



En el presente cuaderno de CHRISTUS abordamos un tema delicado e importante: *la fe cristiana ante el conflicto*. Delicado, porque puede sonar a simple 'slogan'; importante, porque el conflicto marca aquadammente tanto la vida social de nuestro mundo como la vida eclesial. Y no es fácil ni la búsqueda de una lógica que nos lo explique de manera adecuada, ni la determinación de mediaciones para enfrentarlo cristianamente, a la manera de Jesús.

Sin embargo, no es infrecuente que se disocien estas dos realidades: fe cristiana y conflicto. Detrás de esa disociación y aun enfrentamiento hay el falso supuesto de que el conflicto es algo anticristiano. Y si, además, se le asocia con 'lucha de clases', entonces se le sataniza y se le excluye de la óptica de la fe.

Pero la cruz de Jesús da testimonio de otra cosa: el conflicto es inherente a la fe cristiana. No cualquier conflicto, pero ciertamente determinados tipos de conflicto. Decir esto está implicando ya la necesidad de dos instrumentos analíticos para situarse ante el conflicto: por un lado el análisis, y por otro, el discernimiento desde la fe. No podemos contentarnos con una interpretación del conflicto que lo vea sólo desde la perspectiva ética que sólo nos habla del 'deber ser', pero no nos da los caminos de transformación de las condiciones sociales que posibilitan el conflicto; tampoco podemos contentarnos con una interpretación desde categorías meramente científicas, que prescindieran de la dimensión ética del conflicto.

En otros momentos hemos abordado en CHRISTUS este tema: en junio, septiembre, noviembre y diciembre de 1976, agosto de 1979, octubre de 1980, junio de 1982 y noviembre de 1983. Ahora tratamos de avanzar sobre esas aportaciones. Los artículos van encadenados de manera progresiva de forma que, aunque de autores diferentes, van complementándose unos a otros.

CHRISTUS

EN ESTE NUMERO

BIBL. IUNIORATUS
DOM. PROB. S. IOSEPH

INDICE GENERAL

- ANALISIS** 4
Política Agropecuaria *Taller de Coyuntura Nacional*
- CUADERNO: LA FE CRISTIANA ANTE EL CONFLICTO** 15
- Conflicto social** 16
Partiendo de documentos eclesiales se plantean las condiciones que debe tener un análisis que quiera entender el conflicto desde la doble vertiente analítica y ético-práctica. Es el problema del diálogo entre fe cristiana y ciencias sociales. *Ricardo Antoncich*
- El conflicto en la Iglesia** 31
El conflicto no es algo exterior a la iglesia, sino que marca su propia vida interna. Hoy parece nacer del enfrentamiento entre dos interpretaciones del Vaticano y Medellín y de dos maneras de entender la misión eclesial. *Jon Sobrino*
- Los conflictos al interior del equipo** 37
La quiebra en los equipos no nace sólo de factores externos, como es la conflictividad del sistema; hay conflictos de liderazgo, luchas de poder que es importante analizar. Estas reflexiones siguen teniendo vigencia para ese análisis. *E. Gutiérrez M del C*
- Los profetas y el conflicto** 43
Conceptos claves que expresan lo esencial del movimiento profético a partir de cada uno. A partir de todos ellos llegamos al conflicto: una realidad enraizada en la vida misma y en la actividad del profeta, tanto que es un signo de su autenticidad. *Francisco López R*
- Conflicto y seguimiento** 56
El conflicto es central en el relato de Marcos; a esa centralidad debe corresponder una similar en la práctica de Jesús, que es normativa para nuestra práctica cristiana y para nuestro seguimiento. *Carlos Bravo G*
- Fidelidad al espíritu** 67
Para afrontar cristianamente el conflicto se necesita una sólida espiritualidad. El autor establece la relación que hay entre cruz y conflicto, destacando aquello en lo que coinciden y aquello en lo que son diferentes. *Segundo Galilea*
- Carta de los Hermanos Boff** 76
Leonardo y Clodovis Boff
Un ejemplo actual de una manera evangélica de afrontar el conflicto dentro de la Iglesia. Con responsabilidad y respeto analizan el Documento sobre Teología de la liberación.
- LA PALABRA**
- Justicia para los desempleados** 83
Esta parábola refleja situaciones reales de penuria e inestabilidad del pueblo trabajador y pobre del tiempo de Jesús, a la vez que da ocasión a que Jesús manifieste que la bondad del Padre se manifiesta parcial para con los más desesperanzados; misericordia de Dios que pretende generar misericordia entre las personas. *Uwe Wegner*

POLITICA

AGROPECUARIA

PERIODO JULIO 1984 a JULIO 1986

Taller de Coyuntura Nacional

El periodo de Miguel de la Madrid se ha caracterizado, en cuanto a política económica se refiere, por inclinar más la balanza hacia los sectores de la gran industria y de la burguesía agraria a nivel nacional y, por supuesto, ha permitido cada vez más la entrada de capital extranjero a nuestro país.

En estas páginas, intentaremos ver cómo se implementa lo anterior en el campo y hacia dónde va la política agropecuaria.

Debemos recordar que en el último informe de López Portillo, éste nacionaliza la banca favoreciendo "temores" en los grupos económicos mexicanos y extranjeros; por lo tanto, Miguel de la Madrid se postula como la persona idónea para atraer de nuevo estos capitales.

La política económica adoptada ha repercutido también en la política agropecuaria. Si bien, la política del sexenio de López Portillo se planteó como objetivo fundamental la recuperación de la autosuficiencia alimentaria para romper la excesiva dependencia con el mercado norteamericano en materia de alimentos¹, la del presente régimen parece estar encaminada a ver el campo como un sector propicio para atraer divisas, promoviendo por lo tanto, productos de exportación. Esto no podría ser posible con el campesinado actual ya que carece de infraestructura, apoyo y estímulos del gobierno, por lo cual se opta por permitir —de una manera abierta— lo que de hecho se daba: la inversión de la Iniciativa Privada y la Inversión Extranjera en el campo que ya desde López Portillo con la Ley de Fomento Agropecuario se apoyaba. Se trata pues, no sólo de que participe sino de que cuente con facilita-

des por parte del gobierno.

Esto lo podemos corroborar en estos dos años. En varias noticias se afirma que la Iniciativa Privada podrá participar con las facilidades financieras para lograrlo. Así, la Confederación Nacional de la Pequeña Propiedad calificó como "positiva" la apertura de la IP al campo (UU 8, mar 1986)². Eduardo Pesqueira, secretario de la SARH, afirmó ante su homólogo de EU, Richard Lying como "benéfica" la inversión extranjera en el campo (U 1, mar 11, '86').

Este mismo dijo que el campo sería manejado con sentido de empresa social, es decir, el gobierno dará financiamiento, infraestructura y tecnología para que el sector privado participe en él (J 1, may 17, 1985).

Así, en estos dos años podemos encontrar afirmaciones continuas de la supremacía de la ganadería como la actividad principal, seguida de la forestal y por último la agrícola (PR 3, nov 18, '84'). Aunque también hay productos agrícolas de exportación que son apoyados como el café, hortalizas, etc. De hecho, en un discurso de Luis Martínez Villicaña, (secretario de la Reforma Agraria antes de ser nominado candidato del PRI a la gubernatura de Michoacán) ante ganaderos del país, planteó las siguientes cifras:

VOCACION DE LA TIERRA

90 millones de hectáreas	— ganadería
44 millones de hectáreas	— arboladas
30 millones de hectáreas	— cultivos

(UU 15, dic 8, 1985).

Ahora bien, esta "vocación de la tierra" favorece sobre todo a los ganaderos que exportan, ya que en el mercado interno, han bajado los índices de consumo de carne y leche. La Unión Libre de Tablajeros de la República, señaló que se ha reducido en un 47o/o la matanza de reses debido a la disminución del consumo de carne (UU 15, jul 30, '86'). Otro indicador que nos muestra cómo la ganadería de exportación es favorecida en detrimento de los sectores que abastecen al mercado interno es el de importaciones de maíz. En 1985, los egresos por importaciones de maíz fue-

ron de 200 millones de dólares (NA 3, feb, 7, 86'). Esta misma cantidad son las ganancias previstas para los ganaderos en el ciclo que concluye en agosto de 1986 (UU 15, jul 30, 1986); es decir, en este ciclo se exportó la misma cantidad en dólares de lo que importamos de maíz (sin tomar en cuenta otros granos básicos). ¿Por qué si supuestamente se pretende que la población rural tenga mejores niveles de bienestar, se apoya a los exportadores de ganado y no a los cultivos y de éstos, sobre todo a los de temporal? ¿No se podría de alguna manera apoyar la exportación para obtener divisas, pero también apoyo al campesinado minifundista?

En otras ramas también se ha apoyado a la Iniciativa Privada. Es el caso de la Pesca con las reformas que se hicieron a la ley para que la IP participe en un área que antes estaba reservada a las cooperativas. Aun cuando la modificación específica que los empresarios lo harán en asociación con cooperativistas, sabemos que esto difícilmente es posible y los últimos pasan, en el mejor de los casos, a ser trabajadores en las embarcaciones. Esto tiene mucho de semejante con la Ley de Fomento Agropecuario.

Aún cuando éstos sólo son algunos ejemplos, nos ayudan a mostrar cómo, aunque el régimen se plantea lograr la autosuficiencia alimentaria, en la práctica no pone los medios idóneos para llegar a ella. Incluso, en el PRONADRI (Programa Nacional de Desarrollo Rural Integral), la autosuficiencia alimentaria no ocupa el lugar primordial de la política agropecuaria como bien se demuestra en los hechos.

Se persigue con este programa, planteado a dos años de sexenio:

- mejorar los niveles de bienestar rural
- garantizar la seguridad en la tenencia de la tierra
- elevar la producción y productividad en el campo
- incrementar el empleo (U 1, U 24; Mar 6, 1985).

Tampoco el PRONADRI ha tenido éxito: la SRA reconoce el desempleo que habrá en dos años más (3 millones de campesinos) al concluirse el reparto agrario en 1988 (U 1, Mar 30, 1985). La producción agropecuaria, en lugar de aumentar, decrecerá según Pesqueira (SARH) para 1986 en un 2.30/o, que significa alrededor de 3 millones de toneladas debido a condiciones climatológicas desfavorables, bajos precios de

garantía, disminución de apoyos, etc. (E 7, 2a; Ab 3, 1986). Aunque entre 1983 - 1985, la producción agropecuaria sí se incrementó en porcentajes anuales cercanos al 20/o.

Después de un año de planteado el PRONADRI, la SARH dio a conocer un Sistema Integral de Estímulos a la Producción Agropecuaria que busca:

- avanzar en la soberanía alimentaria
- abatir el volumen de importaciones
- contribuir a una mayor captación de divisas
- impulsar la modernización administrativa
- racionalizar la aplicación de recursos financieros (E 7, 2a; ab 3, 1986).

Tal parece que el programa refleja la crisis económica por la que atravesamos, sobre todo en dos rubros: atraer divisas por medio del campo como lo señalamos al principio y racionalizar los recursos financieros, seguramente por los recortes presupuestales. Los objetivos entre sí son contradictorios, ya que si hay pocos recursos y éstos se destinarán a los productos de exportación, difícilmente podríamos alcanzar la soberanía alimentaria en el renglón de los productos básicos.

La tendencia de que México no logrará el abasto de los productos básicos con Miguel de la Madrid

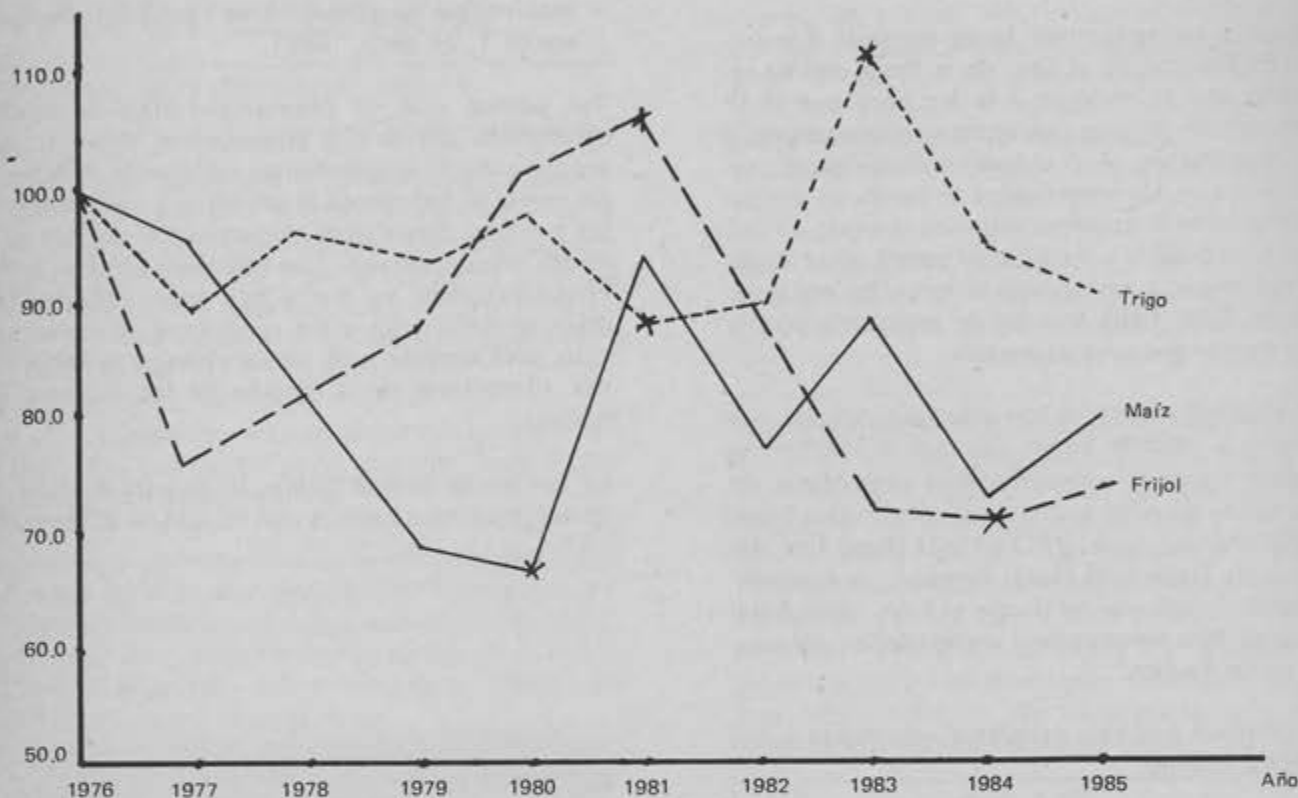


se refuerza si tenemos, por un lado, bajos precios de garantía para éstos, lo cual no le reditúa utilidades al campesino y, por otro, la falta de recursos para importarlos.

Veamos el primero de los casos: bajos precios de

garantía. Si observamos el siguiente cuadro tomado de la revista el Cotidiano sep-oct 1986, p 42 observamos que con base a 1976, los precios del maíz y del frijol han permanecido abajo del índice real de precios de garantía. (Los precios están sin inflación) ver apartado precios de garantía en Taller de Coyuntura Nacional.

Gráfica 1
Índice Real de Precios de Garantía:
(1976= 100)



Fuente: Banco de México y Tercer Informe de Gobierno 1985. Anexo Estadístico Sector Comercio

Los campesinos que corroboran esto diariamente, lo denuncian: los precios de garantía no cubren ni los costos de producción. Así tenemos, en febrero de 1985, que el INMECARE subió el kg de café cereza, pero el incremento fue por 50o/o abajo de la petición de la Federación Nacional de Productores de Café de la CNC (UU 7, feb 7, 1985). El caso del café es difícil de generalizar ya que los precios fluctúan según el mercado internacional. Con el trigo, por ejemplo, el precio del ciclo otoño-invierno (1986-86) fue de 58,000 pesos por tonelada. La CIOAC inconforme, dijo que el costo de producción por tonelada era de más de 110,000 pesos. Por su parte, la Alianza Campesina del Noreste, la Confedera-

ción de Asociaciones Agrícolas de Sinaloa y la Liga de Comunidades Agrarias había solicitado un precio de 69,000 pesos por tonelada.

Ahora bien, con las tasas de interés tan altas para los ahorradores también suben las tasas de interés para los créditos de los campesinos. BANRURAL anunció un aumento de 20o/o en las tasas de interés para productores agropecuarios, las que giran ahora alrededor del 52o/o (UU 16, oct 8, 1985). Además, en los créditos hay selección como sucede en la actualidad en los estados de Yucatán, Quintana Roo y Campeche (U 27, may 11, 1986). También, en varias partes de Guanajuato se han cancelado créditos por falta de fon-

dos en las delegaciones de BANRURAL (E 3 E, may 24, 1986). También, en varias partes de Guanajuato se han cancelado créditos por falta de los cañeros, FINASA aumentó los intereses de los créditos entre 120 y 150o/o (S 2, ab 8, 1986).

Así, es incosteable producir ciertos granos básicos para los campesinos minifundistas y aun para los pequeños propietarios. Por ejemplo, en el caso del maíz se importaron en 1985, 1,150,000 toneladas (NA 3, 3a, feb 7) mientras que para 1987 se espera importar 3.5 millones de toneladas de maíz (U 1 F, dic 30, 1986).

A pesar de que aparentemente deberían aumentar las importaciones de granos básicos ya que en México no se apoya su producción la siguiente tabla nos muestra cómo la tendencia es a importar menos granos básicos; pero no por la autosuficiencia sino porque las condiciones económicas por las que atraviesa el país, obligan a reducir las importaciones:

<i>Importaciones de granos básicos</i>	
1983	10.5 millones de toneladas
1984	8.1 millones de toneladas
1985	6.5 millones de toneladas
1986	(se espera una importación menor de 7 millones de toneladas).

Si esta tendencia continúa, para 1987 se estará importando alrededor de 6 millones de toneladas de granos básicos; por lo cual, casi el 50o/o de estas importaciones se dedican al maíz.

Ya para finalizar, tenemos también que el recorte presupuestal ha afectado la cantidad de hectáreas sembradas por la Secretaría de Agricultura y Recursos Hidráulicos. En el siguiente cuadro observamos que hay una caída brusca de la cantidad de hectáreas a sembrar. En 1985, 21.1 millones de hectáreas, casi 4 millones de hectáreas menos que en 1981 y a pesar de que entre 1983-1985 se incrementó la producción agropecuaria.

Años	Millones de hectáreas sembradas
1981	23.9 millones de hectáreas
1982	19.7 millones de hectáreas
1983	19.9 millones de hectáreas
1984	19.2 millones de hectáreas
1985	21.1 millones de hectáreas

(Datos tomados de la revista Cronologías e Indi-

adores Nacionales e Internacionales, SIPRO, jul 1984 a dic 1986).

Así comprobamos, cómo, ante la crisis económica, el gobierno no ha optado por apoyar a los sectores populares sino a los grandes industriales y comerciantes, a los exportadores e implementa toda una política económica para favorecerlos (comparar Panorama Económico, Taller de Coyuntura Nacional).

Así pues podemos observar que la política agropecuaria que ha implementado el régimen se encuentra muy alejada de las necesidades de la mayoría de la población. No es que no se deba exportar sino que esto se hace a costa de los campesinos minifundistas que tienen tierra de temporal y se favorece a los grandes productores, canalizando ahora los pocos recursos que se destinan al agro para la exportación.

Tal parece que no se puede esperar una mejoría notoria por parte de los programas del gobierno. La alternativa para los campesinos es, sobre todo, con organización: para defender sus derechos, para la mejor comercialización de sus productos, para lograr créditos en grupo. En este sentido debe superarse la dispersión a la que obliga físicamente el campo para unir esfuerzos. Ya hay logros importantes: pequeñas uniones que logran exportar directamente a los productores; organizaciones que luchan por la entrega de tierras, la sindicalización y en contra de la represión. Los datos que presentamos nos muestran que esta toma de conciencia continúa ya que hay gran movilización de estos sectores.

POLITICA AGRARIA DEL PERIODO DE JULIO DE 1984 A JULIO DE 1986

En cuatro años del régimen de Miguel de la Madrid ha habido dos cambios en la Secretaría de la Reforma Agraria. En el periodo que nos ocupa han tenido el cargo de secretarios Luis Martínez Villicaña y el actual, Rafael Rodríguez Barrera.

Básicamente, los planteamientos que han seguido, giran en torno a terminar con la idea de que la Reforma Agraria es solamente el reparto de tierras, por lo tanto, se hace énfasis en la regularización de las mismas y la organización para la producción como la segunda y tercera etapas de esta reforma. Esto no es novedoso, ya López Portillo planteaba finiquitar el reparto en su sexenio³. Es un hecho que cada vez se elimina más del discurso político el reparto. La única manera de continuarlo sería entregando los latifundios a

los campesinos sin tierra, pero afectaría los intereses de la burguesía agraria y de algunos funcionarios. El gobierno prefiere cubrirse diciendo que las formas de simulación de las grandes extensiones de tierra son más sofisticadas y más difíciles, por lo tanto, de encontrar (UU 5, S 13, E 3 E; feb 11, 1985) o bien los niega, como lo hizo el secretario de la SRA con respecto a Oaxaca.

En este periodo se afirmó que el reparto agrario y la regularización concluyó ya en estados como Querétaro y Tlaxcala. Se ha realizado en estados pequeños y sin el mayor grado de conflictos. Esto no podría hacerse sin estallidos sociales graves en estados como Veracruz, Chiapas, Oaxaca e Hidalgo. Incluso, el mayor reparto de tierras en este sexenio ha sido en Chiapas y aún así es el estado con mayor número de conflictos agrarios. Rodríguez Barera señaló que se han entregado este estado 670 mil has (E 3 F, sen 5, 86'). Para darnos una idea de lo que esta cifra significa la compararemos con otras. Se dice que en este sexenio se han entregado 5 millones de hectáreas de resoluciones presidenciales tanto de este régimen como del rezago que existía en anteriores sexenios. La tierra entregada en Chiapas equivaldría al 13.4o/o del total, en sólo este estado. Por otro lado, si lo comparamos con la tierra entregada en 1985, un millón 118 mil has (UU 3, E 3; en 3, 86'), la cantidad equivale al 59.8o/o es decir, como si de estos tres años y medio del régimen, en siete meses sólo se le hubiera entregado tierra a Chiapas. Esto nos dice mucho del control y del consenso que el gobierno espera generar a través de la entrega de tierras. Usa la bandera del reparto cuando los problemas lo ameritan; sin embargo, hasta la Secretaría de Programación y Presupuesto reconoce que se ha repartido dos veces y medio el territorio nacional.

El problema para los campesinos minifundistas no parece tener una salida clara en este sexenio. Luis Martínez Villicaña afirma por un lado que ya no hay "tierra fresca" para repartir y por otro tampoco se provee a los que ya poseen tierra de insumos, créditos y otros apoyos (E 5, jul 18 m 85').

Aún cuando intenta promoverse la segunda etapa de la Reforma Agraria (organización-producción) mediante el catastro rural, en algunos lugares ha tenido que suspenderse por falta de recursos tal es el caso de Jalisco (J 8, feb 7, 1986); Coahuila (S 12, jun 16, 1986). Los apoyos a la producción han sido escasos como vimos en el

apartado de política agropecuaria. la SARH hablaba de 394 industrias rurales paralizadas (J 3, jul 21, 1985); la desaparición del Fideicomiso Fondo de Garantía y Fomento a la producción (UU 14, mar 6, 1986) y más bien en el periodo se comenzó a hablar de ejidos multiactivos que consisten en que éstos deben utilizarse de acuerdo a sus características, esto es, si un ejido es susceptible de explotarse turísticamente, debe fomentarse esta actividad. De este modo, se induce que no sólo los campesinos exploten la tierra y ya que éstos carecen de recursos para echar a andar una mina, una zona turística o una industria de papel en una región forestal, se prevé que los empresarios también podrían participar en la promoción de estos ejidos. Ya empiezan a andar algunos proyectos como el firmado por SECTUR y CNC para promover el turismo (E 5, abr 2, 1986).

Además de que los recursos en muchas ocasiones no llegan a los campesinos minifundistas, éstos se desvían en el pago a los burócratas de las secretarías que atienden el campo. En 1985 PROCESO publicó un estudio en donde se señalaba que a cada ejido le tocaban 6 empleados oficiales y que el 70o/o del presupuesto se gastaba en el pago a 400 mil burócratas. Es decir, de cada peso, sólo 30 centavos se iban al campo (PR 8, ene 13, 1985).

Este panorama nos da un marco para entender cómo la política agraria de este sexenio está encaminada a contener y calmar a los campesinos sin tierra y sin apoyos para la producción. De este modo, la represión ha sido una constante del gobierno hacia los campesinos como lo veremos en el siguiente apartado, sobre todo con grupos independientes. Esto no quiere decir que solamente se utilice la coerción sino que ésta va acompañada de acciones de consenso que el gobierno ejecuta para retener a los campesinos de las centrales oficiales y ganar a los independientes. El problema al que se enfrenta el Estado, es el de generar un nuevo control ideológico y político ya que el actual se encuentra desgastado, utilizando los mismos mecanismos que ya hace años no funcionan ("el acarreo, las promesas"), sin recursos económicos para "ganar" a los campesinos y sin poder prometer tierras porque ya no hay "tierra fresca".

Planteamos que hay descontento en el campo y que éste, incluso es generalizado aunque no organizado en su mayor parte. Aún así, muchos campesinos siguen en la dinámica del Estado. Este muestra claramente sus preferencias por los

sectores campesinos agrupados en asociaciones oficiales o semioficiales como la CNC, el Movimiento Agrarista, la Unión Nacional de Trabajadores Agrícolas (UNTA-PST) por citar algunos. Por ejemplo, la SRA afirmó haber resuelto dos mil asuntos de los 2408 que la CCI le planteó (NA 4, jul 19, 85) y esta misma Secretaría firmó convenios con el Movimiento Nacional de los 400 Pueblos para resolver problemas agrarios (D 7, jul 27, 84). Sin embargo, esta situación para las organizaciones campesinas independientes no es la misma: éstas tienen que presionar con demandas, marchas, mítines y otros apoyos para ser escuchados. Luis Martínez Villicaña contuvo a estos grupos y parece ser la tónica a seguir por Rafael Rodríguez Barrera. Este último incluso, ha dicho que "no pactará con organizaciones campesinas que se encuentran fuera de la ley"; ¿que quiere decir esto? ¿Qué son "clandestinas" qué las que son independientes?, ¿las que no tengan membrete?

La política agraria además permite la represión a nivel estatal y local. Villicaña instó a los gobernadores a desalojar a particulares cuando invadan predios (E 6, oct 7, 1984), es decir, se da luz verde a los caciques o grandes terratenientes a usar la fuerza pública en casos de invasión o bien mediante la propuesta de la Secretaría de Defensa Nacional de instalar pelotones rurales integrados por campesinos "para dar seguridad a ejidatarios y contrarrestar actos violentos en el agro" (U 20, mar 1, 1985). El problema con esto es que los campesinos están divididos y esto podría provocar graves enfrentamientos o bien a los caciques formar "sus" pelotones.

Otro grave problema al que se enfrentan los campesinos es al del narcotráfico. Es sabido que nuestro país se encuentra entre los principales productores de estupefacientes, pero los perjudicados son los directamente implicados en la producción. En muchos de los casos, son tierras de ejidatarios arrendadas que si el gobierno las investiga puede retirarles sus derechos a los campesinos. Además, habría que estudiar las consecuencias de este mercado en la creciente "descampesinización" y formación de proletarios campesinos en sus propias tierras.

Bajo este contexto, la Comisión de Derechos Humanos denunció que bajo el argumento de combatir la siembra de marihuana, los campesinos son extorsionados por el ejército (U 20, abr 29, 85). El problema se agrava con el consumo de la droga en los pueblos o ejidos, trastornando de este modo su vida social y cultural. Un ejemplo

solamente, de la cantidad de campesinos que puede implicar este negocio, lo tenemos en unas tierras de Veracruz en donde había 10 mil ejidatarios trabajando en mil hectáreas (U 17, feb 1, 86).

En el siguiente apartado, veremos con más claridad los resultados de la política agraria en el campo bajo los rubros de represión y conflictos agrarios. Ahí es donde se comprueba que la coerción no es coyuntural sino constante y que se presenta en todas las regiones del país y que muchos de los conflictos no se presentan por "rencillas históricas" entre los grupos campesinos, sino que tienen su origen en demandas hacia el Estado como entrega de tierra, insumos, mejores precios de garantía, mejores condiciones de abasto, una justa comercialización de los productos del campo, entre otros.

DEMANDAS Y CONFLICTOS AGRARIOS

La obtención de datos cuantitativos en el caso del campo es particularmente difícil debido a sus características: dispersión, conflictos locales en lugares alejados, represión o control a la información o carencia de fuentes informativas serias en algunos estados. En el caso de los conflictos, el problema es el seguimiento, es decir, un día aparece una noticia sobre un conflicto en algún lugar determinado y no vuelve a aparecer nada sobre esto. A



pesar de todos estos problemas con la información del campo, se ha realizado un esfuerzo para cuantificar, los conflictos agrarios que aparecen en los principales diarios del DF, para que nos muestren, quizá de una manera mínima, la situación agraria. Decimos "mínima", no porque esto no tenga importancia, sino porque probablemente la realidad rebasa estos datos y con esta advertencia deben leerse. El periodo que se ha investigado abarca de julio de 1984 a julio de 1986. Después de este periodo, los análisis han sido trimestrales y se incluyen en estas páginas.

En los datos registrados, la tierra aparece como la principal demanda de los campesinos seguida por la lucha contra la represión, por la democracia y la mejor comercialización de sus productos.

De 396 demandas levantadas en el periodo señalado tenemos los siguientes porcentajes:

— tenencia de la tierra	62.1o/o
— contra la represión	26o/o
— democracia	13.9o/o
— comercialización	7o/o

De este modo, podemos confirmar de alguna manera que los ejes de la actividad, de la lucha campesina son por la tierra y contra la represión. La lucha por la democracia también ha ido adquiriendo importancia en la medida en que el gobierno intenta controlar la vida ejidal y municipal. La lucha por estas cuestiones también depende del grado de concientización de los campesinos. Esto se observa en el caso de la comercialización, en donde los campesinos se dan cuenta que sus productos están mal pagados en relación al mercado y buscan mejores condiciones o una comercialización más directa con los compradores.

A las demandas acompañan generalmente los conflictos. En estos dos años se registraron en la prensa 683 acciones por conflictos. De éstas, el 56.2o/o fueron movilizaciones. Tal parece que éstas son las que ofrecen mejores resultados ya que tienen resonancia, por lo general, a nivel nacional. Por ejemplo, la marcha de la CNPA en abril de 1984 reunió a un buen contingente de campesinos que se movilizaron en varios estados. Es una manera de unificar la dispersión.

El segundo lugar de los conflictos agrarios lo ocupan las acciones de represión. El porcentaje que alcanzan es de 20.6o/o y de esto nos ocuparemos más ampliamente en el apartado siguiente.

Lo siguen las invasiones con 14.6o/o. En este caso, quizá el porcentaje es elevado debido a que algunas organizaciones utilizan la invasión como táctica. A las invasiones les siguen con porcentajes menores los siguientes conflictos: enfrentamientos (4.5o/o); desalojos (3.5o/o) y los despojos (.43o/o).

El estado con el mayor número de conflictos, como bien se ve es Chiapas (39o/o); lo sigue Oaxaca (18.2o/o), el Estado de México (13.3o/o), Sinaloa (12.7o/o) y Veracruz (10o/o). Para los dos primeros lugares se cumplen las tendencias de represión (Chiapas y Oaxaca). Hay estados que ni siquiera aparecen en los conflictos como son Baja California Norte y Sur Aguascalientes, Querétaro, Zacatecas quizá por no tener organizaciones combativas o porque en algunos se haya terminado el rezago agrario o bien por no recibir información de éstos.

No en todos los conflictos participan las organizaciones campesinas. Muchas veces los campesinos se movilizan espontáneamente o son reprimidos y su organización es meramente coyuntural. Sin embargo, hay otras que sistemáticamente tienen conflictos por presentar acciones organizadas o por ser más combativas. En este periodo, de las 683 acciones de conflictos agrarios, en sólo 381 de éstos —aparentemente— hubo alguna organización que la movilizó, según la prensa.

Tomando como total las 381 acciones en donde aparecen organizaciones, el 66o/o corresponde a las independientes y el 31.2o/o a los oficiales.

Si tomamos de nuevo las 381 acciones como dato global, la CIOAC ocupa el 8.3o/o, la CNPA el 4.7o/o (la CNPA está tomada en conjunto, es decir, en la realidad la CNPA se mueve más ya que cada organización de ésta realiza acciones) y la CNC el 8.9o/o. Es muy importante este dato ya que a pesar de la represión y los problemas a los que se enfrentan las organizaciones independientes, puede observarse una fuerte movilización en estos dos años comparada con los contingentes de la CNC que muestran debilidad. Esto confirma, una vez más por qué Olivares Ventura ha sido designado como el hombre para levantar esta central campesina.

Si tomamos el total de las independientes, la CIOAC ocupa el 12.6o/o y la CNPA el 7.1o/o. La CNC ocupa el 28o/o dentro de las acciones de las organizaciones oficiales.

Es indicativo el hecho de que las organizaciones

independientes con más acciones sean la CNPA y la CIOAC ya que ambas han buscado la unidad en algunas ocasiones (marcha del 10 de abril). El porcentaje de éstas, comparado con el de la CNC, nos muestra que a pesar de los intentos independientes, no se logra aún la unidad en la acción: hay muchas organizaciones locales, regionales que luchan por sus demandas específicas. La represión, como veremos más adelante, también puede ser un importante factor para su dispersión.

LA REPRESION EN EL CAMPO

Hay una correlación directa entre la demanda principal (tenencia de la tierra) y la represión por esta causa, ya sea por invadirlas, por demandarlas mediante plantones o marchas o bien por que haya enfrentamientos entre las comunidades por falta de deslinde, entre algunas razones. El que sea ésta la principal causa de represión y la principal demanda nos conlleva a replantear la política agraria del régimen que se preocupa más por terminar con el reparto agrario que por afectar grandes latifundios.

También cuestiona a algunas organizaciones campesinas independientes que tienden a menospreciar la lucha por la tierra por ser una demanda reivindicativa y ponen como eje de lucha la sindicalización de los obreros agrícolas o la lucha en el ámbito de la producción-comercialización.

La represión la hemos recogido en la prensa bajo cinco indicadores principales: asesinatos, encarcelamientos, detenciones, desaparecidos y secuestrados. Es muy importante hacer esta distinción ya que la represión también tiene grados. No es lo mismo que una organización haya tenido miembros detenidos en la cárcel algunos días a que haya tenido muertos o secuestrados. También fue un hecho a destacar el cómo se presentaba la represión en los diversos estados de la república y por organizaciones campesinas para ir definiendo de la manera más precisa posible zonas y organizaciones que sufren la represión.

Es notoria la represión en zonas más bien indígenas hacia el sur y centro de México: Oaxaca, Chiapas, Veracruz, Hidalgo. Es en estos lugares en donde coexisten los caciques, dueños de las mejores tierras y una población indígena bastante pobre y explotada que se va organizando para luchar por sus derechos.

Una característica importante de estos lugares es que los caciques cuentan con gente armada dispuesta a reprimir a los campesinos. Es el caso de las columnas volantes de Veracruz o el papel que ha jugado Antorcha Campesina en Puebla, a quien las organizaciones independientes acusan de muertes o de provocar conflictos.

