sino y sobre todo *salvar*. Su actitud no es agresiva, sino finalmente "protectora": tiende a preservar, a recuperar de nuevo lo que, como víctima de nuestra civilización de dominación, hace tiempo se perdió en el olvido y se ha procurado desechar de nuestro recuerdo; lo que por boca de los vencedores (que no pocas veces se presenta como palabra de Dios) hace tiempo que no se trae a conversación; y así permanece como enmudecido. Su actitud, por último, intenta avivar en el recuerdo no solamente lo logrado, sino también lo destruido; no solamente el éxito, sino también lo que se ha ido perdiendo; se erige así contra el simple triunfalismo de nuevos vencedores.

En este sentido ha de comprenderse su simpatía por la poesía y la cultura de latinoamérica antigua y prehispánica; tenemos, por ejemplo, su poema épico "Homenaje a los indios americanos". No es una imitación aproximada de un modelo verbal primitivo con el que pretendería dialogar coquetonamente con los mundos de nuestra desgastada poesía. No; él sigue hablando de la historia por nosotros interrumpida, del diálogo de paz que los indios mantenían con la naturaleza. En forma, diría, imperceptible, prosigue él esa historia interrumpida, ese diálogo en nuestra lengua de hoy con el fin de quebrantarle su objetiva violencia por la fuerza de su poesía.

Su lucha poética va dirigida contra una civilización en la cual los humanos han formado su identidad sometiendo la naturaleza; principio de sumisión que luego ha sido aplicado a las relaciones humanas y sociales. Esta crítica poética de nuestras "virtudes" de dominación es una contribución de Cardenal (y ciertamente no la menos considerable) a la crítica de la violencia y a la construcción de una cultura de paz. Para esta cultura de paz ha ido aprendiendo no solamente de Marx y de su pasión revolucionaria, sino de la actitud fundamental de no-violencia en Gandhi; no solamente de la fogosidad de los profetas bíblicos, sino también de la benignidad de los indígenas latinoamericanos.

CREACIÓN EJEMPLAR DE UNA CULTURA DE PAZ

Siempre se puede valorar una revolución según las fisonomías que en ella se van cristalizando: en Nicaragua no son las de los generales, funcionarios y burócratas, sino las de los poetas, sacerdotes y pedagogos. Los cínicos del poder no van a dejar de considerar esa (ciertamente discutible) configuración entre política y cultura, como menospreciable. Otros no dejarán de admitirla como una manifestación condicionada por el estado de desarrollo en que se encuentra la política de un país "subdesarrollado"; pero convencidos de que ella carece de todo valor impulsivo para las sociedades especializadas y altamente complejas de nuestro primer mundo.

Yo, por el contrario, quisiera manifestar aquí la preocupación de que en Nicaragua se va plasmando una nueva relación entre cultura y sociedad política, un proyecto de formación de identidad social, que alberga en sus raíces no tan sólo la fuerza impulsiva, sino incluso ejemplar para una cultura política de paz.

Me parece que ver y honrar a Ernesto Cardenal enclavado en este proceso político-cultural es de suma importancia. Solamente así se logrará evitar una falsa interpretación o una apreciación insuficiente de su obra que desborda constantemente los géneros poéticos habituales y abre cauces nuevos sin cesar. En ella se manifiesta el proyecto de una cultura popular por medio de la cual las personas deben llegar, especialmente a través del lenguaje, a adquirir una identidad religiosa y político-social.

Quien así considere a Cardenal, no va a infravalorar sus "Salmos" (que en la actualidad están siendo leídos en todo el mundo). En ellos Cardenal articula un lenguaje-plegaria que asume los conflictos y sufrimientos sociales de

una manera auténtica, y que pone de manifiesto las posibilidades que la humanidad en esta situación de crisis y sufrimiento hubiese perdido, si de ella desapareciese este tan viejo lenguaje de la plegaria. Aquí habla el poeta, "representante" de los que sufren, de los oprimidos y perseguidos. Ellos mismos permanecen mudos, la amenaza a muerte de su identidad es lamentada, pero —no todavía— verbalmente superada.

Distinto es en "*El Evangelio de Solentiname*", que ha adquirido una extensa difusión. Es una serie de apuntes sobre cada uno de los pasajes del Evangelio, que en la isla de Solentiname, en el Gran Lago de Nicaragua, Cardenal iba completando con las conversaciones que él mantenía con "sus" campesinos pobres y desposeídos en las celebraciones comunitarias de los domingos. Aquí se nos presenta no tan sólo como poeta con sus pensamientos y meditaciones altruistas, sino que es el Sócrates, el "mayéutico" que orientando, ayudando, y también escuchando a los oprimidos, aprendiendo con el dolor de ellos, habla un lenguaje de sufrimiento y de esperanza con los oprimidos. Es el inspirador y testigo de una cultura popular, en la que frente a la humillación y amenaza profundas encontramos elementos y perspectivas para una identidad nueva en solidaridad.

Esta formación de identidad se realiza por medio del Evangelio. No de un Evangelio desfigurado y desmitologizado a partir de plausibilidades aparentemente no superables de la sociedad moderna. Esta identidad se forma por medio de un Evangelio que tomado textualmente, interpela por medio de la comprensión que escucha y presta atención a las personas que se niegan a una adaptación simple del Evangelio a la situación de miseria existente. Estas personas se apropian de las enseñanzas evangélicas, y van transformando la realidad de tal manera, que esta realidad es ahora quien mejor corresponde al espíritu y profecía del Evangelio. Es esta identidad cristiana —estimulada y formada según el Evangelio— la que al mismo tiempo ha hecho de los cristianos, sujetos de su liberación política. La identidad religiosa y la político-cultural van aquí estrechamente unidas la una con la otra. Es distinto a lo que acaece en nuestra historia cultural europea, en donde los procesos de la "Ilustración" y de "libertad política" más bien han ido conduciendo a una debilitación masiva de la identidad religiosa.

Nicaragua libre intenta hoy realizar esta cultura popular por medio del método de enseñanza social que se ha dado a conocer bajo la palabra *alfabetización*. Aquí no son enseñadas las personas menores por las mayores, ni se ejercitan los estudiados en el funcionamiento de un sistema social, sino que en un proceso sin maestros, en un aprender y enseñar recíprocos debe nacer en suma una nueva conciencia social, una nueva identidad colectiva. El pueblo, que hasta ahora ha estado reducido al silencio por la opresión e impotencia, no tan sólo aprende, sino que también enseña, instruye a los enseñantes sobre su propia historia de sufrimiento, y les compromete con su tradición. Este método de concientización popular impide precisamente, que el pueblo políticamente liberado pueda llegar a transformarse en masa manipulable por parte de una posible élite revolucionaria autoestablecida. El pueblo se percibe a sí mismo como *sujeto* del nuevo proceso social, y no se deja arrebatar su tradi-

ción ni los símbolos que de ella conserva (de la tan deseada identidad) por ninguna disuación propagandística.

Este nuevo aprender social, esta forma de concientización de base (cultura popular), que tiende a la formación de identidad, es algo que permanece ausente tanto en nuestra civilización occidental como también en los socialismos orientales. ¿No cabría en nuestras posibilidades el que nosotros no tan sólo admirásemos un poco estas realizaciones, sino que también las imitásemos, o nos las apropiásemos productivamente? Ya sé que con una pregunta de ese estilo, me hago rápidamente sospechoso de ingenuidad. ¿De qué otro modo podría pues encontrar nuestra sociedad altamente desarrollada y compleja en la Nicaragua de Cardenal un ejemplo de cultura y paz política? Pero ¿qué significa "desarrollo"? Si éste se evalúa según el crecimiento económico y el producto social bruto, ciertamente que estamos altamente desarrollados. Pero si tomamos como criterio de desarrollo la fuerza que posibilita la formación de identidad, entonces sí que podríamos ver cómo esa Nicaragua —que económicamente no es sólo nuestro interlocutor poco desarrollado sino también nuestra víctima— en lo cultural se convierte en un modelo ejemplar para nosotros.

También nosotros nos encontramos ante la tarea de una nueva formación de identidad. Esta es a mi juicio, la obra de paz político-cultural más decisiva que a los habitantes de este primer mundo hoy se nos ha encomendado. Una de las características transcendentales de nuestra situación es que el tercer mundo se ha insertado de una manera inevitable e irrevocable en nuestra propia situación socio-económica y política. Este hecho es un elemento básico de donde ha de partir toda realización de paz. Se opone explícitamente a todo provincialismo táctico de nuestra política, y también a todo eurocentrismo habitual de nuestra concepción política del mundo. Se opone en definitiva a todo punto de vista que pretenda superar las contradicciones erigidas entre los países pobres del tercer mundo y los ricos del primero, por medio de una concepción de desarrollo sugestivamente variada y cuya dirección en todo caso nosotros nos reservamos. ¡Como si ello no implicase al mismo tiempo cambios radicales en nosotros mismos! Quien considera a sus interlocutores como víctimas débilmente desarrolladas, establece la apatía como fundamento de su cultura política. Esta conduciría finalmente y tan sólo a una autoafirmación sin sentido ni perspectiva, pero de ninguna manera a la realización política y moral de la paz. Esta realización de la paz exige de hecho una nueva formación de identidad social en nosotros mismos. Nosotros ya no podemos determinar por más tiempo nuestra propia identidad social y política, sin tener en cuenta la pobreza, la miseria y la opresión del tercer mundo. . . . y de ninguna manera en contra de ellas! Esta nueva identidad todavía no tiene capacitación política. Ello es tarea de una cultura política de la paz.

Los modelos de formación de identidad, que se dan por supuestos en nuestra historia de la cultura política, son insuficientes para esta formación. El individualismo burgués (como consecuencia de la Reforma protestante, de la Ilustración y de la Revolución Francesa, y de las estructuras económicas que están en la relación con este contexto) ha insistido en la idea de individuo de una manera tan abstracta y aislada, que la individualidad burguesa formada a partir

de estos presupuestos históricos ya sólo es en la actualidad débilmente capaz de solidaridad. Pero precisamente la formación de esa nueva identidad social necesita en la actualidad una fuerte capacidad de solidaridad para salvaguardar las adquisiciones imprescindibles de la historia ciudadana de la libertad, de la Ilustración, y para poner remedio a la barbarie consistente en la negación política del individuo.

La Ilustración europea ha sido hasta el presente excesivamente dualista: todavía transmite la oposición entre élite cultural y pueblo exento de cultura, entre una especie de cultura de expertos y una base culturalmente empobrecida. En este contexto quiero tan sólo recordar la catástrofe cultural de la época nazi. ¿Cómo es posible que el pueblo no se haya defendido más eficazmente, cuando le eran arrebatadas y profanadas sus mejores obras literarias, sus expresiones de arte más sublimes, por el terror cultural de los nazis? Únicamente por oportunismo no ha sido; por cobardía política tampoco. Porque "el pueblo" era tanto más cobarde como cobardes eran los perseguidores de la cultura. ¿O no es más bien consecuencia de que el pueblo apenas podía reconocer como suyo ese antiguo patrimonio cultural?

Por eso me arriesgo también a hablar de lo necesario que es para nosotros una cultura popular; la razón es la siguiente: Ojalá que esa cultura popular hubiese tenido la tarea de superar la "Ilustración biseccionada" en la cual el ciudadano poseedor (burgués) era con demasiada exclusividad propietario y portador de cultura política, y reducía a otros grupos y clases a la mínima relevancia o también a la total invisibilidad cultural.

Ciertamente que hay ya en nuestros horizontes impulsos para tal cultura popular. Me limitaré a un síntoma dentro de ese medio cultural que a mí me es más familiar: el medio religioso y eclesial. Pienso que las iglesias pobres del tercer mundo no son tan sólo casos de asistencia para las iglesias ricas de este país, sino que por razones de nuestra identidad cristiana tenemos que seguir con atención el carácter profético de esas iglesias en lo religioso-político. Por estas dos razones, se va formando (de una manera cautelosa) algo así como una *Religión de base* que se diferencia de la Iglesia como pura asistencia, o también de la iglesia burguesa como expendedora de servicios. En comparación, esta religión de base es también políticamente mucho más consciente e incisiva (analíticamente hablando) pero no precisamente en el sentido con que de buena gana es reprochada una cultura popular cuando se la califica de estar mal politizada sino en el sentido de que no se somete ni se inclina ante una política preconcebida y establecida por intereses ajenos; más bien está tomando parte en la *creación* de una nueva conciencia política. ¿Con qué fin? Con el fin de que esta inflexible e imperiosa formación de identidad en nosotros pueda finalmente llegar a ser competente en sentido democrático y político.

Yo no dudo en denominar este proceso de cultura popular como una manera maestra de *posalfabetización*. Y si para esta posalfabetización, la Nicaragua de Cardenal no nos sirve de modelo inmediato, si por lo menos nos sirve de fuerte impulso. La fuerza de una cultura política se muestra siempre en su capacidad inmanente de desarrollo cuando ésta entra en contacto con otras culturas políticas.

EL 'HOMBRE NUEVO' DE LA PAZ EN NICARAGUA Y AQUÍ

En una conversación con Hermann Schulz (su editor en Wuppertal, que como nadie ha contribuido a la presencia del poeta y de su pueblo en nuestro país) hablaba Cardenal —de manera suficientemente provocante— sobre la "santidad de la revolución". Antes de ponernos con protestas o a hacer distinciones, posiblemente debiéramos pensar por nuestra parte en todo aquello que nosotros hemos canonizado en silencio, y que ha pasado a ser desde hace tiempo un mito profano: nuestra autosuficiencia burguesa, el mito de nuestra lógica centro-europea de desarrollo conforme a la cual nosotros siempre caracterizamos la cumbre de la evolución social; el mito de la inmutabilidad de nuestra sociedad burguesa, al cual todo le está subyugado, que todo lo impregna incluso la Religión; y de tal manera que ésta pasa a ser entretanto una Religión burguesa, una Religión política de la burguesía en la que nuestra sociedad se corrobora de nuevo a sí misma y en la cual Dios en verdad puede ser mencionado, pero sin que por ello parezca digno de veneración. ¿Por qué? Porque El no interviene, no derriba ni eleva, sino que como un "valor" sirve de bóveda protectora para nuestra identidad burguesa preconcebida.

A pesar de todo no quisiera apropiarme la expresión de Cardenal. Yo más bien preferiría hablar del aislamiento, de la vulnerabilidad de esa revolución, y del "hombre nuevo" que en ella se busca y se festeja.

Por último, la estabilidad de este proyecto de paz reposa sobre bases bien frágiles: este proyecto, según lo dicho anteriormente, depende de una cultura de paz realizada con éxito *entre nosotros*. También en nuestros horizontes tiene que darse ese "hombre nuevo" de la paz; también en nuestros horizontes tiene que llegar a imponerse un nuevo principio de individuación social, que no conduzca al individualismo burgués, ni tampoco a un colectivismo anónimo sino a una nueva solidaridad. Según esta solidaridad nosotros, habitantes de este primer mundo, deberemos realizar nuestra identidad social y política no en contra de los otros, en contra de otras personas de países y clases más débiles, sino con ellos. Esta "conversión a la paz", en len-



guaje bíblico se denomina "conversión de los corazones" que de ninguna manera caracteriza un simple cambio de opinión, porque el simple cambio de opinión tampoco transforma el pensar. Y esta "conversión a la paz" sería nuestra contribución fundamental al proyecto de paz de Nicaragua.

Naturalmente que también existen ciertas condiciones internas para un desarrollo duradero de la cultura de paz revolucionaria en Nicaragua. De ellas puede hablarnos mucho mejor Ernesto Cardenal. A pesar de todo y a manera de conclusión, desearía se me permita hacer mención de estas condiciones, y más bien en forma de súplica y de esperanza. "Perdonar, —me aseguraba Tomás Borge ministro del Interior que ha sido víctima de fuertes torturas durante la resistencia revolucionaria— perdonar es para nosotros una virtud revolucionaria" Y la nueva Nicaragua se lo ha tomado en serio: ha abolido la pena de muerte, e intenta no exterminar a los enemigos anteriores de la revolución, sino integrarlos al nuevo proceso social por medio de una resocialización

Tiempos vendrán en que el primer entusiasmo por los éxitos de la revolución se irá extinguendo y el esplendor casi mesiánico irá perdiendo su nitidez sobre el nuevo país. Es esa evaluación moral de la revolución, esa disponibilidad en la vida revolucionaria para reconocer la propia culpabilidad, la que podrá luego proteger a la Nicaragua libre de transferir simplemente al exterior los conflictos y contradicciones que en ella aparezcan, o de legitimar en su raíz la identidad nuevamente adquirida por medio de nuevos prototipos de enemistad. Esta exigencia es grande, ya lo sé; pero también es grande la esperanza que se arraiga en ese país.

Querido Ernesto: he experimentado esta voluntad de paz en ti, en tus compañeros políticos, en las personas de tu país. Yo sé que tú como vencedor no vas a olvidar lo que tú como perseguido has dicho sobre el uso del poder, sobre las acciones depuradoras y sobre la violencia. Ustedes dispondrán de aquella otra audacia revolucionaria (si es que ella llega a serles necesaria); no sólo de esa primera audacia para la resistencia revolucionaria contra la opresión y explotación, sino también de la *segunda audacia*: la resistencia contra todo lo que en el triunfo amenaza traicionar y debilitar los ideales de esa revolución. Esto hace su revolución tan vulnerable en este mundo sin paz, violento; pero precisamente tan prometedora también. Esto hace que ella sea un experimento de una nueva cultura de paz introducido sagazmente a espaldas de la política mundial. Que fracasase significaría por lo menos un empobrecimiento más de una esperanza de paz para todos nosotros. A esa esperanza va encaminado tu trabajo, tu lucha poética y política por Nicaragua y por nosotros también. "Nicaragua libre es no sólo una realidad sino también una esperanza".

según las fuerzas y posibilidades de que disponen. Perdonar puede hacerlo realmente sólo aquél que de hecho es capaz de reconocerse culpable. ¡Así será de importante el "hombre nuevo" de la paz en Nicaragua que en nombre mismo de su conciencia revolucionaria llega también a ser capaz de considerarse culpable! Pues ser capaz de reconocerse culpable no es ningún signo de debilidad y de represión, sino una de las más nobles exigencias de la libertad humana.

F. GUILLEN PRECKLER SCH. P.

TRADICION Y MODERNISMO

el pensamiento de mauricio blondel

INTRODUCCION

En reciente entrevista concedida a una revista el P. E. Shillebeeckx aludía a la controversia modernista y a su actualidad (1). Efectivamente, la problemática provocada por el exégesis racionalista protestante de la escuela de Tubinga, por el protestantismo liberal subsiguiente y por el amplio movimiento de ideas dentro del catolicismo conocido como "modernismo", se puede resumir en el encuentro violento entre historia crítica y dogma especulativo. Encuentro que originó entonces una crisis aguda y que de manera evidente, aunque con nuevas aportaciones, aparece en la etapa post-conciliar (2).

Pues bien, dada su actualidad queremos exponer brevemente las ideas de un texto clave de Mauricio Blondel, que nos parece poco conocido en lengua española, y que al mismo tiempo representa una posición original y equilibrada, pero profunda y renovadora de la idea de Tradición (3). Se trata de una carta escrita en Aix-en-Provence (Francia) en 1903 y publicada por la revista *La Quinzaine* en 1904, que lleva por título *Histoire et dogme. Les lacunes philosophiques de l'exégèse moderne* (4). Recordemos que en 1900 había aparecido el célebre libro de A. von Harnack *La esencia del cristianismo*, y que en 1902 A. Loisy había publicado el suyo, no menos célebre, *El Evangelio y la Iglesia*. Blondel, conocido ya por algunas intervenciones públicas en los temas candentes (5), fue invitado por el director de la revista citada a expresar su opinión sobre el problema bíblico como se planteaba entonces.

EL PROBLEMA

Su exposición arranca con la descripción del momento: "Un conflicto se revela cada día más agudo y más general entre dos tendencias, que en el orden social, político, filosófico, enfrentan a los católicos, unos contra otros. Nos atreveríamos casi a decir que, sobre todo en Francia, exis-

ten ahora dos mentalidades católicas del todo incompatibles. Ello es claramente un estado anormal, pues no pueden existir dos catolicismos" (6).

¿Cuál es pues el problema?

Se trata de hallar un principio explicativo del paso de los hechos históricos a la fe y de ésta a la formulación de los dogmas. Ese principio no debería ser ni los hechos, ni las ideas dogmáticas, ni simplemente la gracia. Pues bien, para Blondel lo trágico de la situación consiste en que para algunos la historia depende del Dogma, mientras que para otros el dogma depende de la historia y en ambos casos de forma radical e irreconciliable. Para nuestro autor se trata de dos soluciones "incompletas e incompatibles" (7).

EXTRINSECISMO

Blondel bautiza una de estas posiciones con el nombre de *extrinsecismo*, pues se reduce a considerar los hechos de una manera extrínseca a la historia, de modo que todo el esfuerzo intelectual se concentra en demostrar la sobrenaturalidad de unos signos que autentican unos hechos de manera exterior a esos mismos hechos, a las ideas subsiguientes (dogmas) y a la misma vida del creyente.

Blondel observa a este respecto: "... los que tienen una mayor fe en la razón, en sus métodos eruditos y complejos, en la riqueza de la realidad, en la profundidad de la vida espiritual, son también los que desconfían más de un raciocinio abstracto y escolar, cuando se trata de enraizar en nosotros y de justificar las exigencias totales de una religión que llama a fuerzas al hombre entero" (8). De esta manera el extrinsecismo se preocupa por establecer que Dios ha actuado y ha hablado, pero no piensa en lo que ha dicho, ni en el modo como nos llega a nosotros".

"La Biblia está garantizada en bloque, no por su contenido, sino por el sello exterior de lo divino: ¿por qué

verificar el detalle? Está llena de ciencia absoluta, fija en su verdad eterna: ¿por qué buscar las condiciones humanas y el sentido relativo?" (9).

No hay que insistir en que la arqueología y la filología han sacudido fuertemente esta posición, de tal manera que las actitudes resultantes son o bien el endurecimiento o bien la deriva.

HISTORICISMO

La posición opuesta sería el historicismo, al que Blondel va a consagrar un estudio mucho más detallado. De hecho ahí se concentraban los argumentos nuevos del ya lejano 1900.

En principio, tratándose el cristianismo de un fenómeno histórico, nada parece más apropiado que el estudio igualmente histórico y por lo tanto crítico, según los métodos modernos. Es más, de un estudio histórico de los hechos, aparecerá de forma nueva su verdad, por lo que la historia puede ser sencillamente la apologética del futuro. Sin embargo, para Blondel el historicismo tiene peligrosas lagunas filosóficas; y como apología integral del cristianismo resulta insuficiente. Veamos.

LAGUNAS FILOSÓFICAS

Nuestro autor analiza en primer lugar esas "lagunas filosóficas" y lo hace trazando el siguiente itinerario. Para él la historia, aunque tenga sus propias leyes y autonomía, no puede aspirar a una independencia total. Otras ciencias le comunican datos y otras ciencias ponen problemas ulteriores a sus resultados. Es más, hay dos concepciones de ciencia que se oponen y que impiden un caminar correcto en esos difíciles problemas. Para Aristóteles, las ciencias difieren formalmente según sus objetos, sus principios, sus leyes y sus resultados. Sin embargo Blondel acusa tal concepción de superada, por una necesaria interdiscipliniedad científica, en lenguaje contemporáneo. He aquí su visión sobre este proceder científico actual: "... continuidad y solidaridad en el trabajo del espíritu; heterogeneidad de los puntos de vista y del alcance de las afirmaciones científicas; subordinación de todos los datos relativos de la ciencia a los problemas fundamentales y a las soluciones definitivas" (10).

A partir de ahí Blondel considera directamente la historia para constatar precisamente la relatividad de su autonomía. ¿En qué consiste? En la necesaria imposibilidad de captar la "realidad espiritual", que los hechos constatados por la historia sólo pueden representar. En frase sintética, que resume muy bien su posición, escribe: "La historia real está hecha de vidas humanas y la vida humana es metafísica en acto" (11). Así, para él, la cadena de los hechos está toda ella suspendida de invisibles problemas psicológicos y morales, no constatables por el historiador (12); y todo trabajo especializado corre el riesgo de una ilusión: "... creer que porque es legítimo y necesario dividir el trabajo del espíritu, las divisiones subsisten en la realidad como en la ciencia" (13). Por eso a todo historiador se le impone como conclusión la distinción básica entre historia crítica e historia real; y el peligro del historicismo se halla precisa-

mente en absolutizar la historia crítica, como si fuera toda la historia.

Blondel piensa que en el historicismo hay una mezcla de filosofías en edades diversas. Por una parte se toma el método histórico-crítico como capaz de darnos la "realidad histórica". Por otro, se hace de los datos así obtenidos todo el objeto de la historia, concebida de modo determinista. Así se desemboca en un "evolucionismo dialéctico", "que pensará haber penetrado el secreto espiritual de la cadena viva del alma, porque habrá verificado la soldadura exterior de los anillos, que no son más que un cadáver" (14). De ahí concluye a cuatro errores: a) el historicismo toma los fenómenos históricos como medida de lo que puede conocer de la realidad; b) confunde el testimonio con el testigo (piensa que conocer lo que ha dicho alguien es conocer a *quien* lo ha dicho); c) lo explica *todo* a partir de lo históricamente constatado; d) da una interpretación mecánica de la evolución. Estos cuatro errores aplicados a la teología llevan a Blondel a estas cuatro expresiones sintéticas: a) piénsese en la "relación del Cristo histórico al Cristo real"; b) piénsese en la "relación del Cristo histórico con sus primeros testigos"; c) piénsese en la "relación del Evangelio con la Iglesia"; d) piénsese en la "relación de la Revelación con la Tradición, en las relaciones de los diversos momentos de la Iglesia entre ellos y en la noción misma del sobrenatural cristiano" (15).

Por eso Blondel formula el interrogante sobre si el historicismo —consideradas estas debilidades filosóficas— es capaz de preparar el paso de los hechos a la fe, y por lo tanto de justificarse como método apologético adecuado a la mentalidad moderna.

¿APOLOGIA MERAMENTE HISTÓRICA?

Nuestro autor pasa a continuación precisamente a revisar el "edificio de historia y de apología" fundado en tales principios. He aquí algunos puntos débiles de esa construcción tal como los analiza el filósofo francés. ¿A través de quién puedo llegar al "Cristo histórico"? ¿A través de los solos testimonios escritos iniciales? ¿A través de todos los creyentes? Entonces, ¿el cristianismo procede de Cristo? ¿No será más bien la consecuencia de lo que Cristo hizo? ¿dijo una vez que quedó abandonado al determinismo histórico? ¿Puede el puro historicismo dar una solución a esos interrogantes? ¿No es cierto que a nivel de datos lo único que poseemos es "la conciencia que han tenido de su conciencia (de Cristo) unos hombres simples, profundamente comprometidos por los prejuicios de su medio restringido"? Por otro lado exigir de Cristo una revelación más explícita de su divinidad ¿no será olvidar que la revelación no puede violar el misterio de Dios, y que la verdad no puede penetrar en la mente humana más que encarnándose bajo las formas contingentes que la hacen asimilable? El historicismo ¿no estará cayendo inconscientemente en un cierto "antropomorfismo" sobre el modo de concebir la posible revelación de la divinidad de Jesús? ¿No será que E más que manifestarse como "tema teológico", busca y obtiene presentarse como el ser más amado que todo? ¿La historia no demuestra precisamente que El provocó ese amor? Entonces ¿no deberemos afirmar que la influencia

personal de Jesús inicia una "tradición de servicio y adoración" que no se agota en la literatura cristiana? Negar esto correspondería a afirmar que la "historia" excluye la moral y la ontología de la acción personal; y sólo ellas pueden dar un sentido absoluto a la vida, a la muerte y a la obra de Jesús. De esta manera tendríamos un cristianismo fundado sobre Cristo, pero no un cristianismo fundado por Cristo. En otras palabras: analizar el cristianismo como fundado sólo sobre "testimonios" no es analizar el cristianismo como lo que es; o sea: un fenómeno vital. Sería pensar que se trata de una "tradición literaria" en el sentido restringido de la palabra.

Es más: ¿cómo explicar que la fe haya superado sin trauma aparente la decepción del "retraso escatológico", o sea, la tardanza de la Parusía? Si de ese "error feliz" se concluyera que la Iglesia debe continuar brindando su servicio de verdad y de vida espiritual contra todo utópico milenarismo ¿no caeríamos en sustituir la verdad histórica por un error más "verdadero" en la vida que la misma verdad? (16).

Ante la decepción escatológica ¿diremos que la Iglesia nace precisamente de ese "choc" que la obliga a transformar —acomodándolo— el primer impulso? ¿O más bien diremos que la pedagogía de Dios logra así provocar un seguimiento pleno más allá del triunfo inmediato, de modo que los cristianos en sus vidas amaron más a Cristo que su triunfo? ¿Será correcto decir que la Iglesia, en su predicación, ha operado una "sustitución de persona", de modo que el Cristo por ella presentado no es en modo alguno el Cristo real? En otras palabras, la Iglesia, con todo lo que ella cree y vive ¿es una de las posibilidades a partir de un Evangelio ambiguo, o es el desarrollo orgánico del mismo?

Pero los problemas se multiplican. La Iglesia naciente encuentra también hombres preparados, y logra "bautizar" una cultura que en principio le era ajena y hostil; y esto lo continúa realizando hasta el día de hoy. ¿Es posible que se trate de una constante conquista "de mentalidades a su locura"? El mismo dogma eclesial ¿es simplemente una adaptación de los hechos y de los sentimientos cristianos a los eternos temas del pensamiento filosófico, o más bien es "la solución concreta y como la encarnación en la historia de las exigencias ideales y los "desiderata" supremos de la filosofía"? ¿No será que en el historicismo hay una afirmación *a priori* e inconsciente según la cual en nombre de los hechos niega la posibilidad de algunos hechos? Pero en nombre de los hechos yo no puedo afirmar que hay hechos imposibles, pues tal afirmación es anterior a los hechos mismos.

En fin, si el cristianismo es la consecuencia del Evangelio abandonado a la historia ¿cómo explicar la convergencia homogénea en una vasta síntesis de piezas "inventadas" sucesivamente por los discípulos, por Pablo, por Juan, que habrían tenido de esta manera mayor "genio" que el Maestro? La continuidad de la Iglesia católica permanece pues como una "anomalía histórica" (17).

CRITICA AL HISTORICISMO

Bondel pasa a continuación a lo que llama "la crítica

suprema" de esa apología por la sola historia. Ese hecho constatado —la continuidad católica— ¿es una mera sucesión cronológica? ¿Es sólo una evolución inteligible? ¿Es un desarrollo vital? Para Blondel el punto de vista del puro *fieri* (historicismo) es tan incapaz de comprender el cristianismo —fenómeno vital— como el punto de vista del puro *esse* (extrínsecismo).

En detalle plantea un dilema. Ante esa "historia" ¿puedo decir sencillamente que se trata de un milagro global y concluir que el origen es divino? O bien, admitiendo el origen divino ¿puedo afirmar que todo lo que se deriva de él es igualmente divino?

He aquí el principio de esa "apología" por la sola historia: "el criterio que permite discernir la presencia auténtica de Dios en la historia cristiana es esa misma historia" (18).

Ahora bien, volviendo al dilema planteado, si se demuestra la continuidad *lógica* de todo lo sucedido, todo es natural y no hay problema ulterior; o sea, eliminando lo sobrenatural de cada momento ¿por qué debería serlo el conjunto? Por otro lado ¿cómo mostrar, por la pura historia, la divinidad del origen del cristianismo? A partir de los puros fenómenos históricos no hallaré más que una "noción exclusivamente científica y sin carácter religioso alguno, de la dialéctica complicada que ha presidido la organización del dogma y de la disciplina católica" (19).

Sólo quedaría una solución: proponer una actitud de fe provocada por el anuncio, sin que se den razones a la razón. Una especie de existencialismo creyente (20). Así el drama del Calvario suscita la fe; y al proclamar la divinidad de Cristo, los hombres realizan algo prodigioso, dan cauce a sus aspiraciones religiosas más profundas.

Blondel traza las consecuencias de tal mentalidad en un párrafo que por su claridad deseamos reproducir:

"Si se considera que el horizonte de Cristo ha estado limitado por las ilusiones escatológicas de sus primeros intérpretes, si se estima que el cristianismo ha salido de un designio al cual ha sido necesario ir purificando por el fuego de las persecuciones, por el mentís de los hechos, y por los esfuerzos del pensamiento filosófico, cuanto más se diga que Cristo es Dios, más se hará de Dios mismo una incógnita, no solamente misteriosa para nosotros, sino misteriosa para sí misma. Un Cristo que se revela a nosotros, que se constituye quizás solamente por un *fieri* del que las ideas que nosotros nos formamos sobre la finalidad o la personalidad quedan incluídas. Y si continuamos negado al Hijo de Dios la previsión de su obra, si continuamos llamándola absolutamente divina, habremos puesto en el lugar del mismo Padre celeste, al incognoscible Inconsciente" (21).

De esta manera Blondel concluye que se ha concebido al cristianismo como un fenómeno religioso. Los hechos cristianos son un "camino" que no tiene el regreso reflexivo de la "verdad"; y las creencias despertadas por esos hechos se alejan cada vez más de su cuna. Así la religión no se acercaría al cristianismo como a su realidad perfecta —"vi-

da"—, sino al contrario, el cristianismo se aproximaría a la Religión, como decíamos más arriba.

Así, en nombre de la historia se realizó una transformación radical del espíritu religioso y filosófico entero; y la ciencia y la fe se afirman en un dualismo tan absoluto, que no es posible un contacto real (22).

La tesis historicista se podría resumir diciendo: "Salvar la fe de los golpes de la ciencia histórica; suprimir la Historia Santa, es decir, liberar los dogmas de la obligación de representar hechos positivos y de formular ideas fijadas en realidades" (23). Esta tesis sería la tesis de la "historia separada" y del "intelectualismo fenomenista": "El determinismo de los hechos se explica de un modo suficientemente inteligible por sí mismo, y los fenómenos históricos componen una historia real y suficiente" (24).

LA TRADICION

Entramos así en la parte final de la exposición de Blondel que aborda directamente nuestro tema. En efecto ¿cómo solucionar los escollos presentados por las dos teorías? Presentando los peligros del historicismo ¿se remedian las lagunas del extrinsecismo? Entre el dogma y la historia hace falta un intermediario, ya que la afirmación exclusiva de cada uno de esos extremos, no conduce a ninguna solución. Para Blondel ese intermediario es la Tradición.

Así, nuestro autor se aplica inicialmente a desembarazar la Tradición de las máscaras estrechas que la desfiguran y a exponer la idea plena, el rol vital, la fecundidad original.

¿Cuál es el fondo de la idea de Tradición que se tenía a principios de siglo? Blondel la sintetiza en este pensamiento de tipo inconsciente: todo lo que la Tradición transmite es principalmente de carácter oral, y por lo tanto puede ser formulado por escrito. De esta manera, a medida que con el paso del tiempo los escritos cristianos se van multiplicando, la Tradición en cuanto tal se iría reduciendo (25).

Frente a esta concepción intelectualista, el filósofo francés afirma con claridad una concepción más amplia: "(La Tradición) sabe guardar del pasado no tanto el aspecto intelectual, como la realidad vital" (26).

"En cada momento en el que el testimonio de la Tradición tiene necesidad de ser invocado para resolver las crisis de crecimiento que atraviesa la vida espiritual de la humanidad cristiana, la Tradición aporta a la conciencia distinta elementos que hasta entonces estaban retenidos en las profundidades de la fe y de la práctica, más que expresados, relatados o reflexionados. Así, esta potencia conservadora y preservadora es al mismo tiempo instructiva e iniciadora. . . Incluso lo que ella *descubre*, tiene el humilde sentimiento de *recontrarlo* fielmente" (27).

De esta manera Blondel llega a afirmaciones paradójicas, pero tan verdaderas como la de que la Tradición "sirve

para liberarnos de las mismas Escrituras en las que no cesa de apoyarse con piadoso respeto; nos hace alcanzar, sin pasar exclusivamente por los textos, al Cristo real que ningún retrato literario podría agotar ni suplir. Entonces el Evangelio mismo aparece como una parte del depósito, no como el depósito total" (28).

De esta manera para pasar de los hechos a los dogmas, no basta el más exigente análisis de los textos; es preciso que haya la mediación de la vida colectiva y el trabajo lento, progresivo, de la Tradición cristiana. "El formulario intelectual de la dogmática cristiana no se ha determinado más que en el seno de una sociedad creyente, no puede ser vivificado y desarrollado aún, más que por una fe viva; y para entender plenamente el dogma, es preciso llevar virtualmente en sí la plenitud de la Tradición. . ." (29).

FUNDAMENTACION

Blondel pasa a continuación a fundamentar racionalmente este concepto de Tradición, pues le parece escuchar a historiadores, filósofos y teólogos protestando por lo expuesto. Para ello analizar el proceder de la Iglesia, que no es científico (cambiando de opinión según los resultados), ni dialéctico (sintetizando filosóficamente las nuevas aportaciones) ni místico (asimilando por una experiencia incontrolada nuevos datos). La Iglesia procede por intervenciones magisteriales que se dirigen a la inteligencia y a la docilidad, a partir de la conciencia de una asistencia del Espíritu, que sin dispensar de la investigación humana, garantiza la presencia viva del mensaje.

¿Cómo fundamentar tal actuación?

Blondel recurre de forma genérica a su "filosofía de la acción", que para él —precisamente por evitar cualquier reducción intelectualista— da una explicación más completa y más real del proceder humano (30). Así es, por ejemplo, la experiencia de la memoria infantil. Así es sobre todo la acción y la impresión que la acción produce, que va siempre más allá de la pura intelección.

"La acción fiel es el arca de la alianza donde permanecen las confidencias de Dios. . . *Lex voluntatis, lux veritatis*. Así se explica que desde los orígenes cristianos el amor a Cristo haya servido de vehículo a una doctrina que la literatura no relata enteramente; y que desde entonces, la experimentación secular de su ley, de su espíritu, de su vida, haya sido perpetuamente enriquecedora para la Iglesia. También, ante todas las novedades intelectuales o todas las hipótesis exegéticas, hay en la experiencia total de la Iglesia un principio autónomo de discernimiento: teniendo en cuenta las ideas y los hechos, la fe tradicional tiene cuenta igualmente de las prácticas probadas, de las costumbres confirmadas por los frutos de santidad, de las luces adquiridas por la piedad, por la oración y la mortificación" (31).

Es más, si pensamos en una Revelación positiva, o sea en la presencia de la verdad eterna en el tiempo, tendremos la originalidad cristiana que no se podía concebir más que como semilla. El desarrollo es una necesidad. El fixismo, tanto del historiador en el pasado, como del especulativo en el dogma, son virtualmente herejías. Para Blondel, pues, el

fixismo histórico es una negación *a priori* del carácter sobrenatural de la Revelación. En cambio "una marcha progresiva y sintética. . . puede —reconduciendo todos los efectos producidos a su causa, y proyectando hacia su fuente a todos los rayos repartidos en la conciencia cristiana y a lo largo de los siglos— imitar por su progreso indefinido, la infinita riqueza del Dios revelado y siempre escondido, escondido y siempre revelado. He aquí en qué sentido profundo, —cuando se trata de hallar lo sobrenatural en la Historia Santa y en el dogma— el Evangelio no es nada sin la Iglesia, la enseñanza de las Escrituras es nada sin la vida de la cristiandad, la exégesis nada sin la Tradición. . ." (32).

Las objeciones más ocurrentes serían la falta de precisión y la ausencia de criterio personal para verificar tal paso. La solución blondeliana consiste en afirmar que la precisión moral no es la precisión aristotélica; y que el criterio es eclesial, no individual. Así pues, sin la Iglesia, el fiel no sería capaz de descifrar la verdadera escritura de Dios en la Biblia y en su alma.

CONCLUSION

Para concluir, Blondel hace dos observaciones: una respecto del método, y otra sobre el problema de fondo. He aquí un resumen de sus posiciones respecto al paso de la historia al dogma: "Los dogmas no se pueden justificar por la sola ciencia histórica, ni por la dialéctica más ingeniosa aplicada a los textos, ni por el esfuerzo de la vida individual; pero todas estas fuerzas contribuyen a ello y se concentran en la Tradición, de la que la Autoridad divinamente asistida es el órgano de expresión infalible" (33). De esta manera, nuestro autor defiende que el movimiento en su origen va de la fe a los dogmas; y no viceversa. Es más, intentar prescindir de esa "historia real de la fe" y proceder sólo por razonamientos históricos o dialécticos, provocaría más resistencias que convicciones en el mundo de hoy (34).

En el pensamiento blondeliano, la Iglesia mira con tranquilidad al futuro, y no puede temer que la arqueología o la filología hagan tambalear su fe: ". . . el método ascético —que ha sostenido sin cesar su método especulativo— está, que las mayores renovaciones intelectuales dejan intacto el espíritu en que ella se inspira" (35). En frases llenas de fino humor, Blondel afirma que la Iglesia tiene un poder y una fidelidad a su misión, que no son precisamente los de un "guardia de museo o de archivo"; ella tiene la dignidad y la autoridad de la esposa: *viva conjux, dimidium Christi vivi*; por eso procede de forma sintética, y por eso puede prescindir de ciertos andamiajes que le fueron útiles provisionalmente, ¡sin traicionar la verdad de su Esposo. Y ese sentimiento de ser el punto de llegada de toda la vida religiosa de la humanidad, le dará más audiencia hoy que el esfuerzo por proteger cada uno de los detalles bíblicos que forman parte de la inmensa parábola de Dios a los hombres. Así, la función de custodiar la Revelación no hará olvidar jamás a la Iglesia el don universal de la Redención a todos los hombres (36).

Respecto a las cuestiones de fondo, nuestro autor plantea una serie de interrogantes a través de los cuales no es difícil descubrir su posición. Claramente se pronuncia

por la interdependencia de la ciencia, de la teología y de la vida; afirma que la acción de Cristo es una realidad —medio y fin— que tiene mediante la Encarnación una función metafísica, y por la Redención una respuesta a las exigencias morales; propone una noción de sobrenatural, alejada del extrinsecismo y del historicismo, consistente en una *nueva* relación de amor del hombre a Dios (37).

A partir de ahí señala como problema central el estudio histórico y psicológico de la unión hipostática, o sea el estudio de la conciencia de Cristo (38).

Los últimos párrafos de su artículo le sirven a Blondel para reafirmar que una visión de la Tradición, a partir de la filosofía de la acción, realiza el paso luminoso y unitivo entre historia y dogma; lo cual permite superar los métodos contrarios en una verdadera síntesis que hace del cristianismo un fenómeno simultáneamente más divino y más humano. Así, reafirma una vez más la conexión vital entre historia, exégesis y dogmática (39).

VATICANO II

Al terminar esta presentación de las ideas blondelianas sobre el problema crucial de la Tradición durante la crisis modernista, queremos recordar la fecha de composición del artículo *Histolre et dogme*: 1903. A continuación queremos copiar el punto 8o. de la Constitución *Dei Verbum* del Concilio Vaticano II (1965):

"Así pues, la predicación apostólica, que está expuesta de un modo especial en los libros inspirados, debía conservarse hasta el fin de los tiempos por una sucesión continua. De ahí que los apóstoles, comunicando lo que ellos mismos han recibido, amonestan a los fieles a que conserven las tradiciones que han aprendido o de palabra o por escrito (cf 2 Tes 2,15), y que sigan combatiendo por la fe que se les ha dado de una vez para siempre (cf Judas 3). Ahora bien, lo que enseñaron los apóstoles encierra todo lo necesario para que el pueblo de Dios viva santamente y aumente su fe; y de esta manera la Iglesia, en su doctrina, en su vida y en su culto perpetúa y transmite a todas las generaciones todo lo que ella es, todo lo que cree.

Esta tradición, que deriva de los apóstoles, progresa en la Iglesia con la asistencia del Espíritu Santo, puesto que va creciendo en la comprensión de las cosas y de las palabras transmitidas, ya por la contemplación y el estudio de los creyentes, que las meditan en su corazón (cf Lc 2,19 y 51), ya por la percepción íntima que experimentan de las cosas espirituales, ya por el anuncio de aquéllos que con la sucesión del episcopado recibieron el carisma cierto de la verdad. Es decir, la Iglesia, en el decurso de los siglos tiende constantemente a la plenitud de la verdad divina, hasta que en ella se cumplan las palabras de Dios.