Se destaca también la existencia de narcotraficantes en estos lugares, quienes presionan a los campesinos a trabajar en sus tierras y que, en caso de descubrirse los plantíos, éstos son los directamente afectados, ya que las tierras, por lo general, son ejidos arrendados.

Los datos siguientes nos muestran los porcentajes de represión en los estados. El total de casos de represión entre 1984 y 1986 fueron 161.

- el 18.60/o en Chiapas
- el 10.50/o en Hidalgo
- el 8.60/o en Oaxaca
- el 7.40/o en Veracruz

Así tenemos que Chiapas ocupa el primer lugar de casos de represión en el país. Es este estado el que tiene un importante número de asesinatos. En el periodo se contabilizaron 189 muertes a campesinos:

- el 50.79/o en Oaxaca
- el 12.69/o en Chiapas
- el 9.52/o en Hidalgo

Como podemos observar casi los mismos estados dominan en este tipo de represión. Como dijimos anteriormente, son estados en donde impera la fuerza caciquil contra los indígenas, en donde se intenta evitar la violencia por parte del Estado, aunque muchas veces, las mismas secretarías y sus dependencias, los motivan ya que los problemas son con funcionarios del gobierno (INMECAFE, BANCRISA, INI, SARH, etc). Chiapas y Oaxaca cuentan con una fuerza magisterial independiente que une esfuerzos con el campesinado.

En Oaxaca se cuenta con un importante número de grupos y coaliciones de izquierda que han defendido varios municipios. Al grado de lucha, también ha correspondido la represión.

Por su parte, las organizaciones que más han contado con asesinatos son, en términos generales las independientes. Por organizaciones independientes entendemos aquéllas que no tienen relación (o dependencia) con el Estado, el PRI o

sus partidos satélites, ni con la burguesía. De un total de 56 casos de este tipo de represión, las organizaciones más agredidas fueron las siguientes:

– OCEZ	17.5o/o	(Chiapas)
– CCI	8.9o/o	(Nacional)
– CIOAC	7.1o/o	(Nacional)
– UCEZ	7.1o/o	(Michoacán)

Con excepción de la CCI que se ubica como una organización "oficialista" podemos observar que las otras organizaciones son independientes: OCEZ, UCEZ y CIOAC. Esta tendencia se confirma en los siguientes apartados. De hecho, una de las principales demandas que enarbolan estos grupos campesinos es la lucha contra la represión, en favor de la sindicalización, etc.

En sólo 73 de los 161 casos globales de represión se pudo identificar el represor. De estos 73, 40 pertenecían a la policía, es decir un 54.7o/o. El 12.3o/o correspondió a los pistoleros y el 10.9o/o a las fuerzas de los caciques.

En muchos de los casos la policía sirve a los intereses de la burguesía agraria en las regiones y ésta dispone de fuerza pública y del ejército, incluso sin mediaciones del gobierno estatal o federal.

En cuanto a los casos de encarcelamiento, tenemos 215 casos y los estados con mayores porcentajes fueron los siguientes:

– Sinaloa	31.0o/o
– Tlaxcala	21.8o/o
– Puebla	8.2o/o
– Morelos	6.7o/o
– Oaxaca	6.7o/o

El único estado que aparece nuevamente es Oaxaca. Sinaloa, por esta única vez aparece con el mayor porcentaje. Una explicación posible podría estar dada por el narcotráfico y el clima de violencia que predomina en aquella zona. Además, el encarcelamiento, como una manera de represión, es uno de los menos severos, comparado con el asesinato, secuestros o desapariciones.

Los encarcelados que están afiliados a alguna organización son 68. Aquí de nuevo predomina la represión a las organizaciones independientes:

– CNPA	32.35o/o	(Nacional)
– Pacto		

Ribereño	28.58o/o	(Tabasco)
– OIPUH	17.64o/o	(Huasteca Hidalguense)

La CNPA ha denunciado, sobre todo después de grandes movilizaciones a nivel nacional, la represión en las regiones o localidades. El caso del Pacto Ribereño es significativo ya que sobresale a pesar de haber tenido un origen coyuntural. Es representativo de los innumerables casos en que PEMEX expropia tierras o lesiona su ecología.

En el número de detenidos, Chiapas vuelve a obtener el mayor porcentaje. Esta vez, los detenidos fueron 615 en los dos años y los estados con los mayores porcentajes fueron:

– Chiapas	34.63o/o
– Tlaxcala	15.93o/o
– Jalisco	11.21o/o
– Hidalgo	11.21o/o

Aquí es donde se presenta el mayor número global (615), ya que algunos campesinos sólo son detenidos por algún tiempo y no se les llega a dictar sentencia para ser encarcelados. En los estados mencionados hay actividad campesina: podemos recordar que ha sido en Jalisco en donde han habido varios bloqueos de carretera para buscar mejores precios de garantía a sus productores y luchas por recuperar tierras. En Tlaxcala, los pequeños propietarios que siembran cebada también se han movilizado por el precio, además de que en este estado ya se ha "concluido" el reparto agrario, lo que podría provocar conflictos con los campesinos sin tierra.

Las organizaciones con mayor número de detenidos son las siguientes:

– CIOAC	42.8o/o	(Nacional)
– CNPI	20.02o/o	(Nacional)
– MULT	4.88o/o	(Oaxaca)

Vuelve a ser una organización independiente con el mayor número de detenidos, seguida de una organización oficialista, pero que en ocasiones apoya a los independientes. El hecho de que la CNPI haya obtenido altos números también puede deberse a la táctica empleada por ella de presionar con acciones constantes que en ocasiones terminan en represión. Finalmente, el Movimiento de Unificación y Lucha Triqui reiteradamente denuncia en los diarios la represión a la que está sujeto.

Quizá en el campo, por tener una realidad tan

dispersa y diferente, es donde existen desaparecimientos de los cuales no tenemos conocimiento. En estos dos años, la prensa registró 57 y se ubicaron en los siguientes estados:

- Chiapas	59.64o/o
- Michoacán	12.28o/o
- Hidalgo	8.7o/o
- Veracruz	8.7o/o

De nuevo son los estados del centro y sur donde existe el mayor número de desaparecidos. El problema al que nos referíamos al principio como seguimiento de la información aquí lo encontramos. No sabemos si estos campesinos, finalmente aparecieron y tampoco sabemos las razones (en todos los casos) por lo que sucedieron.

En cuanto a los desaparecidos, por pertenecer a una organización tenemos estos datos

- UCEZ	25.5o/o	(Michoacán)
- OIPUM	14.8o/o	(Huasteca Hidalguense)
- FIOAC	14.8o/o	(Regional)
- CNPI	18.5o/o	(Nacional)

De nuevo son los estados del Centro y el Sur los más golpeados.

La unión de Comuneros Emiliano Zapata también se ha caracterizado por su actividad independiente. Perteneció a la CNPA y se separó ya que no estaba de acuerdo en que en ésta participaran partidos políticos. Su principal acción se ubica en Michoacán. El caso de la Federación Independiente de Obreros Agrícolas y Campesinos parece ubicarse en torno a la producción y los mejores precios de sus productos, así como a la necesidad de la sindicalización.

Así tenemos que la represión es utilizada por el Estado como un mecanismo de control, sobre todo sobre las organizaciones independientes que no ha podido controlar ideológicamente. Que este camino se seguirá es lo más seguro, tomando en cuenta que no hay un real interés por solucionar las principales demandas de los campesinos como la redistribución de la tierra que forzosamente tiene que afectar a los dueños de las mejores y más grandes extensiones.

El esfuerzo de contabilizar las acciones de los campesinos en la prensa y de medir de alguna manera la respuesta estatal es muy importante porque podemos comprobar que hay actividad

en el campo: local o regional pero que no se encuentra el campesinado, en general, en reflujo.

El hecho de que sean las organizaciones independientes las que logran los mayores porcentajes de movilización nos muestra también que las organizaciones oficiales han ido perdiendo consenso a través del tiempo.

Los datos también nos indican que debe profundizarse más en el estudio de por qué los estados con gran número de grupos étnicos como Chiapas, Veracruz, Oaxaca, Hidalgo o Michoacán son los que aparecen con conflictos y represión, a pesar de las relativas concesiones que el gobierno tiene en estos lugares como entrega de tierras, créditos, etc.

Asimismo es notable que la represión ejercida contra los campesinos sea por medio de la fuerza pública, en un país donde los gobernantes niegan, en sus declaraciones, que exista este tipo de procedimientos.

NOTAS

1. Paré, Luisa. *La política agropecuaria 1976-1982*. Cuadernos Políticos No. 33. Julio-septiembre 1982, p 61.
2. Las notas en el paréntesis indican: fuente y pág; mes, día y año. Se tomaron de las revistas *Cronologías e Indicadores Nacionales e Internacionales* de julio de 1984 a julio de 1986 Servicios Informativos Procesados.
3. Paré, Luisa Op cit p 62.





CUADERNO

**LA FE CRISTIANA
ANTE EL
CONFLICTO**



CONFLICTO SOCIAL

HACIA UNA INTERPRETACION CRISTIANA

Ricardo Antoncich

El Documento de la S Congregación para la doctrina de la fe, *Instrucción sobre algunos aspectos de la Teología de la Liberación* —que en adelante designaremos como *Libertatis Nuntius (LN)*— ha puesto en claro un difícil problema que los cristianos en América Latina debemos necesariamente confrontar: el conflicto social.

Como datos evidentes tenemos, por un lado, la existencia de este innegable conflicto; y por el otro, las serias advertencias de ese documento sobre los peligros de analizar el conflicto con instrumentos de inspiración marxista, por las connotaciones y presupuestos que implican una globalidad de visión. Los métodos de análisis, por su conexión con la filosofía marxista, rebasan, los alcances puramente metodológicos, deslizándose hacia más profundas visiones del hombre y de la sociedad. De allí que el uso de estos métodos, sin un adecuado discernimiento crítico, podría desviar y desenfocar la realidad misma que se quiere analizar.

El título de esta contribución al problema es modesto: "Hacia". . . indica un camino por recorrer. Por "interpretación cristiana" no entendemos una "ciencia cristiana" opuesta a la "ciencia marxista", sino un "modo cristiano" de integrar interpretativamente las contribuciones de las ciencias dentro de una visión que es propia de la fe. La visión de fe no sustituye pero tampoco excluye al aporte de las ciencias. La correcta integración debe mantener el valor del dato científico junto a la identidad propia del acto cristiano de creer. Lo que precisamente plantea LN como problemático es la dificultad de dicha integración en el caso de los análisis marxistas.

Usando la expresión "conflicto social" y no "lucha de clases" queremos respetar la terminología que LN propone para el problema, reservando la expresión "lucha de clases" a la aproximación marxista frente al conflicto, tanto en sus métodos analíticos, como en su "programación sistemática" de dicha lucha hacia los objetivos que le señala el conjunto de su pensamiento científico

y filosófico. Entendemos en cambio "conflicto social" como una expresión que se refiere al mismo hecho, pero sin asumir los presupuestos teóricos y prácticos que el marxismo pone subyacentes en los análisis y metodologías de acción del conflicto. Insistimos en que se trata de una y de la misma realidad: el conflicto existente, pero abordamos diferentes modos de acercamiento. Quisiéramos fundamentar que hay una aproximación diferente a la marxista, basada en una perspectiva cristiana, la cual sin tener como propio instrumental alguno, puesto que el cristianismo no es una ciencia alternativa, si tiene, sin embargo, un modo particular de ver el conflicto, a partir del espíritu evangélico, retoma, por tanto, los elementos aportados por las diferentes ciencias, dándoles un sello propio y característico.

En la primera parte de este trabajo se reflexiona sobre la necesidad de instrumentos de análisis para la acción, en la conciencia de la Iglesia, así como las ideologías que acompañan el quehacer científico del hombre. En la segunda parte son puestos de relieve los problemas que ofrece al creyente la aproximación analítica del marxismo al conflicto. En la tercera se buscan las soluciones a dichos problemas, subrayando entonces las contribuciones específicas de la fe cristiana al análisis del cambio social y del conflicto.

NECESIDAD DE LOS ANALISIS CIENTIFICOS SEGUN LA ENSEÑANZA DE LA IGLESIA

Libertatis Nuntius (LN) deja claro que el análisis de la realidad es imprescindible para una acción de eficaz transformación social: "Es evidente que el conocimiento científico de la situación y de los posibles caminos de transformación social es el presupuesto para una acción capaz de conseguir los fines que se han fijado. En ello hay una señal de la seriedad del compromiso" (VII, 3).

Reconocer esta evidencia no implica, sin embargo, aceptar cualquier método de análisis, por lo que LN hace reservas al método marxista. A su vez, tales reservas no invalidan la tesis general de la necesidad de los análisis científicos.

Análisis Científico como Apoyo de la Pastoral

El Vaticano II, ha afirmado varias veces el servicio de las ciencias sociales a la Iglesia. "La investigación metódica y conforme a las normas morales, nunca será en realidad contraria a la fe, porque las realidades profanas y las de la fe tienen su origen en un mismo Dios. Más aún, quien con perseverancia y humildad se esfuerza

por penetrar en los secretos de la realidad, está llevado, aún sin saberlo, como por la mano de Dios, quien sosteniendo todas las cosas, da a todas ellas el ser. Son, a este respecto, de deplorar ciertas actitudes que, por no comprender bien el sentido de la legítima autonomía de la ciencia, se han dado algunas veces entre los propios cristianos; actitudes que, seguidas de agrias polémicas, indujeron a muchos a establecer una oposición entre la ciencia y la fe" (GS 36). La Iglesia percibe con agradecimiento el aporte de las ciencias: "La experiencia del pasado, el progreso científico, los tesoros escondidos en las diversas culturas, permiten conocer más a fondo la naturaleza humana, abren nuevos caminos para la verdad y aprovechan también a la Iglesia" (GS 44).

La investigación científica de la realidad es necesaria para orientar adecuadamente la pastoral de la Iglesia. En *Christus Dominus*, 17, el Concilio afirma: "Las formas de apostolado han de acomodarse debidamente a las necesidades actuales, teniendo en cuenta las condiciones de los hombres, no sólo espirituales y morales, sino también sociales, demográficas y económicas. Para lograr eficaz y fructuosamente este fin son ayuda grande las investigaciones sociales y religiosas por medio de centros de sociología pastoral que se recomiendan encarecidamente" (17).

También en el mismo documento conciliar se pide a los Obispos: "A fin de que puedan atender más adecuadamente al bien de los fieles según la condición de cada uno, procuren conocer debidamente sus necesidades dentro de las circunstancias sociales en que viven, valiéndose para ello de instrumentos adecuados, señaladamente de la investigación social" (*Christus Dominus*, 16).

Hay que ser consciente, sin embargo, de que el recurso a las ciencias sociales para analizar la realidad en que vive el pueblo de Dios, a pesar de los progresos hechos desde el Concilio, es aún insuficiente. La recta insistencia en la necesidad del cambio personal, entendida, sin embargo en forma parcializada —y con frecuencia, como reacción contra la insistencia en los problemas estructurales— puede llevar a despreciar el análisis de las condiciones objetivas en que se encuentra la libertad individual, la conciencia, la subjetividad.

De hecho, las advertencias de Puebla contra el uso indebido de las ciencias por el "psicologismo" que presenta a la persona como víctima del

instinto fundamental erótico o como un simple mecanismo de respuesta a estímulos, carente de libertad (DP 310), o el "economicismo" que considera la persona humana como lanzada al engranaje de la máquina de producción industrial como instrumento de ella y como objeto de consumo (DP 311), bien sea porque estima la dignidad de la persona por la pura eficacia económica (DP 312) o porque reduce toda conciencia a lo social en un sistema colectivista (DP 313); señalan con mucha verdad los peligros del indebido uso de las ciencias, pero no compensan esta advertencia con la exhortación al uso de ellas, puesto que sin ellas no conoceríamos muchos de los mecanismos psicológicos y sociológicos que existen y que condicionan las decisiones, sin determinarlas unívoca y necesariamente.

El conocimiento de la realidad se realiza a través de dos polos en contacto, el subjetivo. El sujeto debe estar libre de condicionamientos nacidos de sus ideologías, sus intereses parciales de grupo, sus ideas preconcebidas. El polo objetivo, a su vez debe ser examinado críticamente para ver las cosas como son. La "realidad" no es ni el polo exclusivamente subjetivo, ni el objetivo, sino se da en la interrelación de ambos. La conciencia humana organiza el conjunto informe de datos objetivos, le da su sentido y programa su acción, pero a su vez, ella es parte de una historia, donde ya se le impone un sentido dado por otros, valores, prejuicios, ideologías.

Entre las dos posiciones, de franca aceptación de los análisis sociológicos para la misión pastoral de la Iglesia, en los textos conciliares, y las advertencias cautas sobre deformaciones en la visión del hombre que nacen de un uso poco crítico de las ciencias, hay que situar una posición integradora que reconozca el valor y el riesgo y que ayude a asumir los valores superando los peligros. Pablo VI sintetiza este equilibrio: "¿Será necesario, por tanto, que la Iglesia se ponga a las ciencias humanas y denuncie sus pretensiones?" —se interroga el Papa—, para continuar luego, en forma positiva y abierta: "Como en el caso de las ciencias naturales, la Iglesia tiene confianza también en estas investigaciones e invita a los cristianos a tomar parte activa en ellas" (OA 40).

LN ante los Métodos de Análisis Social

LN no presenta en forma desarrollada unos criterios genéricos para el uso de las ciencias sociales, sino que elabora —de pasada, diríamos— a propósito del marxismo, algunos criterios orientadores. Podemos señalar tres: el carácter mítico de

la ciencia y dos de naturaleza epistemológica.

1. "El término 'científico' ejerce una fascinación casi mítica y todo lo que lleva la etiqueta de científico no es de por sí realmente científico. Por esto precisamente, la utilización de un método de aproximación a la realidad debe estar precedido de un examen crítico de naturaleza epistemológica" (VII, 4).

Después de esta advertencia contra el mito de la ciencia, tan común en la sociedad contemporánea, sin excluir la liberal-capitalista, que ha desarrollado notablemente la ciencia y la técnica y se ha visto aprisionada por este mito, LN señala dos advertencias bien precisas, una de naturaleza epistemológica general, y otra de la relación de las ciencias con la teología.

2. La primera, es la necesidad de confrontar los distintos métodos y perspectivas. Se echa de menos esta prudencia, no sólo en los dogmatismos marxistas sino también en los de corte liberal. Ambas posiciones rechazan la confrontación de sus métodos y resultados con la posición contraria, resultando de ello que las ciencias de inspiración capitalista se rehusan a ver la crítica radical a su sistema que el marxismo hace, y viceversa, la ciencia marxista no examina críticamente las contradicciones con sus predicciones y postulados, tal como acontecen en los países socialistas. Parece, pues, muy adecuada la advertencia genérica de LN: "En las ciencias humanas y sociales, conviene ante todo estar atento a la pluralidad de los métodos y de los puntos de vista, de los que cada uno no pone en evidencia más que un aspecto de una realidad, que, en virtud de su complejidad, escapa a la explicación unitaria y unívoca" (VII, 5).
3. Otra advertencia epistemológica se relaciona específicamente con el uso de las ciencias para la reflexión teológico-pastoral. Del Concilio habíamos aprendido la necesidad de ese diálogo. Pero ¿cuáles son los criterios que permiten la recta aplicación de las conclusiones científicas a la reflexión teológica? LN los precisa: "El examen crítico de los métodos de análisis tomados de otras disciplinas se impone de modo especial al teólogo. La luz de la fe es la que provee a la teología sus principios. Por eso, la utilización por la teología de aportes filosóficos o de las ciencias humanas tienen un valor "instrumental" y debe ser objeto de un discernimiento crítico de naturaleza teológica. Con otras palabras, el criterio último y decisivo de verdad no puede ser otro, en última ins-

tancia, que un criterio teológico. La validez o grado de validez de todo lo que las otras disciplinas proponen, a menudo por otra parte de modo conjetural, como verdades sobre el hombre, su historia y su destino, hay que juzgarla a la luz de la fe y de lo que ésta nos enseña acerca de la verdad del hombre y del sentido último de su destino" (VII, 10¹).

Hay que reconocer que toda "partícula de verdad" —por usar una expresión de Juan Pablo II en *Redemptor Hominis*, 4—, debe irse integrando en la verdad plena que viene de Dios, Creador y Redentor. En definitiva, para el cristiano, la verdad no es un conocimiento, sino una persona; Cristo, porque en El se revela plenamente el sentido del hombre y su destino definitivo. "Esto vale no solamente para los cristianos, sino para todos los hombres de buena voluntad en cuyo corazón obra la gracia de modo invisible. Cristo murió por todos, y la vocación suprema del hombre en realidad es una sola, es decir, la divina" (GS 22). Por eso, el progreso de las ciencias y el dominio de lo material ha estado movido por un dinamismo profundo que lleva a una verdad más profunda" (GS 15).

Respetar la autonomía de cada ciencia es un imperativo para el recto diálogo: no pocos errores se han cometido, denunciado como si fueran negaciones dogmáticas, las afirmaciones sociológicas. La ciencia no pretende dar afirmaciones de fe; pero éstas no pueden sustituir las afirmaciones de la ciencia sobre las condiciones sociales, económicas o políticas de la vida de la Iglesia. De lo contrario, lo que el Concilio reconocía, sería superfluo, porque la Iglesia ya sabría por sí misma y sin ninguna ayuda de fuera, todo lo que necesita saber sobre sí misma, no sólo dogmática y teológicamente, sino también sociológicamente. Por otra parte, la ciencia no puede definir la naturaleza esencial de la Iglesia, que es misterio de fe accesible a la razón teológica.

Ideologización del Conocimiento Científico

Porque el conocimiento implica dos polos, el subjetivo y el objetivo, se ha insistido siempre en el principio de la "objetividad" del conocer, es decir, que el sujeto se adapte a lo real, que está fuera de él, sin conocerlo deformadamente según sus propios intereses y deseos. Tal principio de objetividad, muy válido para las ciencias de la naturaleza es difícilmente aplicable al conocimiento humano cuando versa sobre el hombre. Es decir, el sujeto no acepta saberse o conocerse a sí mismo en forma muy divergente a sus aspiraciones o deseos. Llamamos pues "ideologización" a esta desviación del conocimiento a par-

tir del interés del sujeto que conoce. Como fenómeno colectivo, significa que el conocer no es sólo un hecho individual sino social. El tipo de sociedad, de cultura, de clase social, en la cual estamos ubicados condiciona nuestro modo de mirar las mismas realidades objetivas, resultando de ello las ideologizaciones colectivas.



Puebla señala tres tentaciones de las ideologías: la de ser "explicación última y suficiente de todo", la tentación de absolutizarse y, finalmente la tentación de la *pseudoevidencia*: "Muchos viven y militan prácticamente dentro del marco de determinadas ideologías sin haber tomado conciencia de ello" (DP 537).

Esta pseudoevidencia nunca es tan arriesgada como cuando se pretende tener un conocimiento científico de la realidad. De allí las advertencias de LN. Pero mientras estas advertencias abundan sobre la ciencia marxista, escasean las correspondientes a las ciencias sociales de inspiración liberal. Estas deben ser sometidas a discernimiento por las mismas razones que la ciencia marxista, porque el problema de las ideologizaciones de la ciencia afecta por igual, por ser tentación común del espíritu humano, sea cual fuere el sistema socio-político en que se encuentra.

La ideologización de las ciencias capitalistas, en relación al tema del conflicto se muestra precisamente por su silencio o su explicación fragmentaria, partiendo de una armonía social, con meras disfunciones accidentales. Lo mismo suce-

de con sus interpretaciones sobre la pobreza que tienden a acumular las causas de ella en la pasividad y pereza de los pobres sin revisar los mecanismos estructurales de marginación y explotación del trabajo.

PROBLEMAS DEL ANALISIS MARXISTA DEL CONFLICTO

En esta segunda parte queremos abordar los problemas que surgen del análisis del conflicto social con instrumental marxista, según la LN. Es innegable la existencia del hecho del conflicto; el problema surge a partir de la *teoría* que la explica. "Lo que estas teologías de la liberación han acogido como un principio, no es el hecho de las estratificaciones sociales con las desigualdades e injusticias que se les agregan sino la teoría de la lucha de clases como ley estructural fundamental de la historia" (IX, 2).

Para LN "el pensamiento de Marx constituye una concepción totalizante del mundo en la cual numerosos datos de observación y de análisis descriptivo son integrados en una estructura filosófico-ideológica, que impone la significación y la importancia relativa que se les reconoce" (VII, 6).

Lo que hace inaceptable, según LN la expresión de "lucha de clases" para designar el conflicto social agudo, que nadie puede rechazar por su evidencia, es la connotación que el marxismo da al término "lucha de clases" por estar unido -en



el materialismo dialéctico— a una concepción filosófica que lleva a situar la lucha en el núcleo del sentido de la historia y de la verdad que emana de la praxis revolucionaria. “La ley fundamental de la historia que es la lucha de clases, implica que la sociedad está fundada sobre la violencia” (VIII, 6) y por ello “la lucha de clases es presentada como ley objetiva, necesaria” (VIII, 7), que “tiene un carácter de globalidad y de universalidad. Se refleja en todos los campos de la existencia, religiosos, éticos, culturales e institucionales. Con relación a esta ley, ninguno de estos campos es autónomo. Esta ley constituye el elemento determinante de cada uno” (VIII, 8).

Para la conciencia cristiana, el análisis del conflicto social, innegable como hecho, realizado con instrumental marxista podría llevar a desnaturalizar el sentido de la verdad y de la ética (VIII, 4-5; 7.9). Pero además de estas consecuencias filosóficas se deducirían también otras cuya naturaleza es estrictamente teológica y que hemos citado en el capítulo anterior (conflicto en la Iglesia, desfiguración del sentido de los sacramentos, etc).

LN no alude, en su crítica al marxismo, a un aspecto que los adversarios de la teología de la liberación han señalado a menudo: el determinismo economicista. En realidad, después de *Laborem Exercens* se ha hecho más claro que el principio de absolutizar lo económico es más bien una característica de la sociedad capitalista, que, a su modo, vive un materialismo distinto del materialismo teórico de la filosofía marxista. Juan Pablo II muestra cómo la ruptura del plan de Dios — el cual se concreta en la primacía del trabajo sobre el capital— “se ha realizado de modo tal que el trabajo ha sido separado del capital y contrapuesto al capital, y el capital contrapuesto al trabajo, casi como dos fuerzas anónimas, dos factores de producción colocados juntos en la misma perspectiva “economicista”. En tal planteamiento del problema había un error fundamental que se puede llamar el error del economismo, si se considera el trabajo humano exclusivamente según su finalidad económica. Se puede también y se debe llamar este error fundamental del pensamiento, un error del materialismo, en cuanto que el economismo incluye, directa o indirectamente la convicción de la primacía y de la superioridad de lo que es material, mientras por otra parte el economismo sitúa lo que es espiritual y personal (la acción del hombre, los valores morales y similares) directa o indirectamente en una posición subordinada a la

realidad material. Esto no es todavía el materialismo teórico en el pleno sentido de la palabra; pero es ciertamente materialismo práctico, el cual no tanto por la premisas derivadas de la teoría materialista, cuanto por un determinado modo de valorar, es decir, de una cierta jerarquía de los bienes, basada sobre la inmediata y mayor atracción de lo que es material es considerado capaz de apagar las necesidades del hombre” (LE 13).

La instrucción LN concentra todas sus objeciones contra el método analítico del marxismo, no tanto en los aspectos científicos de constatar un innegable hecho de “conflicto social agudo”, sino por la vinculación con la tesis filosófica de la esencial conflictividad social inscrita en la naturaleza del hombre, y por consiguiente, en las inaceptables consecuencias de tal postulado filosófico, incluso para el campo de la teología.

Cuando examinamos las ideas fundamentales del materialismo histórico, percibimos, sin embargo, que el conflicto es un hecho derivado de otro problema más radical aún, que es la apropiación privada, sobre todo de los medios de producción industriales. En ninguna época de la historia, la propiedad de los medios de producción ha introducido tantos desequilibrios como cuando el trabajo ha dejado de ser la actividad del modesto artesano con instrumentos simples, para convertirse en trabajo social y colectivo con instrumentos sofisticados. Una socialización del trabajo clama por la socialización de la propiedad, diría el marxismo, como postulado central. El hecho de que la clase propietaria no acepte la natural evolución de las cosas, aferrándose a su propiedad privada, es lo que determina, entonces, el conflicto y sus secuelas. La lucha de clases no sería sino la manifestación de esta desarmonía social más profunda; y a su vez, una estrategia para superarla, ya que el marxismo ha postulado como utopía precisamente la sociedad sin clases, y por tanto sin lucha. Desde este punto de vista, LN no hace justicia a estos aspectos de la utopía marxista.

Por esta razón, la crítica profunda que hay que hacer al marxismo y su método de análisis está en cerrarse —por su radical prejuicio antireligioso— a las esferas del puro análisis económico, social y político, terminando por reducir el ser humano a las dimensiones puramente inmanentes. Pero, como vimos por la cita de *Laborem Exercens*, el marxismo no está solo en esta visión inmanente. Le acompaña el otro sistema que vive encerrado también en un materialismo práctico. Puebla, con justicia, engloba a los dos siste-

mas en una crítica común (DP 311-313).

Si por los horizontes cerrados apriori, por no aceptar la trascendencia de la vida humana, los análisis puramente empíricos pueden olvidar todas las dimensiones del ser del hombre, sobre todo las dimensiones éticas, entonces la insuficiencia de esta ciencia —y de todas las ciencias— deberá ser enriquecida por el aporte de una visión más profunda del hombre, que nace de las convicciones y certezas religiosas.

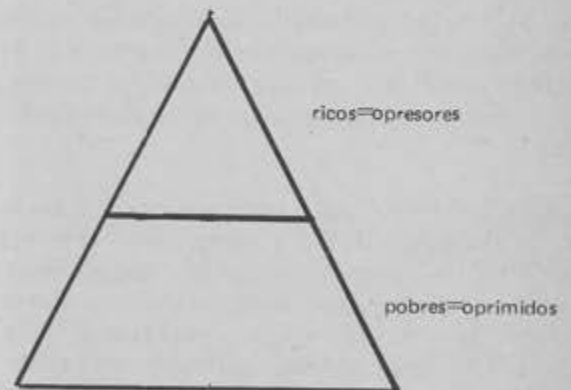
Desde esta perspectiva se comprende entonces, que la opción por el pobre y el oprimido no es un problema de "parcialización" que destruye la universalidad del amor, sino un problema ético de recuperación de lo humano en quienes está siendo violado y agredido. El concepto de clase para designar el conjunto de personas oprimidas o agredidas, desde una visión humanista no implicaría la negación de otra clase, pero sí la necesidad de partir de una de ellas, precisamente la oprimida, para regenerar el tejido social de todas las clases. Optar por el pobre no es destruir la universalidad de la caridad, sino evidenciar precisamente la naturaleza de esta caridad que por ser verdaderamente universal a todo hombre, llega a los que la sociedad considera "menos hombres".

Si la opción por el pobre (entendida siempre como preferencial y no exclusiva ni excluyente) es problema ético, también lo es el de la elección de los medios de cambio social. La utopía humanista puede frustrarse en forma irreparable si los medios para realizarla son negación del hombre, sin reconocer lo humano, esta vez dentro del opresor mismo. A la liberación del oprimido debe corresponder la liberación del opresor y no su destrucción; también el opresor debe ser liberado del egoísmo que le aprisiona, de su materialismo y economismo que le ha llevado a valorar más el tener egoísta que el ser en solidaridad.

El conflicto rebasa las dimensiones que las ciencias pueden analizar. Estas permanecen atentas a las categorías estrictamente sociológicas, y son insuficientes para comprender la naturaleza del conflicto histórico que rebasa las causalidades puramente económicas (propiedad privada) o las estrategias puramente políticas (lucha de clases de los oprimidos contra los opresores). Para entender el carácter total del conflicto es necesario llegar hasta sus raíces éticas. Creemos que en la Encíclica *Laborem Exercens* se encuentran pistas profundas para un enriquecimiento del problema.

Las exigencias de la ética, insistimos, no se reducen sólo a la elección de los medios (si violencia o no-violencia), sino también a la urgencia de acción ante la opresión, y de solidaridad con los oprimidos. Aunque esta solidaridad está apuntada en LN, porque se reprocha la "actitud de neutralidad y de indiferencia entre los trágicos y urgentes problemas de la miseria y de la injusticia" (Introducción), y "a quienes se resignan o a quienes deja indiferentes esta miseria" (XI, 1), no se ha desarrollado sin embargo —y precisamente desde la ética a la cual se invoca para condenar el amoralismo político—, el *imperativo moral* del compromiso liberador que lleve a asumir los aspectos científicos para la transformación social. Por ello vemos como necesario estudiar, desde *Laborem Exercens* un camino de integración de los análisis sociales y éticos del conflicto.

Queriendo sintetizar y visualizar lo esencial de la tesis que queremos defender podríamos representar el conflicto, según el análisis marxista a base de un triángulo, cuya base mayoritaria representaría la mayoría oprimida, y su cúpula minoritaria, la minoría opresora. La línea divisoria separa, por tanto, los dos campos que fundamentalmente —según el materialismo histórico— son económicos (ricos/pobres), pero, a su vez, este hecho económico tiene implicaciones estructurales políticas (opresores/oprimidos).



La simple constatación de dos fuerzas económicas en conflicto, o de dos clases políticas que luchan por el poder, sería insuficiente si no hay una *legitimación* (que el marxismo explicará como ideológica, pero que por su naturaleza, en el fondo es ética), de por qué se prefiere una clase a otra en el conflicto. Si se objetara que la opción puede nacer de un exclusivo análisis cien-

tífico de las "leyes de la historia" que dan un papel al proletariado, no se haría otra cosa que postergar el sentido ético de tal opción, puesto que se afirmaríase como utopía, que a través de la dictadura del proletariado, la humildad llegaría a la sociedad sin clases, verdadera finalidad (ética) legitimadora del conjunto de la opción.

No queremos decir que dicha opción sea "ética" objetivamente, sino que tiene su "lógica ética" al interior de dicha opción, contraponiéndose a la *moral burguesa*, la cual, a su vez, pondría como valor supremo (independiente del tipo de sociedad que lo establezca), sino el orden "capitalista" y considera como muy moral y ética la "subversión" frente al "orden socialista". Ante esta moral "de los de arriba" —que no se detiene ante ningún medio para conseguir sus fines— el marxismo propone "otra moral" de "los de abajo", y no "ninguna moral", como ciertas expresiones de LN dejan suponer.

Para una conciencia cristiana, sin embargo, es imprescindible sostener que *ninguna de las dos morales* son legítimas porque desencadenan procesos puramente pragmáticos inmanentistas. Por ello es conveniente y urgente— completar lo que LN afirma sobre la no-eticidad de la revolución marxista, con una afirmación paralela sobre la no-eticidad de la opresión y represión capitalistas. Nótese que este último aspecto no está ausente, en forma total, de LN, puesto que se denuncian actitudes de pasividad, o de instrumentalización del pensamiento cristiano para fomentar egoísmos (Introducción; I, 6-8; XI, 1); pero tales hechos se presentan simplemente como *abusos*, sin relacionarlos orgánicamente con el principio ideológico articulador que los origina, como sí se hace, por el otro lado, con el marxismo.