Las enseñanzas de los santos padres testifican la presencia viva de Tradición, cuyos tesoros se comunican a la práctica y a la vida de la Iglesia creyente y orante. Por esta Tradición conoce la Iglesia el canon de los libros sagrados, y la misma Sagrada Escritura se va conociendo en ella más a fondo, y se hace incesantemente operativa; y de esta forma Dios, que habló en otro tiempo, habla sin intermisión con la Esposa de su amado Hijo; y el Espíritu Santo, por quien la voz del Evangelio resuena viva en la Iglesia, y por ella en el mundo, va induciendo a los creyentes en la verdad entera, y hace que la palabra de Cristo habite en ellos abundantemente" (cf Col 3,16).

Una sencilla comparación nos hace ver cómo la Iglesia contemporánea ha superado una visión extrinsecista por

una concepción vital; y cómo al mismo tiempo manifiesta una autoconciencia de crecimiento en el Espíritu, que excluye una visión meramente historicista del problema de la Tradición (40). No dudamos que las ideas lanzadas por el joven Blondel, reflexionadas y digeridas luego por muchos otros exegetas y teólogos, constituyen una de las fuentes inspiradores del luminoso texto conciliar.

NOTAS

- (1) Cf Proceso, n 170 4-II-1980 pg 19.
- (2) Aunque no concordamos con muchas de sus ideas, consideramos como uno de los analistas más perspicaces del momento teológico actual a Alfredo Fierro. Sobre el punto a que nos referimos, ver su interesante y discutible obra *La imposible ortodoxia*, Salamanca, Sígueme 1974, donde el entronque con el modernismo está explícitamente reconocido (cf pp 33-36 y 152).
- (3) Sobre el gran filósofo francés la bibliografía española es escasa. Ver la pequeña introducción publicada por J. Lacroix Maurice Blondel, Madrid, Taurus 1966 y su obra *Exigencias filosóficas del cristianismo*, Barcelona, Herder, 1966. (También existe en la ed. Estela de Barcelona el estudio de H. Bouillard Blondel y el cristianismo). Había nacido en Dijon en 1861 y murió en 1949. Su obra fundamental fue su tesis doctoral *L'Action*, publicada en 1893. La editorial du Cerf (París) ha publicado también en dos volúmenes sus *Carnets intimes*, que nos dan el fiel reflejo de su alma.
- (4) El texto ha sido incluido en un volumen editado por "Presses universitaires de France" en 1956 bajo el título *Les premiers écrits de Maurice Blondel* pp 149-228. Citaremos según esta edición.
- (5) Nos referimos sobre todo a la *Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique*, publicada en los *Annales de philosophie chrétienne*, en 1896.
- (6) O c pg 150.
- (7) O c pp 153 y ss. Sobre el paso de la Escritura al dogma juzgamos luminosas las páginas introductorias de B. Lonergan en su libro *De Deo Trino* (Pars analytica). Especialmente en la pag. 122 da la caracterización de lo que llama "arcaísmo" y "anacronismo" que nos parece asimilable a la distinción blondeliana aunque ciertamente bajo otra perspectiva.
- (8) O c pg 157.
- (9) O c pp 158-159. A continuación Blondel califica esta posición de "docetismo perpetuo".
- (10) O c pg 166.
- (11) O c pg 168.
- (12) ¿Será preciso recordar aquí que los inicios del siglo están marcados por el triunfo del positivismo histórico? Su manual es la *Introduction aux études historiques* de Ch. V. Langlois et Ch. Seignobos (Paris, Hachette, 1898). Sólo más tarde se inicia una reacción entre los historiadores, sin duda influenciados por estas críticas de Blondel, y cuyo representante característico será H. I. Marrou con su célebre *De la connaissance historique* (Paris, Seuil, 1966).
- (13) O c pg 169.
- (14) O c pg 172.
- (15) Cf o c pg 172-173.
- (16) Cf o c pg 182-183. Me parece descubrir en estas líneas una clara alusión a los temas favoritos de Loisy y en general del protestantismo liberal, con su característico optimismo burgués sobre la "bondad" del cristianismo para la sociedad.
- (17) Hemos resumido en apretada síntesis las pp 176-188 de la obra que estamos comentando.
- (18) O c pg 192.
- (19) O c pg 193.
- (20) O c pg 194. Podemos hallar aquí "avant la lettre" la posición de R. Bultmann magníficamente retratada.
- (21) O c pg 195.
- (22) O c pg 197. Blondel ironiza la posición historicista con este bonito juego de palabras: "... en lugar de los Dogmas de una Historia Santa se revelará en nosotros la santidad de los dogmas históricamente saludables; y la fe en la Iglesia bienhechora recubrirá y justificará la fe en Cristo Salvador, sin que haya ya conflicto posible entre la historia según la ciencia, que es la sola apologetica, y la historia según la fe, que no es más que una edificante parábola" (Ib).
- (23) O c pg 198.
- (24) Ib.
- (25) Cf o c pp 202-203.
- (26) O c pg 204. Compárense estas ideas con las expresadas por J. L. Alonso Schökel en el comentario a la constitución *Dei Verbum* (ed BAC 1969, pp 266-310).
- (27) Ib.
- (28) O c pg 205.
- (29) O c pg 206.
- (30) A lo largo de su vida Blondel fue anotando su itinerario interior simultáneamente espiritual e intelectual. He aquí una pequeña autoconfesión de lo que pretende con su "filosofía de la acción": "... una ciencia nueva, fundada como toda otra ciencia sobre un postulado; lo que yo exijo es el hombre mismo, sus pensamientos, sus afectos, su buena voluntad, todas sus fuerzas, no para sacrificarlas, para mutilarlas, sino para darles cabeza y corazón. Estoy intentando organizar un método, que no es nuevo en el orden práctico, pero que es eternamente original desde el punto de vista científico: por esta adaptación del fondo y de la forma, se constituye una disciplina de carácter diverso, la más íntima fusión de la práctica y de la doctrina. Este punto es decisivo, este acercamiento debe ser fecundo. Gracias a un análisis completo y continuado, se debe ver claramente la relación científica de este doble aspecto de la vida, resumido, sintetizado, en la acción". *Carnets intimes*, Vol. I, pg 321 (7-II-1980).
- (31) O c pg 212.
- (32) O c pg 214.
- (33) O c pg 218.
- (34) Nos parece poder traducir el pensamiento blondeliano en estos términos: si como enseña la fe, en la historia de salvación, incluso en sus aspectos doctrinales, hay elementos sobrenaturales —o sea propiamente divinos— un método que excluya por principio tal presencia nunca podrá llegar a captar la realidad. Por eso la apologética de Blondel se concentra en demostrar la racionalidad de la apertura del espíritu humano a lo sobrenatural; ahí esta centrada toda su filosofía de la acción. A partir de esa apertura ya es posible captar la realidad sobrenatural implicada en el proceso que partiendo de los hechos desemboca en los dogmas.
- (35) O c pg 219.
- (36) Cf o c pp 219-221. Esta visión amplia permite a Blondel hablar de la libertad, precisión y amplitud de la Iglesia, respecto de la Escritura.
- (37) Cf o c pp 222-224.
- (38) El tiempo ha confirmado esta visión, que es hoy uno de los máximos problemas de la cristología. El rápido esbozo que Blondel hace a continuación, no puede ser considerado más que como una intuición. He aquí su afirmación central al respecto: "Si Cristo... es Dios... la conciencia de su Divinidad lo abandona menos aún de lo que a nosotros nos abandona la conciencia de nuestra humanidad; y la conciencia de su humanidad está hecha de todas nuestras conciencias humanas". o c pg 225.
- (39) A lo largo de su escrito, en diversas notas marginales, Blondel deja entrever sus actitudes personales y sus temores. Así reafirma su misión a la autoridad (pg 151, n 1); no pretende atacar a personas, sino tesis abstractas (pg 154); no quiere despreciar las pruebas de la sobrenaturalidad, sino un modo de usarlas (pg 155, n 1); acepta plenamente la inspiración (pg 158, n 1); quiere hallar razones que justifiquen las decisiones jerárquicas (cf pg 160, n 1); expresa su admiración por Mons. Duchesne (pg 188, n 1); en manera alguna quiere caer en alusiones personales que serían calumniosas (pg 193, n 1); se distancia del aristotelismo lógico (pg 215, n 1); defiende la fe ante el dogma (pg 218, n 1); alude críticamente a Renan (pg 221, n 1) y esclarece su posición sobre el "estado sobrenatural" (pg 224, n 1).
- (40) Magnífico comentario al texto citado es el de Lengsfeld P y Soltero Carlos en *Comentarios a la Const Dei Verbum*, Madrid, BAC n 284, 1969 pp 231-243.

CARLOS LENKERSDORF

EL INSTITUTO LINGUISTICO DE VERANO

El Instituto Lingüístico de Verano (ILV) es la organización misionera protestante más fuerte en el país; como tal publica material educacional que ejerce una influencia considerable en las mentes de sus lectores y convertidos. Preguntamos: ¿Cuáles son los valores que el ILV transmite en sus publicaciones? Un libro reciente del Instituto puede dar la contestación. Se preparó para los tzotziles en los Altos de Chiapas. Los datos bibliográficos del libro son éstos. Alfa Hurley Vda. de Delgat y Agustín Ruiz Sánchez, *Diccionario Tzotzil de San Andrés con variaciones dialectales, Tzotzil-Español, Español-Tzotzil* (México: Instituto Lingüístico de Verano en coordinación con la Secretaría de Educación Pública, 1978), 481 páginas, 10,000 entradas.

- Acaparador
- Acaparamiento
- Acaparar
- Afectable (de tierras)
- Afectar (tierras)
- Asalariado
- Capataz
- Clase
- Colonia
- Comunidad
- Conquistar
- Deprimido
- Emigrar (por falta de tierras muchos tzotziles tienen que emigrar temporal o permanentemente)
- Enganchador (de personas)

Un amigo tzotzil me dijo que la gran mayoría de estas palabras existe en su idioma. Quiere decir que consciente o inconscientemente, estas palabras se excluyeron.

Ahora bien, vamos a ver las palabras que sí se incluyeron, que se explican con ejemplos y se refieren de alguna manera a la situación social.

- Comerciante. "Juan es comerciante; tiene una tienda muy grande".

Como muchos de nosotros tal vez sabemos, los tzotziles son indígenas mayas. Su población es de más de 100,000 personas. A partir de la Conquista, su historia ha sido de explotación, opresión y pérdida de tierras. En el siglo pasado se sublevaron y fueron reprimidos cruelmente. Actualmente viven de agricultura de subsistencia, son la reserva de mano de obra para las fincas cafetaleras del Soconusco, y un mercado para los productos de los grandes y medianos negocios. Su experiencia de explotación y opresión seguramente se expresa en el vocabulario de su idioma; en el diccionario, sin embargo, no encontramos nada de esto. Veamos por ejemplo una pequeña lista de palabras no incluidas en el diccionario:

- Enganchar (personas)
- Explotación
- Explotado
- Explotador
- Finquero
- Injusto
- Mandón
- Mayordomo (de una finca y no sólo de fiestas)
- Opresión
- Oprimido
- Oprimir
- Represión
- Reprimir
- Revolución
- Revolucionario
- Sublevación
- Sublevar

- Comercio. "Ganamos mucho en el comercio".
- Derecho. "El hombre tiene el derecho a castigar a sus hijos cuando se portan mal".
- Injuriar. "Si quieres vivir en paz no injurias a nadie".
- Luchar. "Estoy luchando por terminar pronto este trabajo".
- Patrón. "El patrón es buena gente, nos trata bien y paga buen sueldo".

En cuanto a la educación y al comportamiento de niños encontramos las exhortaciones siguientes. Para apreciarlas tenemos que recordar que la escolarización ha sido

poco exitosa. El analfabetismo es muy alto. He aquí algunos ejemplos.

- Desobedecer. "Los niños están castigados porque desobedecen al maestro".
- Merecer. "El niño que se porta mal en la escuela merece un castigo".
- Sumiso. "Los niños deben ser sumisos y obedecer a sus padres".

Finalmente, la sociedad tzotzil parece ser muy agradable.

- Jacal. "Aunque sólo tengo un jacal, vivo muy feliz con mi familia".
- Regocijarse. "Nos regocijamos cuando supimos que mi papá nos iba a llevar a México de paseo".
- Tranquilo. "El hombre que no bebe, vive tranquilo; no tiene de qué preocuparse".

Tanto por las palabras que se excluyen como por las incluidas, el diccionario evita toda referencia a la explotación y la lucha social. Los indígenas viven en una sociedad pacífica donde el patrón es buena gente, donde ganamos mucho en el comercio (¿quiénes?), donde la lucha es individual, y desde la infancia se aplica la disciplina rígida. El regocijo de los niños cuyo papá los iba a llevar a México de paseo, parece ridículo si conocemos la pobreza de la gran mayoría de los campesinos tzotziles. El ejemplo nos da la idea como si la familia tzotzil fuera igual a cualquier familia de clase media en cualquier país.

El diccionario espera hacer "una contribución científica a la ciencia lingüística" (página XV). Los idiomas son fenómenos sociales. La ciencia lingüística que estudia lenguas tiene que tener, necesariamente, una concepción de la sociedad. ¿Qué clase de concepción de la sociedad reflejan los dos autores en su obra? Ya sabemos que, para ellos, es una sociedad libre de conflictos y contradicciones. Esta idea es representativa de aquellos que niegan la existencia de la lucha de clases y de los movimientos de liberación. En su lugar prefieren hablar de la armonía social entre los ricos y los pobres, de la modestia de los indigentes, y de la necesidad de ser sumisos y contentos. Esto es, los autores se identifican con la clase burguesa o capitalista que se opone a la lucha de los explotados que quieren liberarse de la explotación. La ciencia de los autores refleja su posición de clase al omitir las palabras que se refieren a conflictos sociales; y los ejemplos de las palabras dadas, ponen en su lugar a los de abajo o dan ideas falsas sobre su situación. Su posición de clase, pues, determina su ciencia. Su trabajo muestra que la ciencia no es neutral sino condicionada por la clase social con la cual el científico se identifica. (Aquí no es el lugar para estudiar el problema con más detalle ni para verlo en otras ciencias).

Los autores también nos dicen que su propósito ha sido de elaborar "un instrumento de ayuda, en el proceso de aprendizaje del español, a la población tzotzil que desea integrarse en forma más activa al desarrollo de su nación mexicana y con el fin de comunicar su idioma y cultura al resto de sus conciudadanos" (página XV).

El instrumento proporcionado por los autores es de valor dudoso porque no ayuda ni para comunicar su lucha



secular contra la explotación y la opresión, ni para cobrar más conciencia sobre la situación actual de los tzotziles. De hecho, adormece la conciencia de los indígenas. En este sentido el diccionario es un libro muy político en apoyo de los patrones, de la gente sumisa, de los que ganan mucho en el comercio, etc. Parece que, para los autores, este apoyo es la integración en forma más activa al desarrollo. Quiere decir, hay que olvidarse de la lucha y resignarse a la vida en su jacal donde se vive en paz si uno no toma; pero sí tiene el derecho a castigar a sus hijos que se portan mal. Dicho de otro modo, la fuerza de los pobres tiene que dirigirse contra los suyos en lugar de enfrentarse con los opresores que son la razón de ser de su pobreza. Con esta posición el diccionario refuerza la situación colonial en la cual los colonizados luchan entre sí en lugar de organizarse para luchar contra los colonizadores.

Estos, pues, son algunos valores que el Instituto Lingüístico de Verano transmite para moldear las mentes de sus convertidos y del pueblo. Muestra una coincidencia con la política de Washington hacia las naciones subdesarrolladas para mantenerlas sumisas, para que luchen entre sí y no contra el poder imperialista y sus representantes y para que no se organicen contra sus opresores. El ILV es un instrumento consciente o inconsciente de esta política al encargarle de la labor sutil de moldear las mentes de los explotados a fin de que se olviden de su lucha, de su historia y de su situación. El diccionario da un testimonio claro sobre este tipo de trabajo del ILV.

NOELLE MONTEIL S.

NOTAS SOBRE EL PARTO COMO TRABAJO LIBERADO

INTRODUCCIÓN

Tengo que disculparme con mis hermanas mujeres que tienen la experiencia del parto, por atreverme a hablar de una experiencia que no viví en mi propio ser. Mi excusa es que les devuelvo los bienes que me entregaron en sus conversaciones e intercambios de amistad. Todo lo que voy a exponer es vivencia de mujeres que compartieron conmigo algo de un momento fundamental de su vida. Todo esto nos pertenece a todas, casadas o no, madres o no, solamente por ser seres humanos. Con rasgos tanto femeninos como masculinos.

Este artículo pretende solamente provocar una búsqueda de parte de todos e invitar a un intercambio de reflexiones y acciones para permitir el despertar de una fuerza de creatividad solidaria; es un simple esbozo.

EL PARTO COMO 'TRABAJO'

La película de Austin Homman: "Little big man", en un contexto de defensa en favor del indio americano, presenta la imagen de una mujer india, sola, en la nieve; se agarra de un árbol al momento de dar a luz, en medio de la selva.

La imagen corriente, en nuestra sociedad, es la de una mujer acostada, en medio del ambiente característico de un hospital sobrepoblado en que se da a luz en condiciones obviamente violentas. Se encuentra en el piso dedicado a la maternidad, rodeada de otras futuras madres, de enfermeras y de médicos. En la sala de espera, abajo, o más lejos en su propia casa, el esposo nervioso, cansado, ansioso. El y Ella, cada uno por su lado, solos.

Los detalles, los recuerdos que las mujeres intercambian, son humillantes. Los tratos, las posturas, las explicaciones de los médicos rebajan el parto a un "trabajo" alienante donde el dolor es el salario con que la madre paga la

"propiedad" del hijo. Es una humillación colectiva de todas las mujeres en lo que les une más fuertemente. Las flores y las visitas no cambian nada a esta situación.

De por sí, la vivencia es magnífica. Es un momento primitivo total. Ninguna división posible. El ser humano, al momento de parir, es totalmente presente. Su "trabajo" es uno: mente y cuerpo. Su fuerza crea una energía enorme que produce una capacidad de amor excepcional. Las mujeres cuentan que es un momento de enamoramiento extremo, con el médico, con la enfermera, con el esposo si está presente. Lástima que por uno o dos siglos, los pueblos que se dicen civilizados hayan alejado al esposo de su esposa en este momento de amor.

LA DEPENDENCIA DE LA MUJER

Dos características aparecen en estas imágenes de la realidad. La primera es la soledad de la mujer. Cierzo: la soledad de la mujer india es distinta de la soledad de la mujer en un hospital; pero, de todas maneras se trata de una soledad cultural impuesta sobre la mujer por razones múltiples, que abarcan condiciones económicas, sociales, políticas y religiosas de la tribu o del grupo social. La segunda característica se refiere a la postura. La actitud de la mujer india, en cuclillas, agarrada de un árbol, en el silencio de la selva, expresa hermosura, grandeza y fuerza, y abre una dimensión cósmica de comunión con Dios y la Naturaleza. Falta este tipo de sentido y de dimensión a la postura de una mujer acostada en una cama de hospital, a menudo, en medio de gritos. La posición supina no corresponde a la grandeza y a la fuerza de un acto creador.

Hoy día se perfila una corriente en favor de un parto llamado natural, sin dolor o sin violencia. La mujer tiene a su hijo, en silencio, con luces tenues; nadie grita alrededor de ella. Se apoya al niño en el vientre de su madre, sin todavía cortar el cordón, para que, de este contacto, el nuevo ser cobre seguridad. Otros se orientan hacia un parto en la casa de la familia. Se pueden mirar fotografías sacadas por

uno de los parientes, durante un parto presenciado por la familia, acompañado por el esposo que permanece al lado de su mujer; le habla despacio, y toca con ella, al hijo recién nacido (1).

Así se expresan una búsqueda y una inquietud. No por eso se han podido superar las condiciones de alienación en que la mujer tiene que parir. Las mujeres no han conquistado, todavía, un mayor respeto hacia el propio cuerpo. La falta de respeto se nota en los miles de detalles humillantes que he subrayado. Sobre todo, la falta de respeto se expresa en la dependencia total de las mujeres hacia los médicos y los organismos de salud. Las mujeres son "objetos" de cuidado y de manipuleo. Una contradicción actual aclara esta afirmación. Mientras unas privilegiadas pueden aprovechar la serenidad de un parto "sin violencia", la mayoría de mujeres pobres son objeto de una campaña de control natal, sin vergüenza. En Baja California Norte, conocemos mujeres de 20 años, pobres, a las cuales se les pidió su aprobación, para ser operadas, (ligadura), cuando ya las habían anestesiado.

En esta línea de búsqueda caben las investigaciones del profesor Caldeyro-Barcia. Este profesor uruguayo, quien asesora actualmente un programa de salud en Brasil, se ha dedicado a una investigación científica para completar una larga observación de las tradiciones populares en Uruguay y Brasil. Su encuesta busca todos los comprobantes científicos de las ventajas de la postura sentada para facilitar las contracciones y hacer progresar el alumbramiento. El profesor afirma que un taburete de parto se usa todavía actualmente, en Brasil, cuando el parto es atendido por parteras tradicionales (2).

Cierto, el propósito de Caldeyro-Barcia, no va más allá de la búsqueda de un alivio para los médicos y las enfermeras sobrecargadas, y de una solución económica a la reproducción humana en el Tercer mundo. Sin embargo la importancia de su aportación se explica porque supo observar la sabiduría del pueblo; apropiarse de su creatividad, y rechazar las innovaciones inútiles y dañosas, como la posición supina en el parto. En todo su estudio, el profesor Caldeyro-Barcia se dirige a los casos de partos sin riesgo que, de hecho, representan el 80% de todos los alumbramientos (3).

Para poder vivir, los seres humanos tienen que reproducir constantemente la colectividad humana misma a la que pertenecen. El parto se da condicionado por la sociedad en que vivimos, y es trabajo alienado. Nuestra sociedad es una sociedad dividida. La mujer pertenece a la clase oprimida. Su trabajo es un trabajo material que no le pertenece. Este trabajo material sirve para permitir la realización de otro tipo de trabajo: el trabajo intelectual de los hombres y de otra clase social. Por ejemplo: su trabajo sirve a su esposo; o como sirvienta y obrera su trabajo sirve a un patrón. Entonces, la mujer se ve reducida a la condición de consumidora de una producción que no es suya, una producción ajena. Entre otros aquí se tiene un ejemplo concreto: la mujer agente de ventas, y particularmente agente de ventas de las grandes Compañías de productos de belleza. La transformación de la mujer en objeto y consumidora aquí aparece muy claramente. El agente de ventas tiene que pa-

sar por un aprendizaje, aprender a conocer los productos, a conocer el cutis, a convencer a su cliente, a formar otras "agentes para "consumir" el producto. El aprendizaje se da por supuesto en un hotel de lujo o en el casino de la ciudad.

Así son las condiciones socio-económicas que enmarcan la actitud de las mujeres a la hora del parto, hora de su trabajo liberador. Al mismo tiempo las condiciones culturales y religiosos, ingenuas y alienantes, dominan fuertemente su visión de la realidad.

Sin embargo, de repente, al momento de dar a luz, la mujer vive la unidad interna de su ser, se vuelve sujeto creador. Por un instante a pesar de todas las condiciones, percibe la unidad cósmica con todas sus potencialidades, percibe la fuerza de la vida, del amor y tiene una muy particular experiencia de Dios. Pero el momento pasa y la dominación, de nuevo, la atenaza.

Estas vivencias de tantas mujeres, son obviamente fuente de liberación que desgraciadamente no se aprovechan ¿Por que? Ciertamente, son experiencias que no se dicen, no se escriben y sobre todo, no se analizan, no se interpretan y no se reapropian en comunidad. De un lado, tenemos poca conciencia crítica del condicionamiento de la reproducción humana en nuestra sociedad, regida por la división del trabajo. De otro lado, no hay producción espiritual liberada. Llamo producción espiritual a la Filosofía, a la Teología, a la Teoría Política, al Derecho, a las Ciencias etc. Esta producción se hace liberada cuando deja de ser ingenua y a-crítica, y enfrenta sus condicionamientos socio-económicos por ejemplo (4).

Entonces, las contradicciones que dominan esta realidad se pueden expresar así:

El parto es un "trabajo" liberador, y liberador de energía, al servicio de la reproducción humana, integral; es decir, femenina y masculina. Este trabajo liberador se desarrolla en condiciones de soledad y violencia. Además, se cumple en una postura física de sumisión pasiva.

Los intentos de solución alcanzan solamente a corregir la soledad con la presencia y participación del esposo y de la familia. Logran también corregir la postura, y redescubren la eficiencia de la postura sentada. Estos intentos no llegan a la raíz de la contradicción que se encuentra en la doble opresión de la mayoría de las mujeres, no sólo a nivel personal, sino a nivel colectivo, con sus causas económico-sociales de un lado y sus justificaciones filosóficas, religiosas, culturales de otro lado. Por eso, permanece la condición de objeto de la mujer hasta en el momento más creador de su vida. Esta situación trae consigo consecuencias. La pareja, representante de la humanidad total, en su elemento femenino como masculino, no logra una presencia transformadora en la sociedad. El ser humano producto del amor de la pareja es también objeto, porque casi siempre su madre compensa en él, la frustración que sufre. Entonces, se apropia del hijo, de la hija, en forma absoluta: "mi hijo, mi hija". La familia así constituida adolece de individualismo, de cerrazón, y reproduce estas condiciones de alienación en la sociedad.

Se puede proponer una hipótesis que permitiría abrir camino hacia la praxis y la elaboración de la teoría que hace falta.

LA EXPERIENCIA HISTORICA DE UN PARTO VIVIDO EN COMUNIDAD POR UNA PAREJA, ES REVOLUCIONARIA; QUIERE DECIR TRANSFORMADORA CUANDO LA MUJER CON SU ESPOSO LO VIVEN, EN CUANTO SON SUJETOS DE UN TRABAJO LIBERADOR AL SERVICIO DE LA HUMANIDAD TOTAL (HOMBRES Y MUJERES).

Por limitado que sea, el análisis presentado permite afirmar con bastante certeza los siguientes puntos:

La experiencia generalizada de partos liberadores permite la superación de unas formas de alienación.

La vivencia de unidad radical, experimentada por el ser humano al parir, rebasa la división alienante entre trabajo intelectual y trabajo material. Entonces produce una fuerza de ruptura que es un factor importante en el proceso de cambio estructural. Pero hasta hoy no se ha prestado la atención debida a la liberación de la reproducción humana en su relación con el trabajo alienante.

La parturienta, revela al médico los aspectos de su realidad desconocidos por él; se convierte en su enseñante, y así empieza un proceso de independencia del experto que es una de las condiciones de la desalienación del trabajo. La mujer enseña al médico. Ya no se deja convencer tan fácilmente, por las campañas en favor y en contra del aborto, ni por las presiones del control natal.

La reapropiación comunitaria de la tradición popular permite a una comunidad encontrar su tipo de solución. México tiene una larga tradición de partos en la casa con la mujer hincada, apoyada en su esposo que le presta atención y afecto. Se pueden respetar todas las exigencias de la higiene sin perder la riqueza de la reproducción humana.



La presencia activa amorosa de la pareja en el alumbramiento, disminuye el individualismo y el apoderamiento del hijo o hija. De un parto liberado puede nacer un niño sujeto, querido por sí. Así puede surgir otro tipo de familia donde todos y cada uno son sujetos de su vida. Así puede surgir también una sociedad de sujetos. La mujer no casada, madre o no, virgen o no, tendrá su lugar; y la mujer virgen podrá explayar toda la fuerza y la luz de su libertad, al servicio de la comunidad y de la humanidad. Mientras la cultura de nuestra sociedad marginaliza a la mujer no casada y a la mujer sin hijos.

En América Latina, existen ya estructuras en donde desarrollar una práctica liberadora (praxis). Son las comunidades de base, las comunidades cristianas, las organizaciones populares etc. Insertados en estas comunidades de fe, conviven trabajadores intelectuales que están aprendiendo de la tradición, de las vivencias, de las luchas y de la reflexión popular. Así, la eficiencia revolucionaria de los partos liberados, vividos en comunidad, se verificará poco a poco, en el curso de un proceso lento y difícil.

Estas reflexiones se enmarcan en una visión de esperanza. Es la esperanza de que la liberación de la reproducción humana pueda ser un camino hacia la liberación de las mujeres y de los hombres como *sujetos* de su historia. Es la esperanza de que se produzca una liberación de la producción espiritual (filosófica, teológica, política, científica, jurídica y moral) por medio de hombres y mujeres liberados. La vivencia liberadora del parto será un factor importante en esta liberación. Es la esperanza de que los trabajadores intelectuales podrán romper con los privilegios que les llevan a vivir a costa del trabajo manual de los demás. Estos trabajadores intelectuales son, no sólo los científicos y los literatos, sino también los filósofos, los políticos, los teólogos, los educadores, los agentes de pastoral, etc. . . De ellos depende, en parte, que se dé una de las condiciones necesarias para la desalienación del trabajo material humano.

Es tiempo de despertar. Es tiempo de romper los moldes. Es tiempo de trabajar para que esta visión se haga realidad. Es tiempo de abrirse a Dios que se revela en la historia, en el nacer del ser humano, como en su morir en solidaridad (5).

NOTAS

- (1) Parto sin violencia, Clara Rojas Isis. Mujeres y Salud. Abril/1980.
- (2) Los taburetes de parto existieron en Francia hasta el siglo XVIII cuando el obstétrico Francois Mariceaux impuso la posición horizontal.
- (3) Back to mother Nature On better position in Childbirth Peta Levi The Guardian 24th of Diciembre 1979, London.
- (4) Trabajo y Religión O. Maduro.
- (5) Quien se interesa en este asunto o en uno de sus aspectos, favor de comunicarse con:
Noelle Monteil S.
Apartado postal 3-727
Mexicali, 3
Baja California Norte
Tel 2-56-04.

JUAN HERNÁNDEZ PICO S.J.

EL HOMBRE NUEVO Y LA NUEVA SOCIEDAD, SEGUN LA FE CRISTIANA HOY EN CENTROAMERICA

Nota previa: Hace casi un año me pidió mi compañero Juan Roberto Zarruk, S.J. director del Colegio Centroamérica de Managua, que enfocara este tema del Hombre Nuevo y de la Nueva Sociedad desde la fe cristiana: una reflexión teológica sobre las raíces bíblicas de estas dos construcciones o tareas, exigidas por otra parte con tanta intensidad y urgencia en el proceso revolucionario de la Nueva Nicaragua. En este artículo, por lo tanto, trato de ofrecer un aporte teológico-espiritual, radicado en los Evangelios y en otras partes de la Sagrada Escritura, acerca de las exigencias que me parecen brotar de una fe cristiana auténtica; tal vez estas exigencias no surgen tan claras muchas veces, en medio de una gran hojarasca de contenidos quizá menos básicos.

Si este escrito resultara valioso para la fe práctica de tantos cristianos centroamericanos comprometidos hoy en procesos revolucionarios que apuntan hacia la doble construcción antes mencionada ("hombres nuevos" forjando una "nueva sociedad"), mi alegría sería grande. El estilo tiene aún mucho de la forma oral que originalmente le fue propia, al interior de un seminario sobre "Educación y Revolución a la luz de la fe".

EL 'DIOS MAYOR', EL 'HOMBRE MAYOR' Y LA 'SOCIEDAD MAYOR'

Del Dios cristiano se ha dado razón como de un "Dios Mayor", siempre mayor. "Dios es mayor que nuestros corazones", dice el Nuevo Testamento (1 Jn 3,20), y San Agustín hablaba de Él ya como del "Dios siempre mayor". Esto puede parecer un juego de palabras, una bella frase y nada más. Sin embargo, lo que significa fundamentalmente es que a Dios no lo podemos agotar, no lo podemos abarcar, no lo podemos comprender en su verdad totalmente, ni tampoco prever totalmente en sus irrupciones en la historia. En Dios hay un misterio que nos rebasa. La consecuencia es que Dios nos desinstala. Cuando creemos tener una conciencia segura de lo que Dios exige de nosotros, la irrupción de la voluntad histórica de Dios, un giro repentino de su Espíritu, "que sopla donde quiere y que no sabes de dónde viene ni a dónde va" (Jn 3,8) nos hace encontrarnos

con una superación de toda frontera, con un más allá insospechado para nuestras vidas y para nuestra historia colectiva.

Cuando nos enfrentamos con una exigencia mayor que —en la lucha con Dios toda la noche "hasta la aurora" (Gen 32,26)— echa por tierra nuestras seguridades y nos arranca las raíces usuales de nuestra existencia y nos lanza de nuevo al camino, la imagen bíblica que más nos ayuda tal vez es aquella que expresa teológicamente en la Biblia la experiencia religiosa de fe profunda que Abraham experimentó, de acuerdo a lo que se nos dice en el capítulo 12 del Génesis.

Leemos allí que Abraham experimentó que Dios le ordenaba salir de su patria, de su casa paterna, de su familia y ponerse en camino hacia la tierra que "yo te mostraré" (Gen 12,1). Es decir, hacia una tierra, de la cual Abraham ni siquiera había oído hablar, hacia una tierra que no era más que una promesa abierta; el camino hacia el cumplimiento de esa promesa no lo conocía Abraham en sus concreciones; sus rumbos concretos no se le dieron a Abraham desde el principio, sino que le saldrán al encuentro en el curso de ese mismo camino, en función únicamente de la tarea que cumpla con fe y de la confianza que ponga en la promesa de Dios. Tendrá que dejar antes todas sus seguridades y todas las relaciones íntimas y familiares de arraigo en una tierra conocida, en el ambiente de su linaje y en la casa paterna. Repito que tal vez la imagen mejor del encuentro de los seres humanos con este Dios siempre mayor que siempre sorprende y desinstala y no se puede manipular, es esta promesa tan dura para Abraham —tan dura que tiene que estar dispuesto a sacrificar en el camino a su único hijo— y correlativamente la fe con que Abraham la acoge; la fe con que acoge este com-promiso, este caminar con él de un Dios com-prometido.

Querer empezar esta reflexión invocando al Dios mayor, al Dios siempre mayor, es querer ser consciente de que lo que aquí voy a decir sobre "el hombre nuevo" y "la nueva sociedad" a la luz de las raíces bíblicas de la fe cristiana, es sólo una manera de enfocar estas realidades en proceso. No podré agotar la luz de esa fe cristiana, que participa del misterio del Dios siempre mayor.

Creo con modestia que tal vez voy a dar algo bastante central para esa fe; pero, al fin y al cabo, Ustedes, que tienen el don del Espíritu Santo, aquello que el Concilio Vaticano II rememoró al hablar del "sentido de la fe" del pueblo de Dios y de sus multiformes carismas (Constitución Dogmática *Lumen Gentium*, n 12), pueden contrastar lo que yo diga aquí con su rica experiencia de cristianos conducidos por el Espíritu.

Además, como se me ha pedido hablar acerca del "hombre nuevo" y de la "nueva sociedad" a la luz de la fe cristiana, también bajo estos aspectos tendré que quedarme sin agotar estas realidades, porque tendré que hablar del "hombre siempre mayor" y de la "sociedad siempre mayor", simplemente porque, desde que nuestra fe cristiana nos dice que el Hijo de Dios se ha hecho hombre y ha plantado su tienda entre nosotros (Jn 1,14), es claro que el ser humano participa de esa grandeza siempre inconmensurable y siempre abierta al proceso de irse completando y de ir llegando a su plenitud, que es Dios mismo y su misterio de comunión con los hombres. El ser humano es siempre social, y no puede existir ni realizarse en aislamientos individualistas; también las relaciones sociales entre los hombres —es decir, la sociedad— están siempre abiertas a esa gracia estructural, social, colectiva, que las conduce poco a poco, con avances y retrocesos, hacia lo que los cristianos llamamos el Reino de Dios, mayor ciertamente siempre que sus aproximaciones y sus signos anticipatorios dentro de nuestra historia. Con este tratamiento introductorio, vamos ya a tocar el tema propuesto.

EL HOMBRE NUEVO SEGÚN LA FE CRISTIANA RAÍCES BÍBLICAS Y REFLEXIÓN TEOLÓGICA

En primer lugar tengo que decirles que a propósito del "hombre nuevo", no voy a hacer un catálogo de sus características o de sus valores. Hacerlo podría ser un modo de enfocar este tema, es decir, ir hablando del "hombre nuevo" como justo, veraz, bueno, recto, audaz, etc. Indirectamente acabaré integrando este enfoque en el modo como voy a desarrollar este asunto.

Pero inicialmente quiero ir a algo que, según los Evangelios, me parece mucho más "radical", es decir, que bordea más y se acerca más a la raíz de la fe cristiana en el "hombre nuevo". Y antes de enunciarlo, quiero decir de una vez por todas que no se puede construir el "hombre nuevo", no podemos construirnos como "hombres nuevos" y como "mujeres nuevas" sin ser a la vez hombres y mujeres comprometidos con la construcción de una "nueva sociedad". Así que hablar por aparte de ambos es sólo distinguir para unir. En consecuencia, hablaré mucho más del "hombre nuevo" como forjador de historia que ámbos por separado.

Lo que Jesús en los Evangelios nos revela básicamente del "hombre nuevo" es que es HIJO. Se dice muy rápido, pero implica algo grandemente fecundo. Lo que la fe cristiana sobre el hombre y la mujer dice de más fundamental, de más central, es sencillamente que son HIJOS, que el ser humano, que la humanidad, tiene un Padre, que el ser humano es criatura del amor de un PADRE. Esto significa que la base de la existencia humana es que "Dios nos amó primero" (1 Jn 4,19) y por eso podemos amar nosotros. La audacia de nuestra fe, el sencillo y muy humilde testimonio que debemos dar en esta tierra es que aquel amor del que Tomás Borge decía que fue el amor con que los primeros hombres del FSLN "amaron al pueblo una sola vez" y ya nunca lo dejaron de amar (se refería a la experiencia de Río Coco y Bocay en 1962-63) creemos los cristianos que sólo lo podemos tener porque Dios nos amó primero.

Lo anterior significa también que a pesar del sufrimiento que hay en el mundo y a pesar de la injusticia abrumadora que rige las relaciones entre los diversos sistemas sociales nacionales y regionales y a pesar de los muchos tanteos frecuentemente fallidos por encontrar el camino para el hombre sobre esta tierra, los hombres y las mujeres tienen la posibilidad de hacerse "nuevos" porque tienen en Jesucristo la realidad y a veces también la conciencia de ser hijos. Pablo el apóstol escribirá a los cristianos de Roma una carta, en la cual les anunciará que no han recibido un espíritu de esclavos sino un espíritu de hijos que los impulsa a clamar "padre", "papá" que es la traducción mejor para el original hebreo-araméico *abbá*. Por ello, Pablo escribe de estos miembros de la comunidad cristiana de Roma como de hermanos "coherederos" de un legado de paternidad comprometida de Dios, legado que aleja el temor con que demasiadas veces aparece la existencia humana en nuestras pesadillas (Rom 8,15-17).

HIJO ¿DE QUE PADRE?

Aquí es donde ya nos encontramos con aquello del "Dios mayor", porque la imagen de "padre" que más o menos todos tenemos nos sirve para comprender lo que la fe cristiana quiere decir cuando nos afirma que el "hombre nuevo" en Jesucristo es hijo; y que por lo tanto, tiene un padre. Sin embargo, es una imagen que hay también que trascender, hay que ir más allá de la imagen que de nuestros padres tenemos para intuir un poco lo que es la paternidad de Dios, que "da apelativo a toda paternidad en el cielo y en la tierra" (Ef 3,14-15), y que por eso supera toda paternidad humana.

Para decirlo en dos o tres rasgos nada más, tenemos que descartar de nuestra imagen de padre, por ejemplo, la posesividad tan frecuente respecto a los hijos que encontramos en muchas de las paternidades humanas; posesividad que a pesar de proclamar que busca lo mejor para sus hijos, está siempre temiendo que los hijos lleguen a su mayor edad, que se vayan acercando al momento en que tendrán que asumir la responsabilidad de hacerse seres humanos independientes; de hacerse responsables sin tutela paterna.

Dicha posesividad evita muchas veces los caminos que irán introduciendo, lenta y generosamente a sus hijos en esa responsabilidad adulta. Por consiguiente, de la imagen nuestra de lo que es un hijo tenemos que descartar todo tipo de infantilismo, todo tipo de superdependencia enfermiza respecto a un padre.

Dios no es un padre que nos ame queriendo poseer avaramente lo que sus hijos son, queriendo nada más gozarnos, por así decirlo; quiere de nosotros toda la responsabilidad de que seamos capaces, toda la mayoría de edad que podamos ejercer. Ello es verdad incluso aun cuando nosotros, como hijos, al asumir nuestra fe adulta, nunca formamos una familia autónoma; siempre permanecemos como miembros de la familia de Dios, de quien nos viene continuamente —como un regalo, como un don gratuito— la exigencia y la posibilidad de hacernos libres. Son éstas las paradojas de la existencia cristiana: “adultos” convocados por Dios a una filiación que se acepta o se rechaza libremente; y “niños”, dependientes del Padre para una libertad que es don suyo, pero que en nada queda disminuida en su responsabilidad. En consecuencia, en Dios tampoco hay celos de nuestra libertad o de nuestra responsabilidad adulta; es otra manera de decir con otro rasgo lo que hemos dicho ya con la comparación de la posesividad.

En el Antiguo Testamento, en el Libro de Job, nos encontramos con un prólogo según el cual Dios permite a “Satan” que cause a Job, amigo y servidor de Dios, toda clase de desgracias con una excepción: quitarle la vida. Más tarde, con Job despojado ya de su familia, de sus bienes y hasta de su salud así como de su honor, todo el libro se vuelve un pleito tremendo de Job. En dicho libro Job desafía a Dios a comparecer en juicio para pedirle cuentas a Dios mismo de por qué le ha retirado su amistad, y para retarlo a probar que él, Job, haya sido injusto (1).

En el género literario de este libro, al final Dios efectivamente comparece a juicio y Job tiene una experiencia tremenda de Dios. Job exclama: “Hasta ahora yo sólo te conocía de oídas; ahora te han visto mis ojos” (Job 42,5). El libro entero es de una belleza y de un dramatismo fabulosos; para llegar a esta experiencia del “Dios siempre mayor”, Job, en el camino de su desgracia y de su pasión, ha tenido que ir peleando duramente contra las imágenes de Dios que sus amigos más íntimos le recordaban. Para estos amigos, Job se convierte en “ateo” y lo rechazan; y él se queda sólo en su pleito que es una búsqueda del Dios verdadero y una exigencia de encontrarse con Él. Lo que descubre en el encuentro, es que Dios no ha tenido celos de la libertad, de la sinceridad y de la insatisfacción con las que Job pleiteó contra ese Dios, cuya paternidad resultaba absurda a la luz de la desgracia, que afligía a un hombre que había compartido su pan con el hambriento y había asumido la causa de los débiles. La lección de este antiguo libro de la Biblia es que Dios tuvo “celos” únicamente de comprobar si a Job no se le subía a la cabeza su justicia y la podía llegar a ver como don y no como mérito propio. Dios tenía celos de comprobar la calidad del amor de Job a los pobres y a Él mismo. Lo que Job descubrió precisamente en esta experiencia de Dios—cuando “sus ojos lo vieron”— es que Dios lo amaba con un amor que, no dependiendo de

que Job fuera meritorio en su vida dedicada a la justicia de los pobres, lo impulsaba precisamente a esa vida; pero viéndolo más como dignificación de Job por los pobres cuya causa asumía, que como dignificación de los pobres por él. Sintió Job, en definitiva, que Dios y sus preferidos, los empobrecidos del pueblo de Israel (de los cuales Dios era *goel*, es decir defensor y vengador de su sangre derramada por explotación y opresión), eran mayores que la comprensión que Job había adquirido de la propia ética religiosa.