Las (al menos implícitas) opciones por la subversión de los oprimidos o por mantener el status quo de los opresores, entrañan posiciones éticas. Para unos o para otros —según el lugar en que se ubiquen, la identidad (ricos — opresores) (pobres — oprimidos), deviene finalmente en problema moral: malos/buenos. Para los oprimidos por tanto, su posición revolucionaria es buena, porque es lucha contra la de los opresores, que es mala. Tenemos, por consiguiente: ricos/pobres, opresores/oprimidos, malos/buenos; o de otro modo: ricos= opresores- malos/pobres= oprimidos= buenos.

Esta pretensión legitimadora funciona aquí, como en todos los fenómenos colectivos para

dar un valor moral a la lucha contra el adversario, porque en definitiva es lucha de los "buenos" contra los "malos". Por un fenómeno —que la psicología social ha estudiado profundamente—, el ser humano que jamás podría justificar acciones inhumanas, (como tortura, asesinato), si éstas fueran motivadas por puras razones personales, se siente tranquilo en su conciencia, cuando realiza las mismas acciones inhumanas "en nombre de" una idea colectiva (patria, religión, raza, poder de clase).

Es precisamente la ética —iluminada por el Evangelio— la que nos induce a descalificar esta simplificación maniquea de "buenos y malos". Y es allí donde se introducen modificaciones fundamentales al análisis del conflicto capital-trabajo, que el marxismo tuvo la clarividencia de percibir, pero que limitó a lo económico-social.

PERSPECTIVAS PARA UNA INTERPRETACION CRISTIANA DEL CONFLICTO SEGUN LA ENCICLICA LABOREM EXERCENS

El eje de nuestro problema está constituido por el valor de los *conceptos* como *mediación de la realidad*. Abordar el tema, supone en primer lugar esclarecer algunos presupuestos teóricos, antes de aplicarlos a los conceptos capital-trabajo, tal como son entendidos en *Laborem Exercens*.

Presupuestos Teóricos

a) *El concepto de mundo con relación a un sujeto*. Este presupuesto fundamental lo esclarecemos a partir de un trabajo de J F Malherbe, sobre el conocimiento de fe¹. Para explicar dicho conocimiento establece el autor, en primer lugar una afirmación central: "conocer un mundo es habitarlo".

El "mundo" no es pues todo lo que objetivamente existe fuera del sujeto, sino todo lo que es real para él, a partir de sus intereses y proyectos. En este sentido distinguimos el "mundo del artista" del "mundo del deporte" o el "mundo del político" del "mundo de la religión". Se entiende, por tanto, al hablar de mundo: "todo enfoque de la realidad a partir de un centro de actividad y de comprensión que es el hombre mismo"². El mundo existe como un conjunto de posibilidades reales para el interés de ese "centro" y sus proyectos. Sale al mundo por la acción: "la acción es la tensión dinámica que lleva al hombre tal como es de hecho hacia lo que quiere ser"³, por ella, el sujeto "pone las cosas en su lugar" se-

gún el orden de "su" mundo, que puede no coincidir con el orden del mundo del otro.

Notemos, de paso, cómo esta intuición nos aclara que "el mundo del burgués" no es el mismo que "el mundo" que le rodea, es en forma privilegiada su interpretación intelectual, que se expresa en palabras. El lenguaje es la mediación que permite la acción en el mundo.

b) *Pluralidad de lenguajes y de mundos para un mismo sujeto.* En tanto que "mundo" como globalidad se refiere a un sujeto como centro, pero no agota todos sus intereses, puede darse el caso de que una misma persona sea "centro" de varios mundos, según sus varios intereses: estéticos, deportivos, religiosos, científicos. En sus relaciones con otras personas, no encontrará las mismas en la esfera de sus intereses; a veces se relacionará con alguna por el interés deportivo; con otra por el interés religioso y con una tercera por el interés científico. En ocasiones surgen "crisis" en la articulación de distintos lenguajes, por ejemplo, cuando en un "mundo científico" hecho habitual, tiene que hablar el lenguaje de un "mundo religioso". La dificultad de comprensión del "milagro" como lenguaje religioso, en un mundo científico, de causas empíricamente verificables, produce una fuerte crisis. Puede responderse a esta crisis por el rechazo o descalificación de un lenguaje (vg rechazo del lenguaje religioso para quedarse sólo con el científico, o viceversa, rechazo del científico —como sucedió en el caso de Galileo— para retener sólo el lenguaje religioso como válido para lo científico); por la simple constatación de sus autonomías propias; o por un esfuerzo de integrar ambos lenguajes. Estas posibilidades nos ayudarán a percibir mejor el valor creativo de *Laborem Exercens*, ante el lenguaje científico capital-trabajo, desde una conciencia ética ante el conflicto.

Una posición integradora (que no rechaza, pero que tampoco simplemente constata lenguajes autónomos paralelos) supone dos cosas: el claro reconocimiento del valor autónomo de cada mundo y de su respectivo lenguaje, y la posibilidad y exigencia de integración, no sólo en el sujeto que es centro de varios mundos, sino también en dichos mundos que son aprehendidos a partir de distintos intereses del sujeto, pero que en último término se unifican en una realidad armónica y única.

c) *Valor autónomo de cada mundo y de su len-*

guaje. Suponiendo que a partir del lenguaje pueden darse otros mundos diferentes de los que vamos a analizar aquí (vg el "mundo poético"), nos ceñimos, sin embargo, a los distintos "mundos" que nacen de una preocupación "científica" por el lenguaje, es decir, por un lenguaje que exprese sus contenidos con rigor científico. Desde este punto de vista podríamos distinguir tres tipos de ciencias: empíricas, del espíritu y sociales⁴.

"Las ciencias cuyo método propio es el análisis empírico, tienen como finalidad una utilidad técnica. La praxis instrumental es su base y finalidad. Real para ellas es aquello que puede ser experimentado y reducido a la utilidad técnica".

"Las ciencias cuyo método científico se funda en la capacidad espiritual de la comunicación inter-subjetiva se denominan ciencias del espíritu... o hermenéuticas, en cuanto que su finalidad es la de dar a conocer, hacer comprensible o interpretar la interioridad espiritual del hombre pensante que se abre a los demás por signos, símbolos, lenguaje, monumentos históricos, etc. La praxis comunicativa es la base del método y de la finalidad de estas ciencias. Real para ellas es todo cuanto puede ser experimentado mediante la interpretación de un sistema de símbolos".



"Un tercer grupo de ciencias que se sitúa en un plano intermedio y participa de lo analítico-empírico y de lo hermenéutico, y cuyo método es precisamente el análisis empírico para interpretación de lo humano, se denominan ciencias

sociales. La finalidad que ellas persiguen es la praxis emancipadora o liberadora de los condicionamientos inhumanos o infrahumanos eventualmente existentes. Real para estas ciencias es aquello que es posible y razonable para la sociedad (por ende, no lo óptimo ni lo eterno ni lo utópico) que lleve a mejorar las estructuras sociales vigentes y a transformarlas o cambiarlas por otras más razonables dentro de lo posible⁵⁵.

Es fundamental para la comprensión de un lenguaje el situar su lógica "dentro de su propio mundo" y no fuera de él. Muchos errores de interpretación nacen de dar sentido "filosófico" a expresiones sociológicas que sólo pretenden describir "situaciones empíricas". No puede descartarse en forma absoluta que además de los problemas estrictamente filosóficos que oponen al marxismo con la visión cristiana, surjan otros problemas nacidos de la lectura filosófico-teológica del lenguaje puramente empírico.

d) *Posibilidad de integración de diferentes mundos y lenguajes.* Cuando un sujeto "habita diversos mundos (científicos, artístico, religioso), necesariamente —salvo caso de quiebre psicológico de la personalidad por una esquizofrenia— busca una unidad integradora no sólo objetiva (en sí, como sujeto de todos esos mundos), sino de algún modo, en la realidad, sabiendo que todos los mundos que él ve desde perspectivas diferentes, no son en definitiva sino uno solo.

La lógica interna que estructura la unidad de distintos mundos, permite por ejemplo a un científico ser creyente o ser ateo. Más aún, según la posición ante la fe, estos científicos, el creyente o el ateo, buscarán una consistencia integradora a su posición al mismo tiempo científica y creyente o atea. El "sistema" que nace de esta integración puede ser sólidamente coherente, y un análisis de los lenguajes en el sentido "sincrónico" es decir, considerándolos como elementos de un todo, muestra la coherencia global que para un sujeto tiene cada parte dentro de la globalidad.

Muchos de los análisis de LN sobre el marxismo afirman enfáticamente la coherencia integradora "sincrónica" es decir, la unidad que hay entre elementos parciales y la totalidad del sistema marxista. Pero las ciencias del lenguaje también presentan otras perspectivas "diacrónicas", es decir, las mudanzas que pueden tener los conceptos a lo largo del tiempo, cambiando sus significados. La hipótesis de nuestro trabajo, fundada en *Laborem Exercens* muestra la posibilidad de cambiar *diacrónicamente* el contenido de los términos capital-trabajo, separándolos del sentido que tienen *sincrónicamente* en la totalidad del sistema marxista. Sin querer extender en

forma universal las conclusiones que se deducen de este hecho singular, sí es posible afirmar, pues, que "elementos" del análisis son susceptibles de transformaciones semánticas, y que para Juan Pablo II este proceso tiene mucho valor para el análisis del conflicto real entre trabajo y capital; este valor supera el problema del riesgo del uso de estos términos.

La posibilidad de una evolución diacrónica que libera los términos de su ubicación sincrónica dentro del sistema no responde sólo al problema de una comprensión diferente de dichos términos dentro del mismo "mundo" (en este caso, de las ciencias sociales), sino, además, al otro problema de integrar dos "mundos", el de las ciencias y el de las exigencias éticas que derivan de la fe cristiana. A esto llamamos "interpretación cristiana del conflicto".

Interpretación Cristiana del Conflicto

Nos proponemos analizar cinco aspectos del cambio semántico de las palabras capital-trabajo, considerando dicho cambio como un ejemplo significativo por "integrar" el lenguaje científico de análisis social con el lenguaje ético que nos interpela para una acción.

Los aspectos son los siguientes:

- a) percepción del carácter ético del conflicto
- b) lo científico del análisis del conflicto
- c) reformulación de los conceptos científicos
- d) capacidad de interpelación de la ética a la ciencia
- e) dinamización del compromiso ético.

a) Percepción del carácter ético del conflicto.

El objetivo de este paso es ir más allá de lo que los instrumentos de análisis, de carácter empírico pueden constatar. Mientras el científico busca la inmediata relación causa-efecto, el creyente busca una interpretación más profunda de confrontación con el Absoluto. Más allá de las formas históricas que el conflicto humano pueda revestir (vg intereses por conquistar tal o cual pedazo de tierra; luchas de poder entre tal o cual rey; equipo y tecnología militar usado en tal o cual conflicto) hay un permanente duelo humano entre la bondad y la maldad, la justicia y la injusticia. Mientras cambian los motivos y los medios históricos, siguen en pie los motivos éticos. El odio y el instinto de muerte no han desaparecido del corazón de los hombres; lo que ha cambiado es la capacidad que el hombre tiene de hacer más daño, a más personas, en menos tiempo, gracias a instrumentos letales más perfectos y de escudarse detrás de otros motivos. La ética, por tanto, tratará de "abstraer" las condiciones

y motivos inmediatos, para revelar el fondo permanente humano que se encuentra en las situaciones conflictivas.

Este primer paso lo encontramos en el magisterio social. Aborda un asunto de naturaleza política, económica, social, pero no desde el ángulo de la competencia "técnica", sino desde la perspectiva ética. Para la dimensión técnica del magisterio no ofrece aportes; pero sí para la dimensión ética. Juan Pablo II distingue ambos "mundos" o esferas de competencia al decir: "No corresponde a la Iglesia analizar científicamente las posibles consecuencias de tales cambios en la convivencia humana. Pero la Iglesia considera deber suyo recordar siempre la dignidad y los derechos de los hombres del trabajo, denunciar las situaciones en las que se violan dichos derechos y contribuir a orientar estos caminos para que se realice un auténtico progreso del hombre y de la sociedad" (LE, 1).

El análisis que *Laborem Exercens* ofrece acerca del "economismo" y "materialismo" va más allá de los análisis empíricos de la ciencia para evidenciar los verdaderos y profundos alcances de opciones de vida, estilos de convivencia humana, costumbres, valores, etc. Si los problemas humanos sólo fueran objeto del "mundo científico", la Iglesia no tendría autoridad para abordarlos en su propio mundo de la fe. Tal idea suprimiría radicalmente la legitimidad de la doctrina social, su autonomía y valor propio ante los "mundos" de la ciencia o de la política.

b) Vinculación de la perspectiva ética con lo científico del análisis. Aunque el "mundo ético" en cierto sentido se separa del mundo científico, por su autonomía, sin embargo se vuelve a unir con él, en lo concreto del problema real (que es ético y técnico-científico) y en la unidad del sujeto que siente una doble interpelación (a su interés científico de buscar causalidades, y a su interés humano de construir un mundo mejor). Un análisis demasiado abstracto que afirmara solamente que existe una lucha entre el bien y el mal, no nos llevaría al terreno de la acción práctica para comprender los mecanismos concretos que están en juego en dicha lucha. Es preciso, pues, descender a los fenómenos históricos concretos y ver en ellos las encarnaciones del bien y del mal.

Este esfuerzo por "historificar" el conflicto ético en sus manifestaciones históricas está presentado en *Laborem Exercens* como uso integrador de los términos capital-trabajo, que explican el

conflicto moderno de la sociedad industrial. Juan Pablo II asume un "tema" marxista, sin por ello asumir el "sistema" marxista de un todo orgánico sociológico, ni mucho menos la visión globalizante de la sociedad con presupuestos filosóficos de ateísmo. Se da una mutación diacrónica, de unos términos que tenían un lugar bien preciso en un análisis sincrónico del sistema.

Por ello, el conflicto capital-trabajo, como situación histórica interpela convicciones profundas de la tradición cristiana y suscita la oposición de dos modos de ver la relación entre el trabajo humano y el capital: "Precisamente estas afirmaciones básicas sobre el trabajo han surgido siempre de la riqueza de la verdad cristiana, especialmente del mensaje mismo del 'evangelio del trabajo', creando el fundamento del nuevo modo humano de pensar, de valorar y de actuar. En la época moderna, desde el comienzo de la era industrial, la verdad cristiana sobre el trabajo debería contraponerse a las diversas corrientes de pensamiento materialista y economicista" (LE 7).

La perenne lucha entre el bien y el mal, entre el pecado y la gracia, reviste, en este caso, una forma histórica concreta. Por eso se puede aceptar la evidencia de los hechos e incluso la exactitud de los diagnósticos que contribuyen a percibir el modo como los valores morales están recibiendo su "consistencia" histórica.

c) Reformulación de los conceptos usados en la ciencia. Si el conflicto de la sociedad industrial es interpretado en términos de conflicto capital-trabajo, deben ser superadas las connotaciones estrechamente economicistas, para percibir en estos términos contenidos nuevos. De este modo se enriquece el sentido de las palabras, se las libera semánticamente de sus horizontes primitivos estrechos y se las integra en un "mundo" más complejo.

La economía puede decirnos que "capital" y "trabajo" son dos elementos necesarios para la producción económica. Puede incluso describir dos dimensiones en el trabajo: la subjetiva, en cuanto que el trabajo procede de un sujeto, y objetiva, en cuanto que el trabajo se vincula al mundo de los objetos, sea por los instrumentos que ayudan a la producción, sea en la materia prima que debe ser transformada, sea por el producto final como resultado de un proceso productivo. Si la economía se queda en este punto, sin integrar estas verdades en el "mundo" de la ética, puede dejarse llevar de una lógica puramente "objetivista", "economista", "mate-

rialista", privilegiando exclusivamente la tecnología, y la producción objetiva, en desmedro de las dimensiones subjetivas del trabajo. Es necesario entrar en el "mundo" de la ética, para descubrir que los dos aspectos del trabajo no son iguales en valor, que lo subjetivo debe anteponerse a lo objetivo; que el valor del trabajo humano no puede medirse por su papel en la producción en forma exclusiva, con criterios de mercado, sino que tiene un valor que antecede a todos los mecanismos de oferta y demanda del trabajo.

La palabra "trabajo" está sufriendo por tanto una transformación semántica de importancia. Desde el inicio de la *Laborem Exercens* el Papa da un nuevo sentido: el trabajo es "una de las características que distinguen al hombre del resto de las criaturas" (Introducción). Hay una intrínseca vinculación entre el trabajo y la vocación humana, el ser del hombre: "solamente el hombre es capaz de trabajar, sólo él puede llevarlo a cabo, llenando a la vez con el trabajo su existencia sobre la tierra. De este modo, el trabajo lleva en sí un signo particular del hombre y de la humanidad, el signo de la persona activa en medio de una comunidad de personas, este signo determina su característica interior y constituye en cierto sentido su misma naturaleza" (Introducción).

Si el trabajo es el camino por donde el hombre llena su existencia y recibe una de sus características distintivas, tiene en sí una dignidad ética al margen de cualquier situación histórica concreta. Se podría decir con un apriori a partir de la fe, que cualquier sistema que explote el trabajo o lo subordine a otros valores extrínsecos al ser del

hombre como, por ejemplo, la acumulación del tener, reviste un carácter ético negativo, es decir, niega el valor ético fundamental del trabajo. Los "a posteriori" de la experiencia histórica no harán sino confirmar la forma concreta como en una sociedad determinada se da la explotación del trabajo.

Desde la premisa del valor ético del trabajo, el Papa puede aceptar los diagnósticos de las ciencias. Se sabe que en todo este período que todavía no ha terminado, el problema del trabajo ha sido planteado en el contexto de un gran conflicto, que en la época del desarrollo industrial y junto con éste se ha manifestado entre el 'mundo del capital' y el 'mundo del trabajo', es decir, entre el grupo restringido, pero muy influyente de los empresarios, propietarios o poseedores de los medios de producción y la más vasta multitud de gente que no disponía de estos medios y que participaba, en cambio, en el proceso productivo mediante el trabajo. Tal conflicto ha surgido por el hecho de que los trabajadores, ofreciendo sus fuerzas para el trabajo las ponían a disposición del grupo de los empresarios, y que éste, guiado por el principio del máximo rendimiento, trataba de establecer el salario más bajo posible para el trabajo realizado por los obreros" (LE 11).

La interpretación del conflicto en término de lucha de clases (por intereses contrapuestos entre ellas), o en término de conflictos ideológicos entre el liberalismo y el marxismo, no pueden hacernos olvidar que ambos conflictos surgen de un hecho. "De este modo, el conflicto real que existía entre el mundo del trabajo y el mundo del capital, se ha transformado en la lucha pro-



gramada de clases, llevada con métodos no sólo ideológicos, sino incluso y ante todo, políticos" (id).

La posibilidad de que el Papa acepte el análisis de conflicto real entre capital y trabajo, sin ceder por ello al análisis marxista, que interpreta el conflicto en términos de clase y de lucha de clases, se debe a varias modificaciones sustanciales, de carácter ético, que sufren los conceptos, tanto de trabajo como de capital.



El sentido original, puramente económico, sufrirá una transformación al convertirse el trabajo y el capital en *símbolos* de valor. Al esquema triangular que caracterizaba la oposición marxista de clases opresora/oprimida, podría añadirse otra división, no horizontal, sino vertical, que atraviesa las dos clases en categorías de solidaridad y egoísmo.

La identificación ricos= opresores = malos y pobres = oprimidos= buenos, queda superada, lo cual nace de una exigencia de la ética cristiana: son las opciones personales y no la simple militancia o pertenencia a una clase social, las que hacen bueno o malo al hombre. No es el hecho físico de ser "hijos de Abraham" el que nos conduce al Reino de los cielos; no es la pertenencia a una clase social la que nos cualifica moralmente. La división entre el bien y el mal, entre el egoísmo y la solidaridad, entre el pecado y la gracia, atraviesa todas las clases sociales y todos los grupos humanos.

Si seguimos usando las categorías "capital" y "trabajo" para designar las opciones que surgen en el nuevo esquema, habría que situarlas en los dos extremos que revelan en forma más radical la oposición, es decir, ricos-egoístas y pobres-solidarios, pero sin olvidar que riqueza y pobreza

pueden tener otras connotaciones éticas en los ricos-solidarios y los pobres-egoístas. En efecto, el trabajo puede pasar de símbolo de la solidaridad, a instrumento de egoísmo, degradándose como sentido del ser; y lo mismo hemos de conceder al capital, que cuando es puramente instrumento del trabajo, forma parte del proyecto del ser y se aleja del egoísta tener.

La solidaridad y el egoísmo aparecen como dos formas de existir. Una que se apoya en el trabajo como ser (solidario y actuante sobre el mundo) y otra como tener (egoísta y explotador del trabajo).

El Papa modifica notablemente el sentido del trabajo cuando no lo circunscribe a la clase trabajadora (urbana-industrial) ni a la campesina, y se refiere siempre a todo trabajo, independientemente de las circunstancias en que es realizado. Considera como trabajo el de los intelectuales, y señala los peligros que amenazan hoy este tipo de trabajo, como desempleo y explotación.

La prioridad ética del trabajo *sobre* el capital, no es pues "opción de clase", sino "opción de valor". Por el contrario, el capital no puede obtener la prioridad, porque se refiere al tener, y éste recibe su dignidad moral sólo cuando está al servicio del ser. El tener por tener carece de sentido moral. El tener se justifica cuando ayuda a ser, y por tanto, el capital, cuando favorece al trabajo. Por eso, el Papa precisa esta cuestión: "Como ya se ha recordado anteriormente en este mismo texto, la propiedad se adquiere ante todo mediante el trabajo, para que ella sirva al trabajo. Esto se refiere de modo especial a la propiedad de los medios de producción. El considerarlos aisladamente como un conjunto de propiedades separadas con el fin de contraponerlos en la forma del "capital" al "trabajo" y más aún, realizar la explotación del trabajo, es contrario a la naturaleza misma de estos medios y de su posesión. Estos no pueden ser poseídos contra el trabajo, no pueden ni siquiera ser poseídos para poseer, porque el único título legítimo de su posesión —y esto ya sea en la forma de propiedad privada, ya sea en la de la propiedad pública o colectiva— es que sirvan al trabajo; consiguientemente, que sirviendo al trabajo hagan posible la realización del primer principio de aquel orden, que es el destino universal de los bienes y el derecho a su uso común. Desde este punto de vista, pues, en consideración al trabajo humano y del acceso común de los bienes destinados al hombre tampoco conviene excluir la socializa-

ción, en las condiciones oportunas, de ciertos medios de producción" (LE 4).

Esta alusión a la socialización de los medios de producción podría parecer una identificación ideológica del trabajo y sus valores morales con el socialismo, así como la alusión al capital como éticamente nocivo cuando explota al trabajo, podría designar el sistema capitalista. Pero esta interpretación no se justifica, porque de igual manera que el "trabajo" no se identifica con una clase, así tampoco el "capital" se identifica con un sistema o ideología.

Es importante tener en cuenta, por tanto, que el sentido atribuido al capital como símbolo del tener egoísta, puede verificarse no sólo en el sistema occidental, que exagera sistemáticamente el egóismo y el interés como dinamismo del progreso, sino también en el sistema comunista cuando la socialización de los medios de producción continúa separando estos medios de los trabajadores como auténticos propietarios (esta vez colectivos) de los medios de producción. Párrafos más adelante a la cita anterior (LE 14), el Papa advierte: "... hay que tener presente que la simple sustracción de esos medios de producción (el capital de las manos de sus propietarios privados), no es suficiente para socializarlos de modo satisfactorio. Los medios de producción dejan de ser propiedad de un determinado grupo social, o sea de propietarios privados, quedando sometidos a la administración y al control directo de otro grupo de personas, es decir, de aquellas que aunque no tengan su propiedad, por más que ejerzan el poder dentro de la sociedad, disponen de ellos a escala de la entera economía nacional o bien de la economía local" (id). Este grupo puede cumplir bien o mal su cometido, pero en este segundo caso se reserva el monopolio de la administración y disposición de los medios de producción y el trabajador queda por tanto tan separado de la propiedad como en el sistema capitalista. En verdad, tal socialismo merecería el nombre de "capitalismo de estado", quedando de este modo suficientemente claro que lo esencial del capitalismo (sea privado o de estado) es la separación y contraposición de capital y de trabajo.

La transformación semántica impide pues identificar trabajo con clase trabajadora o capital con sistema capitalista. Todo trabajo, incluso intelectual, está llamado a ser símbolo de la solidaridad de la persona humana que busca el ser. En cambio, el capitalismo (sea privado o de estado)

es la separación y contraposición de capital y de trabajo.

Pero hemos advertido que así como la pertenencia a un grupo humano no determina la cualificación moral, sin pasar por las actitudes de la libertad personal, así tampoco el capital ni el trabajo tienen una connotación ética negativa o positiva, por sí mismas, independientemente del proyecto humano que los usa. El trabajo puede degradarse a ser un mero instrumento del tener egoísta, perdiendo todo su valor simbólico del "ser más", y pasando, por tanto, al proyecto del capital egoísta. Inversamente, el capital, puede ser utilizado como puro instrumento que sirve al trabajo y no lo explota; adquiere entonces toda la bondad ética de la solidaridad del ser más. En sí mismos capital y trabajo no son ni intrínsecamente perversos (capital) ni esencialmente buenos (trabajo), aunque hay en ellos una capacidad simbólica que empuja hacia los valores o antivalores éticos correspondientes. El tener capital puede incentivar la tentación del tener más y olvidar el ser; el trabajar para ser más, abre a una solidaridad para ser con otros, aun sacrificando el tener.

Es claro que la adopción de las mismas palabras "capital-trabajo" del análisis de las ciencias, podría llevar a la ambigüedad y confusión de que el Papa proclama la lucha de clases en el sentido marxista, entre trabajadores contra propietarios. Es verdad que identificar lo ético con el trabajo, podría aparecer como si el Papa acusase todo capital de perverso. Pero si tenemos en cuenta los matices señalados, superamos el riesgo de la ambigüedad, y en cambio ganamos la ventaja del valor del diálogo. En efecto, el Papa usando estas categorías y enriqueciendo semánticamente su significación, plantea preguntas fundamentales a ambos sistemas y ejerce, por tanto, un papel interpelante.

d) Capacidad de interpelación de la ética a la ciencia. La reformulación de conceptos no puede separarlos de tal manera de los significados originales que la palabra se vuelva totalmente equívoca, es decir, pierda su unidad de sentido y designe realidades totalmente separadas. En la reflexión contemporánea del magisterio se usan palabras que provienen de otros horizontes, pero con un contenido enriquecido. Es lo que sucede con la palabra liberación al situarse en la perspectiva de la liberación integral que no se opone a otras liberaciones sociales, económicas o políticas, sino que las integra dentro de una

realidad que apunte a la plenitud trascendente. Pablo VI había usado el mismo recurso con la palabra desarrollo para ampliar su significado como integral y solidario. El recurso a la misma palabra, aunque para algunos pueda ofrecer el riesgo de la ambigüedad —que debe superarse por la clarificación del sentido exacto en que se usa—, tiene también la virtud de ser puente de diálogo y de interpelación.

Al usar los términos "capital-trabajo", Juan Pablo II pretende llegar a lo profundo de las causalidades sociales, unidas a los valores éticos. Las ideologías se sentirán cuestionadas al abrir sus horizontes, revisar sus presupuestos y transformar sus programas. El capitalismo debe superar el camino viciado de la exacerbación del egoísmo y del puro interés personal; el estímulo del legítimo interés humano —que incluye siempre la apertura a la solidaridad— no tiene que sufrir, sino mejorarse cualitativamente con una economía que sirva al hombre. A su vez, el valor ético del socialismo dependerá de la superación de estrechas visiones de clase para dar al trabajo humano no sólo la función social de las organizaciones de trabajadores en la lucha política, sino el sentido integral y humano que no escapó al propio Marx. La opción por el trabajo no es de clase ni de ideología, sino una expresión de la opción por el hombre mismo.

e) **Dinamización del compromiso ético.** Si en el conflicto histórico capital-trabajo se está jugando una forma concreta de enfrentamiento entre el egoísmo y la solidaridad, entonces lo que está en juego no es la supervivencia de tal o cual sistema político, sino la misma supervivencia del hombre. Nada conseguimos con corregir los errores de un sistema con los aciertos del otro, si ambos no reflejan la totalidad del ser humano. Esta lucha histórica no admite neutralidad. No ser solidario con el trabajo es explotarlo directa o indirectamente, o hacerse cómplice de los que lo explotan; supone, por consiguiente, construir la vida en torno al tener, o incluso apoyar e incentivar las injusticias que serán implacable resultado de la lógica materialista y economista.

La solidaridad con el trabajo es una exigencia universal, precisamente porque no es opción política por una clase, sino opción ética por un valor o símbolo de valor. Tiene muchas formas de expresión esta solidaridad, como las enumera el Papa: combatir el desempleo; conjugar las responsabilidades del empresario indirecto con las del empresario directo; verificación de la justicia

de la sociedad en el salario justo (cfr LE 19); defensa de la dignidad y de los derechos al trabajo proporcional a quienes son enfermos, minusválidos; distribución poblacional por migraciones, etc.

La "densidad" ética de la opción por el trabajo se revela mejor cuando nos acercamos al ámbito de la espiritualidad. De este modo el conflicto capital-trabajo entra con auténtico y profundo sentido en el tema teológico del Reino, de la gracia y de la comunión con Dios por el trabajo. No deja de ser original calificar el Evangelio de Jesucristo como "Evangelio del trabajo". Quien es portador de la Buena Nueva ha sido trabajador; y no sólo eso, sino que el acto mismo de anunciar el mensaje se ha convertido en su forma propia de trabajo, de configurar una sociedad fraterna venciendo —como todo trabajo lo hace— las "resistencias" (en este caso no de la materia inanimada), que nacen del corazón del hombre.

Vivir el trabajo como espiritualidad configura el modo de ser que expresa la personalidad entera. Pero además de relacionar a cada ser humano



con Dios, el trabajo colectivo de todos a fin de dar al trabajo la primacía (aunque parezca redundante decir: trabajo que da al trabajo su valor) constituye la expresión del esfuerzo social para configurar la realidad de justicia de la sociedad entera.

CONCLUSION

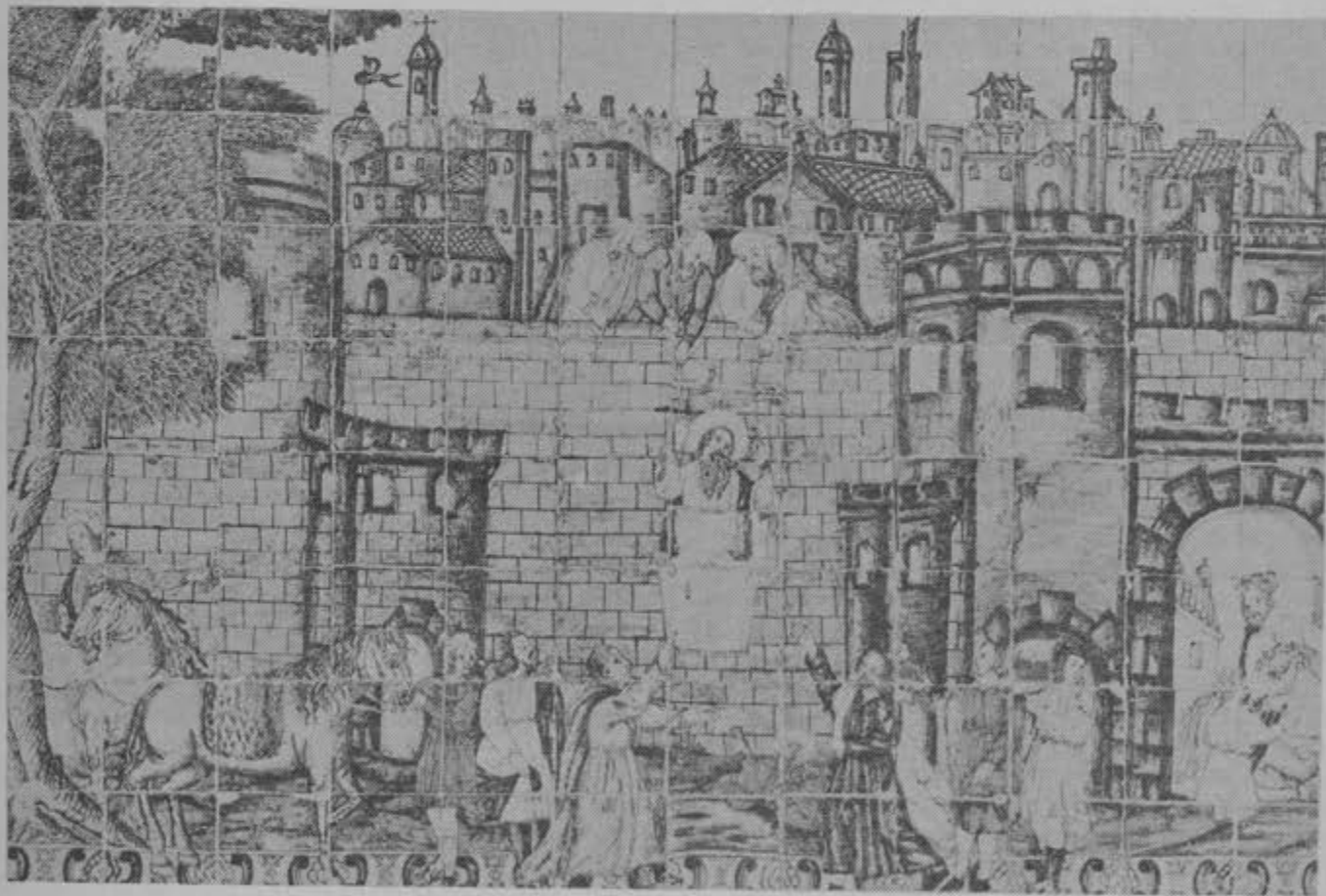
El documento LN ha dejado abierto un campo muy grande de interrogantes y de trabajo creativo. La temática planteada: responsabilidad de la Iglesia ante la opresión humana y las aspiraciones de liberación, y las mediaciones necesarias de las ciencias e ideologías, aunque parezcan tener un sentido restringido al problema del marxismo y la teología de la liberación, encierran la implícita —y a veces, también muy explícita— afirmación de un impostergable compromiso eclesial con los pobres y oprimidos.

Las advertencias de los riesgos del análisis marxista nos han permitido, sin embargo, tantear en los documentos eclesiales, y sobre todo en *Laborem Exercens* los caminos positivos de salida: ¿cómo analizar el conflicto si éste existe realmente, sin reducir el análisis a perspectivas estre-

chas que olviden los aportes cristianos de los valores éticos? Tal pregunta nos parece haber sido contestada en la tercera parte de este artículo, cuyo sentido se ilumina a partir de las dos partes anteriores introduciendo la cuestión.