Analizando hoy lo que ha sucedido en Bluefields, por ejemplo hace un mes escaso siento que esto que acabo de decir tiene alguna pertinencia para las aspiraciones de justicia respecto al reconocimiento de la propia etnia y de las sub-culturas como legítimamente diferentes; aspiraciones sin duda vivas entre miskitos (morenos de origen antillense) y otros grupos étnicos costeños. Estas aspiraciones son a la vez —como lo decía hace unos días el periódico oficial del FSLN, “Barricada”— una base justa de reivindicaciones históricas, y una especie de “río revuelto” en el que determinados “pescadores” tratan de sacar “ganancia”. Sería dramático que por el hecho de haber sido la revolución sandinista la única que en siglos de marginación y exclusión de estas etnias respecto a la nacionalidad nicaragüense en formación, ha empezado a rescatar ese derecho —nacionalización de las minas de oro, apertura de una trocha entre Río Blanco y Siuna, introducción del teléfono y de la TV, industrialización de las pesquerías, etc.— resientan ahora los líderes de esta revolución lo que tal vez pueden sentirse tentados a percibir como “ingratitude”, como falta de reconocimiento a la intención profundamente revolucionaria de despertar al gigante dormido que es la Costa Atlántica. Como la vanguardia de este proceso ha dicho muchas veces, el hombre nuevo revolucionario respeta el heroísmo de la revolución y de sus militantes, pero respeta más al pueblo que posibilitó dialécticamente esta vanguardia y que luchó junto con ella, unas veces siguiéndola y otras marcándole pautas de intensa y acelerada rebeldía (como en Monimbó en Febrero de 1978 y en Matagalpa en Agosto del mismo año). Una exaltación heroica que reclama del pueblo revolucionario, del pueblo explotado y oprimido, reconocimiento por haberse puesto a la cabeza para emprender juntos la revolución liberadora, tiene peligro de acercarse a lo que los cristianos descubrimos en los Evangelios (y también en la historia poética de Job) como “fariseísmo”: aquel elitismo autoconvencido de sus méritos y desconfiante de la capacidad del pueblo para vibrar y actuar con la misma consecuencia que la vanguardia, una vez que se le haya dado la capacitación —fuente de conciencia— que tantos siglos de opresión y explotación le arrebataron. Sólo en comunicación dialéctica pueden vanguardia y pueblo ir engendrando revolucionariamente al “hombre nuevo” para la “Nueva Nicaragua” sandinista.

Así pues, los celos respecto de nuestra libertad y responsabilidad son otra actitud que tenemos que descartar de nuestra imagen de padre o de madre, para el caso; porque nosotros tenemos padre y madre sobre esta tierra; en cambio, en el Dios de Jesucristo, la paternidad abarca todo lo que nosotros experimentamos como dividido, como repartido entre nuestro padre y nuestra madre; lo abarca y lo supera. La paternidad del Dios de Jesús es absolutamente

generosa. Nada más tenemos que recordar que creemos en un Dios Padre, que no se guardó exclusivamente para sí a su Hijo único, sino que lo entregó a la humanidad, significando así que a su Hijo lo quería hermano de muchos hermanos.

Desde luego, en una cultura como la nuestra, en la que tenemos que confesar humildemente que somos tan profundamente machistas (con todo y el papel histórico que en la Revolución Sandinista ha correspondido a la mujer nicaragüense), de Dios tenemos que descartar toda imagen de autoritarismo déspota que, a veces, pareciera como el ideal de un padre en nuestra cultura.

Podríamos así seguir apoyándonos en nuestra experiencia humana de filiación, de lo que experimentamos como ser hijos de un padre y una madre. Hemos tratado de identificar algunas frustraciones que se dan en los seres humanos como hijos, a causa de una paternidad o de una maternidad ejercidas de una manera menos humana. Todos estos defectos de humanidad, sobre todo el primero que mencioné (esa posesividad con que tanto padres y madres temen inconscientemente la mayoría de edad de sus hijos), son muy humanos, aunque cualquier padre y cualquier madre tienen el deber de luchar contra ellos para dejar que sus hijos realmente *sean*. Lo que he querido decir es que el fundamento de la existencia humana renovada en Jesucristo, el primer valor, lo básico, lo más central que de este "hombre nuevo" en Jesucristo se nos exige a los cristianos

llegar a ser, es ser hijos y sentirnos y actuar como tales; es decir, como hermanos.

SI HIJOS, ENTONCES TAMBIEN LIBRES

De aquí brota algo que es inmensamente revolucionario y radical en la persona de Jesucristo, algo que creo aparece como expresado acerca de Jesús de Nazaret en casi cada página de los Evangelios para alguien que los lee meditativamente, con cuidado; de aquí brota, como de su fuente, *la libertad cristiana*. Jesús fue un hombre libre: libre frente a la tradición de su pueblo, manipulada por dirigentes religiosos opresores del hombre (2) (los "escribas, doctores de la ley y fariseos"); libre frente a sus padres, frente al resto de su familia (llegaron a tenerlo por loco: Jn 7,3-5), libre frente a sus amigos; libre frente a la autoridad, libre y aun desafiante frente a la injusticia ("El hombre es también dueño del sábado": Mc 2,28), libre frente a los valores que la sociedad de su tiempo idolatraba; en definitiva un hombre libre, cuyo alimento era únicamente la búsqueda de la voluntad de su Padre (Jn 4,34) para llevarla a la práctica.

Esta libertad de los hijos de Dios, clave para desencadenar a la transformación social de la naturaleza de la esclavitud que la injusticia humana y social introduce en ella (véase: Rom 8,19-21), es tal vez el rasgo más profundo que se deriva de esta condición del "hombre nuevo" cristiano de ser hijo del Padre de Jesús. El "hombre nuevo" cristiano



debe llegar a ser libre frente a la vida, al mismo tiempo que —como cantaba Violeta Parra— le da gracias a esa vida por el don que es, porque nos "ha dado tanto".

Esta libertad tiene una dimensión personal; tiene también una dimensión frente a la transformación social de la naturaleza, y tiene asimismo una dimensión estrictamente social al interior de la construcción de relaciones sociales entre los hombres; las tres se unifican, en lugar de dividirse y dividirnos, en la libertad del "hombre nuevo" cristiano frente a la historia. Dicha historia está forjada por personas solidarias que transforman la naturaleza para hacer una so-

ciudad que sea hogar verdadero de todos los seres humanos amantes de su dignidad; lo cual es —bíblicamente— la misión de los pobres, de los secularmente ofendidos y humillados, que "poseerán la tierra" (Mt 5,5).

Se trata de una libertad de la que Jesús es el prototipo. Primero, una libertad personal. Recordemos aquel pasaje de los Evangelios, cuando acusaron a Jesús de que celebraba fiestas y se sentaba a la mesa en verdadera comida de fiesta —banquete, diríamos hoy— con sus amigos; lo acusaban (como dice la frase de los Evangelios al repetir la acusación) de comelón y de bebedor. Jesús respondió (no cito

textualmente): "¿Quién los entiende a Ustedes? A Juan Bautista lo acusaban porque era austero; porque andaba vestido casi de nada, porque se alimentaba de miel silvestre y de insectos; y vengo yo con otro estilo de vida y me acusan también: ¿quién los entiende a Ustedes? ¿Qué es lo que quieren?" (véase Mt 11,16-19). En el fondo Jesús los estaba acusando de que su crítica de ellos no estaba en lo que El hacía o en lo que había estado haciendo Juan Bautista; es decir no estaba en la mirada limpia sobre la realidad. La base de su crítica de ellos estaba en su propia inadecuación y mediocridad humana resentidas, en su propia incapacidad para comprender la novedad histórica de Juan Bautista y de Jesús; y de abrirse a ella.

ALEGRÍA Y TRISTEZA SINCERAS: FRUTOS DE LA LIBERTAD DEL "HOMBRE NUEVO"

Si leemos con cuidado los Evangelios, descubriremos una gran noticia: Jesús fue un hombre traspasado por la alegría de vivir, por la profunda alegría ante la vida, con una intensa capacidad, no forzada, para la fiesta; con unas efusiones de gozo sencillas y nunca artificiales. Precisamente porque tenía esa inmensa capacidad para la alegría, pudo experimentar momentos de una tristeza tan profunda, como los que los Evangelios también rememoran. Ahora bien, vivir ante la vida con alegría es una liberación personal, fruto de la experiencia liberadora de hijo del "hombre nuevo" cristiano, que se sabe respaldado por un amor que no falla, por el amor del Padre que, aun siendo misterioso, nunca se extingue.

Es este fruto el que, en su fecundidad, hace posible vivir ante la vida fundamentalmente sin temor, aunque no sin ser capaz de experimentar toda la dureza de momentos de gran miedo. Jesús los pasó, consagrando así el derecho humano a tener miedo con la experiencia humana profunda y auténtica que tuvo: miedo al fracaso aparente pero inminente, miedo a lo desconocido y futuro, miedo ante la incompreensión de sus amigos y de las masas; y sobre todo miedo ante la muerte hasta la agonía (es decir, hasta luchar con toda su alma por la vida frente a la muerte adveniente). Esto se encuentra atestiguado tan unánimemente en los Evangelios que sin duda se trata de experiencias humanamente profundas y cruciales en Jesús de Nazaret. Pero Jesús superó ese miedo, consagrando así también el deber cristiano de vencer el miedo, no sólo ante la muerte, sino sobre todo como clima de vida. Y es ésa la tónica fundamental de vida que sugiere a sus discípulos, a quienes lo quieran seguir: "no temas, pequeño rebaño, porque al Padre le ha complacido darles a Ustedes el Reino" (Lc 12,32). Por eso, porque el "hombre nuevo" cristiano está respaldado por el amor del Padre, por su voluntad de "reinar", es decir, de comprometerse con una historia en que la justicia y el derecho sean la justicia y el derecho de los pobres, y su esperanza jamás perezca (Salmos 72 y 9,19); porque cabe entonces la esperanza de que la vida no va a dominarlos, ni la historia los va a defraudar; por eso existe el deber cristiano del "hombre nuevo" de afrontar la vida, la sociedad, la naturaleza, la historia, en sus condicionamientos, pero como realidades abiertas a la gracia estructural del Padre de Jesús; es decir, con esa "fe que es la victoria que ha derrotado al mundo" de injusticia y opresión incluso en sus raíces

personales (1 Jn 5,4). Por eso, el seguidor de Jesús, el "hombre nuevo" cristiano, basado en la roca del amor del Padre de Jesús al mundo, sabe que el clima de su vida, su encuentro con las circunstancias históricas, por muy nuevas y llenas de incertidumbres que sean, no puede estar basado en la tristeza ni en el temor; "En el amor no existe temor; al contrario, el amor acabado echa fuera el temor" (1 Jn 4,18). Y a "acabar", a perfeccionar este amor en un proceso vital e histórico, personal y colectivo, está convocado el "hombre nuevo".

Ya he dicho que no voy a hacer un catálogo de rasgos del "hombre nuevo"; he querido destacar solamente dos: vivir ante la vida y la historia fundamentalmente con alegría; y vivir ante ellas también básicamente sin temor. Son éstos, dos rasgos que me llaman la atención fuertemente en ese prototipo del "hombre nuevo" cristiano, que es Jesús de Nazaret. Se trata de dos frutos de su libertad compartidos en el Espíritu por sus seguidores en virtud de la libertad de los hijos de Dios, de los hermanos de Jesús; se traducen ambos en una liberación personal que capacita para irse entregando a la tarea de construir la liberación en la sociedad; y viceversa: dedicándose con generosidad en el Espíritu a la tarea de construir solidariamente la liberación en la sociedad, va creciendo la liberación personal. Ambos rasgos hacen brotar un ser humano nuevo, creyente en su capacidad de afrontar la novedad histórica.

HOMBRES Y MUJERES DE ESPERANZA

En último término el ser humano nuevo cree en su capacidad de acoger el don de ser amado por el Padre de Jesús; y de aquí brota su esperanza. Se trata fundamentalmente de una esperanza que es capaz de superar los momentos en que la única realidad impactante es la que está marcada por opciones riesgosas, muchas veces solitarias, aunque en el trasfondo esté siempre la solidaridad por la que se lucha y en la que se vive; opciones que acosan con el miedo que producen. Se trata de horas en que el miedo y el abandono parece que van a constituir toda la realidad de la vida y de la historia, todo lo que es hoy y va a ser la vida en el futuro. Basados como en roca firme en esa otra experiencia fundamental de creerse amados por el Padre de Jesús, de haber acogido con sensibilidad el misterio del "Dios mayor que nuestros corazones", se alcanza tal vez a superar esa hora de miedo: "Ahora me siento agitado. ¿Le pido al Padre que me saque de esta hora? Pero si para esto he venido, para esta hora. Padre: manifiesta la gloria tuya" (Jn 12,27-28).

En esas horas, hombres y mujeres nuevos en Jesucristo siguen sus huellas de él; miran hacia delante, con esperanza, una esperanza que se cree triunfará (incluso cuando aparentemente no haya ni muestras ni signos ni motivos para ella); una esperanza en el enfrentamiento contra la sociedad organizada para explotar, oprimir, reprimir y encubrir; pero también una esperanza frente a la naturaleza, y especialmente frente a los límites extremos que a veces nos impone esa naturaleza.

ESPERANZA FRENTE A LA MUERTE

Tal vez también lo que más aparece en los Evangelios

es el límite tremendo de la enfermedad y de la muerte, nunca desvinculadas de la injusticia personal y estructural. No sé si Ustedes recuerdan la película "Jesucristo Superestrella". Tal vez la escena más auténticamente intuitiva de ese film es una como plasmación en imágenes de uno de aquellos resúmenes de la actividad de Jesús que leemos varias veces en los Evangelios. Dice así uno de ellos: "Al ponerse el sol, todos los que tenían enfermos de lo que fuera, se los llevaron; y él, poniéndoles las manos a cada uno, los fue curando. De muchos de ellos salían también demonios" (Lc 4,40-41). En la película Jesús desaparece anegado completamente, como abrumado y aplastado por la multitud de los enfermos, por la magnitud del sufrimiento humano, de este límite que es la enfermedad tantas veces incurable. En el resumen evangélico se dice que Jesús, al amanecer, se retiró a un lugar despoblado (Lc 4,42) para orar; es decir, para pedir al Padre aguante frente a este ingente sufrimiento; y compasión eficaz ante él.

Quiero poner esta referencia en el contexto de la relación del hombre y la mujer con la naturaleza (si bien una naturaleza, siempre en proceso de transformación social, muchas veces explotante). Nosotros formamos parte de ese cosmos, del cual nuestro cuerpo y nuestro espíritu en él encarnado son sólo momentos de realidad trabados en un inmenso espacio. La medicina es un modo de intentar superar algunos de los límites que esa naturaleza tantas veces inhóspita —o hecha inhóspita por la violación humana de sus leyes— nos impone. Esos límites se desarrollan hacia un límite extremo que es la muerte.

La muerte nos sale al encuentro como un límite último no sólo por ser el final de la vida humana sobre esta tierra —la cual, como acostumbraba a decir el famoso estudioso de esta "tierra", el Padre Pierre Teilhard de Chardin, "amamos tanto"— sino que además es como el símbolo extremoso de todos los otros límites que encontramos al intentar nuestro proyecto histórico. Muchos de estos límites son insalvables, en base no precisamente a leyes naturales sino a la violación de éstas por los seres humanos; una violación que nada tiene que ver con el dominio y la transformación humana de la naturaleza; que no sólo quebranta la personalidad sino que enreda las personalidades en una red estructural de pecado, claramente simbolizada en el libro del Génesis a lo largo de sus once primeros capítulos, en los que es notorio este enredo progresivo de la humanidad en el mal culminante en la confusión de la torre de Babel. Un eco impresionante de esta degeneración de la humanidad se escucha en el primer capítulo de la Carta de San Pablo a las comunidades cristianas de Roma, cuando escribe: "Se está revelando... desde el cielo la cólera de Dios contra toda impiedad e injusticia humana, la de aquéllos que reprimen con injusticias la verdad" (Rom 1,18). Se trata de una verdad que no es conceptual, epistemológica, solamente; es también la verdad práctica que los hombres hacen al construir su sociedad sobre la base de la transformación social de la naturaleza. Y se trata de una represión de la verdad que mantiene esclavizada a la humanidad, a su habitat natural violado (para no andar por las ramas, recuérdese la horrible deforestación que, en base al lucro de la acumulación capitalista, amenaza con una desertización a grandes regiones de la tierra). Los mismos seres humanos

que consienten en esta destrucción son engañados culpablemente y en virtud de sus obras "malas", es decir injustas en lenguaje bíblico no hacen la verdad ni se acercan siquiera a la luz con la que podrían construirla (Rom 8,19-21 y Jn 3,20-21). Por eso, en un eco de la función de la "serpiente" en la parábola bíblica del pecado primero originante y original, el Evangelio de Juan llama al diablo "padre de la mentira" y "asesino" desde el principio (Jn 8,44). Así está conectado en la biblia el pecado, personal y estructural, con la muerte.

La enfermedad incurable (al menos por los medios normales a disposición de la gente), aparece siempre como precursora de la muerte; concepción bíblica en vez de parecerse como supersticiosa y poco científica, nos debería parecer sabia a quienes se nos ha dado el don de creer no sólo en Dios sino también en el pecado personal y estructural (misterio de fe tan grande como el misterio de Dios). Con este pecado se asesina en una cruz romana al Hijo de Dios, y se asesina hoy, en cruces verdaderas a muchos campesinos indígenas de la región Guatemalteca del Quiché. La diferencia abismal entre hoy y el tiempo de Jesús, es que entonces la relación se hacía directamente entre la enfermedad y el pecado personal únicamente. Porque en el tiempo de Jesús no estaba desarrollado el pensamiento estructural, y porque se había deformado el pensamiento histórico de la Biblia.

Recordemos aquel pasaje del Evangelio de San Juan acerca de un ciego de nacimiento, que comienza con la pregunta qué los discípulos le hacen a Jesús: "¿Quién pecó? ¿Este (el ciego) o sus padres, para que esté así, ciego de nacimiento?" (Jn 9,2). Cuando en tiempo de Jesús veían a un enfermo, sobre todo a un enfermo de ciertos males, por ejemplo un leproso o un ciego de nacimiento o lo que ellos interpretaban como un "endemoniado" (la exégesis moderna ve en algunos de estos casos enfermos mentales o gente llevada a la locura por segregaciones injustas de la sociedad), inmediatamente atribuían el mal al pecado personal del enfermo o al de sus padres. Culturalmente es esto comprensible, en el sentido de que la segregación pública del enfermo (leproso fuera de los muros de la ciudad, etc) era tal vez el único medio de protección contra la propagación de males contagiosos en una sociedad técnicamente bastante primitiva. Moralmente había en esta concepción de la enfermedad un atisbo de verdad: no somos absolutamente inocentes; más bien somos todos solidarios en la culpa y en el pecado; culpa y pecado que, dada la sabiduría humana sobre las relaciones entre el espíritu y el cuerpo, siempre se han visto como realidades espirituales psíquicas que repercuten en el equilibrio somático de las personas. Donde realmente estaba lo inaceptable para Jesús así como para la medicina moderna también (si bien por otras razones), era en la concatenación ciega entre enfermedad y pecado en la misma persona o en su familia cercana; y además en olvidar la responsabilidad de las estructuras (culpabilidades históricas) en la enfermedad personal o social.

Jesús, ante esa realidad de una enfermedad convertida en estigma a través de una tradición religiosa mistificada, muestra una ingente libertad. Se acerca a esa realidad de la enfermedad que hace sufrir a los seres humanos más de la cuenta por el hecho de estar convertida en enfermedad "se-

grada", en marca de pecado; se acerca a ellas con un espíritu totalmente libre de preconcepciones, libre frente a preceptos religiosos rituales. Jesús trata con el ciego de nacimiento cara a cara, a pesar de que para la religiosidad oficial este trato convertía a Jesús en impuro. Se dirige al enfermo para curarlo; es decir, para darle vida. En último término aplica Jesús en este caso el mismo principio que aplicó cuando tuvo que enfrentarse con la enfermedad — como "médico" — en un día de sábado. Los hombres — sometidos servilmente a la ley religiosa — llevaban el descanso sabático — signo de la alianza de Dios con los hombres del pueblo de Israel — a extremos que la desvirtuaban; prohibían incluso el trabajo implicado en salvar una vida humana. Jesús invocó el principio mismo de la alianza: el amor de Dios por su pueblo. Esto es lo que significa la frase de Jesús "el hombre es dueño también del sábado" (Mc 2,28); significa la fe de Jesús en el Dios de la alianza, en el Dios de vida, que quiere que el hombre tenga vida y no que muera. Por eso es muy divina — no sólo muy humana — la afirmación del Padre Teilhard de Chardin de que "ante el sufrimiento, la primera reacción del hombre debe ser la resistencia y no la resignación".

En la tradición cristiana de los Evangelios, frente a la enfermedad y frente a otros límites humanos nos encontramos repetidas veces con una respuesta de Jesús que esos mismos Evangelios llaman "obras", "signos", y que nosotros hemos traducido en la reflexión teológica como "milagros". ¿Cuál es el fondo fundamental de estos "milagros"? Veamos de nuevo el caso del ciego de nacimiento. Lo que Jesús le pide fundamentalmente es confianza activa, fe operante; es decir, una reacción de no dejarse aplastar por el límite tan pesado de su ceguera. Lo desafía a confiar en que hay un amor superior a todo límite, tierno a la vez que fuerte, capaz de agraciarse; es decir, de hacerle vivir una hora de gracia, en la que ese límite sea anulado y superado. En el caso del ciego de nacimiento, el Evangelio de Juan no usa la fórmula estereotipada que otros evangelistas usan: "Hombre (o mujer): tu fe te ha salvado". En el curso de la narración vemos a Jesús enfrentando al ciego recién con luz en sus ojos, e invitándolo a expresar esa fe (Jn 9,35-38).

Hay, por lo tanto, en Jesús de Nazaret, una inmensa libertad para suscitar en estos hombres y mujeres enfermos un "milagro" de resistencia digna frente a los límites aparentemente aplastantes de la enfermedad y de la muerte. Es ésta la libertad que los seguidores de Jesús hemos de acoger (se trata de un don del Padre) si es que queremos ir haciéndonos "hombres nuevos" conforme al prototipo de Jesús. Hemos visto aquí esta libertad actuando frente a límites surgidos de leyes naturales, como acción de los hombres en la sociedad sobre esas leyes naturales.

LIBERTAD ESPERANZADA FRENTE AL INTENTO DE DAR MUERTE SOCIALMENTE AL SER HUMANO

En Jesús también encontramos la dimensión de su libertad frente a la sociedad injustamente discriminante, explotadora y opresora. Se trata de una libertad para construir la fraternidad por encima de barreras armadas por las estructuras injustas, y ratificadas por voluntades humanas cómplices, incapaces de renunciar a los privilegios anclados

en tales estructuras. Se trata de una libertad para construir comunidad humana sin límite alguno, para construir comunidad universal, fraterna, solidaria.

Pero esta libertad se ejerce partiendo desde la perspectiva de aquéllos que se encuentran excluidos de lo que la sociedad dominante considera su "fraternidad". La Iglesia latinoamericana ha sabido revivir precisamente esta exigencia de fraternidad en los últimos 25 años. El pueblo de Dios en América Latina es mayoritariamente un pueblo de pobres, o mejor de seres humanos empobrecidos, oprimidos, reprimidos, cuya vida no vale, en la mayoría de los países latinoamericanos, un centavo. El "sentido de la fe" de este pueblo, su carisma de digna resistencia a la muerte que le quieren imponer, se ha contagiado a tantos obispos, a tantos sacerdotes, a tantas religiosas y religiosos, a tantos agentes de pastoral laicos. Por eso, en obediencia al Espíritu que venía de los clamores de este pueblo, los obispos latinoamericanos en Puebla hicieron lo que llamaron "la opción preferencial — no excluyente — de la Iglesia por los pobres". Y en el "Mensaje a los Pueblos de América Latina" que antepusieron como guía de interpretación al Documento final, explicaron, indirecta pero muy claramente, en qué está lo "no excluyente" de esa opción preferencial, cuando escribieron: Convocamos a todos los cristianos a "asumir, sin distinción de clases, como propia suya, la causa de los pobres, que es la causa de Dios (Mt 25,40)".



Para aquéllos que no quieran escuchar esta convocatoria, la Iglesia tendrá —si quiere ser coherente— palabras de invitación a la conversión de sus corazones, mientras juzga seriamente sus acciones reales; de este llamado a la conversión nadie puede ser excluido. Más aún: cuando una de estas conversiones de ricos se produzca, la Iglesia desbordará como nunca de gozo, al igual que desbordó Jesús de Nazaret con aquel personaje del Evangelio, gran recaudador de impuestos que defraudaba al pueblo en grande; es decir, con Zaqueo, el chaparro ricachón (Lc 19,1-10). A estos ricos conversos con la radicalidad autodespojante de Zaqueo, la Iglesia, como Jesús, los llamará "verdaderos hijos de Abraham" (ibid. verso 9); es decir, personas que han aceptado sentarse a la mesa de la fraternidad humana sin guardar para sí avaramente los excedentes del sudor de otros, del producto obtenido en el trabajo colectivo. Ninguno estará excluido de hacer la opción preferencial por los pobres; ninguno, sea cual sea su clase, sean cuales sean sus intereses de clase. Pero la fraternidad, la construcción de fraternidad comienza desde la preferencia de Dios por los pobres; del Jahvé revelado en el Antiguo Testamento y del Dios de Jesucristo, según lo muestra el Nuevo Testamento en continuidad con ese mismo Jahvé. Veamos esto en la libertad de Jesús frente a la sociedad dominante de su tiempo, para convencernos de que ha sido recto el "sentido de la fe", el "carisma" de resistencia del pueblo de los pobres en América Latina. Veámoslo para comprender —más bien para creer— el misterio de una Iglesia que, o es Iglesia de los pobres suscitada y convocada por el Espíritu en medio del pueblo de los pobres, o no es fiel a su vocación cristiana.

Jesús se acerca privilegiada y preferencialmente a aquellas categorías de gente que en Israel no eran considerados "hermanos" (hoy se acercaría a quienes siempre fueron excluidos de los clubes sociales, de los grandes restaurantes, de las gramas pulidas de Las Colonias o del Planetarium, aquí en Managua). A todos los mirados desde arriba para abajo en la sociedad de su tiempo; a todos ellos se acerca Jesús con preferencia. A los que están marginados; es decir, al margen de la sociedad, al margen de la "gente conocida" —diríamos hoy— a los que han sido empobrecidos por el monopolio de la tierra y por el monopolio de la cultura; en definitiva a los humillados y ofendidos de su tiempo (y en ellos a los humillados y ofendidos de todas las épocas, a los condenados de la tierra en todas las sociedades que han existido). Jesús se presenta con una libertad que revoluciona radicalmente las expectativas de su sociedad y de su tiempo, al menos las expectativas de quienes creían poseer el secreto de la sabiduría, el conocimiento de Dios, manipulándolo —tal vez inconscientemente— desde su posición en las categorías sociales de su tiempo. Jesús forma comunidad, solidaridad humana, con aquellos hombres y mujeres a quienes la sociedad dominante de su tiempo rehúsa integrar en comunidad, diciendo: "con éstos no se puede formar comunidad; éstos son nadie, un cero a la izquierda para nuestra vida en sociedad".

Y de esta lucha por formar comunidad con ellos, Jesús da un signo enormemente significativo en la cultura oriental en la que vivió: se sienta con ellos a la mesa, celebra con ellos la solidaridad y la fraternidad de una mesa común, en fiesta (recordemos la alegría de Jesús, su capacidad para la fiesta, de la que ya hemos hablado). Se trata del rasgo

más típico de la cultura oriental para significar la construcción de comunidad. Por eso el llamar a Zaqueo —el ricachón convertido a compartir sus bienes— "verdadero hijo de Abraham", asume mucha mayor fuerza cuando se escucha a Jesús comparar la fe deficiente de los israelitas con la fe sin límites de un capitán romano, mientras exclama: "vendrán muchos de Oriente y Occidente a sentarse a la mesa con Abraham, Isaac y Jacob en el Reino de Dios; en cambio a los ciudadanos del Reino los echarán fuera" (Mt 8,11-12). Jesús se estaba refiriendo a los israelitas, a aquéllos de entre su pueblo (el pueblo elegido de Dios) incapaces de acostumbrarse al amor de Dios que no reconoce las barreras nacionales; contra este exclusivismo clamaba en este pasaje. Pero también se llenan de luz las palabras de gozo que Jesús pronunció en casa de Zaqueo, cuando uno las compara con las que dijo en la parábola del rico Epulón, que excluía de su mesa privada al miserable Lázaro, desempleado y reducido a la mendicidad: "Entre nosotros y ustedes se abre un abismo inmenso"; es Abraham quien está dirigiéndose a Epulón —rico recalcitrante, monopolista de sus excedentes— en la parábola.

Por sentarse a la misma mesa con prostitutas y pequeños recaudadores de impuestos (subcontratados por los grandes: eso es lo que el Evangelio llama "publicanos"), explotadores en pequeño del pueblo ciertamente, pero a su vez defraudados por los grandes al estilo de Zaqueo; por sentarse a la mesa con leprosos y mujeres —así, sin más, mujeres, no mujeres de mala vida, como explicaremos más adelante—; por sentarse a la mesa con herejes samaritanos y tenderles —en los hechos y en parábola— una mano solidaria y no excluyente; por sentarse a la mesa con "las masas"; "mandó que la gente se echara en la grama y les dijo a los discípulos que los sirvieran" (Mc 8,6 y 39-41) se trataba una vez de cuatro mil y otra de cinco mil hombres, sin contar mujeres y niños); en definitiva, por haber tenido la libertad para crear fraternidad gozosa con todos los oprimidos de su tiempo, con todos los excluidos de la mesa común, lo llamaron "pecador", y lo quisieron excluir a él de la comunidad de Israel. Al final, llegaron a asesinarlo fuera de los muros de la ciudad; es decir, fuera de la comunidad de los dominantes de su tiempo.

Eso sí: con ninguno de los excluidos a los que llamó fué complaciente. Porque siendo Hijo y primogénito de muchos hermanos (como fue descubriendo en su vida) no podía sufrir la falta de fraternidad, la negación de la paternidad universal de su Padre. Repito: con ninguno de ellos fue complaciente; a todos les exigió también un corazón nuevo, el camino hacia el "hombre nuevo", la conversión en vistas al Reino; es decir, a la mesa común de la fiesta definitiva, de la que son signo anticipatorio todos los gestos y todas las estructuras de compartir la tierra que vivimos y construimos.

ESPERANZA, AUSTERIDAD SOLIDARIA Y JUSTICIA EN EL "HOMBRE NUEVO"

Del primer rasgo de liberación personal que hemos hallado en Jesús de Nazaret, es decir de su conciencia de hijo, vimos que brotaba *la esperanza*. De este otro rasgo de liberación personal, consistente en su libertad frente a los

límites de la naturaleza y de la sociedad, de esta actitud de resistencia digna y combativa frente a la enfermedad, la muerte y la injusticia, brota *la pobreza cristiana* del "hombre nuevo".

Aparece aquí esa vida sobria y austera, como dice el autor de la Carta a Tito (2,12), porque no se puede cumplir con la misión humana de dominar la tierra —evitando al mismo tiempo dominar a los seres humanos— si es que a la vez no se es profundamente austero con los bienes y recursos de esta tierra, de modo que puedan ser repartidos. Esta actitud, intensamente contraria a la acumulación individual del producto colectivo del trabajo humano, es tanto más válida en un mundo en que no hemos superado las barreras entre naciones y bloques, en un mundo en el que coexiste un grupo nacional de salvadoreños superpoblando un país diminuto, con un grupo nacional de hondureños o de nicaragüenses, de guatemaltecos, mucho más holgados en sus propios territorios. Si de nuestra perspectiva centroamericana pasamos a la perspectiva mundial, se hace esto mucho más evidente, a pesar de la facilidad con que algunos preladados aseguran que hay que desradicalizar las advertencias sobre la amenaza de agotamiento de los recursos mundiales, expresadas en los informes del Club de Roma o en la Comisión presidida por Willy Brandt (3).

De este mismo Jesús que vive la gran alegría de vivir, a la que ya nos hemos referido (no leeremos en los Evangelios expresiones suyas de des-engaño ante la vida), de este mismo Jesús que festejó a recién casados y aceptó la mesa compartida de sus amigos, se dice que no tenía "dónde reposar su cabeza" (Lc 9,58); es decir, no tenía siquiera una casa propia para vivir. Caminaba sin ligarse, sin vincularse a esos bienes del mundo que no despreciaba; estaba lejos de su conducta de acumular en propiedad privada excluyente grandes medios de producción. Y esto, porque el mayor límite a la esperanza le viene al ser humano de los bienes de esta tierra, cuando los usa para distinguirse de otros, como signos de prestigio conspicuo y ostentoso; y sobre todo cuando los considera destinados a ser propios con exclusividad, objetos de codicia y de acumulación privada, y cuando de hecho los codicia y los acumula, y excluye a otros de su "mesa", por así decirlo.

El apóstol Pablo habla de los grandes vicios opuestos al Espíritu, de los vicios que excluyen del Reino porque son los anti-carismas, los rechazos del don de Dios que su Espíritu nos ofrece; y por eso las marcas del "hombre viejo". Y menciona entre otros vicios la *codicia*: pero sólo de la codicia dice que es "una idolatría" (Col 3,5-11 y Gal 5,16-24). La codicia convierte los bienes de la tierra en fetiches, en ídolos, a los cuales mujeres y hombres se esclavizan, y de paso esclavizan a otros seres humanos. Exigir continuamente víctimas humanas: eso es lo que caracteriza a los ídolos en la Biblia, y eso es lo que hay que leer en Pablo cuando habla de la codicia como de una idolatría. Es éste un mensaje que no se puede evadir en toda la Sagrada Escritura, de manera que es crítico: todas las espiritualidades entran en crisis, es decir son juzgadas por el juicio de Dios PADRE, según lleven a la práctica o no un amor a este mundo que lo convierta en hogar para los pobres o en infierno de marginación para ellos.

"¡Qué difícil es que un rico entre en el Reino de Dios!" (Mt 19,23).

"Los que quieren hacerse ricos, caen en tentaciones, trampas y mil afanes insensatos y funestos, que hunden a los hombres en la ruina y en la perdición. Porque raíz de todos los males es el amor al dinero; por esta ansia, algunos se desviaron de la fe y se ocasionaron mil tormentos" (1 Tim 6,9-10).

"Miren, el jornal de los braceros que segaron sus campos, defraudado por Ustedes, está clamando; y los gritos de los segadores han llegado hasta el Señor de los Ejércitos. Con lujo vivieron en la tierra y se dieron la gran vida, cebando sus apetitos... para el día de la matanza. Condenaron y asesinaron al inocente ¿no se les va a enfrentar Dios? (Santiago 5,4-6).

En el momento actual de emergencia en Nicaragua, de esfuerzos denodados por la reconstrucción nacional y por sentar las bases de una nueva economía sandinista que de veras consista en una acumulación social, compartida, no cabe duda que la austeridad (de la que ya hablaban los Obispos Nicaragüenses en su carta pastoral del 17 de Noviembre de 1979, diciendo lo profundamente compatible que era con la pobreza cristiana, y sacando de ella consecuencias concretas: ¡no a la descapitalización! etc) es en "el hombre nuevo" cristiano de Nicaragua una exigencia. Dicha austeridad no se puede separar del esfuerzo por contribuir, como hermano solidario, con el revolucionario no creyente a la construcción de la nueva Nicaragua. Ante el pueblo organizado y consciente no le irá muy bien ni al cristiano revolucionario ni al revolucionario no cristiano que no vivan auténticamente esta exigencia de austeridad de una manera verdaderamente significativa, coherente con los grandes sacrificios que todo el pueblo realiza respondiendo a la convocatoria de la hora actual.

Finalmente, de esta libertad en su dimensión más estrictamente social —construcción de comunidad fraternal— brota *la justicia* porque Jesús muestra una libertad ejercida para mostrar precisamente que Dios es Padre. Jesús ejercita su libertad, en esta dimensión que hemos llamado estrictamente social, preferencialmente para construir comunidad con todos aquéllos con los que la sociedad dominante de su tiempo no construía comunidad.

¿Cómo se ejercita esta libertad de Jesús, en su fruto de justicia, frente a las mujeres? Aquí entre ustedes que me están oyendo, hay muchas mujeres, maestras abnegadas, que han dedicado su vida a educar hijos de otros padres y madres; esto no se hace sin una vocación, sólo por el pan que su sudor gana. Ustedes me están escuchando estas reflexiones sobre el ser humano "nuevo", renovado en Jesucristo. Ustedes, como ya les dije al comienzo, las están acogiendo desde la propia experiencia cristiana de su "sentido de la fe", de su peculiar "carisma".

Es claro en los Evangelios que Jesús supo y quiso construir comunidad fraternal con las mujeres. ¿Qué tiene esto de extraño para que quiera hoy enfatizarlo? Cierfamente no era nada evidente el hacerlo, en tiempo de Jesús; no era nada fácil en la cultura y según las normas religiosas de su sociedad. Con Jesús se trataba de un hombre, de un varón judío, israelita para ser más precisos (la gente creía que era galileo, aunque había nacido en Belén de Judea); y

como tal, le estaba prohibido hablar a una mujer en público; no a una mujer de mala fama, sino lisa y llanamente a cualquier mujer. Sin embargo, un rasgo muy típico de los Evangelios es las muchas veces que Jesús aparece acompañado por mujeres, y en que ellas aparecen como "seguidoras", como "discípulas" suyas. Jesús no sólo se deja enfrentar y encontrar por mujeres, sino que él mismo las busca e incluso busca la compañía de una mujer hereje, la famosa "samaritana", con la consiguiente extrañeza de sus discípulos cuando lo descubren hablando con ella en el brocal del pozo; extrañeza doble: por verlo hablar públicamente con una mujer y porque esta mujer resulte ser una hereje samaritana (Jn 4,27). En tantas ocasiones muestra Jesús esta libertad para construir comunidad con estos seres humanos marginados que eran en Israel las mujeres.

En base a esta comunidad, construida con la mujer marginada, encontramos en los Evangelios que son ellas, las mujeres —empezando por su madre— quienes lo acompañan en la hora de su martirio, mientras los hombres, los varones, lo abandonan y huyen todos menos uno. Y son también mujeres quienes darán el primer testimonio acerca de la fe en Jesús resucitado. Ciertamente, es difícil que hoy nos demos cuenta del grado de libertad radical que había en esta justicia de Jesús frente a la mujer en el contexto histórico-cultural-religioso que le tocó vivir.

Incluso el texto evangélico usado tradicionalmente en defensa de la superioridad de la contemplación respecto de la acción (Lc 10,38-42), es en realidad originalmente un texto en defensa de los derechos de la mujer, de su igualdad frente al varón. Se trataba de defender el derecho de la mujer judía a escuchar a un maestro (a un rabbi) y a hacerse, a su tiempo, al igual que los discípulos varones, también "maestra" de la interpretación de la Sagrada Escritura. Me refiero evidentemente al texto en que Marta reprocha a su hermana María porque ésta no le estaba ayudando en las tareas domésticas, sino que "escuchaba sus palabras" (las de Jesús), y Jesús le responde: "Marta, Marta, te preocupas por muchas cosas, pero sólo una es necesaria. María ha elegido la mejor parte; y no le será arrebatada" (Lc 10,42).

Se trata, por lo tanto, de una libertad del prototipo del "hombre" y de la "mujer" "nuevos", que se expresa en la justicia de esta construcción de comunidad, y que por consiguiente busca esa igualdad en el amor que es la justicia. Cuando oigamos justicia, pongamos en funcionamiento el procedimiento al que ya estamos habituados: demos un salto de calidad y estemos seguros de que esa justicia del "hombre nuevo" supera la imagen que tenemos de la justicia humana (recordemos que Dios es siempre mayor). La justicia humana intenta *formalmente* actuar con imparcialidad; ése es al menos su ideal. Todos hemos visto su imagen, simbolizada en la estatua de la dama con los ojos vendados, sosteniendo su balanza con los platillos equilibrados, imparcial al parecer, ya que ni siquiera ve a quienes ante ella comparecen, como para expresar que sólo es guiada por la objetividad de las leyes (Nadie se pregunta naturalmente quién hizo las leyes y con qué parcialidad, en favor de qué intereses) ¡Cuántas estatuas de éstas no se hallan esculpidas sobre los Palacios de Justicia de tantos Estados que explotan injustamente a otros!

No. La Justicia del Padre de Jesús, la justicia de la que Jesús da testimonio como fruto de su libertad de hijo, primogénito de muchos hermanos, para construir comunidad, no es una justicia imparcial, sino *parcial* frente a los pobres, o mejor los empobrecidos, los condenados de la tierra de todos los tiempos. Son los intereses de ellos, la causa de ellos que Jesús, escuchando a su Padre, asume como punto de partida de la justicia de Dios que no discrimina. La paradoja está precisamente en que "parcializándose" en favor de la causa de los empobrecidos, Dios, su goel (4) el vengador de su sangre, es el Dios que no privilegia con favoritismos discriminadores a nadie, sino que corrige las discriminaciones de los hombres: "¡Ay de ustedes, los ricos, porque ya tienen su consuelo!" (Lc 6,24).

EL "HOMBRE NUEVO" COMO DESTINO DE LA HUMANIDAD DESDE EL PRINCIPIO

Esta experiencia de Jesús en los Evangelios responde a lo que la Biblia dice. Jesús, en esta dimensión lo mismo que cuando se refiere al matrimonio, no hace sino cumplir lo que "era así desde el principio", recreándolo y dándole nueva vida (Mt 19,8). Este "hombre nuevo", revelado por Jesús, era así desde el principio, según lo reflexiona teológicamente el autor "jahvista" de la parábola de la creación en el Libro del Génesis, en su teología de la historia, presentada más en forma de parábola que de mito de los orígenes de la humanidad.

Si se abre el segundo capítulo del Génesis, se encuentra a Dios creando una pareja humana; de los miembros de esta pareja, el Señor no hace esclavo una del otro ni señor uno de la otra. Tendrán que cumplir, como seres humanos de igual dignidad y de iguales derechos (aunque complementarios entre sí), la misión de llenar la tierra y dominarla. No era bueno que el varón estuviera solo; Dios no ha creado aislado al ser humano, sino que lo ha creado para construir comunidad. Por eso le da una "hembra" (la palabra significa esa igualdad, en español: hombre-hembra, a pesar de haber quedado tan degradada por una cultura machista que la usa como sinónimo de cosa que se goza y se utiliza egoístamente); una mujer igual a él, con la que pueda compartir su vida.

Jesús es fiel en su conducta justa, que privilegia a los que han sido excluidos de esta comunidad de iguales, a toda la línea "jahvista" de la Biblia y a toda la tradición profética, liberadora, de la palabra de Dios dirigida a su pueblo en el Antiguo Testamento, como lo llamamos hoy los cristianos. Esta fidelidad es la que está atestiguada en el cántico de María, la madre de Jesús, recogido recientemente (5) por nuestros Obispos en su Carta Pastoral de hace un mes: "a los hambrientos los colma de bienes y a los ricos los despiértalos vacíos" (Lc 1,53). Para cualquier lector asiduo de la Biblia es claro que en este canto de María se deja escuchar toda la esperanza de los pobres y humillados de su pueblo, y toda su experiencia de Jahvé.

Volvamos al primer núcleo de comunidad humana; se trata en la Biblia de un hombre y una mujer iguales, si bien complementarios. De su filiación (brotados de las manos creadoras de Dios) surge aquella libertad personal del ser humano "como era en el principio", significada en la parábola bíblica por una forma de la experiencia humana que

consiste en vivir con alegría y sin temor frente a la vida. Tal alegría está simbolizada en aquella naturalidad sencilla con que el hombre y la mujer vivían desnudos en medio de la tierra, sin tener ningún problema de agresividad sexual, ningún problema de oscurecer su comunicación humana con el uso del sexo dominante en uno sobre la otra o viceversa, o con el uso sexual del compañero o compañera simplemente por el placer, sin entrar en comunicación personal.

En medio de esta construcción de comunión humana resuena en la parábola de la creación una frase tremenda; proviene de la "serpiente", del tentador, simbolizado aquí en este animal astuto y acechante de los seres humanos en la experiencia vital de éstos ¿Cuál es el contenido básico de tal frase?

"SER COMO DIOS" CONTRA "SER PERFECTOS COMO EL PADRE ES PERFECTO": ALTERNATIVA ENTRE EL "HOMBRE VIEJO" Y EL "HOMBRE NUEVO" CRISTIANO

Esta primera pareja humana tiene el don de la capacidad espontánea para la libertad personal liberadora de otros (sometida a tentación, ciertamente); vive frente a la tierra dominándola (aun en medio del primitivismo de sus instrumentos técnicos), crea entre sus componentes una comunión gozosa, tierna, respetuosa, y a su vez enormemente creativa; en una palabra, esta pareja vive con libertad, esperanza y justicia su filiación, fuente de vida, respecto de Dios y a los dos el tentador les dice: (no cito textualmente) "Miren, no hagan caso de esos cuentos de Dios; El les ha puesto una prohibición para evitar que descubran sus secretos; no se trata de una prueba. Si comen del fruto de este árbol, serán ustedes como dioses" (Gen 3,5).