NOTAS

- 1 MALHERBE J F, "El conocimiento de la fe" en *Iniciación a la práctica de la teología, Cristiandad, Madrid, 1984, 92-117.*
- 2 MALHERBE, *oc p 93.*
- 3 *Id p 94-95.*
- 4 Tomo la pedagógica y clara presentación del problema que hace: PARRA, Alberto, SJ: *Sacramentos de la fe, Pontificia Universidad Javeriana, Facultad de Teología, Colección profesores n. 8, p 23.*
- 5 PARRA, Alberto, SJ: *o c p 23-25.*



EL CONFLICTO EN LA IGLESIA

Jon Sobrino

CONFLICTO EXTERNO E INTERNO

El conflicto fundamental y necesario para la Iglesia es el conflicto externo con el mundo de pecado que le sobreviene a la Iglesia cuando es fiel al evangelio. Así ocurrió desde los orígenes, y el conflicto pronto se tradujo en enfrentamiento y persecución. El NT reconoció la realidad y necesidad de tales conflictos y persecuciones (1 Tes 3,2-4) y teologizó su necesidad a partir del destino de Jesús (Mt 10,24s; Jn 15, 18, 20) y de los profetas (Mt 5,11s). El presupuesto teológico de este conflicto es que el evangelio es buena noticia, pero es también espada de dos filos (Hebr 4,12), signo de contradicción (Lc 2, 34), alternativa excluyente entre el verdadero Dios y los ídolos (Mt 6,24).

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

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

pios.

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

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

LA DIVERSIDAD DENTRO DE LA IGLESIA COMO CONDICION DEL CONFLICTO

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

La decisión de la Iglesia primitiva de ir a los gentiles supuso una decisión fundamental de ser una Iglesia universal sin poner ningún tipo de límites a esa universalidad. Con ello estaba confesando *in actu* la paternidad universal de Dios y el señoría universal de Cristo. Pero con ello introdujo

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

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

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

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

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

La diversidad está dentro de la Iglesia, es querida por ella y le es exigida; sin ella la misma Iglesia desaparecería, aunque persista siempre la tentación al uniformismo. Esa diversidad es la que capacita el enriquecimiento de la Iglesia; pero no históricamente también el conflicto y la desunión debido a otra decisión fundamental de la Iglesia —obvia, pero que debe ser repetida— de admitir en su seno a creaturas, estructuralmente limitadas pero abiertas al más, capaces de pecado y también de santidad.

En cuanto limitados, no es fácil para los miembros y estamentos de la Iglesia compaginar las diversidades; en cuanto pecadores, tienen siempre la tentación de absolutizar su propia diversidad o, más grave aún, buscar la propia identidad en oposición a la identidad de otros.

Pero también en cuanto creaturas, los miembros y estamentos de la Iglesia pueden sentir la necesidad de mantener su diversidad por responsabilidad ante su conciencia y ante Dios; y en cuanto santos, deben mantener esa diversidad para que se cumpla la voluntad de Dios y crezca de esa forma la Iglesia.

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

LA RAIZ ACTUAL DEL CONFLICTO Y SUS MANIFESTACIONES

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

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

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

a) La identidad de la Iglesia es comprendida a partir de su misión; y ésta, a su vez, como servicio al mundo, concretizado cada vez más como servicio preferencial a los pobres. Se da aquí por lo tanto una revolución copernicana: la Iglesia está para servir y no para ser servida; para anun-

ciar e iniciar el reino de Dios, sin ser ella adecuadamente ese reino; para presentizar el amor de Dios, pero teniendo también que buscarlo, y a veces fuera de los límites de la Iglesia. Esa novedad es difícil de integrar en la totalidad de la Iglesia —K. Rahner comentó que tardará un siglo—, no sólo por la dificultad teórica y la aceptación del no saber, después de siglos de saberlo prácticamente todo, sino por la conversión que exige. Se trata en el fondo de que también la Iglesia acepte para sí misma que el modo de recobrar su propia vida es entregándola. Esta novedad es sin duda causa de graves conflictos internos, según unos y otros estén dispuestos a esa conversión.



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

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

Cuando la Iglesia por último sirve al mundo haciendo una real opción por los pobres, entonces entra en conflicto con los poderes de este mundo; la Iglesia sufre la persecución y el martirio.

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

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

b) La comunidad Iglesia es comprendida fundamentalmente como pueblo de Dios, con lo cual al interior de la Iglesia se da preferencia a la totalidad sobre sus partes (sin mencionar ahora la

preferencia teológica que debe darse a los pobres en la Iglesia). Esto ha supuesto un cambio teórico en la comprensión de las relaciones de los miembros de la Iglesia en su interior. En la práctica ha originado un ambiente eclesial en que se ha revalorizado la necesaria complementariedad de los carismas y funciones, la búsqueda conjunta de la voluntad de Dios, la fe de todo el pueblo "desde el obispo hasta los últimos fieles seglares" (LG n 12), el diálogo, la comunión y la participación como modo de trato fraternal y de resolver las tensiones, la validez y necesidad de la opinión pública en la Iglesia etc.

Todo ello ha creado un nuevo ambiente eclesial, pero también serias dificultades. En esta concepción eclesial el garante último de su dirección y unidad. Acostumbrarse a ese estilo eclesial más pneumatológico no es fácil, pues significa la pérdida de cierta seguridad, el no sobrevalorar antiguos mecanismos eclesiales que la proporcionaban; significa la aceptación de cierto no saber en presencia del Espíritu y la más radical necesidad de la fe en el sorprendente Espíritu de Dios; significa acostumbrarse a la verdadera libertad del Espíritu, que prohíbe tanto el autoritarismo y uniformismo como una concepción liberal de la libertad, significa reconocer honradamente que la superioridad que históricamente se ha dado a unos sobre otros en la Iglesia (a la jerarquía sobre los fieles, a los célibes sobre los casados, a los varones sobre las mujeres, a las Iglesias del centro sobre las de la periferia etc) no es fruto del Espíritu, sino de determinados condicionamientos sociológicos y también del pecado.

En este nuevo ambiente eclesial el mismo enfoque del conflicto eclesial y el modo de resolverlo causa nuevos conflictos internos. Para unos, todo conflicto es peligroso y malo porque va en detrimento del prestigio y eficacia de la Iglesia; para otros, es expresión de la sinceridad del diálogo y una de las formas, históricamente necesaria, de que avance la Iglesia. Unos, sobre todo cuando los conflictos duran largos años, favorecen fuertes medidas administrativas para zanjarlo; otros siguen favoreciendo el paciente diálogo. Unos presuponen que la solución al conflicto es fácil en principio, pues en la Iglesia existe un solo Dios, un solo Señor, un solo Espíritu; otros ven precisamente en ello la mayor dificultad, pues aunque la confesión verbal de la fe y, en menor medida, la comprensión de esas fórmulas pueda realizarse de forma unitaria con relativa facilidad, sólo con gran dificultad se alcanza la unidad en la realidad de la fe. La unidad en Dios, en Cristo y en el Espíritu es aquello por lo que

hay que trabajar y a lo que se llegará al final; pero no el punto de partida real de la unidad.

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

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

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

Signos de involución al nivel de la relación de la Iglesia con el mundo serían: a) el que la Iglesia se redujera a juzgar desde fuera el pecado del mundo, de unos y otros, sin reconocer su propio aporte histórico a ese pecado; b) el que la Iglesia dejase de encarnarse en el mundo real, aunque apelase para ello a más altas misiones espirituales o a que esa encarnación pondría en peligro a la misma Iglesia institución y la privaría de poder ejercer un mejor y más duradero servicio al mundo; c) el que la Iglesia rehuyera la eficaz opción por los pobres, la parcialidad, la misión salvadora y los riesgos que ello conlleva, aunque apelase a la voluntad salvífica universal de Dios y a una liberación que debe ser ciertamente integral y no reduccionista; d) el que la Iglesia decidiese de antemano qué situaciones y qué sociedades son más aptas para su misión y ofrecen un lugar más connatural para la Iglesia si opta por ejemplo, por la llamada sociedad occidental; e) en suma, el que la Iglesia dejase de ser por esencia servidora del mundo e intentase regresar al pasado. Signos de involución al nivel de la realidad interna de la Iglesia serían: a) el regreso a una concepción piramidal de Iglesia que, teniendo en cuenta la legítima estructura jerárquica, ignorase

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

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

ESPIRITUALIDAD DEL CONFLICTO

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

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

Esa encarnación concreta puede generar, y en cualquier caso exige, importantes actitudes cristianas. Exige el amor a la verdad, que puede llevar a tener que "obedecer a Dios antes que a los hombres"; la fe sólo en Dios, cuyo Espíritu dirige en último término a la Iglesia, sin que los hombres de la Iglesia podamos sintetizar y resolver adecuadamente los conflictos; la esperanza utópica en la unidad de la Iglesia, la cual, aunque no sea plenamente posible en la historia, mueve

a trabajar por el incremento de la unidad.

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

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

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

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

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

d) El conflicto, por último, como toda realidad creada remite a la pregunta por el amor. Sería una redundancia hablar de una espiritualidad del amor, pero es útil hablar de una espiritualidad del amor conflictuado. Dentro y fuera del conflicto el miembro de la Iglesia debe tener un gran amor a Dios y a Jesús, a los pobres y al reino de Dios. Por ese amor evangélico el cristiano debe estar dispuesto al conflicto y no puede renunciar a aquél a pesar de que genere conflictos.

Pero el conflicto por su misma naturaleza lleva a la pregunta por el amor al adversario e incluso al enemigo. Ese amor no significa no hacerle frente, pero prohíbe la absolutización del otro como enemigo, cerrarle absolutamente todo futuro. Remite por último al amor a la Iglesia, precisa-

mente cuando en ella existen los pecados y escándalos que causan conflicto. Un amor conflictuado a la Iglesia está lejos de todo romanticismo y triunfalismo, pero debe existir, aun con grandes tensiones. Por amor a la Iglesia habrá que denunciar sus fallas cuando son graves y escandalosas. Podrán llegar momentos en que habrá que decir con Guillermo de Auvernia, obispo de París, "¿quién no llamará a esta horrible imagen más bien Babilonia y desierto que ciudad de Dios?" Pero por amor también, y con gozo, habrá que alegrarse de cuando ha hecho presente el evangelio de Jesús, en los grandes santos conocidos y en los innumerables desconocidos, en momentos privilegiados y heroicos y en la cotidianidad de la caridad. En cualquier caso, es en la Iglesia donde se sigue anunciando el evangelio de Jesús; así nos ha llegado a nosotros como evangelio. Y es también en la Iglesia, en medio y a pesar de tantas deficiencias y pecados, donde cada uno vive su fe apoyándose en la fe de otros. por ello debe haber un agradecimiento fundamental a la Iglesia, en el cual —aunque el amor no se nutre de razones— puede ser la razón fundamental para amarla. Por ello no son palabras rutinarias afirmar que los conflictos dentro de la Iglesia pueden provenir del amor a la Iglesia y que esos conflictos se pueden y deben vivir con amor.

Este artículo está tomado de:
DIAKONIA. No. 27, pg. 218-229,
septiembre 1983.



CONFLICTOS EN LOS EQUIPOS

Enrique Gutiérrez M del Campo

INTRODUCCION

Esta es una reflexión en torno a:

- 1) La relación que guardan los conflictos dentro de los equipos con los conflictos del sistema social y de los subsistemas sociales.
- 2) Tres aspectos de conflicto en los equipos y sus consecuencias deteriorantes.
- 3) Algunas pistas que pueden orientar el aprovechamiento constructivo de los conflictos anteriores.

Son todas hipótesis unas más comprobadas, otras por comprobar; ojalá y le sean útiles amigo lector.

RELACIONES DE LOS CONFLICTOS DE LOS EQUIPOS CON LOS CONFLICTOS DEL SISTEMA Y SUBSISTEMAS SOCIALES

Es importante tener en cuenta que los conflictos que se dan en un sistema social repercuten notablemente en los subsistemas sociales que están dentro y que forman parte de él; sin embargo, no repercuten simple y sencillamente en forma homóloga a como se dan en el sistema. Además de repercutir en forma peculiar, son detonadores de conflictos de personalidad que la misma personalidad tiene. Por lo tanto, no es un traslado simple de lo que está sucediendo en el sistema social a los subsistemas, sólo con ciertas modalidades, sino que genera otro tipo de conflictos que son propios de ese subsistema, y aparece otro tipo de problemas intrínseco al subsistema.

Esto significa que se requieren diversas instancias para manejar los diversos conflictos, y diversos instrumentos; y que se requiere alguna posibilidad de distinguir los conflictos que se vienen reflejando desde el sistema o de los subsistemas hasta el equipo, de los que se generan por la índole propia del equipo, y por la índole propia de las personas existentes en él. No basta el simple

análisis de los conflictos que se dan en el sistema, para de allí deducir los demás conflictos, pues no se dan por igual en el subsistema, ni en los equipos, ni en las personas. Hay algunos conflictos que son generados por la situación conflictiva global, pero tienen su relativa autonomía.

Conviene ahora fijarse en los conflictos al interior de los equipos que vienen trabajando al servicio del pueblo, o en algunas formas de pastoral, educación y/o promoción. Nos fijaremos en las peluciaridades de algunos de estos conflictos, y en algunas formas de atenderlos a partir de la experiencia de varios equipos.

TRES ASPECTOS DE CONFLICTO EN LOS EQUIPOS

Voy a presentar tres ejemplos relativamente importantes, sabiendo que existen muchos más, y reconociendo que estos tres aspectos con frecuencia no se dan aislados. No voy a tratar nada de los conflictos que se generan en un equipo por la presencia de personalidades psicopáticas; ellas representan en sus equipos conflictos específicos.

Participación

Cuando en un equipo no se han clarificado los niveles de participación de los diversos elementos del equipo en los procesos de información, de discusión de los problemas, de toma de decisiones y de acciones; cuando no se han clarificado los niveles de participación de los diversos miembros del equipo; o, equivalentemente, cuando no hay canales expeditos para que fluya con mucha facilidad la discusión, la información, la toma de decisiones y las acciones mismas, se generan conflictos. Llamo a esto situación de conflicto latente, que se va a echar a andar poco a poco, y va a seguir los siguientes pasos:

Los equipos tienen generalmente expectativas de sus miembros; expectativas de participación, de información, de toma de decisiones. Cuando esto no va sucediendo, empieza a haber frustraciones, empiezan a sentir que no se puede participar, que no se toma en cuenta lo que ellos dicen, y empiezan a veces a formarse grupos marginales que se comunican y se hablan más; y se preguntan qué está pasando. Cuando se llega a las reuniones de conjunto, la sensación es de que ahí los problemas ya llegan resueltos, ya van listos, porque mientras algunos grupitos ya los han manejado y discutido, otros en cambio no han podido hacerlo. Y se genera la sensación de manipulación. Va creciendo así un desacuerdo

con desconfianza entre los miembros. No se sabe qué está pasando. Al aparecer la desconfianza, empieza el proceso de desintegración de un equipo, o el proceso de esterilización de la acción. Conflicto que tiende a ser paralizante cuando no se enfrenta.

Heterogeneidad

Heterogeneidad de los componentes del equipo, en sus enfoques teóricos y en sus acciones; esto se da sobre todo cuando no se puede hablar de que haya una opción común. Cuando esto sucede, tenemos un conflicto latente. Al ponerse en marcha el equipo, se pone en marcha el conflicto. Generalmente sigue los siguientes pasos:

Inicialmente se cree alegremente que se tiene un equipo; que hay un acuerdo suficiente. Se intenta una primera planeación relativamente ventilada y aceptada. Pero apenas empieza el equipo a entrar al trabajo, al nacer situaciones más difíciles, aparecen cuestionamientos de diversas partes sobre la acción, sobre la teoría subyacente, sobre los modos de llevar adelante la acción; en un ritmo creciente avanzan los cuestionamientos y se hace cada día más patente que hay diversos puntos de vista. Posteriormente se ideologizan y emocionalizan las posiciones, se toma a pecho sacar adelante una cosa, y al ideologizarse se defiende a como dé lugar. Ya no se trata de ponderar si hay o no razón. A veces los equipos intentan tres o cuatro veces solucionar esa situación; hay grandes acuerdos en las reuniones, donde se ventilan aparentemente todos los problemas. Parece que ya se solucionó la cuestión; se pone a trabajar el equipo, y poco después vuelve a aflorar el problema. Después de uno a dos intentos de éstos, se incrementa la desconfianza generalizada entre los miembros del equipo, y se genera el caos, precisamente cuando ya nadie cree que alguno sea capaz de encontrar la solución. Cada quien propone una solución, pero nadie se preocupa por ver la posibilidad de que sea útil. Nuevamente la desintegración y la esterilización. Es decir: un conflicto no resuelto.

Expongo este apartado en forma esquemática, pues es experiencia vivida en forma un tanto dramática el conflicto entre líderes. Pondré un ejemplo hipotético, pero que sirve para el caso. Se supone que se inicia un equipo lentamente a través de un grupo de personas que después de conocerse, platicar mucho sobre un tema, de analizar las cosas bajo diversos puntos de vista, se deciden a entrar a la acción. O sea, que hay un núcleo inspirador que impulsa a la acción, generalmente en torno a un líder. Si este grupo decide entrar en la acción, al iniciarse va sorteando los dos peligros anteriores: se tiene mucha parti-

cipación, y los niveles de comunicación son cuidadosamente cultivados; y también va sorteando la heterogeneidad, pues va logrando que en lo fundamental haya un acuerdo suficiente como también en la acción a realizar, y en el modo. Este equipo, al ir creciendo en número de miembros, puede caer en las dos dificultades anteriores. Pero puede también suceder —y este es el fenómeno que vamos a señalar— que entre los elementos nuevos que vienen aparezca un nuevo líder de la talla del líder inicial; o puede suceder también que entre los elementos que estaban en torno al líder inicial, vaya madurando alguno, tanto por sus experiencias como por sus lecturas y contactos con otras personas, y vaya tomando la talla del otro líder. Cuando están presentes varios líderes en un grupo, tenemos un conflicto latente, que puede llegar a ser un conflicto activo; su resolución puede ser tan correcta como incorrecta.

¿Cómo sucede el proceso cuando el conflicto no es manejado correctamente? Lo normal es que van a aparecer diversos puntos de vista focalizados en torno a las personalidades salientes; serán dos o tres puntos de vista según los líderes, que generalmente van a incidir sobre las estrategias, o sobre los objetivos y las teorías subyacentes. Raro es que sobre las puras tácticas. Curiosamente —y es fenómeno típico— se aclaran las situaciones, y pasado un tiempo se vuelven a oscurecer; lo que quiere decir que no se resuelven; que se patina. También, se van cargando emocionalmente las situaciones, y simultáneamente se tienden a ideologizar. Empezamos ya a manejar ideologizaciones, y se está preocupando por aportar la teoría que apoye el punto de vista personal.

El siguiente paso consiste en buscar adeptos para cada líder; empieza la lucha, cada líder forma en torno suyo un grupo de adeptos. Después vienen las movilizaciones políticas, es decir, las luchas por ver quién tiene más fuerza; se trata entonces de ejercer fuerza, y no tanto de clarificar cosas. Fuerzas que luchan por ganar una votación. La lucha adquiere ya diversas formas que tienden a desintegrar al equipo o a paralizarlo; se está en pleno conflicto.

PISTAS PARA EL APROVECHAMIENTO CONSTRUCTIVO DE ESTOS CONFLICTOS

¿Equipo?

La primera sugerencia es la importancia de que un grupo que pretende trabajar en una localidad reconozca si son o no son un equipo con un

propósito suficientemente común. Probablemente no son equipo; estarán juntos para trabajar en una zona, pero no son equipo. Que cada quien se pregunte: ¿cómo vine a dar aquí? (Si resulta que "me mandaron", ello no es índice de que vaya a trabajar bien con todos los demás. ¿Fue algo fortuito? ¿Casual?) ¿Qué busca? ¿Qué no ve claro? ¿Qué sí ve claro? Probablemente nos encontraremos con que lo primero que el grupo debía plantearse es el reconocer que no son un equipo. Podrán construir un equipo; pero no lo son todavía. Lo cual es una postura sana; estamos aquí, tenemos muy buena voluntad, pero no somos equipo todavía; y si no lo construimos, no va a salir una acción común.

Niveles de acuerdo

Sería necesario que se pudiera explicitar suficientemente a qué nivel están los acuerdos mínimos de ese grupo. Para esto ayuda explicitar un poco el proceso global desde donde parte un proyecto de trabajo.

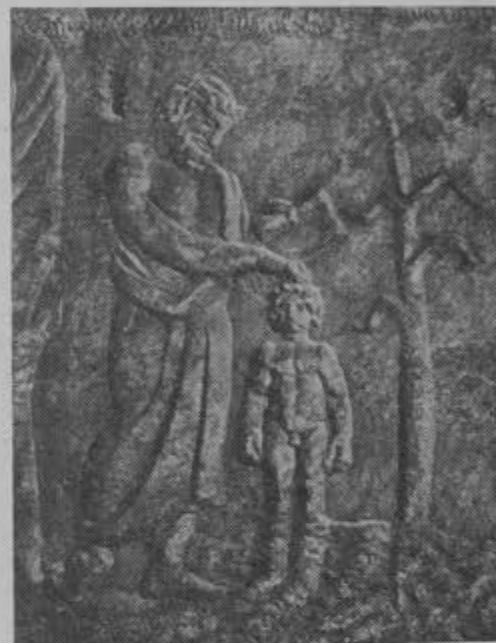
La teoría que necesita un equipo tiene todos estos elementos; (hay que notar que en un cierto nivel, sí estarán todos de acuerdo; pero en otro nivel ya no lo estarán):

- * Una utopía creadora, creativa, operativa. Puede ser que sólo a nivel de utopía operativa haya acuerdo, y que en todo lo demás no lo haya. Esto segundo es lo que habrá que ir analizando lentamente.
- * Debe haber una teoría general, y algunas hipótesis serias que expliquen la sociedad, los subsistemas de ella, y los procesos de cambio.
- * Debería haber después una interpretación de la realidad: lo que sucede a nivel nacional, por lo menos estructuralmente, o al menos en las coyunturas generales que presenta un sexenio.
- * Después viene ya una teoría operativa que llamaríamos Marco Teórico de nosotros como grupo en una acción local. Está compuesta por una serie de teoría fraccionadas o hipótesis que me ayudan a interpretar mi localidad, me ayudan a interpretarme a mí como agente activo dentro de la localidad, mi función dentro de la localidad, el cambio dentro de esa localidad. Todo esto lo debemos de interpretar, de conocer con la ayuda de un Marco Teórico; o sea, de una Teoría Operativa.
- * Viene además un análisis de la localidad, estructural y/o coyuntural.

- * Después unas finalidades generales, y una estrategia general.

Este conjunto de elementos es lo que constituye la teoría, cuando hablamos de teoría por contraposición a la acción. A partir de aquí viene la programación de la acción. ¿Qué se programa? Los objetivos, los recursos, la organización, los métodos, etc.

Sería útil que hubiera suficiente claridad en estas instancias, para que cuando surja una pregunta o



una discusión, podamos situarla: ¿Dónde está? ¿Estamos discutiendo de una teoría general? ¿De la misma utopía? ¿De una teoría particular? ¿De una hipótesis concreta? ¿Estamos discutiendo del análisis de la realidad? ¿O qué estamos discutiendo? Porque a veces no sabe uno dónde colocar la discusión; se está desplazando en todo su universo, enmarañadamente. Al ubicar las cuestiones, se ubica dónde está el problema de equipo y a qué niveles se está moviendo es decir, hasta qué niveles se está de acuerdo.

Así pues es importante caer en la cuenta de dónde están los niveles de integración, para ver dónde se están moviendo los problemas. A continuación propongo tres instancias, como un instrumental para el equipo en la búsqueda de solución a estos problemas.

Tres instancias

Estas instancias o instrumental están propuestas no sólo para la solución de los problemas de equipo, sino también para la formación del equi-

po mismo. La primera instancia sería a nivel de la acción del equipo; la segunda, al interior del equipo; y la tercera, a nivel personal de los miembros del equipo. Parto de un supuesto importante: de hecho, en la práctica —como puede constatarse— la sola praxis, y más, la praxis política, no absorbe la totalidad de los problemas que ventila un equipo en acción, sino que hay otros problemas que deben ser ventilados a otras instancias, y que incluso generan problemas al interior de cada uno de nosotros. Deben ser ventilados en otras instancias; de lo contrario se atasca la marcha del equipo, por falta de globalización.

a) A nivel de la acción del equipo, lo más importante es introducir un verdadero proceso de praxis real, o sea, que el equipo sea capaz de comparar su teoría — con todos estos elementos de los que hablamos— contra su acción programada; y no solamente hacer juntas administrativas en donde lo que se hace es hablar sobre aspectos de la programación. Se ha de tener cuidado en esa praxis de no sobre-teoretizar al equipo. Un equipo se sobre-teoretiza cuando desde afuera está recibiendo teoría en exceso: lee libros, oye opiniones, aumenta la cantidad de teoría; y junto con esa teoría, no aumenta la visión histórica de donde nació esa teoría. Porque esa teoría nació de una historia. Y si esa historia no está al frente de su teoría, hacemos aplicaciones absurdas. Porque esta teoría funcionó en esta historia; pero funcionará en esta otra.

Se puede caer también en lo que yo llamaría pseudo-teoretización; o sea, cuando las hipótesis se manejan con cualificaciones inadecuadas. De manera que una hipótesis muy débil, se presenta como hipótesis muy sólida, vgr: Aquí los campesinos no aceptan de ninguna manera a ningún líder que venga de la CNOP. ¿De dónde se deduce esto? De que me lo dijeron tres campesinos. Esta es una hipótesis muy débil. Yo considero que la mayoría de las veces manejamos tal cantidad de hipótesis tan débiles, que nos movemos en una pseudoteoría. No hay ahí una teoría, sino que simplemente nos imaginamos algo.

Aparece aquí una cierta falta de responsabilidad en los líderes y coordinadores de los equipos, que muy alegremente elevan a la categoría de hipótesis sólidas las hipótesis débiles; y a la categoría de teoría, esta serie de hipótesis. Y entonces comienzan los líos, porque se absolutizan las cosas, y entonces sí: ni para atrás, ni para adelante: son equipos sobre-teoretizados.

En el otro extremo, tenemos equipos que entran

en activismo, y que tratan de resolver momentos muy cruciales y muy urgentes a base de corazonadas: les falta teoría para ese momento y no llaman un teórico para que les ayude: ¡A ver qué sale! ¡Aquí, pues a ver de a cómo nos toca. . .! Y bien que les puede tocar la de malas. Si el equipo no puede sistematizar su experiencia suficientemente para poder mandarla después a un análisis práxico, el equipo entra en conflicto, no está pudiendo manejar su acción en una forma seria; no sistematiza su experiencia, y luego no la confiere con la teoría.

b) El segundo nivel es el del equipo como comunidad humana. El equipo es un conjunto de hombres que forman una comunidad humana en torno al trabajo, sí, pero al fin y al cabo una comunidad humana. Se debería poder distinguir los conflictos socio-políticos y su reflejo en el equipo, de aquellos conflictos que nacen en el equipo como sociedad humana, como grupo humano. Estos conflictos del equipo como grupo humano —normalmente hablando, y a nivel de hipótesis a estudiar— nacen del inadecuado aprovechamiento de cada uno de los miembros del equipo. Es decir, si el equipo tiene un coordinador, que aproveche adecuadamente sus funciones de coordinador; si el equipo tiene uno o varios líderes, el aprovechamiento de ese líder y sus facultades que tiene; hay que aprovecharlas, pues es una ventaja tenerlas. Generalmente cuando se trata de un solo líder, esto aparece más sencillo: hay que aprovecharlo.

Hay que recordar aquí que el líder no impone, sino que posibilita; tiene visión de los problemas; sabe orientar al equipo para que vea esos problemas, para que se dé cuenta de que esos son los problemas, y participa activamente en la resolución de los mismos.

Cuando en lugar de un líder surgen dos líderes, si el líder número uno es al mismo tiempo el coordinador, debe tener la mínima competencia para saber aprovechar al otro líder. Decirse: ¡Qué bueno que tengo a otro líder a mi lado! Tengo otra gente que al mismo tiempo me puede confrontar a mí, y que tiene una gran visión. Y si es un líder de mucha potencia, saber abrirle cauce de acción; porque el líder necesita acción; entonces, abrirle un cauce de acción, es entregarle parte del equipo y que se movilice. Aun cuando en alguna forma queda subordinado, tiene abierta la posibilidad a la participación.

Si tenemos intelectuales en el equipo, hay que hacer que los intelectuales formen una cierta vanguardia en el pensamiento del equipo. Y hay

que darles su función, pero que permanezcan orgánicamente unidos al equipo; o sea, que sepan aguantar el paso del equipo. Si el equipo va madurando y asimilando lentamente las cosas, que no se lancen fácilmente a la manipulación y a la ideologización: "Si los otros ya repiten los 'slogans' que les lanzo, ya está". No; tienen que proceder orgánicamente, ir fecundando al equipo lentamente, aunque ellos vean mucho más que el equipo.

Se deben apreciar debidamente las cualidades de cada uno de los demás miembros; si uno tiene cualidades de trato, el otro es bien ordenado, aquél es de ese modo, y el otro de otro, etc, cada uno debe ocupar su sitio en el conjunto humano que es el equipo. Y también que se vean las contrapartidas de cada cualidad. Puede ser que el equipo reconozca que le hace falta un elemento importantísimo para poder hacer una acción determinada, vgr: Aquí todos somos magníficos para pensarle, para discutir, para todo; pero nadie puede ponernos en orden. Es evidente que hace falta el elemento ordenador. Y sin eso, el equipo no va a marchar pues le hacen falta elementos. Tiene que reconocer esto, para poder tener el conjunto humano que le permita la acción. De manera que el equipo sea siempre consciente de su riqueza y de sus deficiencias en tal forma que pueda explotar al máximo sus posibilidades y tomar precauciones ante los riesgos que causan sus deficiencias.

Que queden bien clarificados los niveles de participación, y las formas de comunicación que el equipo tiene. Puede ser que haya diversos niveles de participación. Un "hasta aquí" bien dicho puede ahorrar muchos problemas al querer seguir adelante, o querer tener mayor participación sin haberse previamente discutido.

c) El tercer nivel, es más personal: es necesario un discernimiento espiritual personal que permita distinguir las diversas reacciones de cada uno de nosotros y quizás —si el equipo llega a madurar— la puesta en común de los discernimientos de cada uno, porque los conflictos que están afuera, van a brotar en las gentes, y ahí hay que discernirlos también. Van a brotar sobre la fe, sobre la ética del individuo, sobre tantas cosas en los miembros del equipo.

El paso inicial

Al examinar cuál sería el paso inicial para echar a andar un grupo de personas que no forman equipo, me parecen importantes dos nociones

muy conocidas que es bueno recordarlas.

Primero la noción de *exploración*: aquel grupo de gentes que se lanza a una acción, va a necesitar un tiempo para explorar la localidad. Y lo mismo sucederá cuando entren nuevos miembros: aunque el equipo vaya muy avanzado, estas personas nuevas van a tener que explorar, que orientarse; y el resto del equipo debe ayudar a que lo hagan. De aquí la importancia de que los equipos lleguen a formularse cómo se hace una exploración de una situación, de un medio ambiente, y cómo se puede mejorar.

La segunda noción importante, es la de *Proyecto*. El Proyecto no es solamente una acción educativa o promocional en servicio de nuestro pueblo, sino que además tiene un aspecto experimental, que permite llevar a cabo una investigación junto con el pueblo, para ir comprobando determinadas hipótesis a partir de las cuales se inició el proyecto.

Para llegar a formular un auténtico proyecto, es necesario haber sobrepasado la etapa exploratoria, y que por tanto se puedan formular hipótesis más o menos seguras que después van a ser comprobadas o reformadas durante la misma acción de servicio. Mientras no se tienen estas hipótesis suficientemente seguras, el proyecto se inicia con acciones puente que permitan el más amplio alcance a la exploración, y multipliquen contactos que nos permitan situarnos mejor cuando ya debemos precisar un proyecto en su fase más definitiva.

Algunas alternativas

Si al echar a andar un grupo, aunque supuestamente pretenda ser poco a poco un equipo, pero no tiene todavía un objetivo común suficientemente comprendido y aceptado por todos, puede suceder que:

- * El grupo queda representado por varios grupos que tienden a acciones convergentes en torno a un objetivo común que se irá precisando poco a poco. En ese caso, estos sub-grupos van a ir avanzando hasta una organización común y un objetivo común.
- * O los subgrupos más bien tienden a acciones paralelas que sólo muy remotamente puede decirse que conspiran a un objetivo común. En este caso estas acciones paralelas son entre sí coordinables pero de momento no es posible aspirar a una organización común que vaya en marcha.

* Puede tratarse de subgrupos que tienden a acciones divergentes. En este caso es aconsejable que los diversos subgrupos trabajen en sitios diferentes y con personas diferentes, pues de lo contrario pueden causar choques entre sí, y desorientar al pueblo mismo.

* O también se puede dar el caso de subgrupos que al analizar la situación, se encuentren tendiendo a acciones antagónicas. En este caso, estamos ante la lucha de varios subgrupos por diversos objetivos que chocan entre sí.

Reflexión final

Siempre es necesario el que tengamos muy presente la responsabilidad tan grande que llevamos todos los que nos decidimos por dedicar nuestra vida y nuestro tiempo a la ayuda de

nuestro pueblo. De por medio está el pueblo, lleno de problemas y graves necesidades, oprimido y explotado, mil veces engañado, y a quien una vez más vamos a ofrecer algo, y vamos a crearle expectativas. Es necesario pues una gran responsabilidad ante el pueblo, y el saber lealmente ceder en muchos puntos y maneras de pensar de cada uno de nosotros para constituir equipos que sean como anticipos de la sociedad nueva que buscamos y que también iluminen a nuestro pueblo sobre la posibilidad de unirse y de formar una organización. Cuando nos vayamos acercando a la politización y a la lucha más estrictamente política, va a ser necesario incluso el establecer una disciplina muy rígida que todos deberíamos aceptar, pues entonces se van a correr riesgos mucho más delicados para los que será necesaria la menor divergencia posible entre los miembros de un equipo.



LOS PROFETAS Y EL CONFLICTO

Francisco López Rivera

INTRODUCCION

Al estudiar el profetismo hebreo, los autores manejan algunos conceptos clave que, según ellos, expresan lo esencial del movimiento profético. Resulta que, si nos aproximamos a los profetas a través de cualquiera de estos aspectos, nos encontramos con el conflicto. Es decir, como quiera que veamos la esencia del profetismo, llegamos al conflicto; es éste una realidad enraizada en la vida misma y actividad del profeta, tanto que es un signo de autenticidad del profetismo.

Podemos recorrer algunos de estos conceptos clave, para ilustrar lo dicho. André Neher pone la esencia del profetismo en el *tiempo*. Los profetas captan, expresan y viven el tiempo de una manera peculiar. En ellos el tiempo se hace propiamente *bíblico*: algo no acabado, en movimiento, bajo la guía de Dios, Señor de la historia¹. Pues precisamente por eso el profeta va a chocar con el sacerdote y con el sabio, incluso con el pueblo mismo, ya que éstos manejaban muchas veces una concepción estática o cíclica del tiempo. Para Abraham Heschel, la noción clave es el *pathos* de Dios. El profeta es el hombre que vive y actúa en una *simpatía* muy profunda con Dios. Sea que esa simpatía lo lleve a oponerse a la injusticia vigente en Israel, sea que lo lleve a participar en "el dolor y la pena de Dios" por el pecado y el castigo de su pueblo, el profeta entra en el campo del conflicto².