¡Serán como dioses! Para entender esta promesa engañosa del tentador, esta antipromesa, tenemos que volver la mente para atrás, hacia una experiencia que creemos no haber vivido. Se trata de la experiencia de un mundo pagano, de una tierra llena de fetiches y de dioses tenebrosos, realmente despóticos y dominantes, tiranizadores del hombre a través de la explotación que sobre él ejercía una casta sacerdotal, cuyo distintivo era la lucha por la dominación (a veces propia, a veces como servidores de otros dominadores) con las armas ideológicas de la magia, de la superstición, y de la brujería. "Dioses" capaces de exigir —para consolidar su dominio— innumerables sacrificios humanos sangrientos, o simplemente víctimas aterrorizadas bajo uno de los sometimientos más sacrales que han existido.

Esta es la experiencia que resuena en aquel "serán como dioses": la experiencia del ansia de dominar a otros seres humanos, la tentación de usar la libertad no para crear comunidad, sino para romper la comunidad de seres humanos igualmente dignos, constituyéndose, en cambio, en dominadores. Esto es lo que destruye aquello que "era así desde el principio": la imagen de Dios en el hombre.

Querer usar de la libertad para ser como "dioses" supone una imagen y una experiencia de Dios al modo de un despota, de un dominador; a la manera de un patrón. ¿Cómo es posible que "la serpiente" introduzca en la tenta-

ción esta imagen, si en el pasaje que estamos comentando se trata del "génesis", de los orígenes? Es posible sencillamente porque esta página de la Biblia no es lo que hoy entendemos por "historia" de los orígenes; no es ése su género literario. Ya lo hemos dicho varias veces: se trata más bien de una teología de la historia, una reflexión teológica que Israel (ese "teólogo" colectivo, orgánicamente fundido en el pueblo todo) practica, retrotrayendo a los orígenes sus experiencias históricas. A la fe creacional, es decir a la fe en Dios creador de los orígenes del hombre, llega Israel muy lentamente; pero sobre todo a través de su experiencia de un conjunto de linajes emparentados éticamente y sometidos a un régimen de esclavitud en un país extraño (Egipto) que vivencian a Dios como quien los liberó de esa esclavitud, e hizo "de la nada", es decir de donde no había un pueblo, un verdadero pueblo en ese mismo acto de liberación. A la fe en el pecado llega Israel con igual lentitud, a través de diversas —múltiples— experiencias de rompimiento de la alianza con ese Dios liberador. Y retrotrayendo en reflexión teológica sobre su historia y en teología de sus experiencias históricas estas mismas experiencias hacia el origen, pasa Israel —sobre todo en los pasajes bíblicos que la exégesis moderna atribuye a la escuela teológica "jahvista"— del Dios liberador y forjador de la historia de un pueblo al Dios creador; y de la infidelidad hacia la alianza con ese Dios liberador, al pecado originante de infidelidad al Dios creador.



Por el contrario, lo que hemos dicho sobre el "hombre nuevo" según Jesucristo, está resumido en otra frase del Evangelio de Mateo, correlativa al "serán como dioses" del Génesis, pero contradictoria con él: "Ustedes sean, pues, perfectos como su Padre del Cielo es perfecto" (Mt 5,48). La serpiente, el tentador, el propio instinto humano de destrucción (o como quiera que se deba releer hoy, a la luz de la ciencia exegética, la expresión bíblica de "la serpiente"), señalan a la humanidad la tarea de hacerse dominadores los hombres unos de otros. Verdaderamente se trata de una anti-tarea, de una anti-misión para la humanidad. Jesús de Nazaret sugiere otra tarea, una misión verdadera, es decir coherente con la creación del ser humano por Dios: se tratará de irnos haciendo lo que ya somos en germen; es decir, de irnos haciendo hijos, como Dios se ha ido haciendo cada vez más Padre nuestro a través de la historia de la humanidad.

¡Ser perfectos como Dios es perfecto! O como traduce la última y mejor versión española de la Biblia: "ser buenos del todo como Dios es bueno del todo. . ." Nuestra reacción normal podría ser la siguiente: "eso no se puede alcanzar, eso es un grado de santidad fuera de nuestros alcances". Lo que este mandato de Jesús quiere decir, es la misión de ir actuando en la vida de la misma manera que Dios actúa respecto de nosotros. Por tanto, ir creando alrededor de nosotros condiciones de libertad, condiciones de hermandad, condiciones de alegría, de vida sin temor, de esperanza, de austeridad para que sea posible compartir en lugar de acumular privadamente (es decir, para beneficio excluyente de pocos) condiciones de justicia que —como la de Dios— devuelva a los pobres su derecho a ser hombres; y conseguido éste, su derecho a ser forjadores corresponsables de la historia.

Lo que quiere decir esta tarea, que Jesús formuló como deber, es: "actúen ustedes, tengan ustedes una práctica personal y colectiva como la práctica del Padre con ustedes". Ya hemos visto que sólo con una práctica así se puede disponer uno para el conocimiento de la verdad de Dios, de la verdad del Reino, de la verdad de la Iglesia, y de la verdad sobre el hombre y sobre su sociedad; el Evangelio de Juan lo dice claramente: "no caminaron hacia la luz porque su práctica era mala" (Jn 3,20). Por eso, la teología auténtica ha sido siempre teología hecha por hombres que recuerdan continuamente la propia predisposición a caer en la tentación. Por eso ha sido siempre una teología humilde, de rodillas ante el don de Dios y ante el don de poderse identificar con la causa de los pobres entendida, por supuesto, en cada teólogo según su época.

La oración cristiana fundamental es la oración del Padre Nuestro (6). Es una oración que no se puede rezar con verdad mientras uno se queda a la vez tranquilo ante una sociedad carente de dignidad humana, donde abunda la humillación de los seres humanos, la desigualdad y falta de fraternidad, la acumulación de bienes en propiedad privada de grandes medios de producción lucrativa y excluyente; ante una sociedad de temor (o de terror), ante una sociedad de división de los seres humanos en virtud del apellido, de los bienes heredados, o del trabajo manual retribuido sistemática y crecientemente de manera discriminantemente inferior al trabajo intelectual.

LA GLORIA DE DIOS EN EL "HOMBRE NUEVO" EN JESUCRISTO

Lo fundamental de esta imagen del "hombre nuevo" es su destino a irse haciendo lo que ya es en germen: hijo. Aún no se ha revelado la gloria que conlleva el ser hijo de Dios (Rom 8 18-19). Recientemente en Nicaragua, el teólogo español José Ignacio González Faus ha recordado a un Padre de la Iglesia —San Ireneo— en aquella frase audaz: "La gloria de Dios es la vida del hombre"; frase que, en nuestro contexto centroamericano, tan lleno de sufrimiento combativo y también de sufrimiento indefenso, otro teólogo Jon Sobrino, ha releído como "La gloria de Dios es la vida del pobre".

Cuando la causa de los pobres sea asumida por todos sin distinción de clases, cuando la clase de explotadores —que históricamente ha sido llamada "burguesía"— deje de extraer para uso privado y excluyente de muchos lo que es el producto social, colectivo, del conjunto de todos los trabajos de los seres humanos en sociedad, cuando esto ocurra sin aplastamiento de la dignidad de nadie, un paso significativo habremos caminado hacia ese desarrollo del "hombre nuevo", que —como dice el autor de la Carta a los Efesios— "corresponde al complemento de Cristo" (Ef 4,13).

La edad absoluta de la humanidad se encuentra hacia adelante, en el futuro que la historia del hombre prototípico, Jesús de Nazaret, tiene abierto en sus hermanos de todas las épocas. Porque a lo que estamos convocados los seres humanos es a la "plena condición de hijos" (Rom 8,23), a reproducir en nosotros "los rasgos del Hijo de Dios" (Rom 8, 29). Que nadie se llame a engaño; es por intentar recrear estos rasgos de Jesús de Nazaret en nuestra historia centroamericana de hoy por lo que *Oscar Romero* fue asesinado; y por intentararlo hacer murió en combate —siguiendo fielmente el imperativo de su conciencia cristiana— *Gaspar García Laviana*. Para no hablar de tanto otros, anónimos para muchos pero no ciertamente para aquéllos a cuyas vidas dio sentido la de ellos. Son mártires que siguieron hasta las últimas consecuencias a Jesús, "el pionero y el consumidor de nuestra fe" (Hebr 12,1), entrando en la resistencia contra la opresión del hombre por el hombre y "resistiendo hasta la sangre en su lucha contra el pecado" (Hebr 12,4); contra el pecado personal de no preocuparse por los hermanos, de arrojar al cielo el desafío: "¿acaso soy yo el guardián de mi hermano?" (Gen 4,9); y también contra el pecado estructural, es decir, estructurado en la sociedad.

Reproducir en nosotros los rasgos de Jesucristo. . . ¿Tiene entonces que convertirse nuestra vida en una mera copia, en una imitación así, sin más, de Jesús de Nazaret?

NO "IMITACION", SINO "SEGUIMIENTO" DEL HOMBRE NUEVO PROTOTIPICO: JESUS DE NAZARET

No es tan simple. Nuestra vida tiene que ser no imitación, sino seguimiento de las opciones fundamentales de Jesús de Nazaret ante la vida. Seguimiento significa retomar la dirección y el sentido básico de su camino. Por ello precisamente, el modo de vida de las primeras comunidades cristianas —de las que nos narran sus experiencias de fe y su práctica los Hechos de los Apóstoles— se llamaba simple-

mente "este camino" (Hech 9,2) o "el camino del Señor" (Hech 18,25). Se trata, sin embargo, de un camino que se recorre a través de la forma de presencia de Jesús hoy entre nosotros, que no es otra que la obra del Espíritu, el cual, "rememorándonos a Jesús" (Jn 14,25-26), nos irá también "guiando en la verdad toda... e interpretándonos lo que vaya viniendo" (Jn 16,12-14). He aquí el programa "espiritual" de la creatividad cristiana en la historia, la forja de la historia por los "hombres nuevos", "tomando" —en el Espíritu— "de lo de Jesús" (Jn 16,14), pero haciéndolo novedad histórica.

Dice Pablo en su carta a los Filipenses: "Tengan en Ustedes los mismos sentimientos, las mismas actitudes que Jesús tuvo" (Fil 2,5). Se trata de uno de los pasajes en que Pablo escribió a las comunidades cristianas con más pasión. El "hombre nuevo" cristiano no se puede separar jamás del camino del Señor Jesús; al asumir en sí las opciones fundamentales de Jesús en su vida y en su muerte, este mismo "hombre nuevo", bajo la acción del Espíritu, da origen a una vida que es creativa, no meramente imitativa. Por ello, el mismo Pablo podía decir de sí mismo que él "completaba en su carne", es decir en su existencia humana histórica, "los sufrimientos de Jesús" (Col 1,24).

Una simplificación burda, una explicación teológica no profunda de los sufrimientos, de la pasión de Jesús, nos ha enseñado a considerarlos unilateralmente; es decir, bajo el único aspecto de su suficiencia para la redención de la humanidad en fuerza del valor infinito de todo acto o de toda aceptación de Jesús. Un eclesiástico de elevado rango, hace no muchos años, en El Salvador, llevaba las cosas hasta el extremo de afirmar que no habría hecho falta que Jesús hubiera llegado a nacer: su muerte en el seno materno habría sido de valor infinito para la liberación redentora de la humanidad, aun cuando no hubiera pronunciado ningún mensaje. Y esto lo decía como justificación teológica de su desprecio hacia la palabra profética de Monseñor Romero.

Sin Jesucristo, sin su vida y su muerte, selladas por el Padre en su resurrección (Hech 2,32-33), no hay liberación redentora para la humanidad. Sin nosotros, sin nuestra historia de vida cotidiana, de pasión y de triunfo, no se completa el futuro de Jesús, que está abierto. Sin la pasión de los mártires latinoamericanos, de los mártires nicaragüenses, salvadoreños, guatemaltecos, de tantos otros en todos los tiempos y en todos los países y regiones, no se completa lo que falta a la pasión de Cristo (la audacia expresiva no es mía; es de Pablo o del discípulo de Pablo que redactó la Carta a los Colosenses). Pero no sólo su pasión, tampoco la práctica, la acción de Jesús en la historia, queda completa sin nuestra práctica de forjadores de la historia. Veámoslo.

Por el hecho de que nuestra fe confiesa que Jesús fue verdadero hombre, fue el Hijo de Dios verdadero humanizado y humanizado, tenemos que confesar creyentemente también que no se puede ser hombre verdadero sin estar sometido a las posibilidades y a los límites de la historia de una época, de un tiempo de vida que es breve, de un país en donde se nace y —si no se emigra de él— se vive y se muere; de unas raíces étnicas y de una cultura y una civilización. Jesús, hombre verdadero, no pudo ser ni hacer todo. Jesús

nunca pudo conocer las leyes de la física de Newton, la teoría de la relatividad de Einstein o las posibilidades abiertas a la biología para las mutaciones genéticas.

Jesús tampoco pudo morir toda muerte humana, ni pudo morir mártir del testimonio de su resurrección (como mueren los testigos cristianos que dan hoy fe de la vida que Dios quiere para los empobrecidos y los ofendidos, esas inmensas multitudes). El martirio-testimonio, en el que no vivimos ya el abandono absoluto que Jesús conoció (Mc 15,34), porque siempre estamos acompañados del amor del Padre, mostrado precisamente en este abandono de su Hijo, Jesús, el Mesías, para rescatar todos los aparentes abandonos de todas las muertes humanas de todos los reprimidos en la historia de la humanidad, ese martirio-testimonio de resurrección, no lo pudo morir Jesús. Murió en cambio la muerte de uno de tantos esclavos sediciosos en el Imperio Romano; pero no pudo morir la muerte por tortura científica, ni por suicidio inducido —al introyectar la figura de su torturador— de un Frei Tito; ni la muerte de tantos que la han sufrido sin que sepan dónde está su tumba los hijos y esposos, hermanos y nietos de aquellas mujeres a las que la Junta Argentina Militar llama "las locas de Mayo"; ni la muerte, tras haber balbucido los nombres de los compañeros de resistencia por efecto de las drogas que fabrican traidores-robot a la causa de los pobres, y cuya memoria sagrada jamás desaparecerá de la memoria histórica de Dios ni del pueblo por quien lucharon, hasta verse destruidos en su humanidad. Si Jesús hubiera podido abrir las ventanas en la Iglesia, como lo hizo Juan XXIII o si hubiera podido morir toda muerte humana, no habría sido hombre. Lo contrario está condenado por la fe de la Iglesia como la herejía *doctista*; es decir, la doctrina que afirma que Dios se paseó por este mundo con "apariencia", con careta de hombre nada más.

CONCLUSIÓN

EL 'HOMBRE NUEVO' FORJADOR DE LA 'NUEVA SOCIEDAD' FORJADO POR ELLA

El "hombre nuevo" de la fe cristiana es un hombre que no sólo se hace hijo, sino que es un hombre y una mujer que son *hijos* según al prototipo de Jesús el Cristo, hijos "en el Hijo", como dice toda la tradición cristiana. Pero hijos, bajo el poder del Espíritu Santo; hijos adultos que, rememorando a Jesús y la subversión radical que su vida, su muerte y su resurrección introducen en la historia humana explotadora y opresora, tratan de irse haciendo forjadores de una historia verdaderamente nueva, constructora de verdad práctica, personal y social, que completa al futuro abierto de Jesús de Nazaret. Forjadores de una historia que a su vez los va forjando.

Precisamente porque el "hombre nuevo" cristiano tiene la tarea de contribuir a la forja de la historia, se forja como "nuevo" acogiendo el don de Dios de participar en la construcción solidaria de una sociedad radicalmente nueva; por eso a este "hombre nuevo", en proceso de llegar a ser más lo que ya es, no le interesa sólo el individuo, por muy nuevo que crea poder llegar a ser en el aislamiento desvinculado de su corazón. Le interesa, como a Abraham, la promesa hecha a un pueblo por Dios; le interesa, como a Moisés,

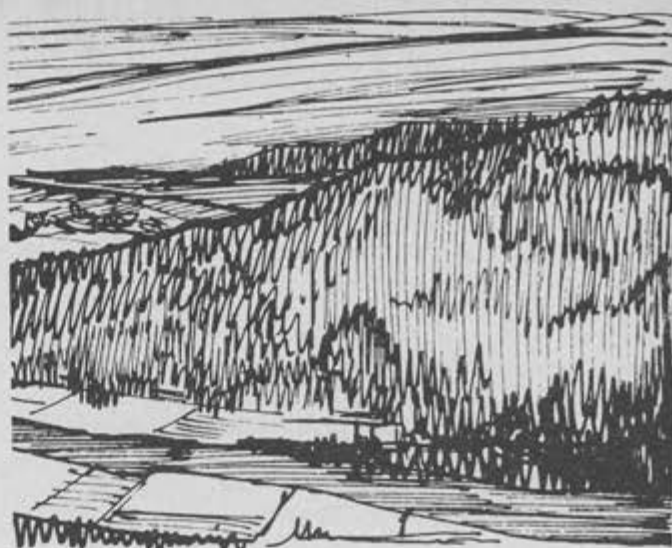
la convocatoria hecha a quienes no eran pueblo para acoger el don de Dios de forjar un pueblo libre y justo, solidario, fraterno. Porque la convocatoria del Dios de Jesús no se hace en primer lugar a un individuo ni a una pareja aislada; se hace a un pueblo. Y por eso pasa Dios a ser para el pueblo de Israel, en su credo histórico, el Dios que nos liberó de la esclavitud y nos sacó de la tierra de Egipto; es decir, que el nombre de Dios es su irrupción liberadora concreta en la historia en un pueblo.

Por eso, el nombre del Dios de Jesucristo, es el Dios, Padre de muchos hermanos de Jesús su primogénito. Es el Dios, que en Jesucristo da un sí definitivo a todas las promesas que hizo a la humanidad desde Abel (2 Cor 1,19-20). Y su sí no es "ambiguo", como dice Pablo escribiendo a la comunidad cristiana de humildes estibadores de Corinto.

Garantizados por el amor de este Padre, por la memoria de Jesús, presente en la conducción del Espíritu, podemos ahora caminar, como "hombres nuevos", dejándonos llevar a donde otros nos conduzcan, con la humildad histórica que nos compete como cristianos, como miembros de una Iglesia tantas veces santa y cercada también de tentación (Pablo VI, *Evangelii Nuntiandi*, n 15). Iglesia de la que los Santos Padres decían que es "santa y prostituta", y cuya peor prostitución sería el fariseísmo de gloriarse en sus méritos. Los méritos que hayamos tenido como Iglesia son todos —ya Pablo también lo escribía— "gracia de Dios con nosotros" (1 Cor 15,10). Esta gracia, este favor de Dios, lo llevamos en frágiles vasos de arcilla (2 Cor 4,7); pero eso no puede justificar una mirada evasiva de la realidad que hoy intenta construirse, con dolores de parto, en este proyecto de Nueva Centroamérica.

Como sacerdote cristiano, sólo me resta decirles que no cabe en Ustedes, los que de entre Ustedes son laicos, el temor. Con temor y temblor sólo tenemos que mirar a la posibilidad de que quebramos ese vaso frágil, arcilloso, del favor de Dios por no acogerlo. Pero el Señor, el Espíritu, nos invita a estar inmersos, com-prometidos en esta forja de historia, para la cual nos educó la Iglesia (Puebla, n 172), y a la cual convoca, sabiendo que en el compromiso de Ustedes, los laicos, "de alguna manera" la Iglesia queda comprometida (Sínodo de Obispos de Roma 1971, La Justicia en el Mundo). Esta Iglesia que en el Sínodo que acabo de mencionar, por boca del magisterio de sus Obispos, por vez primera en la historia de este último, deja de ser clerical y saca las consecuencias de la eclesiología del Concilio Vaticano II, para el cual el pueblo de Dios viene antes que cualquier posterior división de funciones en sacerdocio especial y común.

No es un "hombre nuevo" únicamente lo que se nos ha prometido en Jesucristo: es "cielos nuevos y tierra nueva", una nueva sociedad, el Reino, al que algún día, después de trabajar en su forja, en sus anticipaciones significativas, entraremos, justos del todo. Tal tarea no admite temor. Quiere, sí, una gran libertad y la confianza de los hijos de Dios ante la historia nueva que, como tarea, tenemos delante. No sólo los sacerdotes en el compromiso político cuando lo asumen comprometen a la Iglesia toda, a todo el pueblo de Dios. También los laicos —déjenme volverlo a decir— la comprometen, comprometen al pueblo de Dios en su



compromiso político "de alguna manera". Asumir ese compromiso con libertad y solidaridad merece hoy "perder la vida" en Centroamérica "para ganarla" por Jesús y por la causa de los pobres (Mc 8,35 y Mat 25,40). Para ello ciertamente habrá que afrontar el conflicto con tolerancia, en la unidad del Dios Mayor, que a todos, conservadores o radicales, los encuentra "justos", ciertamente, pero también "pecadores". Dejemos que Dios separe el grano bueno de la mala yerba el día último. Y mientras tanto, busquemos los mejores instrumentos posibles para comprender los "signos de los tiempos"; no sea que pasen delante de nosotros, y expertos en las anécdotas, dejemos de ver las horas importantes que vivimos.