José Luis Sicre ha tomado como noción clave la *justicia*. Ha profundizado en la realidad de la *idolatría*, y ha mostrado que ésta va más allá del terreno cultural. Esa idolatría lleva siempre, de una manera u otra, a obrar la injusticia en contra del pueblo. En su denuncia de la idolatría y en su lucha por la justicia, el profeta encuentra, obviamente, el conflicto³. Claus Westermann hace tiempo señalaba como realidad clave en el profetismo, el *juicio*. Lo fundamental de la actividad profética será anunciar el juicio de Dios sobre el pecado de Israel. Incluso es bajo

este aspecto como el profetismo engancha con el profetismo de Jesús. Aquí, de nuevo, por ser el "hombre del juicio", el profeta entra de diversas maneras en lo conflictivo —como más tarde Jesús⁴.

Si miramos como esencia del profetismo el *discernimiento*, llegamos al mismo punto. El profeta es el hombre que, de una manera privilegiada, hace un discernimiento de la voluntad de Dios en la historia. Al compartir su discernimiento al pueblo, tiene que anunciar, en positivo, esa voluntad de Dios y denunciar, en negativo, lo que a ella se opone. Al entrar en ese terreno choca con diversos intereses, y su existencia se vuelve conflictiva para él mismo y para los demás. Es, pues, un *hombre en conflicto* y *generador de conflicto*. Por todo esto podemos decir que, en cualquier forma que nos acerquemos a lo que en el fondo es el profetismo, llegamos a toparnos con el conflicto. En estas líneas queremos abordar el asunto bajo los aspectos siguientes. 1. El conflicto en la vocación misma del profeta 2. Con quiénes y por qué entra en conflicto el profeta. 3. El dolor y la pena de Dios.

EL CONFLICTO EN LA VOCACION MISMA DEL PROFETA

En los relatos de vocación de los profetas se muestra cómo ya desde sus inicios el llamado a la misión profética es un llamado al conflicto. Estos son relatos estilizados, obviamente, pero quieren recoger los elementos fundamentales que, desde sus inicios, entran en la vocación-misión del profeta. Sin embargo, estos relatos, más allá de su esquema común, nos comunican algunos rasgos peculiares de la vocación de cada profeta.

Tomaremos los relatos de vocación de Isaías, Jeremías, Isaías III y Ezequiel, por ser los más desarrollados. En ellos encontramos algunos elementos comunes: a. *Ucción-consagración*: "Te consagré" ("te santifiqué", *higdastija*, Jer 1,5). "Me ha ungido" (*masah oti*, Is 61,1). "Penetró en mí el Espíritu" (Ez 3,14). Quizá el "ver al Señor" de Is y Ez haga las veces de unction o consagración, ya que se trata de una visión particular, con vistas a una misión.

b. *Envío-misión*: "¿A quién mandaré?", se pregunta Dios (Is 6,8). "Irás a donde yo te envíe" (Jer 1,7). "Me ha enviado" (Is 61,1). "Yo te envío" (Ez 3,4ss). Aparecen aquí claramente la iniciativa y el encargo de Dios. En todos los casos se usa el verbo *salah*, enviar.

c. *Purificación*: el profeta no es llamado por ser puro de antemano. "Soy hombre de labios impuros" (Is 6,4). Será purificado por Dios. Dios aplica un ascua a la boca de Isaías. Toca con su mano la boca de Jeremías. A Ezequiel lo nutre la palabra misma y así lo capacita para la misión (Is 6,6-7; Jer 1,9; Ez 3,1-3).

d. *Palabra*: la misión del profeta es *decir (amar, dber)*, decir las palabras de Dios. Esas palabras son "buena noticia" (*lebaser*, dar buenas noticias: Is 6,1), tienen la función de "edificar y plantear" (Jer 1,10).

e. *Conflicto*: pero las palabras del profeta no sólo son buena noticia, o lo son junto con una serie de exigencias y denuncias. De ahí el conflicto.

La tarea del profeta es intrínsecamente conflictiva. Se describe como un pleito judicial ("dar sentencia"): el pleito de Dios con su pueblo, vivido vicariamente por el profeta (Jer 1,16). La misión del profeta tiene aspectos negativos, necesariamente conflictivos: "arrancar y arrasar, destruir y demoler" (Jer 1,10). A él le toca echar en cara al pueblo su "terquedad de cabeza y dureza de corazón" (Ez 3,7), su ceguera y sordera (Is 6,9-10). Peor aún, el profeta mismo ha de "embotar el corazón del pueblo" (Is 6,10) al menos, ese es el efecto que tendrán muchas veces sus palabras y su acción. El profeta va a provocar muchas veces la reacción del escepticismo (Is 5,19 par), va a "vacunar" a sus oyentes contra la palabra misma que él transmite. ¿Por qué? Por su insistencia: "Mira, hago tu rostro tan duro como el de ellos y tu cabeza terca como la de ellos; como el diamante, más dura que el pedernal hago tu cabeza" (Ez 3,8-9). Y por lo paradójico de sus posiciones: "pedir calma y confianza ante la amenaza extranjera, como Isaías!; invitar a la capitulación ante Babilonia, como Jeremías (más adelante analizaremos estas posturas proféticas). Y todo para encontrarse con el fracaso: "No querrán hacerte caso" (Ez 3,7). Sin embargo, el profeta deberá insistir a toda costa, "te escuchen o no te escuchen" (Ez 2, 5.7). Lo peor es que tendrá que presenciar el castigo del pueblo por su pecado: "Hasta que queden las ciudades sin habitantes" (Is 6,11ss).

El profeta se mueve en una doble dinámica: el ataque de sus enemigos y el apoyo de Dios. Se le advierte que será atacado por "reyes y príncipes de Judá. . . sacerdotes y terratenientes". "Todo el país", dice Jeremías, si bien, al concretar ese "todo", menciona en particular a los

grupos dirigentes (1,18-19). Isaías habla de "ese pueblo" (*am haze*, en contraste con el *ami*: "mi pueblo", de otros momentos; 6,9). Dios describe así esta oposición: "te encuentras en medio de contradictores y de espinas, estás sentado encima de escorpiones" (Ez 2,6).

Pero Dios está con él. "Yo estoy contigo para librarte" (Jer 1,18.19; Ez 3,9). "Hago tu rostro tan duro como el de ellos y tu cabeza terca como la de ellos; como el diamante, más dura que el pedernal hago tu cabeza" (Ez 3,8). De hecho, Dios da al profeta una autoridad excepcional: "te establezco sobre pueblos y reyes" (*hifqadtija*: "te he dado autoridad"). Ellos "lucharán contigo, pero no te vencerán" (Jer 1,10. 19). "Yo te convierto en un muro de bronce indestructible. Ellos te combatirán, pero no podrán nada contra ti: yo estoy contigo para salvarte y liberarte. . ." (Jer 15,20; cf 20,7.9-11; 38,5.22).

Más tarde, el profeta, al evocar su vocación en los relatos que venimos analizando, será consciente de que fue *llamado al conflicto*, o mejor dicho, a la misión y por ello, al conflicto. Quizá no lo comprendió así al inicio de su vocación (o quizá sí), pero en la madurez ha comprendido que la vocación de Dios a ser profeta es una llamada al conflicto. Como veremos, es un conflicto múltiple: consigo mismo, con los demás, incluso con Dios! Es Dios mismo quien mete al profeta al ojo del ciclón, al mandarle "denunciar, arrancar, demoler" (Jer 1,10), y al hacerlo su representante en el pleito que tiene con su pueblo: "Entablaré pleito con ellos por todas sus maldades" (Jer 1,16). Y el profeta no tiene derecho a dejarse dominar por el miedo. Si cede a éste, Dios lo dejará con sus temores: "No les tengas miedo; si no, yo te haré temeroso delante de ellos" (Jer 1,17b). Es cierto que el profeta tiene derecho a sentir el miedo (cf Jon 1,3ss). Tiene razón J C Estevao cuando dice que el esperar a que el Señor nos transforme "en esa estirpe de semidioses" que no sienten miedo, "para poder asumir una actitud profética", es una manera de huir de la llamada a ejercer el carisma profético (y, con ella, la llamada al conflicto)⁵. Pero, a lo que no tiene derecho el profeta, es a dejar de poner su confianza en Dios, a dudar del apoyo de Dios. Esta confianza es una continua exigencia de Dios al pueblo y, en primer lugar, a su profeta (cf Jer 10,2; 30,10; Is 7,9; 28,16; 30,15).

CON QUIEN Y POR QUE ENTRA EN CONFLICTO EL PROFETA

a. Se puede afirmar, en términos generales, que

toda existencia humana es una vocación al conflicto. El hombre, por el hecho de ingresar a la existencia y a la historia, está avocado a multitud de conflictos. El profeta no es, pues, el único llamado al conflicto. Sin embargo, lo importante es captar por qué el profeta entra en conflicto y con quiénes. Ahí está lo específico de la vocación profética al conflicto. Ya veamos, al inicio de este trabajo que, por cualquier lado que nos aproximemos al núcleo de la vida y actividad proféticas, nos topamos con el conflicto. Veamos ahora con qué tipos de personas entra en conflicto el profeta y, sobre todo, por qué.

b. La primera constatación es que el profeta entra en conflicto con todo el mundo. Aquí haremos una presentación global de este punto. Esto quiere decir que no todos los profetas tuvieron necesariamente todos los tipos de conflictos que mencionaremos. O, a lo mejor, sí los tuvieron y no se nos consignaron.

1) Conflicto consigo mismo. Ya el proceso de aceptación de su vocación provoca un conflicto inicial en el profeta: "Soy un muchacho, no sé hablar", dice Jeremías (1,6). "Soy un hombre de labios impuros", piensa Isaías (6,5). Amós reclama a Amasías y dice que él no escogió su vocación profética: "Yo no soy un profeta ni hijo de profeta. . ." (7,14). Mucho más fuerte será el conflicto interno experimentado posteriormente por Jeremías, como se expresa en las así llamadas "Confesiones". Como es sabido, Jeremías ha

visto conflictivamente cambiada su existencia, precisamente por haber respondido al llamado de Dios: "¡Ay de mí, madre mía, porque me diste la luz a mí, que soy un hombre discutido y contradicho por todo el país!" "No busco mi alegría con los que se divierten. Obligado por tu mano (por causa de tu mano) me quedo aparte. . ." (15,10.17).

2) El conflicto se proyecta hacia Dios, cuando el profeta siente a Dios como el causante de la conflictividad que ha entrado en su vida: "Obligado por tu mano". Por otra parte, Dios se ha vuelto para él "como aguas traicioneras" (Jer 15,17-18). Le es difícil comprender el proyecto de Dios, de tal manera que éste se le vuelve engañoso. El profeta, el hombre del discernimiento de la voluntad de Dios, encuentra en Dios, ino luz, sino obscuridad! No se trata, por supuesto, de cuando Dios resulta "engañoso" para los que desprecian su palabra. En ese caso, su palabra los confunde (cf Is 6,9-10; Ez 20,25-26; i Re 22,21-23, etc). En el caso del profeta, Dios resulta "engañoso" precisamente para aquel que se esfuerza en seguirlo y en comunicar su proyecto y su juicio al pueblo. Otras veces, como en el caso de Jonás, el profeta entra en conflicto con Dios, por no querer aceptar su proyecto que, a fin de cuentas, es de vida y no de muerte, que no quiere la muerte del pecador sino su conversión (Jon 3,10-4,11; cf Ez 33,11).

3) El conflicto del profeta con el pueblo, su



pueblo, es un dato evidente en la Biblia. Soy consciente de que este dato puede servir de pretexto para englobar en él a todo el mundo, y dejar así en la penumbra el conflicto con los grupos dirigentes. Pero, por otra parte, se puede cometer el error de dirigir la atención sólo a los dirigentes y olvidar que la relación del profeta con el pueblo en general es también conflictiva. Esta es la tragedia del profeta: que también el pueblo, su pueblo, al que va a defender de los dirigentes corruptos y opresores, llega a ser su enemigo. Ante todo, el profeta echa en cara al pueblo su rechazo de Dios y su Alianza. Pero ello implica también un rechazo del profeta o, al menos, una indiferencia hacia él. Este hecho trágico no hay que negarlo, si se quiere afrontar con realismo y honestidad lo conflictivo de la existencia profética.

El "campo terminológico" que nos ayuda a precisar la cuestión abarca palabras como: Israel, Casa de Israel, Judá, Pueblo, Pueblo de Yahvé, Pueblo de la Tierra, País. Cuando los profetas se refieren a Israel, Judá, Casa de Israel, es obvio que se refieren a todo el pueblo. "País" puede significar la gente (Jer 1,18; Ez 14,13, etc) o, más frecuentemente, la tierra (Is 7,18; 23,1,3, etc). Cuando los profetas se refieren a Israel como Pueblo, se trata de todo el pueblo. Y contra todo el pueblo va la denuncia de infidelidad y el llamado a la conversión. Las terribles palabras de Oseas: "dijo Yahvé: 'Ponle el nombre de *No-mi-pueblo*, porque ustedes no son mi pueblo ni yo soy su Dios'" (1,9), se refieren al conjunto de Israel. Cuando Jeremías reta de parte de Dios a los falsos profetas y les dice: "hagan oír mi palabra a mi pueblo y háganlo volver de su mal camino" (23,22), se refiere a todo Israel.

La expresión "el pueblo de la tierra" (*am ha ares*) tiene un significado más complejo. Es una expresión que evoluciona y puede significar varias cosas: capa social más alta, en posesión de los derechos civiles, los terratenientes; o bien, la población extranjera no aceptada en la nueva comunidad cultural judía (postexilio); o bien, la población en general (v gr, Jer 1,18; 34,19; Ez 39, 13); o bien, la gente que no conoce o no practica la ley (así en el tiempo de Jesús). En Jer 1,18 se habla del país (*ares*): reyes, príncipes, sacerdotes y "pueblo de la tierra". Podría ser que se refiera a toda la población, pero es mucho más probable que se refiera a las clases dirigentes, y en ese caso Alonso-Schökel traduce bien como "terratenientes" (NBE). La razón de esto es que en esa época éste era seguramente el sentido que se daba a la expresión⁶.

Por su parte, el pueblo no siempre escucha al profeta: Jeremías es discutido "por todo el país" (15,10). Elías no encontró mucho eco en sus contemporáneos (cf 1 Re 18). Dios advierte a Ezequiel sobre el pueblo mismo: "los israelitas, un pueblo rebelde" (2,3). La reacción del pueblo en su conjunto es la de oír sin escuchar: "Y vienen a ti en masa, y mi pueblo se sienta delante de ti. . . Oyen tus palabras, pero no hay quien las cumpla" (33,31-32). El pueblo puede también ser hostil. Jeremías dirá: "Escuchaba las calumnias de la turba: 'Terror por doquier', 'idenúncienlo!' 'idenúnciémolo!' . . ." (20,10).

A Neher observa cómo es una familia principal, la de Safán, la que protege a Jeremías en un momento particularmente conflictivo (Jer 26,24) y cómo son los nobles los que interceden por el profeta (26,16-17; 38,7ss). Esto lo lleva a afirmar que "si el profeta encuentra alguna comprensión, es ante los grandes". Dice Neher que "el pueblo está más bien contra el profeta. Al lado de los reyes, de los falsos profetas, de los sacerdotes, la turba anónima ocupa un lugar en la resistencia a los profetas"⁷. Esto requiere matiz. Sin duda, Jeremías fue protegido por algunos de los nobles, pero eso no significa que entre ellos encontrara normalmente su seguridad, en contraposición al pueblo y a otros grupos dirigentes. Precisamente en 26,16 son "los jefes y todo el pueblo" (*kol ha am*) los que interceden por Jeremías ante sacerdotes y profetas. Esta precisión nos lleva a dar un paso más en nuestro análisis.

4) Además de consigo mismo, con Dios y con el pueblo, el profeta entra en conflicto con el estado y sus dirigentes, con grupos religiosos como sacerdotes y (falsos) profetas, e incluso con los sabios. En estos casos, el conflicto es diferente. Diríamos que es de carácter más estructural: brota del papel que el profeta juega en la sociedad israelita, de frente y muchas veces en oposición, a dichos grupos. Evidente que no se trata de una oposición gratuita, interesada o destructiva. Nace de la función profética de discernir la voluntad de Dios en la historia del pueblo. Esa función de discernimiento significará una fuerza impulsora y correctiva, de aprobación o desaprobación, de contención frente al poder, de purificación de la fe. Por eso a esta función le es inherente el conflicto. Por otro lado, la denuncia profética es más radical cuando se dirige a los jefes, que cuando se dirige al pueblo. Es decir, la denuncia del pueblo en su conjunto puede ser muy dura y radical, pero a fin de cuentas el pueblo son "las ovejas". Los jefes, en cambio, son los pastores, los mediadores de Dios y por ello

tienen una mayor responsabilidad (v Ez 34). Además, el pueblo pobre es el objeto de la opresión y despojo obrados por los poderosos. Por eso, el conflicto entre los profetas y éstos es más profundo. El rey "edifica sus casas sin justicia", "vierte la sangre del inocente" (Jer 21,13.17); el rey se queda en "palabrería, juramentos falsos, conclusión de alianzas" (Os 10,4). Los sacerdotes y los profetas extravían al pueblo: "¡Contigo es mi pleito, sacerdote! De día tropiezas tú y también el profeta tropieza contigo de noche. Haces perecer a tu pueblo. . . por falta de conocimiento" (Os 4,4-6; cf Mi 3,5ss). Los sabios hablan de una sabiduría opuesta a la de Dios, por eso dice Dios: "perderé la sabiduría de sus sabios y la inteligencia de los inteligentes se eclipsará" (Is 29,14). Los ricos e influyentes "pisotean al débil. . . atropellan a los pobres en la Puerta" (Am 5,7-13). Los jefes del pueblo "se comen la carne de mi pueblo" (Mi 3,1-4).

El conflicto del profeta con el rey, como dice Neher, es consecuencia de la posición del profeta en la *alianza*⁸. El rey no era más que el lugarteniente de Dios, de un Dios que no sólo daba al pueblo la victoria militar, sino quería instaurar en él "la justicia y el derecho". De aquí se iba a seguir inevitablemente un conflicto entre el rey y el profeta. Por un lado, la monarquía promueve la fijación de las instituciones, entre ellas la religión. Esto lleva el peligro de que ésta se petrifique y se reduzca a formas externas. La monarquía fue sometiendo a los sacerdotes y al culto, fue poniéndolos a su servicio. Esto creó las condiciones necesarias para el conflicto entre una concepción estática y otra dinámica de la religión. El profeta es el portavoz de la concepción dinámica y así entra de lleno en el conflicto. Por otro lado, la monarquía no se dedica precisamente a instaurar la justicia (el ideal del salmo 72 no se cumple en los reyes de Israel y Judá). El profeta, por su parte, es el campeón de la "justicia y equidad" queridas por Dios. La actuación del rey hace más aguda la conciencia del profeta de que no se están realizando las exigencias de la alianza. Aquí surge ineludiblemente el conflicto⁹. No extraña, pues, la radical crítica de Oseas a la monarquía (5,1ss; 7,3-7.16; 8,4.10; 9, 15; 13,9-11). Ya hemos visto la crítica concreta de Jeremías a Joaquín (21,13ss) y el reclamo de Ezequiel a los pastores (34).

Se ha señalado, como rasgo de la profecía clásica hebrea, la ingerencia de ésta en la política. Hemos visto la razón de ello: el profeta tiene que actuar como "instancia crítica" del cumplimiento de la *berit* por parte del rey. Ya desde el tiem-

po de Salomón el profeta aparece como adversario del rey: es Ajías quien promueve el cisma! (1 Re 11,27ss). En el Reino del Norte los profetas promoverán sublevaciones (v. gr. Eliseo, 2 Re 9). Aun la "ideología mesiánica" no es un apoyo incondicional de los profetas a la monarquía, pues éstos siempre exigirán del rey la fidelidad a la alianza y llegarán finalmente a la conclusión de que solamente "un nuevo David" podrá ser fiel al Proyecto de Dios (cf Ez 37,24) y aquel ya no será un "rey" (*melek*), sino solamente un "príncipe" (*nasí*) (Ez 34,23-24).¹⁰

En el conflicto con el estado y el rey, ocupa un lugar especial la oposición de los profetas respecto a las alianzas político-militares. Hablando en general, los profetas ven en dichas alianzas una forma de idolatría. En ellas el pueblo, y más precisamente sus gobernantes, ponen la fe-confianza no en Dios, sino en la fuerza de las armas, en el rejuego de la política. Ya no es Dios el protector del pueblo, su *go el*; ahora lo son Egipto, Asiria, Babilonia. José L Sicre profundiza en el carácter propiamente idolátrico de las alianzas, más allá del natural rejuego político-militar. Son inmorales porque significan esa apostasía de la fe y porque, a fin de cuentas, llevan a empeñar la libertad y la estabilidad social del pueblo israelita. El profeta está contra las alianzas porque de hecho nacen de una actitud idolátrica. "Hacer un pacto con Egipto. . . tiene valor (de idolatría) en la medida en que refleja una actitud de fondo en la que el Señor ha dejado de ser el único Absoluto, para convertirse en un ser lejano que no inspira temor, ni confianza, ni pasión". "En adelante, si el pueblo continúa existiendo, lo deberá a esos dioses, no al Señor, que lo sacó de Egipto"¹¹. Consecuencia de esas alianzas idolátricas, dice Oseas, es que "(los israelitas) dentro de poco dejarán de ungir rey y príncipes". Pero esta consecuencia es un juicio de Dios: "yo los voy a dispersar ahora. . ." (8,10; cf 5,12-14; 7,8-12; 12,2; 14,4). Evidentemente, Oseas capta la dinámica interior de la historia, pero la ve como un juicio de Dios por la apostasía de Israel¹².

En el caso de Isaías, tenemos su actitud conminante hacia Ajaz, durante la guerra sirio-efraimita. Están a las puertas los arameos e israelitas, y el profeta pide calma: "está alerta, pero tranquilo. No temas. . ." (7,4). Después anuncia que Dios libraré a su pueblo y castigará a los invasores. Concluye con la exhortación a la fe: "Si no se apoyan en mí, no estarán firmes" (7,9b).

Isaías no exige inactividad, sino tranquilidad y confianza porque Dios libraré una vez más a su

pueblo. Esta fe-confianza es la que falta al rey, y por ello Isaías se impacienta: "Oigan pues, casa de David, ¿les parece poco cansar a los hombres, que también cansan a mi Dios?" (7,13). No estamos seguros de que Isaías se opusiera a una alianza con Asiria en contra de la coalición Damasco-Samaria (ni siquiera la menciona en este contexto). A lo que Isaías se opone claramente es a la actitud temerosa, desconfiada de Dios: "se agitaron el corazón del rey y el corazón de su pueblo como los árboles del bosque son agitados por el viento" (7,2). ¡El rey, impopular entre el pueblo, se quiere enajenar también a Dios! (v 13)¹³. Una vez más, el profeta procede a partir de una evaluación realista del contexto histórico, pero leyéndola carismáticamente desde la confianza en Dios. Desde esta postura entra en conflicto con el rey, que procede solamente por cálculo político-militar y sin la fuerza de la fe¹⁴. Igual actitud denunciante y conflictiva cuando la invasión asiria. Isaías choca con la política real de buscar ayuda en Egipto (30,1-5; 31,1-3). También se indigna contra todo el pueblo porque no reconoce ni agradece la acción de Dios en la retirada de los asirios: "no han mirado al que actuaba en todo esto, no han visto al que lo dispuso desde antiguo" (22,11).

El conflicto de Jeremías con ocasión de la invasión neo-babilonia es más fuerte. Como el profeta exhorta a la no-resistencia, es acusado de colaboracionista: "hágase morir a este hombre porque desmoraliza a los soldados que quedan en esta ciudad y a todo el pueblo. . ." (38,4). Jeremías no hacía más que aquilatar la desesperada situación: ya no había nada que hacer. Pero, desde la fe, veía en ese curso de los hechos el justo castigo de Dios. Y no se debía oponer resistencia al juicio de Dios. Esta oposición a la política estatal casi le cuesta la vida. Era una situación sumamente conflictiva, pues la consecuencia de ser fiel a las exigencias de Dios era quedar como cobarde y traidor. dice Neher: "Ser heroico y leal es estar con Dios, aun cuando el revés humano de esta opción sea la cobardía y la traición"¹⁵. Creo que no es necesario defender a Jeremías del cargo de traición. Una vez más, estamos ante una de esas "extrañas certezas" de los profetas, que leen la historia —bien conocida para ellos— desde un privilegiado carisma de discernimiento.

5) Veamos ahora la relación (conflictiva, por supuesto) de los profetas con los sacerdotes y sabios. Desde un análisis "funcionalista", se percibe una feliz armonía entre esos tres grupos. El sacerdote se haría cargo del *ethos* (la Ley, ante todo, y el culto); el profeta, del *pathos* (el su-

frimiento y la alegría de Dios ante el pecado y la conversión de su pueblo); el sabio, del *logos* (la razón que escudriña la experiencia cotidiana y el orden universal). Pero resulta que cada grupo representa una concepción diversa de cómo el hombre ha de responder a la voluntad de Dios y de cómo ha de enfrentar sus responsabilidades sociales. De ahí el conflicto. Estos tres grupos, dice J L Crenshaw, "rivalizaban por subyugar a los hombres". Tenían, pues, que chocar¹⁶. Pero el conflicto no se da porque haya una competencia proselitista entre ellos, como parece decir Crenshaw, sino porque el profeta denuncia las desviaciones del sacerdocio y de los sabios, y éstos resisten la crítica profética. Hay entre los tres grupos una relación estructural que llevará a conflictos. Tendremos, pues, conflictos entre profetas y sacerdotes, profetas y sabios, sacerdotes y sabios (en este último marco se inscribe la lucha, posterior a los profetas, entre saduceos y fariseos).

a) Profetas y sacerdotes. Es conveniente, de entrada, afirmar que profetismo y sacerdocio no se excluyen irreductiblemente. Ambos ejercen funciones necesarias. El sacerdocio tendrá la función de conservar unas tradiciones legales, un recuerdo de los hechos de Dios en favor del pueblo. Este recuerdo se renueva en el culto, en las fiestas. Y esta dimensión es necesaria. El problema viene cuando el sacerdocio, en su afán por conversar, no capta que la palabra de Dios también puede irrumpir. aquí y ahora, con novedad.



des: nuevas interpretaciones de lo antiguo, nuevas exigencias, nuevas miradas al futuro. Y esto es justamente lo que hacen los profetas: dicen lo *nuevo*, a partir de lo antiguo, mirando al presente y al futuro. Tan grande es la libertad con que retoman lo antiguo, que ya se ha hecho famoso "el NO de Amós" a las tradiciones (en especial, a la del Día de Yahvé)¹⁷. Los profetas reinterpretan lo antiguo y toman o dejan, según el caso, mediante un proceso carismático y colectivo (que es lo específico del "método profético", por así decir). En el fondo, es que la profecía no es una función institucional. Mucho se ha discutido sobre la existencia de "profetas ligados al culto". Sea de ello lo que fuere, los "profetas clásicos" no estuvieron ligados a él. No ejercieron la profecía como una función institucional. (Aun cuando algunos de ellos hayan pertenecido a la clase sacerdotal). Conocemos la diferencia de duración de la actividad profética: años en Isaías, Jeremías; meses en Amós, Ageo, Zacarías. Pero, además, la palabra de estos hombres irrumpe ante circunstancias concretas de la vida del pueblo, no se pronuncia regularmente (Isaías y Jeremías callarán durante ciertos períodos). Se dirige por igual al pueblo y al rey; al sacerdote, a otros profetas, al sabio; a las potencias extranjeras y sus jefes. Aquí se cumple aquello de que "la palabra de Dios no está atada" (2 Tim 2,9). Se da, entre profecía y sacerdocio, la inevitable tensión que habrá siempre entre carisma e institución.

En el caso del culto, los profetas no lo rechazan en cuanto tal, pero sí ejercen una labor crítica muy libre y profunda, como se puede ver muy especialmente en Amós (5,4-6), Oseas (4,12ss; 6,6), Isaías (1,10-20; 58), Jeremías (7; 26). Los profetas luchan contra la tendencia sacerdotal a fijar la relación con Dios en el espacio: el templo (Is 66,1-2; Jer 7; 26). El mismo Ezequiel, sacerdote profeta, habla de una emigración de la gloria de Yahvé, que vuelve, una vez purificado el pueblo y construida la nueva Jerusalén (10, 18ss; 43,1-5). La visión de los profetas es básicamente la de una historia entre Dios y el pueblo (aventura conyugal, la llaman Oseas y Ezequiel). Es cierto que algunos profetas sí se ocupan del templo: Ageo, Zacarías, Ezequiel. Pero hay que observar dos cosas. Una, que tanto Ezequiel como Zacarías proclaman la exigencia de la justicia (Ez 22,26ss; Zac 4,14). Otra, que tenían que ocuparse del templo en un contexto en el que éste era un elemento importante para la reunión del pueblo y para recordar a Dios y su reino. Como dice Von Rad, en tiempo de Isaías la alternativa era "alianzas o confianza" en Yahvé"

En tiempo de Ageo era "buscar a Dios (en este caso a través del templo) o dejar de ser Israel"¹⁸. Esto no quita que, al centrarse en el Templo, la Ley y la Pureza de sangre, Israel fue perdiendo el sentido de su caminar con Dios en la historia. Fue en este contexto donde la profecía fue desoñeciendo.

Un tercer punto de conflicto entre profecía y sacerdocio era la cuestión de la santidad. Los profetas saben que Dios es santo (Is 6,3-4) y que el hombre necesita convertirse para estar en una relación adecuada con él. Jeremías ha sido "santificado" por Dios, para su misión (1,5; el verbo es *hiqdashija*; te he "santificado", de la raíz *qados*, santo; cf Is 6,7). Pero el sacerdocio fue confundiendo la santidad con la pureza. Los ritos fueron siendo más importantes que una actitud sincera y, sobre todo, más que su puesta en práctica en forma de amor compasivo y justicia (*hesed*, *mispas* y *sedaqar*; Os 6,6; Is 1,10-20; 58; Mi 6,8). En esta concepción, el hombre se fija más en sí mismo que en Dios y en el hermano. Este es un camino de hipocresía (tipificada después en el fariseísmo).

Se ha observado que, según la Ley de la Alianza, la santidad de Dios es vista como misericordia hacia el que sufre; mientras que, según la Ley de la Pureza, es vista como separación que distancia y excluye¹⁹. Por lo que toca a los profetas, se puede decir que integran un sentido muy profundo de la trascendencia de Dios (cf Is 6,1ss; Ez 1,1-28, etc), con un sentido de cercanía y misericordia que exige justicia hacia el oprimido (Os 6,6; Is 1,10-20; Ez 22,6ss; Jer 7,5-6, etc). Esta cercanía es el sentido del antropomorfismo tan marcado en los profetas. Cuando Oseas quiere decir quién es el verdadero Dios (el que Israel traiciona por hacerse ídolos y hacer alianzas idólatricas y por justificar la injusticia con los ritos) reúne los dos elementos: "Ya no llamaremos 'dios' a la obra de nuestras manos" (la trascendencia de Dios, el absoluto), "oh tú, en quien el huérfano encuentra misericordia" (amor, cercanía, justicia). (14,4). Creo que aquí está una de las más bellas y profundas expresiones de la fe de los profetas en Dios²⁰.

b) Profetas y sabios. Para ubicarse mejor en el conflicto surgido entre sabios y profetas, conviene hacer algunas distinciones. Se puede tomar la sabiduría como un espíritu, una mentalidad y unas actitudes. O bien, se puede uno referir a los hombres sabios. Estos, a su vez, los hubo al menos de dos categorías. Por un lado, los "sabios de la corte", los consejeros de los reyes.

Estos existieron, en cuanto tales, en el preexilio. Por otro lado están los "sabios sin corte": hombres de la escuela de los anteriores, que gradualmente fueron evolucionando en escribas o en sabios de profesión. Estos existen en el postexilio, cuando nuevamente "no hay rey en Israel" (si bien, a partir de los Asmoneos vuelve "a haber rey en Israel...")²¹.

Con los sabios concretos, los profetas tuvieron divergencias en más de una ocasión. Al oponerse a la política real, entraron en conflicto con sus consejeros. Podemos señalar varias razones de ese conflicto. El profeta fustiga al sabio, porque éste halaga al rey, en lugar de aconsejarlo con honestidad y libertad. Si el sabio habla de "paz", el profeta proclama "¡No-paz!" En este caso, el profeta habla contra los falsos profetas, que hacen de consejeros halagadores (Jer 28,9; Ez 13, 10.16; cf Is 57,21).

Isaías es el primero que se enfrenta directamente a los sabios y lo hace por el escepticismo de éstos, que ponen en duda la acción de Dios en la historia; más aún, dudan de que tenga un proyecto para su pueblo. Por el contrario, Isaías insistirá en la necesidad de la fe, como ya vimos (7,9; 30,15). Los escépticos dicen burlescamente: "Que se dé prisa, que apresure su obra, ¡para que la veamos!" (5,19). Pero esa acción de Dios es "extraña", "inaudita". "Por lo tanto, no se burlen. . ." (28,21-22; cf Ez 12,21ss). Esos que se burlan son "sabios a sus propios ojos" (5,21). Isaías da especial importancia al tema de la intervención de Dios en la historia. Para designarla, usa varios términos de acción: *ma asé*, obra (del verbo *sh*, hacer, producir), *po al*, acción (del v *p l*, hacer, actuar) y *abod*, trabajo (del v. *bd*, trabajar, servir). La necesidad de la fe en un Dios activo es fundamental en Isaías. Por no aceptarlo así, los escépticos estarán "borrachos y no de vino, tambaleándose, y no por el licor" (29,9).²²

En Jeremías se da con toda violencia el conflicto entre la palabra de Dios, por una parte, y por otra, una ley y una sabiduría falsificadas. La palabra está a la base de toda verdadera libertad y sabiduría, pero los escribanos se oponen a ella y por eso pierden legitimidad. Para este momento, ya el Deuteronomio es Ley de Estado, por la Reforma de Josías, pero los escribanos encargados de grabar los decretos reales, la falsifican en favor del corrupto rey Joaquín (o Yoyaquim)²³. Escuchemos a Jeremías:

"¿Cómo dicen Ustedes: somos sabios y la pa-

labra del Señor está con nosotros?

Sí, pero la ha falsificado la pluma del escribano. Serán confundidos los sabios, se hundirán y serán capturados.

Pues han rechazado la palabra del Señor, ¿de qué les servirá su sabiduría?" (8,8-9; cf vv 10-12 y 9,11).

Antes teníamos el conflicto: palabra-templo; ahora, el conflicto: palabra-ley-sabiduría (*dabartora-hokma*). La palabra confundirá la sabiduría de los sabios.

Habíamos hablado de la sabiduría como mentalidad, como serie de actitudes. En este aspecto, los profetas en parte coinciden con ella y en parte difieren. Coinciden en la aplicación de la inteligencia a comprender la vida humana y sus complejidades, así como en el uso de géneros literarios usuales entre los sabios: sentencias, aforismos, parábolas. Se pueden señalar trozos sapienciales en los profetas, por ejemplo, Am 3, 3ss; Jer 9,22-23; 13,12-14; 17,5ss; Mi 6,8. Los profetas coinciden con los sabios en inculcar el "temor de Yahvé" (*yir at Yahvé* Prov 1,7), no en cuanto "miedo", sino en cuanto apego a su voluntad, reverencia. Isaías coincide con Proverbios en su crítica de los "sabios a sus propios ojos" (cf Prov 3,7; 26,12; 28,11). Se han señalado coincidencias de los profetas con la "sabiduría crítica": Job y Qohelet. En cierta manera, estos libros son una "protesta profética" contra una falsa seguridad teológico-religiosa. Pero, apenas se podrá llamar profética a la postura de Qohelet ante la injusticia. En cuanto a Job, es demasiado individualista para poder asimilarlo a los profetas²⁴.

En cambio, en otros aspectos la relación entre las dos mentalidades tiende a ser conflictiva. El *logos* sapiencial dista mucho del *pathos* profético. La sabiduría busca ante todo la armonía del hombre con Dios, consigo mismo y con todo lo que lo rodea. El sabio huye de todo radicalismo, especialmente del radicalismo ético ("no nací para héroe", parece decir el sabio). Contempla la injusticia humana generalmente con el equilibrio de una fría constatación; no se apasiona por la justicia. Procura el *aurea mediocritas*, sin estridencias. El profeta, en cambio, vive del *pathos* de Dios hecho pasión en él mismo.

Y, sobre todo, discierne la voluntad de Dios en la historia presente, concreta. Es agarrado por la palabra de Dios que lo lanza al anuncio y a la denuncia apasionados. Dice Neher: "A la disciplina contemplativa o pedagógica del sabio, del *hakam*,

al trabajo interior por el que va formando y esculpiendo su espíritu, se oponen la espontaneidad bruta y la irrupción incontrolable de la inspiración profética²⁵. El profeta habla cuando podría parecer sensato callar: . . . "el hombre sensato calla en este momento que es tiempo de infortunio". En cambio, el profeta se ve impelido a hablar: "Habla el Señor Yahvé, ¿quién no va a profetizar?" (Am 5,13; 3,8; cf 7,15). Observa Neher que los profetas desconfían del *maskil*, el hombre inteligente que calla cuando debería hablar . . .

No entramos aquí en la cuestión, muy importante, de cómo se habrían podido conjugar constructivamente ambas mentalidades o carismas en Israel. No nos parece objetivo ni justo despreciar el carisma sapiencial, pero es un hecho que inevitablemente entraban en conflicto sabios y profetas. Por otra parte, creo que el análisis hecho nos lleva a concluir que los profetas tienen más de sabios que los sabios de profetas²⁶.

Podemos quizá resumir así los varios aspectos del conflicto entre sabios y profetas.

Profetas

Fe - con prudencia política.

Palabra - que irrumpe, juzga, discierne.

Palabra.

Pathos - que se hace simpática con Dios y pasión por la justicia; que lleva a un radicalismo ético.

Sabios

Prudencia política - no apoyada en la fe.

Ley - falsificada en favor de intereses creados.

Sabiduría - autosuficiente, no se deja juzgar por la Palabra.

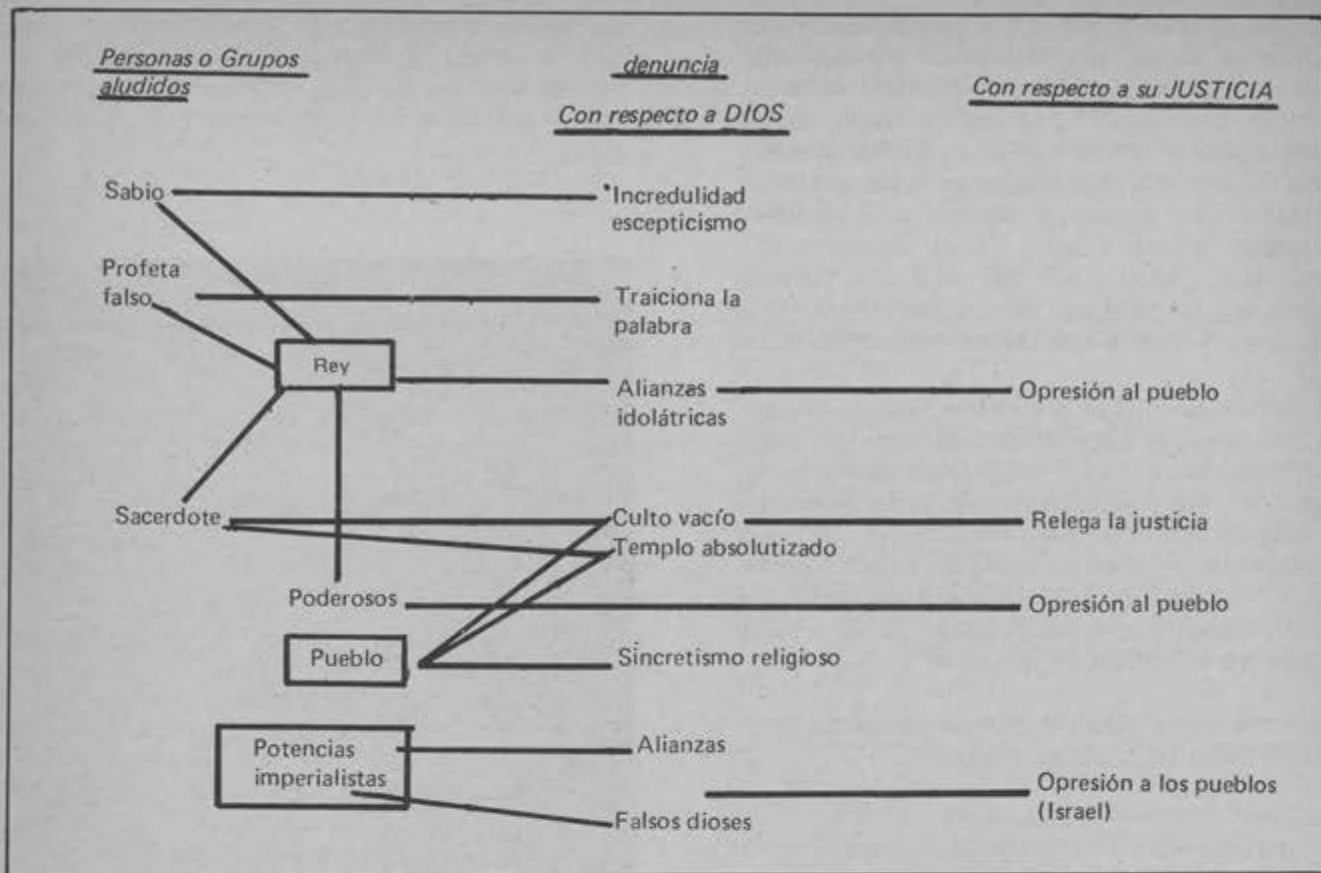
Logos - que mira a la injusticia fría y racionalmente; que busca una armonía sin radicalismos.

Es un conflicto entre un discernimiento de la historia y una participación en ella, hechos a partir de Palabra-Fe-*Pathos*, y una participación en la historia que no se deja iluminar, fortalecer, e incluso juzgar, por la Palabra; que no se afirma en la fe; que no se deja tocar por el *Pathos* de Dios.

Para terminar con esta sección, quisiéramos poner en forma gráfica los variados conflictos que asedian la vida del profeta. La responsabilidad se concentra en el rey, pues a él sirven los varios grupos mencionados. Señalo las denuncias que hacen los profetas más en directo, aunque un grupo podría estar implicado en más de un tipo de denuncia. Se puede observar que son dos los po-

los fundamentales en los que se concentra, a los que se refiere, el mensaje profético. Y, por lo mismo, son dos las causas fundamentales por las que el profeta entra en conflicto: Dios y su Justicia.





Por esto podemos resumir la postura fundamental de los profetas —la que los llevará a un múltiple conflicto— en la ya mencionada frase de Oseas:

“Ya no llamaremos ‘dios’ a la obra de nuestras manos; oh tú, en quien el huérfano encuentra misericordia” (14,4).

EL DOLOR Y LA PENA DE DIOS

Con lo dicho podría uno quedar con la impresión de que el profeta es un maníaco del conflicto, que lo provoca y hasta goza con él. Esta impresión sería falsa y dejaría de lado uno de los aspectos más profundos del profetismo. El profeta es una persona en muy profunda simpatía con Dios. Esta resonancia con el *pathos* de Dios lo lleva a dos actitudes muy diferentes, que le cambian la existencia. Una es, como ya hemos visto, la pasión por la justicia, con su ímpetu de indignación y denuncia. Otra es la resonancia con lo que A. Heschel ha llamado “el dolor y la pena de Dios”²⁷. Esta es la dimensión más profunda del *pathos* profético porque, a fin de cuentas, es simpatía con el Dios de la vida, un Dios que “no quiere la muerte del pecador, sino que vuelva y viva” (Ez 18,23; 33,11; cf Sab 11,

26; “volver”, verbo favorito de Jeremías para denominar la conversión). Si bien, Dios envía a Jeremías a “arrancar y arrasar, destruir y demoler”, lo envía más aún a “edificar y plantar” (1,10).

Esto es así, porque el juicio y el castigo son sólo una transición hacia las promesas de Dios. Son una transición real y dura, y no pretendemos ni ignorarla ni dulcificarla. Igualmente real y dura será la denuncia profética, su lucha contra la idolatría y la injusticia. Pero el proyecto de Dios para su pueblo no es de muerte, sino de vida²⁸. Esto vale también para el pecador, que está llamado a “volver” para encontrar la vida prometida. Sin embargo, puede ser que, por no “volver” a tiempo el pueblo y sus jefes encuentren la muerte en el camino, una muerte que ellos mismos se buscaron, en contra del proyecto de Dios. En este proceso muchos inocentes encuentran la muerte en el camino, una muerte que ellos mismos se buscaron, en contra del proyecto de Dios. En este proceso muchos inocentes encuentran la muerte, o por las aventuras político-militares de los gobernantes, o por la injusticia interna a la sociedad israelita. De ello los profetas hacen responsables a los opresores, nacionales y extranjeros. Los profetas ven aquí la ira

de Dios, una ira que Dios quiere transitoria, pues su proyecto —hay que repetirlo— es la vida.

Por eso los profetas dirán que Dios “ama eternamente” a su pueblo: “Con amor eterno te amé. . . Volveré a edificar y serás edificada” (Jer 31, 2-4). “eres precioso a mis ojos. . . yo te amo” (Is 43,4). “Yahvé te renueva por su amor” (Sof 3, 17). Este es el dato definitivo, no la cólera: “Yo sanaré su infidelidad. . . , pues mi cólera se ha apartado de ellos” (Os 14,5; Is 57,16-19; cf Ex 34,6).

¡El tener que “arrancar y destruir” le duele a Dios! Este hecho, atestiguado por los profetas, no se debe tomar como un simple arranque de lirismo, sino como una expresión de lo más profundo de Dios (“Dios es amor”, 1 Jn 4,8). “Así es Dios. Sufre”, dice W. Zimmerli²⁹. En el c 45 de Jeremías, Dios da ánimo a Baruc, que se queja de los problemas que le acarrea la misión. Y ese consuelo consiste en decirle a Baruc que también él, Dios, sufre por su pueblo, por tener que castigarlo: “Lo que yo he construido, yo mismo lo destruyo; lo que yo he plantado, yo mismo lo arranco; ¿y tú buscas grandezas para ti. . .?” (45,4-5). Así como existen “Lamentaciones de Jeremías”, existen también “Lamentaciones de Dios” por su pueblo: “Yo abandono mi casa, rechazo mi heredad; he entregado a quien amaba a manos enemigas. . .” (Jer 12,7ss). “Mi corazón se me revuelve, mis entrañas se conmueven. No cederé al ardor de mi cólera” (Os 11, 8-9).

El profeta, por su parte, también se duele del dolor del pueblo castigado. Su dolor y su pena son el reverso del dolor y la pena de Dios. Al expresar las “Lamentaciones de Dios”, no lo puede hacer como algo ajeno a sí mismo, su simpatía con Dios lo involucra en esos sentimientos. Así como hace suya la indignación y la cólera de Dios, hace también suyos el dolor y la pena. Le duele “arrancar y destruir”, le duele ser portador de malas noticias. Aunque sabe que el castigo de Dios es justo, lo anuncia con dolor: “Tu proceder y tus fechorías te acarrearán esto; esta desgracia tuya te ha penetrado hasta el corazón. . . ¡Mis entrañas, mis entrañas!, me duelen los entresijos del corazón, se me salta el corazón del pecho. . . porque he oído sonos de cuerno, el clamor del combate” (Jer 4,18-19). Da un paso adelante e intercede por el pueblo: “¡Ah, Señor Yahvé!, ¿vas a exterminar a todo el resto de Israel y derramarás tu furor contra Jerusalén?” (Ez 9,8; 11,13). “¡Perdona, por favor, Señor Yahvé! ¿Cómo va a resistir Jacob, que es tan pe-

queño?” (Am 7,2-5). “Yo dije, ¿hasta dónde, Señor?” (Is 6,11). Jeremías le recuerda a Dios cómo, en su momento, intercedió por sus propios enemigos. “Intercedí ante ti por mis enemigos en el tiempo de su mal y de su apuro”. “Recuerda cuando yo me ponía en tu presencia para hablar bien de ellos, para apartar tu cólera de ellos” (15,11; 18,20).

Y por supuesto, el profeta no goza con el conflicto. Tendría que ser un masoquista para gozar con la indiferencia, la marginación, el rechazo, la violencia que se vienen sobre él por ser profeta. La expresión más elocuente de esto son las “Confesiones” de Jeremías. “He soportado por ti (Yahvé) el oprobio. . . Obligado por tu mano me quedé aparte. . . Todos los días he sido causa de risa. Todos me remedaban” (15,15.17; 20,7). En un arranque muy veterotestamentario, Jeremías pide venganza de sus enemigos, muy a tono con los “Salmos de lamentación” (15,15; 18,21-23; 20,11-22; Sal 28,4; 31,18; 35,4-8, etc). Sin embargo, ningún conflicto apartará a Jeremías de su actividad profética, pues ésta es la misión que Dios le ha dado. Hasta el final continuará expresando su anuncio-denuncia para compartir con el pueblo el resultado de su discernimiento sobre la voluntad de Dios en la historia.

NOTAS

1. *La esencia del profetismo*, Salamanca 1975.
2. *Los profetas* (3 vols), Bs As (Paidós), 1973.
3. *Los dioses olvidados*, Madrid 1979; *Con los pobres de la tierra*, Madrid 1984.
4. *El Antiguo Testamento y Jesucristo*, Madrid (FAX) 1972.
5. Ser profeta, en *Misión profética de la Iglesia*, México (CUPSA) 1986, 123-126.
6. Para toda esta cuestión, Cf BROWN-DRIVER-BRIGGS, *A Hebrew and English Lexikon of the Old Testament*, Oxford 1972, 110; JENNI-WESTERMANN, *Diccionario Teológico Manual del Antiguo Testamento*, Madrid 1985, 373-416 (*am/goy*); STRATHMANN, ThDNT IV, Grand Rapids 1973, 36-37 (*laós*).
7. OC, 250. Si bien, Neher afirma que se ha de entender por “turba” una mentalidad colectiva, más que un grupo social. Refiere esa mentalidad a la “sabiduría media, la *hokma*”. Aun con esta precisión, me parece que la expresión que comento requiere matiz.
8. Ib, 251.
9. Cf EICHRODT W, *Theology of the Old Testament I*.

London (SCM) 1961, 436-456.

10. Podría parecer que se da excesivo alcance a un cambio de sinónimo, pero no es así. La importancia del asunto está en que a Dios siempre se le llama *melek*, cuando se quiere señalar su realeza, nunca se le atribuye el término *nasí*.
11. *Los dioses olvidados*, pp 175 y 82.
12. Dios dirige su acción contra "los que creen poder *sin él*, tomar en sus manos su propio destino y el del pueblo" (WEISER A, *Hosea*, etc, ATD 24, Göttingen 1974, 69-70). En la traducción de 8,10 sigo al texto hebreo corregido según LXX, cambiando *wayahelu por weywhdelu y mimsa por mimsoah*.
13. Por un lado, es posible que una parte de la población se sintiera alejada de la dinastía de David (¿y se inclinara a favor del "hijo de Tabel" del v 6?) Por otro, el rey sabe que la "señal" será una crítica radical de la autoridad real por la autoridad de Dios.
14. ¿Esperaba Isaías propiamente una intervención milagrosa de Dios? Así parecen afirmarlo Von Rad (*Teología del Antiguo Testamento II*, 201-202) y Neher (*la esencia*, 197-198). Me parece que es más sostenible la interpretación más "secular" de Würthwein (citado por Von Rad, oc., 202, nota 18), Alonso-Sicre (*Profetas I*, Madrid 1980, 104) y Herrmann (*Historia de Israel*, Salamanca 1978, 319). Según esta interpretación, el profeta básicamente confía en Dios, y ahí entra su análisis de la situación. Sin embargo, en esa confianza hay un "plus" que viene de su fe. Es obvio que hay que evitar todo concordismo simplista entre la situación de Isaías y situaciones contemporáneas. Por otra parte, hay que excluir una explicación puramente secular, según la cual, el profeta se basa en el solo análisis. Esta explicación no tiene apoyo en la Biblia, pues reniega del radical teocentrismo de los profetas e introduce en ellos, anacrónicamente, un elemento de secularismo.
15. Oc, 202-203; Cf MESTERS C, *Misión profética*. . . , 120; HERRMANN S, oc, 359-362; ALONSO-SICRE, oc, 408-410. Téngase en cuenta que había tendencias opuestas en la ciudad. Jeremías coincidía con los partidarios de la no-resistencia.
16. Le dilemme humain et la littérature contestataire, en KNIGHT AD (ed), *Tradition e Théologie dans l'Ancien Testament*, Paris (Lect Div 108) 1977, 247-248. A este propósito, Jeremías evoca un dicho de su tiempo que revela la función atribuida a cada grupo: "no va a faltarle la ley al sacerdote, el consejo al sabio, ni al profeta la palabra" (18,18).
17. Das Nein des Amos, en *Evangel Theologie*, Bd 23 (1963), 404-423.
18. *Teología del Antiguo Testamento II*, 353. En el mismo sentido, Alonso-Sicre: "De (la construcción del templo) depende el que Dios intervenga en el mundo de manera definitiva" (*Profetas II*, 1132).
19. BRAVO C, *Jesús, hombre en conflicto*, México (CRT) 1986, 43.
20. Para toda la cuestión, cf Neher, oc, 254-263.
21. Aclaremos que no necesariamente todos los sabios del preexilio habrán sido serviles instrumentos del poder real. A Barucq hace la distinción entre sabios de la corte y sabios moralistas. Estos últimos no habrían entrado en la polémica con los profetas. Los escribas (*soferim*) son funcionarios reales en el preexilio (cf 2 Re 18,37; 22,3,8; Jer 37,15). Luego se llama escriba al que enseña la Ley (Neh 8,4). Después concluirán el nombre de sabio y el de escriba en tiempo de Ben Sira (Sir 38,24) (BARUCQ A, *Le livre des Proverbes*, Paris (Gabalda) 1964, 14-15). De todas maneras, aun los "sabios moralistas" manifestarían ciertas diferencias de mentalidad con los profetas, que fácilmente podrían dar lugar a conflicto.
22. Cf También Jer 23,17; Sof 1,12-13; Ez 12,27-28; 25,3.
23. No está muy claro en qué consiste la falsificación. Existen varias posibilidades. En los decretos reales que abusarían del pueblo, al amparo de la Ley. O en una interpretación legalista del Deuteronomio (como se dará después con los "escribas y fariseos"). Es sugerente la observación de Rudolph y Weiser, que ven contrapuestas la "Ley del Señor" (*torat Yahvé v 8*) y la palabra del Señor (*dabar Yahvé v 9*) como "la letra y el espíritu". Pero no es creíble que Jeremías ataque la Ley en sí misma, sino su falsificación. Ciertamente, Jeremías 31,31-34, va en la línea de una Ley comunicada directamente por Dios al hombre, sin posibilidad de falsificación.
24. Neher ha señalado esas coincidencias, por lo que se refiere a Job, creo que Gustavo Gutiérrez hace una legítima transferencia de la problemática de Job al campo social. Sin embargo, no parece tan evidente su tesis de que eso estaría señalado en el mismo libro de Job. (GUTIERREZ G, *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente*, Salamanca 1986, esp 61ss).
25. Oc, 264. No me parece correcta la proposición que Neher establece entre la profecía como fenómeno religioso y la sabiduría como fenómeno profano. Por lo que respecta a la profecía, es evidente que se trata de un fenómeno radicalmente religioso. Pero, en cuanto a la sabiduría, hay que hacer mayores matices (Cf LOPEZ F, *Biblia y Sociedad*, México CRT 1987, 61-98).
26. Mirando a la situación actual de la Iglesia, alguien ha dicho que "los profetas afirman lo absoluto, lo puro, marcan la dirección de la historia, iluminan y queman con su rechazo lo podrido de la historia.

Sin los profetas la historia se corrompe y se pudre. Los profetas despiertan el entusiasmo de lo absoluto, sobre todo en los jóvenes. Ellos no transigen con lo parcial. Pero el sentido profético solo, se estrella. Al profeta lo matan. El profeta no hace historia aunque ilumina a los constructores. Hace falta el sentido político capaz de valorar la gradualidad de los pasos. El ir haciendo supone valorar lo parcial siempre que sea un avance en la correcta dirección" (Luis Ugalde, SJ) ¿Será esta una pista para la integración de ambos carismas?

27. HESCHEL A, *Los profetas I*, 205-214; II, 255-268.

28. No queremos quitarle fuerza a la pasión del profeta por la justicia, eco del *pathos* de Dios, una "pasión orientada hacia unos y contra otros", cuya "formulación específica" le toca al profeta (así PIXLEY J, en *Misión profética*. . . , 28). Queremos más bien subrayar lo que es en el fondo ese *pathos*, es decir, el amor. Nos viene a la memoria una frase de Gonzalo Arroyo, SJ: "Sólo el amor es verdaderamente revolucionario, el odio es siempre reaccionario".

29. Gott in der Verkündigung der Propheten, en COPPENS J (ed), *La Notion biblique de Dieu*, Gembloux (BETL XLI), 1976, 140-141.



CONFLICTO Y SEGUIMIENTO

Carlos Bravo G

EL CONFLICTO EN EL RELATO DE MARCOS

La centralidad del conflicto en la práctica de Jesús es algo que resulta evidente y agobiador en una lectura corrida de los relatos evangélicos, incluso en el relato de Juan. En el relato de Marcos tiene tal importancia que en algunos momentos es el hilo conductor de toda la narración; tanto que si se quisieran suprimir esos pasajes, se desarmaría la estructura del evangelio y quedaría sin explicación y sin lógica la cruz misma y, por tanto, también la resurrección.

Una lectura global del relato de Marcos deja la impresión de un enfrentamiento que pervade la vida toda de Jesús y todas sus relaciones, y que lo lleva a límites humanamente insostenibles; sumido en la incompreensión y rechazado por todos morirá en la soledad del abandono universal en el que el Padre mismo calla. El conflicto no es algo puntual, momentáneo, sino un proceso que Jesús asume de manera cada vez más lúcida; es algo que sucede en la historia, en la trama de interrelaciones humanas, no en la suprahistoria, entre el Padre y el Hijo. Y es un conflicto nacido de una experiencia de fe: la experiencia de un "Dios inverso", que defiende los derechos del hombre, no los derechos de la ley; que defiende los derechos del pobre, no los propios suyos. Se trata del Padre cercano y misericordioso, no de un Dios separado del hombre por una distancia mortal; del Dios de la gracia, no del que se mueve en base a la lógica religioso-mundana del mérito.

Un recorrido transversal del evangelio desde esta clave nos lleva a descubrir la centralidad del conflicto en tres bloques fundamentales en la estructura del relato: Las controversias, la Crisis de Galilea y las instrucciones a los discípulos.

Las controversias y el conflicto

En tres momentos cruciales nos presenta Marcos relatos de controversias. El reiterar tres veces algún tema es uno de los recursos del autor para remarcar la importancia que tiene. Además, la

conflictividad va *'in crescendo'* a través del relato.

a) 2,1-3,6: Controversias en Galilea sobre lo que se puede o no se puede hacer en favor de la vida. Comienza la controversia con la condena de Jesús como blasfemo (2,7) y concluye con el complot contra su vida por parte de los fariseos y herodianos (3,6). Ante la pregunta sobre 'qué se puede hacer en favor del hombre' los fariseos contestan remitiéndose a la Ley como criterio último; preguntado Jesús sobre por qué hace lo que hace, su respuesta será siempre: la necesidad del hombre es la que dice qué hay que hacer, porque el hombre que sufre está siempre por encima de la Ley, incluso por encima del sábado. Este enfrentamiento de Jesús a la Ley de la Pureza, que es norma suya de conducta desde el comienzo (cf 1,21-31: curaciones en sábado), cobra características de provocación en el último pasaje (3, 1-6): perfectamente podría Jesús esperarse al día siguiente para curar a quien llevaba años enfermo. Pero al enfrentarse a los fariseos, "que le espiaban para ver si curaba en sábado y así poder acusarle" (3,2) Jesús no les pregunta sobre lo que puede hacer 'mañana', sino lo que puede hacerse 'en sábado': el bien o el mal, dar muerte o dar vida. Llevando las cosas a este extremo Jesús está provocando a los fariseos que deciden aliarse con sus enemigos, herodianos, para eliminar a Jesús.

Ante esto Jesús se refugia entre la gente a orillas del mar (3,7); la amenaza se incrementa por la presión familiar (lo juzgan como loco, cf 3,20-21) y por el asedio del Centro judío que lo acusa de estar endemoniado (3,22,30); ante estas amenazas Jesús cambiará su práctica; ahora predicará en lenguaje cifrado (parábolas) para que no entienda cualquiera, sino el que tenga oídos dispuestos para oírlo (cf 4, 9,12).

b) 7,1-23: Controversia sobre en qué se juega el pueblo la vida o la muerte: la Pureza o la Justicia. Jesús ha estado actuando con prudencia después de las amenazas anteriores; incluso protegiéndose con el secreto que exige, con un cierto ocultamiento en varios momentos. Pero el asedio del Centro judío sigue; Jerusalén vuelve a enviar emisarios defensores de la ortodoxia contra el heterodoxo Jesús (cf 3,22; 7,1). Después del conflicto con ellos en torno al asunto donde se juega realmente el pueblo la vida o la muerte, y de la desautorización que hace incluso de tradiciones mosaicas, Jesús se retira a territorio pagano; esa huida

parece tener la dimensión de búsqueda de protección, no de 'misión' entre paganos. Esta controversia es central en todo el relato, por el lugar que ocupa (entre los dos pasajes de los panes y de las curaciones, es decir, en torno a la preocupación de Jesús por la vida del pueblo) y por el tema del que trata (cuál es el verdadero designio de Dios sobre el hombre, y el acceso verdadero a su voluntad).

- c) 11,1-13,2: Controversias en Jerusalén sobre la autoridad del Centro judío. Jesús desautoriza uno por uno los puntos fundamentales del Centro judío y de sus representantes principales: Sacerdotes, Escribas, Ancianos, Fariseos, Herodianos, Saduceos. . . En varios momentos aparecerá claramente la búsqueda de refugio por parte de Jesús, y como no enfrenta al Centro de manera ingenua: ante el peligro que para él representa Jerusalén, se refugia por las noches en Betania (11,11.19); abandona el Templo definitivamente (13,1); no hace público el lugar donde celebrará la Cena (14,13-15) y se retira al Huerto de los Olivos, donde enfrentará la opción definitiva entre refugiarse en una nueva huída y ocultamiento o afrontar hasta lo último las consecuencias de su práctica (14,32ss). A lo largo del relato de controversias, el Centro estará buscando la oportunidad para prenderlo (11,18; 12,12).

La crisis de Galilea y el conflicto

La crisis de Galilea (8,27-38), cuya centralidad ponen de relieve muchos autores, tiene su origen en el conflicto interno de Jesús frente a tres respuestas:

- a) La del pueblo: la malinterpretación de su práctica y de su identidad mesiánica no ha generado fe en el Reino; la gente lo busca por los beneficios que le reporta su presencia, pero no ha captado lo esencial de su mensaje; incluso en algunos momentos se ha convertido en amenaza para él (cf 3,9; 6,1-6.45).
- b) La de los discípulos: parecen cada vez más incapaces de comprenderlo a él personalmente y sus intenciones (1,36s; 4,13. 35-41; 6,45.49-52; 7,17-23; 8,14-21. 29-30. 32-33).
- c) La del Centro: el asedio es creciente y el desenlace violento es inevitable.

El análisis que Jesús hace de esta situación lo lleva a la convicción de que sólo es cuestión de tiempo; tarde o temprano ha de morir a manos de los jefes judíos. Desde esta convicción se

dedicará a corregir radicalmente las expectativas de los discípulos. Pero esto, y el cambio en el estatuto del seguimiento, provoca en ellos la crisis también y el enfrentamiento con Jesús (8,33-34).

Las instrucciones a los discípulos y el conflicto

Los tres "anuncios de la pasión" vertebran las instrucciones de Jesús a los discípulos, como preparación para la "subida a Jerusalén"; el conflicto entre él y sus discípulos por la incompreensión de éstos en todas sus intrucciones se hace aún más profundo (cf 9,6.10.18-19.28-29.32.33-34.39; 10,13-14. 32. 35-45). Esta incompreensión la simbolizará muy adecuadamente Marcos al incluir toda esta sección entre dos pasajes de curaciones de ciegos: 8,22-26 y 10,46-52.

El conflicto es, pues, central en la estructura de la práctica narrada, y se da en tres dimensiones:

- Hacia afuera: con los opositores a nivel simbólico (los demonios) y con los opositores humanos a nivel socioreligioso (el Centro judío); hay conflictos secundarios con el pueblo y con sus discípulos, referentes también a la comprensión del Reino y a su práctica.
- Hacia adentro: Jesús vive fuertes situaciones de tentación en las que enfrenta sus propias expectativas y su misma concepción de Dios y del Reino.
- Hacia adelante: se le presenta como horizonte cada vez más cercano y totalizante la muerte; y pone en cuestión su persona y la causa misma del Padre. Porque lo que enfrenta no es la muerte heroica del mártir, sino el fracaso de una muerte en el abandono universal, incluso de parte del Padre. La cruz no es un episodio fortuito, sino el resultado de una 'necesidad socio-teológica' enraizada en la historia de las decisiones humanas.

Ahora bien: sabemos que los relatos evangélicos no son historia en el sentido actual de la palabra, sino que son una interpretación teológica en base a datos reales. ¿Qué seguridad tenemos de que no sea el relato de los conflictos un mero tema teológico de Marcos, que quiere fortalecer a su comunidad, que sufre la persecución romana, presentándole así a Jesús? ¿O podemos en verdad decir que con esto estamos pisando terreno firme en cuanto al Jesús histórico? Esto último tendría gran importancia para fundamentar la normatividad que el conflicto tiene para la práctica cristiana y para la espiritualidad del seguimiento.

EL PROBLEMA DE LA HISTORICIDAD DEL CONFLICTO

Una primera cosa que podemos afirmar es que la centralidad del conflicto en la narración expresa adecuadamente la centralidad que tiene en la práctica de Jesús la manera como entiende el Reino del Padre:

- a) La conciencia de un proyecto de Dios en favor del pueblo, y de su fidelidad en favor de los pobres y de los que sufren, choca con la constatación, en su propia experiencia como uno más del pueblo, de una situación contraria a ese proyecto: al pueblo se le excluye de la promesa y de la vida.
- b) Ese descubrimiento viene acompañado por la experiencia de que el Centro judío, y la inflación de la Pureza, es la causa principal de esa exclusión, y lo que impide el cumplimiento del verdadero proyecto de Dios; el correlato de esta constatación es la experiencia de envío: el Padre lo manda para anunciar el cambio de esa situación que no hace justicia ni al pueblo ni al Padre.
- c) Lo que está en juego en la práctica de Jesús no es algo periférico a su fe, sino la centralidad misma de la causa del Padre: quién es Dios y cuál es su proyecto respecto del hombre. No es el conflicto lo que Jesús busca primariamente. La finalidad de su práctica es hacer

presente la causa del Padre en favor del hombre, es decir, la causa de la vida. Por eso su primera lucha lo enfrentará con los demonios y con las consecuencias físicas mortales del mal: la enfermedad, el hambre, la marginación socio-religiosa originada por la Ley de la Pureza (cf 1,23-26.30.31.32.34; 2,15; 5,2-5; 6,34; 8,2-3).

LA INTENCIONALIDAD DEL CONFLICTO

El conflicto no es buscado por Jesús directamente, pero decirlo no significa que no haya en Jesús una intencionalidad respecto de él. No sólo lo sufre, sino que lo provoca. Precisamente por fidelidad al Reino.

El relato de Marcos, en efecto, nos da a entender que inicialmente Jesús procura evitar el enfrentamiento con el Centro; se retira lejos de él, a los márgenes, a Galilea (1,14). Pero pronto sus acciones comienzan a provocar 'innecesariamente' el conflicto: enseña sin autorización (1,21), pero lo 'paralelo' de su magisterio no le quita autoridad sino al contrario: él sí habla con autoridad, no como los escribas (1,22.27); sus primeras curaciones son precisamente en sábado (1,21-27.29-31); viola 'innecesariamente' la Ley de la Pureza tocando al leproso (1,41), al que envía a ofrecer su ofrenda como testimonio 'contra los sacerdotes' (1,44); él mismo no realizará ninguna acción purificatoria. La clandestinidad que por ello debe asumir (cf 1,45; 2,1) es consecuencia



de la impureza de que se ha contaminado.

Y las acciones *prohibidas* se multiplican: come con pecadores y recaudadores (2,15-17), a uno de los cuales invita a ser su discípulo (2,13-14) y muchos de ellos le siguen (2,15c); desautoriza el ayuno (2,18-22); hace *'camino'* en sábado (2, 23-26) y dice que el hombre es señor del sábado y que para él lo hizo Dios (2,27-28); una curación hecha innecesaria y provocativamente en sábado es causa de una temprana condena (3,1-6).

¿Por qué Jesús no evita esos conflictos, siendo tan fácil hacerlo? Hubiera sido lo más sensato: curar al día siguiente, que ya podía esperar unas horas más quien tanto tiempo había esperado inútilmente. Pero precisamente en esa práctica en favor de la vida él ha descubierto que la estructura social estratificada y excluyente que ha configurado el Centro y la Ley de la Pureza es lo que imposibilita cumplir el verdadero proyecto de Dios para la historia (cf 7,6-13).

Para eso quiere actuar provocativamente: para dejar en claro que la necesidad del hombre manifiesta lo que de verdad le importa a Dios: que el hombre viva (2,17.25-26; 3,4.14s; 7,7-13; 12,28-31); que el acceso a Dios no es el cumplimiento de ritos sino el mirar por el hermano (12,32-33). Y con esa práctica también muestra que a Dios se accede gratuitamente, no por méritos propios, y que por eso el Padre está en los márgenes humanos, incluso en los márgenes de la Ley.

Jesús va teniendo una certeza creciente de que ver por los derechos del pueblo, en un mundo injusto, implica el riesgo de la vida (2,5-11; 3,6-12; 8,11-13.31; 10,33; 14,22-25.48-49). No hay que buscar más lógica, en el relato, a la cruz de Jesús, que la de la violencia asesina del poder del piadoso (3,6; 11,18; 12,12; 14,1-2.10-11.53-65; 15,1-2.11), que se impone sobre quien cree que la opción de Dios es por los pecadores y no por los selectos. Incluso Pilato así lo comprende (15,10) pero no lo evita, y hace el juego al proyecto de muerte (15,9.12-15).