NOTAS

- (1) En la época del Libro de Job, la desgracia (en la concepción ética vigente) no podía sobrevenirle a un hombre justo. Y si esto ocurría ¿qué prueba más se necesitaba para dejar en evidencia su injusticia oculta?
- (2) Acaba de decirlo el P Pedro Arrupe, S.J., en el Sínodo sobre la Familia: "el hombre real, no las leyes, constituye el camino primero y fundamental de la Iglesia"; no es esta afirmación más que la resonancia de la que de Jesús hemos citado en el texto: "El hombre es señor del sábado". La revista Vida Nueva, al reportarlo, decía que, al hablar así, "Arrupe recibía uno de los pocos aplausos que han resonado en el Sínodo; y muchos Obispos pedían copia de su intervención" (n 1247,11-10-80, p 28).
- (3) Así lo acaba de decir, por ejemplo, el Presidente del CELAM, Monseñor Alfonso López Trujillo, Arzobispo de Medellín, en una intervención ante el Sínodo de la Familia en Roma: "Es preciso despojar de exageraciones las previsiones que suelen hacerse sobre el exceso de la población y sobre el espectro del hambre, corrigiendo impresiones del Club de Roma y del 'Informe de la Comisión Brandt'...", en Vida Nueva, Madrid, n 1247, 11-10-80, p 27.
- (4) Goel, en hebreo, el encargado de vengar la sangre derramada y defender el honor humillado.
- (5) "Recientemente", decimos, porque este artículo se elaboró como meditación en Diciembre de 1979.
- (6) Ver el artículo de este autor: "La Oración en los procesos de liberación latinoamericanos", en: Diálogo, Guatemala, Diciembre de 1979.



Y LA PALABRA

DOMINGOS DE ABRIL

RUBEN CABELLO, SJ Y SEBASTIAN MIER, SJ

QUINTO DOMINGO DE CUARESMA (5 de abril)

Las tres lecturas nos hablan de la vida, vida que es el Espíritu dado por el Padre en Cristo. La primera tiene por tema la promesa escatológica: Dios dará la vida por su Espíritu. La segunda presenta el cumplimiento de esa promesa: por el Espíritu de Cristo, el Padre nos da y dará la vida. Porque Cristo es la Resurrección y la vida (3a. lectura).

Ezequiel 37,12-14. En 37,1-10 se narra la visión de los huesos que cobran vida, y en 37,11-14 se explica la visión: Dios promete a su pueblo una vida plena (resurrección), y esto es obra graciosa de Dios que llama a la vida (nueva creación) en su poder creador, en su Espíritu. Dios empeña su palabra y su palabra es infalible.

Romanos 8,8-11. Todo el capítulo nos habla de la vida del cristiano en el Espíritu. Nuestro pasaje afirma la presencia del Espíritu en nosotros (v 9), Espíritu que nos da la vida (v 10) ya desde ahora (v 5) y es prenda de vida plena por la Resurrección total que el Padre realiza por su Espíritu (v 11). El pasaje se encuentra entre dos exhortaciones para vivir conforme al Espíritu (v 5-8 y 12-13). Toda la vida presente y futura en el Espíritu se da en nosotros, con tal que caminemos conforme a ese Espíritu (v 4,12,13).

Juan 11,1-45. La resurrección de Lázaro es el séptimo y último "signo" del Evangelio de Juan. Evoca el primer signo (bodas de Caná) donde la petición de María es sólo implícita ("no tienen vino"; "el que amas está enfermo") y donde "parece" que Jesús se rehusa al principio. El centro está en: "yo soy la resurrección y la vida. El que cree en mí, aunque muera, vivirá..." (v 25s). Aquí se toma "vida" en todos los niveles: resucitar del pecado, promesa de la futura resurrección, la resurrección inmediata de Lázaro. La condición es creer en Cristo ("el que cree en mí"... "¿crees esto?" (v 25-27). Hay una relación profunda con las dos lecturas anteriores. El "signo" se presenta también —como en el primer milagro— como camino para la fe de los apóstoles (v 15 ver 2,11) y así como una invitación implícita (esta vez de parte de Jesús) a dar la vida, a participar de la "prueba" de Cristo (La vida es para entregarla... cf 12,24s).

IGLESIA: COMUNIDAD QUE CREE EN LA VIDA

Hechos de vida.

Una madre que no se conforma con dar a luz a sus hijos, sino que se esfuerza por comunicarles la vida.

Una comunidad cristiana que no se encierra en sí misma, sino que trata de hacer crecer la vida de sus conciudadanos en diversas dimensiones.

Un grupo de vecinos que se une para ayudarse, a fin de ir logrando mejores niveles de vida.

En el evangelio de hoy, Jesús nos confirma claramente que él es la vida; evidentemente que la vida verdadera, pues también hay vidas engañosas: las que simplemente vegetan sin ningún provecho; y peor aún las que causan la muerte y al destrucción de otros. La iglesia es la comunidad de aquéllos que quieren creer en Jesús, y por tanto creer también en la vida. Creer en la vida que Jesús nos da. Creer que vale la pena tenerla, luchar por ella y comunicarla a los demás.

Ahora bien, la vida que Jesús nos da tiene muchas dimensiones. No es tan sólo la vida llamada "espiritual". Podríamos decir que todos los mandamientos de la ley de Dios se dirigen a favorecer la vida en sus diversas dimensiones. Es cierto que dichos mandamientos están formulados en forma negativa. Pero hemos de comprenderlos más profundamente en forma positiva. Así, el que dice "no matarás" nos invita a cuidar y fomentar la salud y la vida física. El que dice "no robarás", nos exhorta a luchar por la justicia, a ir buscando la manera de que los bienes de la tierra queden repartidos en forma equitativa. Y así sucesivamente. Creer en la vida es no contentarse con respetar el límite mínimo que señalan los mandamientos cuando dicen "no..." sino ir procurando agrandar la dimensión de la vida que nos señalan: Adoración a Dios, uso de la autoridad como servicio, vida física y salud, vida sexual, justicia, vida...

Jesús creyó de tal manera en la vida, que fue capaz de entregarla sabiendo que no la perdía. Antes al contrario, precisamente por ello ha llegado a ser la fuente más profun-

da y verdadera de nuestra vida. Los cristianos nos llamamos seguidores de Jesús ¿Creemos también como él? ¿Somos capaces de entregar nuestra vida por Dios, la paz, la justicia, la verdad?

DOMINGO DE RAMOS (12 de abril)

Mateo 21,1-11. (Evangelio inicial). Aunque no suele haber predicación después del evangelio de la bendición de los ramos, ni después de la lectura de la Pasión, parece conveniente poner algunas indicaciones sobre ese evangelio: la lectura de este pasaje y de sus paralelos en los otros evangelistas, lleva en sí y ha provocado en la Iglesia una triple consideración que conviene tomar en cuenta. La procesión y entrada triunfal de Jesús en las postrimerías de su vida terrena significa:

1o. Un reconocimiento agradecido de todos los bienes (la Salvación) que Jesús nos ha traído y nos trae.

2o. Una aceptación de Jesús como el Señor, el rey pacífico a quien pertenecen todas las cosas y nosotros mismos (todo es de Uds y Uds son de Cristo); y con esto la anticipación de la segura entrada de Cristo en la Nueva Jerusalén y de nosotros con El: creemos que Cristo ha resucitado y nosotros viviremos por El.

3o. En unión con la lectura del Evangelio, la Iglesia ve el compromiso cristiano de aceptar en nosotros la Pasión del Señor, seguir a Cristo fielmente hasta la muerte en la renuncia del mal, del pecado, de la ambición, aunque esto implique dolor y sacrificio ("vayamos también nosotros a morir con él" Jn 11,16). Unido a esto va implicado siempre el compromiso de dar testimonio de Cristo ante los demás.

DOMINGO DE PASCUA (19 de abril)

La Resurrección es el tema central: en el Evangelio se describe la respuesta de Juan ante el sepulcro vacío; en Colosenses nos urge Pablo a vivir el misterio de Cristo resucitado; en nosotros. Los Actos describen un momento del testimonio apostólico y es una invitación a la fe y a dar testimonio.

Actos 10,34.37-43. En el discurso en la casa de Cornelio tenemos una síntesis evangélica tal como era repetida en la catequesis primitiva. El v 36 (que no se lee) hace la síntesis central: el Padre envía a Cristo, su Palabra, para el anuncio eficaz de la Buena Nueva; Cristo es el Señor de todos que ofrece su Salvación a Israel y a todos los demás (v 34.45-48). La iniciativa es del Padre (Dios ungió v 38) que unge a Cristo con el Espíritu; y por Cristo, a los demás (v 38, ver 1,8); resucita a Cristo y lo hace Señor (v 36.40ss). Su unción, nuestra unción es profética: anunciar. . .

Colosenses 3,1-4. El pasaje es consecuencia de 1,21ss y 2,9-15; nos presenta cómo debemos portarnos dado lo que Cristo ha hecho de nosotros por la fe y el bautismo: si han resucitado con Cristo, deben comportarse como tales (3,1). Cristo resucitado no sólo es causa ejemplar de nuestra Resurrección futura (1 Cor 15) sino que ya opera desde ahora en nosotros: nos hace participar de su vida, de la reconciliación con el Padre y con los hombres (1,20ss). En los vv siguientes se explica lo que son "las cosas de arriba y de abajo".

Juan 20,1-9. En Actos se menciona el "signo" de las teofanías, ahora el de la "tumba vacía". La teofanía es un signo positivo, la tumba vacía es un signo negativo ("no está aquí"). Ambos señalan hacia la realidad: Cristo ha resucitado. Pero ni los dos juntos bastan, si Dios no da el don de la fe. Para nosotros el signo es el testimonio apostólico recibido por tradición. Pero tanto los apóstoles como nosotros hemos creído por don de Dios. Juan mismo atribuye la lentitud apostólica en creer en la Resurrección, al hecho de que no habían comprendido la Escritura; todavía no había venido el Espíritu (v 9, ver 16,13). Juan afirma que creyó ante el testimonio de la tumba vacía; y ese creer apostólico es fundamento de nuestra fe, como nuestra fe debe ser testimonio y fundamento para que otros crean (cf Mt 5,14ss). La 2a. lectura nos recuerda cómo vivir el Misterio de la Resurrección, Misterio en el cual ya participamos.

JESUS: EL RESUCITADO (Puebla prov 108 ofic 195)

Hechos de vida.

Una mamá sentenciada a muerte por el cáncer, que enseña a sus

hijos a tener fe en la nueva vida que ella tendrá después de la muerte.

Una familia que le encomienda los problemas familiares al papá fallecido hace años.

La imagen más ordinaria que tenemos de Jesús es el crucifijo. Y muchas veces nos referimos a Jesús como el crucificado. Ello encierra una profunda realidad que hemos meditado de una manera especial durante los días anteriores (jueves y viernes santos). Realidad del mismo Jesús, y también de toda la historia humana. Así hemos visto cómo Jesús sigue padeciendo la crucifixión en tantos y tantos hermanos nuestros que sufren brutalmente los efectos del pecado y la injusticia.

Pero el evangelio nos presenta a Jesús fundamentalmente como el resucitado. Hace quince días recordábamos cómo Jesús se había llamado a sí mismo "resurrección y vida". Hoy celebramos su triunfante resurrección como triunfo definitivo sobre el pecado, la injusticia y la muerte. Si la crucifixión simboliza en resumen el gran amor que Jesús nos tuvo hasta dar la vida por nosotros, la resurrección nos asegura que no se trata de un amor fracasado y vencido, sino victorioso y lleno de fruto y de sentido. La lucha de Jesús contra el pecado y la injusticia, su opción

decidida en favor de los pobres y oprimidos, no desemboca en fracaso, sino en triunfo. Jesús es no sólo un hombre, hermano nuestro; sino al mismo tiempo nuestro Dios.

Y todo esto es de fundamental importancia para nuestra vida de todos los días, para nuestro amor a nuestros hermanos, para nuestras luchas por una vida más digna y más justa. Pero para creer en Jesús resucitado necesitamos tener fe; esa fe que Dios nos da para confiar en él y para poder ver más allá del alcance de nuestros ojos.

¿Creemos de veras en Jesús resucitado? ¿Podemos anunciar la alegría de su resurrección a otros hermanos nuestros? ¿Creemos que vale la pena vivir como Jesús vivió, y morir como él lo hizo por amor a sus hermanos? ¿Confirma la resurrección de Jesús nuestra esperanza en seguir luchando fraternalmente para que haya más justicia en nuestra familia, trabajo, en nuestra patria, en nuestro continente. . . ?

SEGUNDO DOMINGO DE PASCUA (26 de abril)

La comunidad vive del don de Cristo. La primera lectura describe la vida "ideal" comunitaria; la segunda nos descubre su sentido profundo; la tercera lectura presenta el fundamento de esa vida: Cristo resucitado dador de "Paz", dador del Espíritu.

Actos 2,42-47. El contexto anterior es clave: la proclamación apostólica, la conversión, el don del Espíritu. Cristo va construyendo así a su comunidad en una unidad de enseñanza, de vida cotidiana, de culto, de misión y de alegría. Este sumario comunitario (cf 4,32-35 y 5,12-16) nos presenta la comunidad ideal a donde quiere llevarnos Cristo por su Espíritu.

Pedro 1,3-9. Comienza una instrucción catequética sobre el sentido de la vida comunitaria en Cristo. Se da gracias al Padre por lo que hace con nosotros, en el Espíritu, por medio de Cristo. Los motivos que se mencionan son otras tantas afirmaciones de fe y expresiones de la vida bautismal comunitaria. Dios por su misericordia y por la Resurrección de Cristo, nos da vida en la esperanza, nos protege, nos da la fe y la alegría para llevar con entereza las persecuciones propias de una comunidad testificante.

Juan 20,19-31. Juan nos presenta dos apariciones de Jesús a sus discípulos y la primera conclusión de su Evangelio.

1a. aparición (19-23): aquí y en la segunda se insiste en que era domingo, el día del Señor. Se repite el tema de Cristo dador de la paz (v 19.21.26; ver Jn 14,27; 16,33); El es nuestra paz (Ef 2,14), pacificador (Col 1,20), el dador del Espíritu de paz (Gal 5,22). Aparece también el realismo pleno: el Jesús crucificado y que murió es el mismo que ahora vive resucitado (v 20.27). Cristo resucitado envía a la Misión y concede su Espíritu que es la "Vida" de la vida comunitaria.

2a. aparición (24-29): el énfasis se pone en el acto total de fe (modelo para nosotros) y en la bienaventuranza para los que creen basados en el testimonio apostólico. Recordar que los evangelios son catequesis cristianas encaminadas expresamente al aumento de la fe.

En este sentido va también la conclusión (v 30-31): "estas cosas han sido escritas para que sigan creyendo (aumenten su fe) que Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios y para que creyendo tengan vida en su nombre". La comunidad crece cuando aumenta su fe en Cristo, fe expresada en la vida (ver lecturas anteriores), como Misión y como portadores de "paz" para los demás.

JESUS, DADOR DE LA PAZ (Puebla prov: 393-95 ofic: 531-34)

Hechos de vida.

Un profesor que procura relaciones armoniosas en los diversos niveles de su escuela.

Una comunidad de base que crea vínculos amistosos entre sus miembros y también hacia afuera.

Un grupo de campesinos que busca los mejores medios para defender sus derechos.

Cuando Jesús resucitado se presenta a sus discípulos, los saluda con el deseo de la paz. Y no se trata de un simple saludo. Ya antes durante la última cena les había declarado: "Mi paz les dejo, mi paz les doy. No la doy yo como la da el mundo". Y recordamos estas palabras en cada misa. Y en el evangelio de hoy Jesús les da el Espíritu a sus discípulos para que puedan reconciliar a los hombres. Y en este mismo sentido, aunque con unas palabras paradójicas, Jesús dice en otra ocasión: "No piensen que vine a traer la paz, sino la guerra". Vemos así que la paz es una preocupación central para Jesús. Pero claramente nos advierte que no se trata de una paz como la del mundo, o sea una paz que es tan sólo aparente porque se da como fruto del pecado y de la injusti-

cia. Por eso nos dice que contra esa paz engañosa e injusta trae la guerra. No por la 'guerra' misma, sino porque para obtener la justicia (condición indispensable de la paz que sí es cristiana) es indispensable luchar contra el pecado en todas sus manifestaciones. Una lucha que requiere un esfuerzo creativo y perseverante, valiente y lleno de fe en Dios. Es necesario detectar los pecados e injusticias, que a veces tienen el descaro de presentársenos como orden y paz. Y luego hay que ir buscando constantemente los medios más adecuados para combatirlos.

Jesús resucitado quiere darnos esta paz. Pero, como todos los dones que él nos otorga, implica al mismo tiempo una tarea, un compromiso.

¿Hemos experimentado la paz que Jesús da? ¿Sentimos deseo de comunicarla a otros? ¿Contra qué pecados e injusticias hemos de luchar para poder ir avanzando? ¿Qué máscaras utiliza la paz falsa en nuestra conciencia, en nuestra iglesia, en nuestro país? ¿Creemos que vale la pena luchar por la paz de Jesús?



RECUERDOS DE WOODY ALLEN

HECTOR I. SAINZ, S.J.

La imaginación cinematográfica de Woody Allen sigue siendo genial. Es innegable su gran capacidad narrativa y facilidad para comunicar situaciones interiores. Creativo para plasmar en imágenes sus ideas y su vida. Nuevamente, de corte autobiográfico, es su más reciente película RECUERDOS, estrenada en México en la XII Muestra Internacional de Cine.

Esta cinta, densa en diálogos e imágenes, nos produce la sensación de algo que estalla interrumpidamente, de algo casi inaprehensible. Comentar esta película no es algo sencillo. Ha tocado puntos tan problemáticos, que sin duda llega a ser polémica. Teniendo en cuenta el comentario a su anterior película MANHATTAN, publicado en esta revista (No. 535, junio 1980), resulta necesario decir una palabra sobre RECUERDOS, ya que hay —como trataré de exponer enseguida— un cambio significativo en la trayectoria de Woody Allen.

La cinta gira en torno a la problemática del mismo Woody Allen, quien asume el papel de Sandy, director de cine que está rodando una película. La película de Sandy, inaceptable para los productores, es un grito doloroso que no está dispuesto a reprimir: Sandy se encuentra en un carro de tren, acompañado de hombres y mujeres tristes, amargamente silenciosos, de rostro duro... como anuncio de muerte; frente a ellos, en otro carro, observa gente que entre risas y coqueteos festejan la vida. Arrancan los trenes. Angustiado, Sandy intenta inútilmente escapar de su carro, quizá para subir al otro. Pero, no es posible, los trenes ya no pueden detenerse. Los pasajeros de ambos trenes llegan a un mismo sitio: a los tiraderos de basura. En silencio, caminan sin mirarse entre la basura.

El resto de la cinta es la justificación de la película que Sandy rueda y la

búsqueda de "un final". Ante la decepción que provoca en sus productores Sandy no tiene más que decir "ya no puedo ser cómico, hay demasiado dolor que no puedo ignorar".

Claramente es Woody Allen quien nos informa acerca de su decisión de abandonar el género cómico, consciente de que éste es el que le ha dado su prestigio y aceptación ante el público. Hay una resistencia de productores y público, quienes no gustan del realismo. Woody Allen debe ser cómico, porque ha demostrado ser capaz de matarnos de risa. Sandy-Woody Allen sufre, y debe afrontar la lucha entre ser cotizabile-comercial o decir lo que cree necesario decir. Pero, ¿qué es eso que considera importante decir?

Parece sintetizar su idea principal, en el comentario que hace dentro de esta película a LADRON DE BICICLETAS, de De Sica. Mientras que parece resultarnos evidente que se plantea en ella la cuestión de "robar bicicletas o morir de hambre", Woody Allen reacciona de otro modo. Pide que dejemos de lado "lo social", para ver en esa película la pregunta sobre el sentido de la vida. Es un diálogo muy interesante, Woody Allen explica su reacción: cuando se vive en un país opulento, la problemática es distinta, es acerca del sentido de la vida humana: ¿Qué es el amor? ¿Por qué no puedo enamorarme? ¿Por qué hay tanto dolor? ¿Qué sentido tiene la vida? ¿Existe Dios? etc. Son preguntas que le inquietan.

Pero es precisamente aquí donde cae en la trampa. La problemática que le suscita la constatación del dolor —el que nos provocamos— no lo lleva a buscar sus causas. Prescinde del dolor y del sufrimiento objetivos; se despegaba de la historia, para buscar "sentidos extraterrestres". Mientras Isobel le platicaba que en Francia los obreros luchan por mejores condiciones de vida, y los

estudiantes por "algo así como por el espíritu de las cosas", es capturado por la policía el chofer que conducía su Rolls Royce, sin que ello perturbe su conversación. Esto es prescindir de la historia, de la vida real, por miedo a la vida misma. Es más cómodo vivir buscando sentidos que transformar para que la vida tenga sentido. Y no sólo es más cómodo, sino que —desgraciadamente— da status.

Si en su anterior película MANHATTAN había confesado honestamente lo asfixiante y decadente de una sociedad en la que constataba el daño que se provocan los hombres entre sí, y descubre como salida la conversión individual, ahora no ha sido capaz de dar un paso adelante. Ya no tiene más que decir. E incluso, podemos ver cierto retroceso. En MANHATTAN el amor a la joven Tracy lo hace ver al mundo con esperanza; pero en RECUERDOS termina por resolver su problema con Isobel, y no con su compañera neurótica a quien amaba y en quien encontraba sentido para vivir.

En su redefinición personal, Woody Allen expone su amargura. Duele ver cómo carece de respuesta a las demandas que le formulan su hermana, las representantes de asociaciones de ciegos y paralíticos, ni a la preocupación "por la persecución en Rusia"... Y duele más afirmar que ya no tiene nada que decir, al menos a nosotros, hombres y mujeres de países no-opulentos, en donde la realidad de explotación y represión no puede ser ignorada. Murió el cómico, pero murió también ese personaje que asumiendo sus traumas y fantasías quería decir algo útil para esta vida, la de todos los días.

Hay un homenaje póstumo, dentro de la cinta, a Woody Allen (a quien se le cree ya muerto). La cinta que vemos ha sido vista por un público que, sin entenderla, alaba al "genial director"

preguntándose —nuevamente— por el “sentido” de la película. La cinta termina —y no podía ser de otra manera— en la soledad de una sala de proyecciones, el paso lento y los anteojos oscuros de un anónimo Woody Allen.

Recuerdos quedan de ese hombre nar-

cicista que habría querido ser Zeus que siempre anheló representar el papel de Abraham deseoso de matar a su hijo Isaac. De quien resultaba ateo para sus gentes y para Dios era de la oposición. De quien consiguió con su talento ser ese supermán que soñaba de niño, y que afirmaba que los intelectuales son

como una mafia ya que sólo se destruyen entre ellos. Recuerdos, de ese hombre en terapia psicoanalítica permanente, que dialogaba con seres extraterrestres y gustaba del Jazz. Recuerdos de un hombre que no pudo tomar la vida en sus manos, quizá porque nunca lo intentó.