LO SUBVERSIVO DE LA PRACTICA DE JESUS

En la práctica de Jesús Dios asume la historia humana como contradictoria y pecaminosa y se envuelve en esa contradicción para ofrecer desde ella una alternativa al pueblo que la padece. Pero por la condición misma de la estructura social de poder, será no sólo una práctica a favor de, sino una práctica en contra de situaciones y personas

concretas

Jesús denuncia los dinamismos que pervierten el proyecto de Dios (cf 4,15-19; 6,4-5; 7,6-13.18-23; 9,42-48; 10,5-9.23-25.42-45; 11,15-17; 12, 41-44); desenmascara a los sujetos responsables de esos dinamismos (cf 3,1-5.23-29; 7,6.13; 11, 17b. 27-33; 12,1-12.38-40); previene al pueblo acerca de ellos (12,35-40); rompe el círculo diabólico excluyente poniéndose al lado del

pueblo (1,41; 2,17; 10,13-15) y también el círculo diabólico de la violencia no resistiéndose a ella (9,35; 14,21-25.36.42-49). Su último grito a la conciencia tanto del opresor como del oprimido es el de la esperanza en ese reino que crece sin que él sepa cómo; su sufrimiento es mediación de un Reino que, durante la historia, no se impone como un poder más para dominar a ningún hombre; ni siquiera al enemigo.

Su práctica, desde una experiencia diferente y nueva de Dios como Padre, y que busca incidir en la historia concreta del pueblo para abrirle un camino a la esperanza y la promesa, tendrá que ser *contra* los poderes dominantes y las concepciones diferentes de Dios y de su Reino. Para rescatar el derecho del pueblo a la vida, realizará acciones orientadas a desbloquear y a movilizar la esperanza de los pobres y excluidos, mostrándoles que el presente injusto que padecen no limita las posibilidades de Dios en su favor. Pero también debe realizar acciones que desenmascaren la injusticia del Centro contra el pueblo y contra el Padre, a quien los poderosos presentaban como quien convalida privilegios y aplaude y ratifica la exclusión de las mayorías.

En este sentido la práctica de Jesús debe calificarse como *subversiva* en el más estricto sentido de la palabra. El término denota la idea de un cambio de la situación, realizado desde abajo; desde la base del pueblo y desde la raíz del problema. Desde ahí anuncia Jesús que es Dios mismo quien realizará ese cambio. Su práctica es subversiva porque lo es el Reino, que no está en continuidad con la lógica mundana, sino en ruptura con ella. Y desde lo religioso incide en los aspectos económicos y políticos, como signo de que la intervención de Dios es inminente.

Atención al término 'subversivo' y a las reservas que despierta. Desde el sistema dominante se le atribuye un connotado de ilegalidad, de ir contra el orden, de peligrosidad. Pues esos connotados precisamente son los que hay que atribuir a la práctica narrada de Jesús: ni su práctica ni el relato pretenden legitimar el sistema, proponien-

do un 'ejemplo al revés' con el fin de desalentar a quienes pretendieran proseguir su causa; no muestra la cruz como el 'castigo ejemplar' al que se expone el que se enfrente el sistema, sino que busca precisamente reforzar y radicalizar esa resistencia, proponiendo la práctica de Jesús y su camino a la cruz como normativos y "necesarios" para quien quiera alcanzar el Reino. No oculta la seriedad del conflicto ni hace concesiones al miedo para aligerar las exigencias del seguimiento. Porque la conflictividad con el mundo es medida de la autenticidad de la causa de Jesús y de su seguimiento (8,34-38).

Es que para Jesús, el Padre apuesta en favor de los rechazados por el Centro Judío y su dios. Situándose donde la vida está amenazada Jesús expresa y significa la opción del Padre por el hombre. De aquí nace el carácter de absolutez y ultimidad de su subversividad: jamás aceptará entrar en componendas. Sus enemigos captan adecuadamente ese carácter absoluto cuando lo condenan a muerte; Jesús no tiene precio de compra. Y no es posible un acuerdo: o su dios o el Dios de Jesús; o el reino en favor de unos cuantos, o el Reino para todos.

En ese duelo a muerte será condenado a manos del Sistema, que puede contra su Dios indefenso y callado, pero eso es lo que juzga y condena al Centro judío y deja al descubierto su fuerza homicida, escondida bajo capa de piedad y religión, y su incapacidad de generar vida para el pueblo y ofrecerle la alternativa que Dios ofrece y que ellos han secuestrado.

EL NUCLEO DEL CONFLICTO DE JESUS

Aunque no aparezca el término "Alianza" en la predicación de Jesús, es el elemento fundamental que subyace a su experiencia de Dios y al núcleo de su fe. Para expresarla utiliza la fórmula central de la tradición deuteronómico-profética: "Escucha Israel. . ." (cf Dt 6,4-5; Lev 19,18,34; cf Mc 12,29-31). Creo que se puede afirmar que el concepto de Reinado de Dios es para Jesús la traducción dinámica de la Alianza. Y ante ella (entendida no como una Ley sino como un acontecimiento de Dios), Jesús quiere provocar la respuesta de fe en que el designio de Dios ofrece mejores posibilidades que el presente injusto y que éste no ha agotado las posibilidades de Dios en favor del pueblo. Quiere para eso propiciar una conversión de las relaciones inter-humanas, para ponerlas en sintonía con el proyecto de Dios (cf 1,15; 3,14-15; 4,26-32; 6,7,12s 41-44; 8,6-9,24-38; 9,1). Pero esta reinterpretación

que Jesús hace choca con la concepción religiosa dominante.

Las leyes concretan de manera normativa las conductas humanas que garantizan la calidad humana de la vida. Prescriben lo que la propicia y prohíben lo que la deteriora y destruye (cf Dt 30,15-20). Pero ¿cuáles son las verdaderas cuestiones de vida o muerte? Dos diferentes concepciones muy distintas en la historia de Israel, dieron origen a dos distintos Códigos legales: la Ley de la Alianza y la Ley de la Pureza. En el tiempo de Jesús esta última es la dominante tanto a nivel oficial (los sacerdotes, los escribas, los fariseos se creen los elegidos de Dios, los diferentes, y desprecian al pueblo) como entre el pueblo, que ha introyectado la conciencia de ser impuro y, por tanto, rechazado por Dios. La 'inflación de la Pureza' gestada en el ámbito del pensamiento fariseo, configura el pensamiento religioso y las estructuras sociales judías del tiempo de Jesús.

La lógica de la Pureza supone que la vida e identidad del pueblo se garantiza mediante los sacrificios, y los ritos de purificación; se concibe a Dios como preocupado por que los profanos no contaminen su lugar 'sacro' con una determinación de excluir al impuro y pecador, y que exige el cumplimiento de supuestas necesidades de satisfacción mediante víctimas. Esto origina y fundamenta la estratificación de una sociedad jerárquica cuya base es la oposición entre puro e impuro, sacro y profano, santo y pecador, sabio e ignorante, piadoso e impío, clero y pueblo. Su dinamismo es la exclusión, como defensa de una santidad entendida como 'separación'.

Jesús no está de acuerdo. Su experiencia es que Dios es otro, y otra su voluntad respecto del pueblo, con el que ha pactado una Alianza donadora de vida y bendición; y lo que las garantiza es el amor, que se manifiesta en mirar por el otro. Dios es concebido como el que, por misericordia, es afectado por el clamor del pueblo y le hace justicia; su dinamismo no es la exclusión sino la cercanía y la preocupación por la vida: "Si ustedes miran por el pobre, como yo miré por ustedes en Egipto, la vida está asegurada".

De la experiencia del rescate de Dios, que ha igualado a todos con el don de la vida, la libertad y la Alianza, nace una estructura social igualitaria incompatible con el protagonismo clerical y la concepción de mérito y privilegio de los 'selechos' así conjuga la dimensión horizontal (los derechos del hombre) y la vertical (el designio de

Dios); es, pues, una concepción verdaderamente totalizadora de las diferentes dimensiones de la vida humana, no como la pureza, fundamentalmente vertical.

De la convicción que Jesús tiene de que Dios no es simplemente Yahvé sino *Abba*, el Padre que ama la vida y la entrega por amor, nace su NO al Centro judío, configurado en torno a la pureza. La rechaza porque traiciona a Dios, entendiéndolo desde el poder y como corona de la estructura vertical jerárquica en la que sólo tienen lugar los que tienen méritos, poder, pureza, sabiduría, pero no el pobre, el ignorante, el pecador, el impuro, el enfermo. . . ¡ni el Padre!

Y porque el proyecto del Centro no hace justicia ni al pueblo de Dios ni al Dios del pueblo, Jesús, de cara a la definitiva intervención de éste, denuncia al Centro y la Pureza como el Principal obstáculo para la igualdad y la solidaridad, para la vida. Su respuesta (acción y palabra) tendrá dos vertientes: la desautorización de la violencia de lo religioso y la radicalización de la ley de la Alianza.

Su misma situación social de marginación y de identificación con los marginados expresa la solidaridad de un Dios gratuito y parcial en favor de ellos. Oponerse al proyecto del Centro exige marginarse porque en los márgenes están los despojados, y sólo desde la identificación con ellos se comprende la desigualdad y se origina un dinamismo capaz de superarla.

Su práctica material, los milagros, las comidas con los pecadores y con los pobres, les restituye el lugar que se les ha negado y los reincorpora al pueblo; les manifiesta la llegada de nuevas posibilidades y desbloquea la mentalidad que se ha introyectado en ellos y les ha hecho creer que su marginalidad y su muerte son consecuencia del rechazo del Padre. Así rescata a Dios para el pobre o, mejor, rescata al pobre para Dios.

Pero también incide en el terreno legal; reinterpreta la intuición válida de la Ley de la Pureza, diciendo que lo que de verdad 'mancha' al hombre y es peligro de muerte y maldición para el pueblo no es lo de fuera sino 'lo de dentro'. Con esto no está postulando un intimismo moralizante; para un judío "lo de dentro", el corazón, es la sede de decisiones y de proyectos operativos, y fuente de relaciones. Por eso dice que "de dentro", de la conciencia de superioridad y privilegio, es de donde nace el dinamismo que genera la muerte del hombre, afecta la identidad del

pueblo como pueblo de Dios y provoca la maldición. Todas las áreas importantes de la existencia humana resultan afectadas por estos comportamientos: el derecho a la vida, a la verdad en las relaciones, a la integridad de la familia, a la propiedad que garantice la vida; de allí también nace una injusta concepción del sexo, la soberbia y la pérdida de los valores (cf 7,21-23).



Estos son, para Jesús, desde la Alianza y la decisión del Padre en favor del pueblo, las verdaderas cuestiones de vida o muerte; desde allí decide qué es quebrantar la Ley, qué impide el acceso a Dios y cómo se arregla el asunto del pecado: no a base de sacrificios de víctimas ajenas a uno, ni de purificaciones rituales, sino de conversión en las relaciones hacia el proyecto de justicia de Dios.

Y, desde la experiencia de la pasión del Padre por la vida del pobre, Jesús lleva hasta sus últimas consecuencias la radicalización de la Ley de la Alianza: el amor es la norma última de la práctica humana. Este cambio de acento, de la verticalidad a la horizontalidad, trastorna la concepción de un mundo dividido en sagrado y profano, base del maniqueísmo excluyente de los 'seleto's'; así quebranta los fundamentos del judaísmo postexílico, dando prioridad al proyecto original reinterpretado desde la revelación del Padre.

Jesús cambia lo central de la religión judía, poniendo a Dios en el Centro —cosa sabida para todo judío— y poniendo al pobre como centro

histórico del amor gratuito de Dios —cosa nada obvia en la práctica judía—. No propone otro código, porque no son leyes lo que defiende sino la causa del Padre, que es la causa del pobre: dos dimensiones inseparables de una misma realidad *religiosa* y *social* (cf 12,29-31). Eso explica el que la absolutez de la exigencia del amor al hombre, sobre todo aquel cuya vida está amenazada, polarice la existencia y la práctica de Jesús y deba normar el seguimiento del discípulo.

Reduciendo todas las leyes al amor a Dios en el amor al hermano, Jesús radicaliza la contradicción entre Ley de Alianza y Ley de Pureza; se distancia del pensamiento fariseo y del conservadurismo saduceo, así como también de los comportamientos rabínicos; porque lo que está haciendo abortar la esperanza es la dominación religiosa, que incapacita al pueblo para creer en las nuevas posibilidades que le anuncia; la estructura socio-religiosa jerárquica impide comprender la parcialidad del Padre y la igualación de todos en el don; impide también la conversión hacia la justicia y el amor, y la reestructuración de las relaciones desde los criterios del Reino.

DE LA PRACTICA NARRADA A LA NORMA DE LA PRACTICA DEL SEGUIMIENTO

Pero hemos dejado todavía una pregunta sin respuesta: ¿Es posible salvar la distancia que hay entre la historia de Jesús y la interpretación de Jesús que nos dan los evangelios, escritos en el seno de la comunidad concreta. La interpretación y modificaciones que los primeros cristianos han hecho de su vida ¿no han deformado su realidad hasta el punto de hacerlo irreconocible para nosotros? Concretamente este aspecto del conflicto ¿está en continuidad con su realidad histórica o hay una ruptura tal que sólo nos permite saber el 'qué' de Jesús pero no el 'cómo'?

Es insostenible un escepticismo tal que viera en los evangelios una mera creación de la comunidad, sin referencia al hecho histórico fundante prepascual, y no una tarea de recuerdo, que implica la conciencia de estar referido a un hecho real fundante, exterior a la comunidad y al recuerdo mismo. No es justificable el tomar los relatos como 'esquemas funcionales', desde los que se accede a Jesús "como si" así hubiera sido. La posición más bien debe ser: "porque Jesús fue así en los trazos fundamentales, por eso se escribe así el relato". La práctica cristiana y la tarea de recordar han sido desencadenados por la realidad del acontecimiento Jesús y no al revés. No es una fe que se encuentra ante el callejón sin

salida de la parusía postergada lo que crea el relato de la práctica, (y menos de tal práctica) sino que es la práctica de Jesús la que origina esa fe.

No son, pues, válidos ni el fundamentalismo acrítico (sea bajo la forma de una 'historia de Jesús', sea bajo la de una reconstrucción psicológica de su interioridad) ni el escepticismo histórico (que nos pondría ante el peligro de un nuevo docetismo), que negaría el acceso al "Jesús venido en carne" (1 Jn 4,2). Mediante el relato evangélico sí llegamos a lo nuclear de la experiencia histórica de Jesús de Nazaret; a su práctica como fundante de la práctica cristiana; es posible llegar al 'Jesús que hace historia'.

Marcos hace una original labor de síntesis por la que nos pone en contacto con ese 'Jesús que hace historia', en el que están implicados y explicados dialécticamente, en una unidad nueva, Jesús de Nazaret (como hecho originario), el Resucitado-Hijo de Dios-Liberador (como hecho originante) y el movimiento de seguidores suyos (como hecho fundado) en los que su Espíritu sigue presente inspirando el pro-seguimiento de la causa del Padre —causa del pobre— por la que Jesús murió y resucitó. Todo su relato desemboca en las condiciones que hay que poner para "ver a Jesús":

"Buscan a Jesús el Nazareno,
el que fue crucificado;
resucitó, no está aquí. . .
Va adelante de ustedes hacia Galilea;
allí le verán. . ." (16,6-7).

Para "ver" a Jesús es insuficiente una búsqueda del Jesús histórico que se queda sólo en el primer momento, en el Jesús de Nazaret. Marcos presenta el pasado como raíz el presente y como fuente de futuro. No nos deja encerrarnos en la búsqueda de un recuerdo paralizante en torno a un muerto ante el que la única tarea pendiente sea "comprar perfume con el fin de ungirle" (16, 6) para dejarlo así, embalsamado adecuadamente, para el resto de la historia. Si su práctica ha quedado inconclusa, por haber sido truncada violentamente como consecuencia de la conflictividad que se dio en torno suyo, alguien debe encargarse de ella. De ahí la seriedad de la advertencia de Marcos: "Allí le verán" significa solo allí le verán, en Galilea, si regresan allá a seguirlo. No puede darse ninguna experiencia del resucitado fuera de Galilea, fuera del seguimiento de Jesús en el pro-seguimiento de su causa. El acceso al Jesús que hace la historia no se realiza a través de la búsqueda de los estratos arqueoló-

gicos del sepulcro, ni tampoco en la experiencia místico-carismática de la cristología de exaltación; sólo en la realización de una práctica que, como la suya, haga presente, en el hoy diferente de la historia, el misterio de ser hijos en el Hijo-Liberador, responsables de la causa del Padre.

Obviamente el seguimiento, para serlo realmente, debe estar normado por lo que fue nuclear de la 'práctica proseguida'. ¿Pertenece la conflictividad a tal núcleo histórico y que hace historia? ¿Es, por tanto, normativo de toda práctica de seguimiento?

Presentemos primero algunas consideraciones previas:

Los cristianos a los que Marcos dirige su relato no son judíos; su esquema práctico no es el de la Ley y el culto judíos. ¿Por qué entonces, da Marcos tanta importancia al conflicto de Jesús con el Centro judío? ¿No podría haber omitido o, al menos, atenuado el enfrentamiento con la Ley, como lo hace Mateo?

Pueden plantearse tres hipótesis explicativas:

- a) La relevancia del conflicto en el relato proviene del hecho de que la comunidad de Marcos sufre persecución, y traspone sus propios conflictos a Jesús, creando así como un mito inverso, un Jesús en conflicto que, en esa hipótesis, no habría existido, sino que habría sido creado por la comunidad.
- b) El conflicto con el Centro es una creación de la comunidad en su polémica contra los judaizantes, y por eso presenta un Jesús opuesto a la Ley.
- c) El núcleo del conflicto se remonta al mismo Jesús, y es consecuencia de su fe en el Padre y en su Reino; esa centralidad en su práctica es expresada fielmente en el relato. La situación de la comunidad es la matriz socio-religiosa que posibilita la recuperación de la centralidad del conflicto en la práctica de Jesús.

La primera hipótesis es insostenible. En primer lugar porque la persecución que han sufrido los cristianos en Roma les viene fundamentalmente de manos del Imperio, no del Centro judío. Podría decirse a lo más que pretende disminuir la culpa de Roma para ganarse la voluntad de los poderosos; pero esto no bastaría para dar explicación coherente de la estructura global del relato y de cada una de las partes, concretamente de

lo referente al conflicto y a la crítica que hace de los poderosos; además, una comparación con Lucas nos muestra que Marcos no tiene la intención apologética que encontramos en el primero.

La segunda hipótesis no resulta tampoco suficiente; porque no puede dar razón de la relevancia del fracaso de Jesús, que parece ser vencido al final por los jefes judíos, ni explica el por qué del fracaso que tiene en la formación de los discípulos, y de la manera como los presenta.

La tercera hipótesis, en cambio, permite explicar los tres aspectos que están implicados en lo que hemos llamado el "Jesús que hace la historia": El Jesús de Nazaret, el Resucitado confesado como Señor, y la comunidad de seguidores que prosigue su causa; integra la afirmación de un núcleo histórico que corresponde al primer momento, la reinterpretación totalizante de ese núcleo y su definitividad como norma, encerrado en el segundo momento, y la manera como todo esto determina la práctica del seguimiento (tercer momento).

Pasemos a analizar más detalladamente algunos aspectos de esta tercera hipótesis:

- a) Argumentando *a pari* con las afirmaciones de historicidad fundamental de los milagros, hay que afirmar que si es central en la práctica narrada y en la estructura del relato es porque también fue central en la práctica histórica de Jesús. En el análisis del texto se descubre que el conflicto está en todos los niveles narrativos: en las narraciones de milagros, en los sumarios, en las transiciones, en la predicación, en las instrucciones a los discípulos, en las controversias.
- b) Por otro lado, el conocimiento que podemos tener de la situación ideológico-religiosa del tiempo de Jesús permite afirmar la verosimilitud histórica de un conflicto como el narrado. Se pueden sostener las siguientes afirmaciones:
 - Existieron diferencias sustanciales, no periféricas, entre el Centro judío y Jesús, en varios aspectos. Ambos pretenden expresar de manera totalizante el proyecto de Dios. Pero los primeros tienen la intransigencia y el poder de su parte.
 - En cuanto a la situación social y religiosa: Jesús es del pueblo, el Centro se ha desvinculado del pueblo, incluso los fariseos que, siendo del pueblo, se han situado en la élite socio-religiosa y desprecian a los del pueblo.

– En cuanto a la concepción de Dios y su Reino, la diferencia es cualitativa: la experiencia de Jesús rebasa la tradición judía y la cuestiona de raíz. No es cuestión de diferencias de exégesis o de escuelas, sino del Dios que está detrás y de cuál es el centro de la experiencia religiosa. Eso implica la conciencia de ultimidad que tiene Jesús de sí y de su misión. El presenta al Padre, cuya característica es la misericordia que se expresa en cercanía, que realiza una justicia salvadora ofrecida a todos, comenzando por los de abajo, en cambio, del otro lado está Yahvé, cuya característica es la santidad, que se expresa en la separación y alejamiento respecto de los pecadores, que crea un mecanismo de méritos, que realiza una justicia vindicativa en favor de sus propios derechos y que se dirige a los selectos, excluyendo a las mayorías.

– En cuanto al acceso a Dios: no es a través de actividades purificadoras ni sacrificiales; Jesús dice que no todas las leyes y ritos son iguales, sino que hay una jerarquía; y opta selectivamente por una interpretación de esa jerarquía que de hecho resulta estar en consonancia con la tradición del norte, profético-deuteronomica, y en contra de la del sur, de línea sacerdotal. Esto supone una ruptura con la interpretación oficial.

Este núcleo de la práctica de Jesús coincide con el núcleo narrativo, que es la desautorización que Jesús hace del Centro judío como infiel al proyecto de Dios; critica su ética como insuficiente y como incapaz de responder por la vida del hombre. Propone como correctivo a la ley la necesidad del pobre como norma de lo que se debe hacer y se opone a la concepción excluyente de la solidaridad elitista entre los privilegiados, que es causa de la violencia y de la marginación contra los pobres.

– Estas diferencias fundamentales con el judaísmo y los conflictos que de ello se derivan necesariamente, dado el carácter de totalidad de ambas posiciones tienen suficientes garantías históricas y no pueden explicarse meramente recurriendo al conflicto judeo-cristiano.

c) El relato propone este conflicto como la causa histórica de su muerte; la pasión de Jesús nace de la resistencia contra un determinismo sociopolítico y religioso que considera la es-

tructura como algo inmutable, ante lo que cabe sólo la resignación. La resistencia surge de la conciencia que Jesús tiene de que el 'status' es violentamente contrario al Reino y que es evitable; nace de la esperanza de mejores posibilidades para el pueblo en todas las dimensiones. Uno de los motivos históricos de la cruz fue la rebeldía de Jesús contra una ideología que domestica para la aceptación acrítica de la exclusión, de la muerte y la violencia como suerte inevitable del pueblo.

d) En esto consiste el correctivo que Marcos aporta a la teología de la cruz; al vincularla a la práctica de Jesús nos revela que no cualquier cruz es salvífica ni cualquiera revela al Hijo de Dios-Liberador; no ciertamente la de los otros dos crucificados en él; sólo la que es consecuencia del quehacer del Reino. Esto será fundamental para el seguimiento.

e) Así el conflicto entre la Ley de la Alianza y la de la Pureza nos da la clave de comprensión de la dinámica de la pasión y, más en general, de toda su práctica. No presenta a Jesús como víctima expiatoria que satisface la ira de Yahvé, sino como víctima de la lógica histórica de un mundo estructurado contrariamente al proyecto de Dios. Así llena de contenido la cruz, la cualifica diciéndonos que su motivo fue la defensa de los derechos del pueblo al Reino y la justificación de la preferencia del Padre por ese pueblo. Y la propone como camino de seguimiento, corrigiendo la ilusión de una cristología de exaltación que espera la parusía inmediata de una actitud de evasión del compromiso. Estamos, pues, ante una verdadera "teología narrativa del conflicto".

f) Como contrahipótesis: si el conflicto fuera un elemento secundario o inexistente en la práctica histórica de Jesús, habría que afirmar que el relato nos estaría transmitiendo una imagen sustancialmente falseada de su persona, de su causa y de las condiciones del seguimiento, al dar tal centralidad al conflicto en la práctica narrada; estaríamos frente a un "mito inverso" que no podría ser propuesto como normativo más que para una fe masoquista. Y consiguientemente estarían también seriamente falseados los relatos de Mateo y Lucas, que están en estrecha vinculación y dependencia con Marcos. Pero una tal explicación no daría razón satisfactoria ni del hecho de haberse escrito el relato, ni de sus intenciones (dado que no es un relato 'de escarmiento' sino 'de seguimiento') ni, menos aún, de tanta vida gene-

rada.

CONFLICTIVIDAD Y RESURRECCION

Sin embargo, esta correspondencia entre un núcleo histórico fundante y lo nuclear de la narración no basta todavía para que la conflictividad sea propuesta como norma de seguimiento; es necesario que esa 'Kénosis' de Jesús sea referida dialécticamente a la condición de definitividad del resucitado. Esto es precisamente lo que realiza el relato, que ve la práctica de Jesús y el conflicto desde la óptica pascual. Pero lo importante es que esta última no le quita aguijón a la dureza del conflicto, sino que lo eleva a la categoría de norma, al mostrar la 'necesidad histórica' de la cruz en un mundo configurado por un proyecto opuesto al proyecto de Dios, y al decir que quien fue confirmado por el Padre es precisamente ese crucificado.

Y hay que dar un último paso a la relación existente entre Jesús y la comunidad de seguidores; se puede afirmar con base lo siguiente:

- A través de los evangelios llegamos con certeza inmediata a la historia que generó la vida y práctica de Jesús, es decir, al movimiento que prosigue su causa. Este movimiento pretende ser traducción fiel de la Palabra original, y realiza para ello una doble tarea: ser memorial de Jesús con el testimonio de su práctica y de su vida perseguida, y consignar la memoria de la práctica y de la persecución y muerte de Jesús, para que quede como correctivo permanente frente a la tentación de evasión de la historia, que puede engendrar una mística pascual.
- La situación de persecución y el conflicto judeocristiano puede considerarse como la matriz socio-religiosa que explica la centralidad que el conflicto tiene en el relato. La situación social siempre ha sido condición epistemológica y criterio de selección de temas de una teología situada, como lo es la memoria de Jesús del relato de Marcos.
- Sin embargo, no basta el recurso al '*Sitz im Leben*' de la comunidad; hay que postular un '*Sitz im Leben Jesu*'. Es decir: una cosa es afirmar que la comunidad es matriz del recuerdo y otra extrapolar la afirmación diciendo que es creadora del recuerdo. El evangelio es memoria interpretada creyentemente, y nos pone en relación tanto con Jesús de Nazaret como con el movimiento de los seguidores de Jesús.

- La centralidad del conflicto en la práctica narrada y en la práctica histórica de Jesús exige una centralidad equivalente y por los mismos motivos en la práctica del seguimiento. Esto lo tiene en cuenta el relato en momentos centrales: en el quicio del relato (crisis de Galilea) Marcos hace extensiva a la gente la participación en el conflicto por el Reino como condición de seguimiento (8,34-38), dando un nuevo contenido a éste; el capítulo 13, orientado a dar normas de conducta sobre el tiempo previo al Reino, presenta la conflictividad con la que deben contar realísticamente los discípulos, y que deben afrontar (13,9-13); también antes, al final de las instrucciones a los discípulos, ha enfrentado a Santiago y Juan con "el cáliz" que beberán como él (10,39).
- Así, pues, Marcos hace una teología narrativa del conflicto de Jesús y del conflicto cristiano. No es cristiano, ni es posible a un cristiano, evadirlo. Al hombre que siga a Jesús le tocará enfrentarse en su momento y en su situación con todo poder que configure un proyecto excluyente y mortal para el pueblo, contrario al proyecto de vida del Padre; deberá seguir proponiendo, al estilo de Jesús y por fidelidad a él, al hombre en necesidad, al pobre, por encima de la Ley; deberá luchar contra la capacidad (incluso la propia) de pervertir y tergiversar la interpelación absoluta de Dios y de hacer esquemas alternativos de conducta con los que defenderse de las exigencias absolutas del amor y la justicia; deberá denunciar la capacidad de consagrar como verdaderos, accesos falsos a un dios falso. Y esto por amor del Padre, cuya causa se le ha encargado; por amor al pueblo, de cuya vida es responsable; por amor a Jesús, cuyo seguimiento es puerta de entrada del Reino en la historia.

EL CONFLICTO, CLAVE DE COMPRENSION CRISTIANA

Así el conflicto se convierte en clave hermenéutica de comprensión cristológica: no es '*el liberador*' de cualquier forma; lo es precisamente enfrentando un mundo de muerte. Es, además, clave hermenéutica de comprensión de la cruz histórica de Jesús y el lugar donde se revela el Hijo como camino al Padre y a los hermanos. Es también clave hermenéutica de comprensión de la resurrección, como el acto de rebeldía del Padre en favor de la vida condenada por el hombre, y como el rescate que Dios mismo hace del

Nazareno crucificado. Y es, finalmente, clave de comprensión del seguimiento de Jesús en el prosegimiento de la causa del Padre. Ese camino conflictivo de Jesús es, pues, normativo para quien quiera seguirlo, y revela la consecuencia

ineludible de la pasión de Jesús por la vida de un pueblo condenado a muerte por la voluntad de exclusión de los poderosos. La conflictividad de su práctica EXPLICA su cruz e IMPLICA al discípulo.



FIDELIDAD AL ESPIRITU

Segundo Galilea

LA EXPERIENCIA DE LA CRUZ COMO ESPIRITUALIDAD

Lo que solemos denominar como "la cruz" "las cruces", en el lenguaje de la espiritualidad (pues el término es propio de la cultura cristiana), no es otra cosa que los sufrimientos y contradicciones de la vida. La cruz es un hecho de la condición humana; no la inventó Jesucristo ni la mística medieval.

De suyo, las cruces no tienen ningún valor en sí; son una experiencia humana negativa que nadie está llamado a procurarse. Pero de otro lado un hecho inescapable, ante el cual como seres humanos debemos tomar una actitud y darle un sentido.

Es en el cristianismo donde las cruces encuentran toda su significación. No porque el cristianismo nos enseñe a eliminar la cruz, o haga de la cruz un valor en sí, sino porque a causa de Cristo, que asumió toda la condición humana, incluso el hecho del sufrimiento y la cruz, la experiencia de la cruz puede ser santificante y aun liberadora para el hombre, y puede encontrar un lugar en la venida del reino.

A causa de Cristo, el hecho de la cruz puede ser asumido como una dimensión de la espiritualidad. Así comprendemos la llamada de Jesús a "tomar la cruz", "cargar cada día con la cruz", "perder la vida", "morir como el grano de trigo" (Mt 11,12; 16,21-24; 17,15; Jn 12,24-26; etc).

Sólo siguiendo a Cristo, la cruz nos hace crecer en la vida según el Espíritu. Las reflexiones anteriores nos hacen ver que no existe propiamente una "espiritualidad de la cruz" como tampoco existe una espiritualidad de la pobreza, o de la obediencia, o de la abnegación sino básicamente una espiritualidad cristiana. Es el seguimiento de Jesús, por el Espíritu, el que nos lleva a la pobreza, la abnegación o la cruz. La cruz no se la busca en sí; se la encuentra ciertamente, como valor espiritual, en la medida que seguimos a Jesús.

La cruz como dimensión de la espiritualidad es de tres categorías. Primeramente, la cruz forma parte de la condición humana. Somos limitados y vulnerables, y la enfermedad, la frustración, el sufrimiento y la muerte son parte integrante de nuestra vida. Vivir esta experiencia de la vida al modo de Cristo —quien nos enseñó a vivir la limitación humana como hijos de Dios— ya es espiritualidad. Por la fe, sabemos que el dinamismo de cruz y de muerte que hay en nosotros forma parte del dinamismo pascual de la vida cristiana, que al revestirnos de Jesús al mismo tiempo sufriente y resucitado, nos comunica la vida según el Espíritu. La experiencia cristiana de la cruz es una experiencia pascual.

En segundo lugar, la cruz cristiana es el precio, el camino de la conversión. Porque estamos arraigados en el egoísmo y la tendencia al pecado, el camino de la conversión a seguir a Jesús por el Espíritu es un camino de superación; de "muerte al hombre viejo", (Rom 6); de renunciar a vivir "según la carne", (Mt 18,8; Lc 14,33, etc). No hay conversión cristiana, ni siquiera hay superación y renovación "humana", sin esa forma de cruz que es la renuncia de nosotros mismos. Es lo que quiere decir Cristo con su llamada a seguirlo "cargando cada día con la cruz".

En tercer lugar, la cruz como sufrimiento y contradicción, como persecución y aun como muerte, es un resultado del compromiso fiel con Jesús y su evangelio del reino. Esta es la dimensión más rica y eminente de la cruz en la espiritualidad cristiana, porque fue la manera eminente como Cristo experimentó la cruz. La mayor prueba de amor y de seguimiento es identificarse con Jesús perseguido y martirizado a causa del reino.

Por eso la persecución y el martirio es una bienaventuranza (Mt 5,10-12; Lc 6,22-23). De manera privilegiada, la cruz del testigo fiel de la fe y la justicia del reino, reviste de Cristo y nos hace "nacer de nuevo". De alguna manera, esta bienaventuranza resume la experiencia de la cruz como valor cristiano.

La persecución de que nos habla la bienaventuranza incluye todas las formas de contradicción a causa del reino "rechazados, calumniados, hablen toda suerte de mal contra vosotros". . . de las que el martirio es la forma suprema. La experiencia espiritual de la Cruz ha sido así una constante en la vida de la Iglesia, hasta llegar a los actuales perseguidos y mártires a causa de la justicia del reino, en América Latina.

La cruz de Cristo y nuestra cruz

Hemos dicho que nuestra cruz no tiene sentido si no nos incorporamos por ella a la cruz de Cristo. Con ello realizamos una experiencia espiritual, una experiencia de Dios. Al entender, con los ojos de la fe, la cruz de Jesús, entendemos nuestra propia cruz y la cruz del mundo:

a) La cruz de Jesús es el signo de su amor fiel a la causa del reino de Dios. No debemos separar la muerte de Jesús del resto de su vida. El martirio de Jesús toma su sentido pleno como la consecuencia dramática y coherente de su mensaje y de su obra; la cruz es el símbolo de su absoluta fidelidad al Padre. Es inseparable de las persecuciones y conflictos que la precedieron; de los criterios, opciones y actitudes de Jesús; del contenido de su predicación. Porque Jesús reveló al Dios verdadero, porque Jesús cuestionó la decadencia religiosa y las deformaciones de Dios; porque hizo objeto a los pobres y a los pecadores públicos de su solicitud y predilección, porque combatió los ídolos de su sociedad, porque cuestionó sus falsos valores, Jesús desató —bien a su pesar— el conflicto que lo llevó a la cruz.

El sufrimiento es la secuela coherente del seguimiento fiel de Jesucristo. A menudo cierta devoción a la cruz, tan característica del pueblo latinoamericano, y que de suyo es una riqueza, a menudo venera una cruz aislada. Venera la pasión y muerte del Señor no sólo sin “después” (la resurrección), sino igualmente sin “antes”: el estilo y contenido del mensaje evangélico que llevó a Jesús a la cruz. La cruz no es un hecho aislado y arbitrario en el designio del Padre. Es el punto final, aceptado por Jesús por amor, de su entrega absoluta a la causa del reino. La pasión de Cristo no sólo expresa el amor fiel de Jesús en ese momento, sino que incluye la fidelidad de Jesús al reino en todas las persecuciones que precedieron y prepararon el desenlace de la cruz.

En la espiritualidad cristiana, las formas de cruz y persecución que aparecen en el camino de su fidelidad a la justicia del reino —y eventualmente también el martirio— forman un todo con su misión. Son la prueba de que su compromiso es cristiano. Siempre desconcertantes y envueltas en la oscuridad de la fe, las persecuciones son uno de los signos privilegiados para verificar la autenticidad cristiana.

b) Las persecuciones que sufrió Jesús, hasta la muerte, revelan la fuerza del mal, del pecado, del egoísmo con todas sus secuelas, y su oposición al reino de Dios.

Durante toda su misión, desde el inicio, Jesús experimentó la reacción y oposición de los pecados y egoísmos concretos de su tiempo. Jesús experimentó el mal como una realidad (lo que él llama “la hora de las tinieblas”), y como una realidad poderosa. No hay que subestimar la fuerza del mal en la vida de Jesús, mal expresado en pecados e injusticias propios de esos hombres y de esa sociedad, igual como ahora se sigue concretando en nuestro tiempo. El mal llevó a Jesús no sólo a la muerte (fracaso aparente de su vida), sino que frustró sus objetivos inmediatos con respecto a la propagación del Reino, la conversión de Israel y la aceptación de su obra (fracaso aparente de su misión). Jesús crucificado es la prueba de la fuerza y persistencia del mal en el mundo y en cada uno de nosotros.

En lo negativo, la cruz nos enseña que el mal es invencible mientras dure la historia. Que siempre reaparece de nuevas maneras. Que su persistencia es una trágica realidad. Que su oposición a los valores del reino de Dios es constante. Que es capaz, hoy como siempre, de llevar al fracaso la obra de la Iglesia aquí o allá, y el esfuerzo de cada uno de nosotros por seguir a Jesús y por convertirnos.

La cruz nos enseña que la conversión del mundo contiene la dimensión profunda de una lucha contra el mal (el pecado), expresado hoy en formas concretas: la carrera de armamentos, las amenazas contra la vida, la corrupción del amor, la explotación del hombre por el hombre, el hambre, la miseria, el materialismo y todas las formas de injusticia. El mal es fuerte, persistente, colectivo y reaparece continuamente. Este mal puede ahogar y llevar al fracaso aparente la causa del reino.

Dicho de otra manera, la crucifixión de Jesús, encarnación de la inocencia y del bien, nos recuerda hoy día, en el símbolo del crucifijo, que los inocentes y buenos de la tierra, los débiles, los pobres y los desamparados continúan siendo crucificados. Por la cruz, la pasión de Cristo es la pasión del mundo, y la pasión del mundo es la pasión de Cristo.

c) Pero la paradoja es que la cruz es decisivamente signo de esperanza. A pesar de la presencia del mal, sobreponiéndose a él, la cruz es signo de esperanza cierta en el reino, de su eficacia y de su victoria definitiva sobre todas las formas de pecado.

La paradoja de la cruz consiste en que lo que en

primera instancia parece un fracaso —la muerte de Jesús y el fracaso de la causa del reino; la persecución y el fracaso de los buenos— a causa del mismo Cristo, que pasó de la muerte a la vida, transformando la cruz en fuente de nueva vida y de liberación total, constituye el comienzo irreversible de la destrucción del mal en su raíz. El mal, para ser superado, requiere redención. La persecución y la cruz son la dimensión redentora de la fidelidad. Ahí donde los medios humanos son impotentes para atacar las raíces de todos los males y de todas las injusticias, el sufrimiento y las cruces que acompañan a la vida cristiana nos incorporan a la persecución y el martirio de Cristo. Injertados con él en la raíz del mal colaboramos con él en la liberación definitiva y nos hacen redentores. Así "completamos lo que falta a la pasión de Cristo en beneficio de su Cuerpo, la Iglesia" (Col 1,24).

La cruz es el signo de la esperanza cristiana porque nos enseña que en la historia, el mal, el egoísmo, la injusticia, no tienen la última palabra. La última palabra en la historia es del bien, de la fraternidad, de la justicia y de la paz.

d) Por eso la cruz tiene una significación particular para los sufrientes, los oprimidos y perseguidos. Para ellos, el mensaje de la crucifixión consiste en que Jesús nos enseña a sufrir y a morir de una manera diferente, no a la manera del abatimiento, sino en la fidelidad a una causa llena de esperanza. "El que no carga con su cruz y me sigue, no puede ser mi discípulo" (Lc 14,27), ha dicho Jesús. No basta cargar la cruz; la novedad cristiana es cargarla como Cristo (seguirlo). "Cargar la cruz" no es entonces una aceptación estóica, sino la actitud del que lleva hasta el extremo el compromiso. "Nadie tiene mayor amor que el que da la vida por los amigos". . . "Jesús, habiendo amado a los suyos, los amó hasta el extremo" (Jn 13,1).

Esa es la nueva manera de cargar la cruz que Cristo nos enseña con su muerte: transformarla en un signo y fuente de amor y entrega, en vista de una liberación siempre incompleta, pero asegurada por la promesa.

La absoluta novedad del trágico destino histórico de Jesús es la promesa que encierra, promesa que encontrará toda su densidad en su resurrección y exaltación junto al Padre. Porque si la Cruz es la frustración aparente de una promesa, la suprema abyección de Jesús paradójicamente es, al mismo tiempo, el momento de su triunfo.

Los oprimidos y los sufrientes, de todas las cate-

gorías humanas y sociales, tenderán a proyectar en el crucificado su propia frustración. La cruz sería el fracaso de la causa de los justos, de los oprimidos y de los que luchan por la justicia; el fracaso de las bienaventuranzas; la cruz de Jesús es la de los abandonados; parece que los "pequeños" y débiles no pueden triunfar.

Pero si el martirio de Cristo es precisamente el momento en que el Padre asume su causa, dándole para siempre la plena libertad de su exaltación, y poniendo entre sus manos la libertad de todos los hombres, entonces el fracaso de los abandonados de este mundo es sólo aparente.

En la cruz de Cristo, el Padre asume y reconcilia a los que sufren el abandono y la desesperación como forma suprema de la impotencia y de la opresión. Les concede el don de sufrir no como vencidos, sino como actores comprometidos con una causa, que es la misma causa de Cristo. La identificación de los oprimidos con la cruz no es su identificación con el abatimiento de Cristo, sino con su energía resucitante, que les llama a una tarea. No se trata de "superar la cruz", sino de hacer de la misma cruz energía para llevar a cabo las tareas que imponen la propia liberación y la de los demás.



Si el mensaje de la cruz es que podemos sufrir y aun morir de una manera nueva, es a causa de esta esperanza que nos comunica, pues si hemos sido llevados a la crucifixión, tenemos, en el Dios crucificado la promesa cierta que la energía de la resurrección no dejará definitivamente frustrada la tarea de los que sufren y mueren a causa de la justicia.

La cruz es el signo de que la causa de los justos y oprimidos, aparentemente fracasada, es ya aceptada por el Padre, y que por lo tanto ellos ya no están abandonados, sino que deben entregarse con más fuerza a hacer reinar la justicia, tras las huellas de un Cristo crucificado pero nunca decisivamente abatido.

En Jesús la cruz es su misma misión de liberación de los hombres hecha tragedia a causa del pecado de estos mismos hombres, pero habitada con la energía de recrear una vez más esta misión de una manera transfigurada. La cruz de los oprimidos, de los sufrientes y abandonados, se da al interior mismo de su propia situación injusta, y en el proceso consiguiente de su liberación, hecho fracaso aparente por el egoísmo y el pecado, pero con la fuerza de prolongarse hacia adelante de una manera siempre nueva.

LA FIDELIDAD AL ESPIRITU EN LOS CONFLICTOS

El conflicto es uno de los modos más habituales como se presenta la cruz en la condición humana. La vida personal, la familia, las comunidades humanas, la sociedad, y por lo tanto la Iglesia, han experimentado, y experimentan continuamente, situaciones de conflicto.

El conflicto en sí es un hecho, muchas veces inevitable, a menudo ligados y reforzado por el egoísmo y el pecado, pero a menudo también consecuencia simplemente del hecho que somos distintos, limitados y a veces incompatibles.

En todo caso, el conflicto, en diverso grado, es una forma de cruz y de sufrimiento, y como tal ha de ser integrado en la espiritualidad. Jesús también experimentó el conflicto —inútil recordarlo— y en su actividad misionera de forma muy aguda. Conflictos con los dirigentes religiosos, con los poderes públicos, incompreensión de parte del pueblo y los discípulos. La pasión y la cruz es el desenlace trágico e inevitable de la dimensión conflictiva de la vida de Jesús. El, que no buscó el conflicto, que traía un mensaje de misericordia y fraternidad, a causa del rechazo y de la reacción de los pecadores, conoció una de las experiencias conflictivas más dramáticas de la historia humana.

Pero decíamos que el conflicto no siempre es atribuible a un mal moral. Es también un hecho normal de la vida, que también hay que saber asumir en una espiritualidad. Paradójicamente, el primer conflicto que aparece en la vida de Jesús,

es de ese tipo. Es un conflicto entre Jesús y su madre María (Lc 2,41-51). El episodio de Jesús perdido en el templo, es un episodio conflictivo. Jesús desaparece, sus padres lo buscan preocupados, y una vez hallado no acaban de entender el por qué de la actitud de Jesús (id vs 50 y 51). Lo interesante de este conflicto es que las dos partes tenían razón, no hay "buenos y malos"; se trata de una incompreensión llevada a cabo en el amor y sin mayores consecuencias. (No hay ninguna ruptura).

El conflicto de Jesús perdido y hallado en el templo es el paradigma de los conflictos sanos, familiares, inevitables porque se da en el encuentro de dos fidelidades. Es el paradigma de los conflictos en la Iglesia. No todos, (ni mucho menos) los conflictos internos que conoció y conoce la Iglesia son producto de orgullos, infidelidades, estupidez o ceguera. Muchas veces las partes en conflicto todas tienen su razón, son fieles al Espíritu. No hay "buenos y malos". Pero el conflicto se produce de todas formas por incompatibilidad de fidelidades, por incompreensión o por la simple limitación, no culpable, de los hombres.

América Latina está pasando por una etapa de su historia particularmente conflictiva. Es un tópico referirse a la conflictividad social, política y económica. Esta conflictividad repercute agudamente en la Iglesia. Un componente significativo de la experiencia cristiana latinoamericana es su conflictividad. Conflictos muy habitualmente generados por la misión entre los pobres y por la defensa de sus derechos; conflictos generados por las exigencias del profetismo cristiano, que han conducido a muchos a la persecución y aun al martirio. Todas estas experiencias no tienen nada de extraordinario o "heroico"; fueron prevenidas y anunciadas ampliamente por el mismo Jesús (Mt 24,1ss; Mc 13,1ss; Lc 19,41ss; Lc 17, 23ss; etc).

Nuestro desafío es el de integrar, a la luz del evangelio y de la tradición espiritual de la Iglesia, fidelidad y conflicto en una misma experiencia de identificación con Jesús por el Espíritu.

No se trata de crear una espiritualidad conflictiva ni de sobrevalorar en manera alguna el conflicto. En verdad, el conflicto y la cruz no son nunca un valor en sí, y sería muy impropio hablar de una "espiritualidad del conflicto". Sí en cambio podemos hablar de una espiritualidad católica "en el conflicto". Siempre permanece cierto que la única espiritualidad auténtica en el catolicismo es la que brota del seguimiento de

Jesús bajo la gufa de la Iglesia, y que por lo tanto no es el conflicto lo que santifica, sino la identificación con Jesús sujeto de conflicto y persecución. Este seguimiento de Cristo no sólo viene a ser la causa de los conflictos de sus discípulos, sino que es también el modelo de cómo vivir los conflictos humanos evangélicamente. En una palabra, cómo vivir la experiencia del conflicto como espiritualidad.

Las reflexiones siguientes nos pueden ayudar en este sentido.

Como vivir los conflictos

a) El único valor fundamental de la espiritualidad cristiana es el amor según la ley de Cristo. Amor a Dios y amor a los hermanos y hermanas, sin discriminación y a causa de que todo ser humano es un sacramento del absoluto de Dios. Todos los demás valores, o virtudes u opciones de la espiritualidad, tienen consistencia a causa del amor que expresan o que son capaces de generar. Por eso San Pablo ha podido escribir que sin caridad los actos exteriores aparentemente generosos no valen nada de cara a la imitación de Jesús: ni la fe, ni el profetismo, ni la entrega a la causa de los pobres (I Cor 13,1ss).

Hay que afirmar, por lo tanto, que los conflictos de la vida cristiana y de la misión, aun por causas justas, pierden valor evangélico si les falta amor. De otra parte, la experiencia nos enseña que los conflictos propios de la vida cristiana se justifican por el doble amor. O es la causa de Dios y su reino la que está en juego, o es la causa del hombre, causas que en definitiva son convergentes e inseparables. Los conflictos que hoy viven la Iglesia y los cristianos en América Latina son el resultado de vivir el amor cristiano en una historia, tal como la conflictividad en la vida de Jesús provino del choque entre las exigencias de su amor y la realidad injusta y pecadora. Como su maestro, el discípulo de Jesús no introduce conflictos porque sí; más bien los revela, los constata al dar testimonio de las exigencias del amor. Más aún, en la manera de abordarlos y asumirlos, aporta las condiciones humanas y evangélicas para su superación y solución.

Pues la solución radical de los conflictos humanos está en germen contenida en el dinamismo del amor cristiano: amor universal, y amor que al mismo tiempo se compromete con opciones. Sorprendentemente, la universalidad del amor y del realismo de sus opciones vienen a ser de una parte las condiciones de superación evangélica de los conflictos, y de otra a menudo las causas his-

tóricas de los conflictos en la vida cristiana.

Tanto el amor indiscriminado y universal como las opciones propias de la encarnación del amor en la sociedad son fuentes de conflicto. La misma práctica de Jesús también lo demuestra. 1) El amor universal. La universalidad del amor en una sociedad dividida —y en una Iglesia también sacudida aunque en otros términos— es a la larga conflictiva. Coloca injustamente entre dos fuegos, es fuente de incomprensiones o de malas interpretaciones de todos lados. Cuando el sectarismo se ha hecho forma de vida socio-cultural (aun a veces en las comunidades cristianas), el mantenerse universal se hace sumamente doloroso y conflictivo. 2) Pero lo mismo habrá que decir de lo que tiene el amor cristiano de opción, y por lo tanto de compromiso. La cuestión es de sobra conocida, y los conflictos que crean las opciones de la caridad cristiana en la realidad latinoamericana no requieren mayor elaboración; la opción preferencial por los pobres y oprimidos, la lucha por la justicia y por los derechos de la dignidad de cada ser humano, etc. . . . Habría tan sólo que volver a recordar que estas son prácticas del amor cristiano, de la mística cristiana, y no sólo militancia social o pastoral. Las opciones son esenciales a la espiritualidad. Es seguir a Jesús en la historia de hoy, con todo los conflictos eventuales para la vida de sus discípulos.

Pero decíamos también que, paradójicamente, el amor cristiano como universalidad y como opciones, es también la única clave confiable para resolver evangélicamente los conflictos. Se ha dicho que la superación de los conflictos se da cuando hay mucho amor. La afirmación es exacta, pero insuficiente. Es necesario también explicitar qué expresiones del amor son necesarias para superar la conflictividad y estas expresiones son precisamente: la universalidad, y la opción por el pobre y la justicia. Por la universalidad de la caridad sabemos que el punto final del conflicto se da en la reconciliación, y que esta actitud del amor, aunque no sea posible realizarla como un hecho, debe estar presente en las opciones y luchas. Igualmente, sin justicia para los pobres y oprimidos no hay solución real de conflictos aun dentro de la Iglesia. El dinamismo del amor cristiano como "sanación" de los conflictos supone hacer la síntesis entre la universalidad y las opciones; entre la justicia y la reconciliación. Supone luchar por los pobres con un corazón reconciliado. Sabemos de sobra que esta síntesis no es fácil: es a su vez una expresión de espiritualidad evangélica en medio del conflicto.

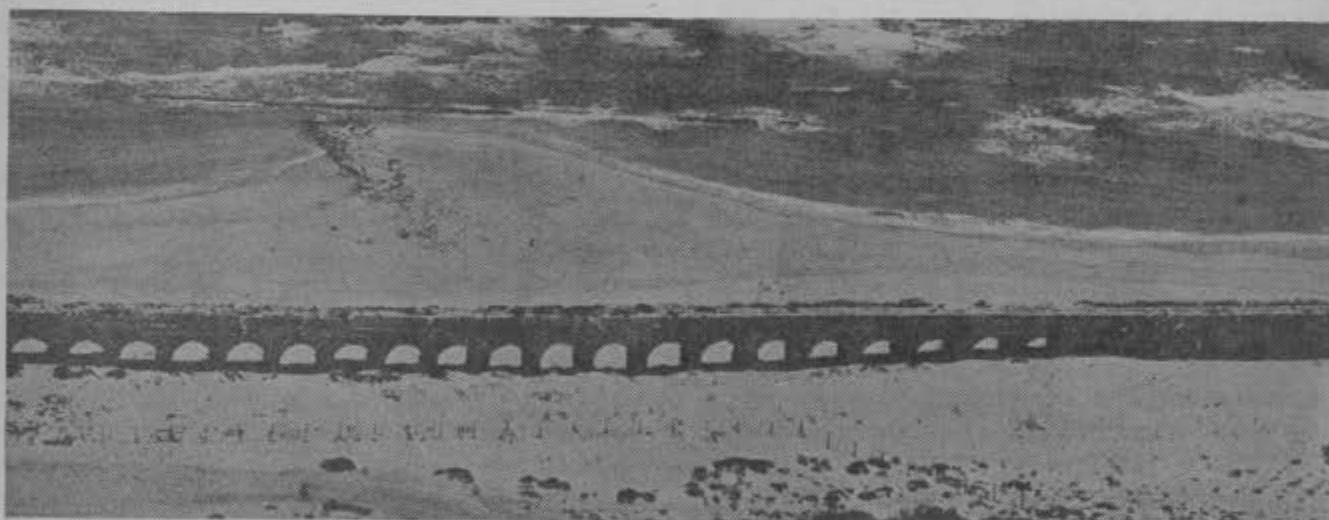
b) No hay conflictos humanos puramente "exteriores" (persecuciones, acusaciones o contradicciones que vienen del exterior). Todo conflicto humano es tal porque tiene siempre una dimensión interior, se presenta como una crisis del espíritu. Conflicto y crisis son correlativos. Por eso el conflicto tiene que ver con la espiritualidad y es posible integrarlo en una espiritualidad.

La crisis es el resultado de un auto cuestionamiento, más o menos consciente. Se cuestionan la manera de vivir ciertos valores, y la misma síntesis que se ha ido haciendo de la vida cristiana y misionera. La crisis es un período de inseguridad, que llama a una nueva síntesis de valores, y a una vivencia evangélica de los mismos. El conflicto crea crisis porque obliga a re pensar, a profundizar y nos arranca de la estabilidad aparente y del conformismo.

En este sentido el conflicto y la crisis son una llamada a una progresiva conversión. Son una llamada a profundizar la globalidad del compromiso cristiano, y a crecer en todos los valores que el conflicto ha puesto en crisis. Se puede

Podríamos entonces decir que Dios se revela también en el conflicto. De una manera de suyo desconcertante, misteriosa, el conflicto es una llamada del Señor, una gracia —personal o colectiva— para seguir a Jesús "perseguido y contradecido" con una opción más dura y por motivos más purificados según el evangelio. Como llamada de Dios el conflicto es desconcertante y requiere ser permanentemente discernido. Dada la condición humana, y dada la realidad histórica —donde el egoísmo, la mentira y la injusticia están siempre latentes— la crisis y el conflicto son a menudo la gracia histórica que Dios ofrece para madurar en la libertad, la verdad y la justicia.

Pero hay crisis y conflictos que son muy prolongados, cualquiera que sea su causa externa. Hay tensiones muy duraderas. Tensiones en la Iglesia, producto no sólo de divisiones, sino también del legítimo pluralismo. Hay tensiones sociales, a causa de la lucha por la justicia, o de las opciones diversas que ésta acarrea. Hay tensiones y desgarramientos en la conciencia cristiana, generalmente como efecto de lo anterior: opciones



afirmar que no hay madurez cristiana —ni humana— y no hay desarrollo de una espiritualidad adulta sin pasar por las crisis del conflicto. El conflicto lleva a la madurez, y supone una madurez para ser asumido y superado. El hecho de que a veces los conflictos destruyan a las personas, o debiliten la fe y la espiritualidad, o lleven a dimitir de las grandes opciones cristianas, traiciona la idea cristiana del conflicto y su crisis. Revela inmadurez o falta de una verdadera espiritualidad en el conflicto. En el evangelio, conflicto y crisis son el itinerario de la madurez del espíritu.

difíciles de hacer ante alternativas siempre ambiguas, perplejidades, conflictos de valores cuando se trata de ser fiel en situaciones muy complejas. . . En estos casos y otros similares, se requiere madurez suficiente para vivir en estas situaciones de tensiones y conflictos, prolongados y estructurados, sin "quebrarse", sin "radicalizarse" indebidamente, sin claudicar, sin romper con valores fundamentales. Mantener esta madurez y creer en ella, forma también parte de una espiritualidad en situaciones de conflicto, de crisis y de tensiones.

Esta madurez - a la vez humana y evangélica - nos debe hacer comprender que el conflicto no es un valor en sí, y que no se trata de fomentarlo en cuanto tal. El conflicto adviene. La espiritualidad cristiana no consiste en no tener conflictos, o en escamotearlos, como tampoco consiste en tenerlos. Es espiritualidad la respuesta que damos a las crisis; cómo y en qué espíritu se asumen; qué sentido les demos; qué hacemos con ellos. Y como ya se ha recordado reiteradamente, la referencia a la práctica de Jesús es aquí indispensable. Su actitud en la crisis, tensiones y conflictos que de hecho estructuraron su vida, es la que funda cualquier espiritualidad y actitud válida en esta línea.

La espiritualidad cristiana es una espiritualidad de síntesis. Síntesis de opciones, actitudes y valores aparentemente difíciles de integrar. Oración-acción; amor-luchas; exigencias-comprensión; misericordia-justicia; prudencia-riesto, etc. Asumir el conflicto con espíritu de madurez y como llamada de crecimiento requiere igualmente una síntesis de valores y actitudes, según lo hemos señalado más arriba; ni ruptura ni claudicación, ni lucha sin amor y reconciliación; ni amor pacificador sin los derechos de los pobres y de la dignidad humana. . .

Actitudes evangélicas ante los conflictos

Digamos algo ahora sobre las actitudes evangélicas (espiritualidad) que debe acompañar la experiencia del conflicto.

a) El conflicto se acepta, pero no se "fabrica". Se asume evangélicamente, pero no se busca como un valor en sí, o que dé prestigio o que está de moda. Hay un orgullo sutil en ser perseguido por los poderes de este mundo o a causa de los pobres. Existe la vanidad del "profeta". La verdad es que es Dios quien hace los profetas, siempre a pesar de ellos mismos. El tener "complejo" de profeta o de perseguido, el buscar serlo, hace sospechosa la autenticidad cristiana en los conflictos. El conflicto se vive cristianamente en el olvido de sí, "sin mirarse". Existe la tentación de que la crisis y el conflicto generen una forma de narcisismo, u otra forma de fariseísmo.

b) En esta misma línea, hay que saber que el conflicto en nuestra vida no es sólo consecuencia de nuestro testimonio cristiano, sino también de nuestros errores o aun pecados. En la vida de Jesús, la persecución y el conflicto fueron absolutamente injustos, porque Cristo era absolutamente justo. En nuestro caso, lo que hay de conflictivo en nuestra vida y misión no es siempre

totalmente injusto, pues nosotros no somos tan justos. Cometemos errores, imprudencias, faltas de pedagogía; a menudo nos falta amor al defender la causa del reino. Por eso, los conflictos en la vida cristiana son también un camino de purificación, de aprendizaje. Eso nos debe mantener humildes en los momentos de experimentar la bienaventuranza de la persecución.

c) Aunque siempre estaremos en búsqueda de una actitud más evangélica en el interior de nuestras crisis y conflictos, la espiritualidad que los acompaña ha de estar siempre alimentada por la esperanza. Mantenerse fiel y entero en los conflictos y persecuciones es una prueba de esperanza. Esperanza en el sentido en que confiamos en que el mal y la injusticia no tienen la última palabra en la historia. Esperanza en el sentido que para el creyente la realidad no es sólo lo que se ve y experimenta (la lucha, la opresión, la resistencia al reino, el aparente fracaso de los buenos) sino que es también lo que Cristo ha revelado, su promesas del reino, que no experimentamos inmediatamente. (Cf Heb 11,1ss, sobre la fe y la esperanza que se prueba y nutre en el conflicto y la contradicción. "Moisés permaneció -a pesar de todo- firme en su propósito porque vivía como quien ve al invisible. . ."). Esperanza también en el sentido de que al entender nuestra contradicción a partir de la experiencia de Jesús, sabemos que en definitiva no hay nada irremediable, no hay nada fatal, y tampoco nada irreversible. El papel de la espiritualidad en la tribulación y el fracaso es generar la capacidad de volver a comenzar siempre fielmente, en virtud de la esperanza en aquel que "hace nuevas todas las cosas". Esperanza, en fin, que lleva a la libertad interior ante todo tipo de poder y seducción, de riqueza o de "carrera" (también en la Iglesia). Esta libertad secular y eclesiástica es necesaria para no claudicar en el conflicto; para ser fieles y no "pactar" entre el espíritu del mundo y las exigencias del evangelio. Sólo los que no tienen nada que perder (prestigio, carrera, "seguridades" para el futuro) son capaces de mantenerse fieles hasta el conflicto de la cruz, y mantener ahí la espiritualidad de la esperanza.

d) Una cosa es la espiritualidad en tiempos de conflicto y otra cosa es ser conflictivo. En este último caso se trata del conflicto "culpable", que no proviene del choque entre nuestra fidelidad al reino y sus resistencias (conscientes o inconscientes). La misma mística en el conflicto nos invita a no ser conflictivos. Es decir: a superar el espíritu de secta o incapacidad de comunión y diálogo con los que no participan de

nuestro modo de fidelidad. Espíritu de secta que hace actuar como si los que sufren los conflictos son necesariamente los buenos, y los otros los malos. Espíritu de secta que lleva a confundir al que es visto llevado por Dios a una postura profética cristiana, con el "franco-tirador", que "quebró los puentes" con su comunidad. El "profeta" con espiritualidad no es sistemáticamente agresivo, no rompe con su institución eclesial, o con las personas que la componen, en lo que está de su parte.

Sobre todo, en América Latina hay que evitar la tentación de trasladar a la Iglesia el tipo de categorías y métodos que se utilizan en las luchas sociales e ideológicas, y en los conflictos políticos. En la Comunidad cristiana, el valor supremo de la fraternidad —la comunión y la participación— no excluye tensiones, crisis y contraposiciones, pero genera una espiritualidad en que éstas son llevadas según las actitudes que estamos señalando.

e) La paciencia (activa, "histórica" como se suele decir) es otra actitud importante. No todo se puede realizar o resolver inmediatamente. Hay que creer en la hora de Dios, y en que la hora de Dios siempre llega. Hay que valorar el factor tiempo, y discernir cuándo el tiempo contribuye a resolver los conflictos, o cuándo más bien contribuye a degradarlos.

f) Aceptar simplemente que la realidad y la Iglesia inserta en ella tienen una dimensión conflictiva normal es ya una actitud evangélica. Más, aún, aceptar que uno mismo es protagonista de conflictos, que es discutido, rechazado o puesto en sospecha. Como Jesús, no podemos ser comprendidos y aceptados por todos los sectores y categorías de personas (dada la conflictividad en ellos mismos), a pesar de nuestra buena voluntad. Hay que aceptar no tener la confianza de todos los católicos. . Una cierta soledad forma parte de cualquier profetismo, y hay que aceptarla sin sorprenderse ni sentirse víctima.

g) Muy a menudo los conflictos surgen cuando, por fidelidad al evangelio y a la Iglesia, se toman posiciones que en ese momento son consideradas "sospechosas" en la comunidad. O son consideradas "mal vistas" por la opinión pública prevalente, o sectores cuyos intereses están amenazados por cualquier postura de profetismo social. En ese caso, el sujeto del conflicto participa de alguna manera del "profetismo" cristiano (lo cual significa primordialmente un deseo de ser fiel a la verdad). Estas situaciones crean un nue-

vo conflicto para el creyente: entre la fidelidad a su opción y la fidelidad al cuerpo de la Iglesia. Su solución requiere una espiritualidad, que, por lo menos a la larga, es posible discernir, como es posible discernir a la larga entre el verdadero y el falso "profeta".

En este caso, ser fiel en el conflicto implica una síntesis de actitudes cuya realización es ya garantía de fidelidad. La actitud de no romper ni la comunión eclesial, ni el diálogo. (Se trata de la actitud profunda y fundamental, y no de algo puramente psicológico, como que la relación sea fácil, que se esté cómodo en esa situación, que haya o no facilidad de acuerdo, o de simpatía. . .). La actitud de saber esperar, de ir más lento cuando eso conviene a la comunión; la actitud de aceptar obedecer, aceptar cambiar o retroceder en una postura, sin por eso dejar de trabajar y buscar el que se haga el ideal cristiano en esa situación. Esto supone valorar el sufrimiento y la cruz de los conflictos como purificadores y camino de maduración y vida. Supone no sólo aprender a sufrir por la Iglesia, sino sobre todo "a causa" de ella, lo cual es la mayor prueba del amor fiel.

h) No hay espiritualidad cristiana madura sin "sentido del humor". Y esto se aplica con más urgencia en la espiritualidad en tiempo de conflicto y crisis. Aquí, el sentido del humor viene a ser como la prueba sutil de que sí están presentes las actitudes evangélicas. La amargura y acidez, la dramatización, la demagogia en la utilización del conflicto, se oponen al sentido cristiano del humor. Por el contrario, la actitud de desdramatizar, la serenidad, la mantención del optimismo y de la alegría (la alegría profunda, no necesariamente la psicológico-externa), marca el grado de humor que acompaña normalmente al amor maduro. No hay amor cristiano sin humor.

Sentido cristiano del humor: no tomarse muy en serio, ni tomar muy en serio a los protagonistas de los conflictos. Saber reírse de uno mismo; saber tomar distancia de lo conflictivo, para verlo en su perspectiva objetiva y siempre relativa.

Sentido del humor: que asegura la benevolencia en las intenciones, el espíritu de tolerancia y de reconciliación; que en fin, asegura la capacidad de relativizar y colocar los conflictos en su justa proporción en una visión de fe y no de emotividad. En las tensiones y conflictos, el sano humor, la broma, la sonrisa, es una forma de comunión y de estilo fraterno.

En fin, esta madurez espiritual en el conflicto, que se llama humor cristiano, está implicando que tenemos fe en valores mayores que las situaciones, decisiones y prestigios envueltos en el conflicto. Sabemos que el ser humano vale más que el conflicto, y que esta convicción no se hace realidad si los cristianos no aportamos en la hu-

manización de las luchas y conflictos, no sólo con la justicia, sino también con la bonhomía, y el humor.

Nota: Este artículo está tomado del capítulo VIII del libro del P. Galilea: *El camino de la espiritualidad*, Bogotá 1982.



CARTA DE LOS HERMANOS BOFF

Hermanos Boff

Carísimo hermano Cardenal Ratzinger:

Esta carta quiere ser un eco teológico al último documento publicado por la Congregación para la Doctrina de la fe sobre el tema de la liberación. Expresa nuestra receptio o el modo como dicha Instrucción repercutió en nosotros. Somos conscientes de que nuestra responsabilidad teológica no nos hace meros repetidores del Magisterio, sino colaboradores activos en la misión evangelizadora de la Iglesia. Con este propósito nos dirigimos a usted y a través suyo a todo el Pueblo de Dios.

SIGNIFICADO HISTORICO PRINCIPAL DEL DOCUMENTO: ROMA RECONOCE Y ASUME LA PROBLEMATICA DE LA LIBERACION

Esta fue la repercusión inmediata y espontánea que tuvo la reciente Instrucción sobre el gran público. En esto el pueblo no se engañó. Lo entendió: Roma está a favor de la liberación.

Lo que acá importa no es tanto lo que Roma dijo sobre la liberación (aunque esto tenga toda su importancia) sino el hecho de que Roma se haya pronunciado y afirmado: la liberación es una cuestión que debe ser asumida; está en la "médula del mensaje evangélico" (n. 2). Ante este dato global y masivo casi cabría la tentación de decir que todo lo demás son detalles.

En este sentido Roma no defraudó la expectativa del hombre de hoy, especialmente de las masas del Tercer Mundo. Estas vivían bajo el equívoco de que Roma parecía enemiga de la liberación de los pobres. Ahora no hay más dudas: Roma está al lado de los oprimidos y de todos los que luchan por la justicia. Semejante postura honra a la Iglesia y la hace creíble a los ojos del mundo de hoy.

El Papa declara: La Teología de la Liberación es una "nueva etapa" de la historia de la teología. Quince años atrás, cuando surgieron las primeras síntesis teológicas sobre el tema de la liberación,

nadie habría sospechado que este tema llegaría a involucrar la totalidad de la Iglesia y que Roma haría suya tal problemática. Hubiera sido normal pensar que el más alto organismo de gobierno de la Iglesia resistiría y hasta se opondría a tal corriente; o intentaría neutralizarla o aislarla, o, en la mejor de las hipótesis, le concedería sólo el estatuto de una teología regional entre muchas otras. Pero no. Roma acaba de declarar —ahora en las palabras inequívocas del Papa a los Obispos de Brasil (9.4.86)— que "La Teología de la Liberación es no sólo oportuna sino útil y necesaria. Ella debe constituir una nueva etapa de la reflexión teológica". Y el Papa pone así la teología de la liberación en línea directa con los Apóstoles, los Padres de la Iglesia, los Doctores del medioevo, los Papas y otros Pastores mayores de la Iglesia. Ninguna teología podría imaginar o reivindicar una posición y vocación más elevada.

En este sentido Roma ha garantizado la Teología de la Liberación contra todos los intentos de degeneración interna así como de destrucción por parte de las fuerzas reaccionarias externas. Ha mostrado, una vez más, que sabe "mirar lejos": De este modo, estar contra la propuesta de elaboración de la Teología de la Liberación hoy es enfrentarse a la propia Iglesia.

Roma recoge lo que los teólogos sembramos
Evidentemente, no cualquier expresión de Teología de la Liberación es válida. Por ello, la segunda Instrucción fija los hitos doctrinales fundamentales para la elaboración de una Teología de la Liberación "legítima, ortodoxa y necesaria" (Juan Pablo II a los representantes de la CNBB en Roma, 13.3.86). Ahora bien, para establecer estos hitos, Roma recogió algunos de los mejores frutos de la reflexión teológica elaborada en torno a esta temática: el privilegio del pobre (21,50,68), la importancia de las CEBs (69), el valor de la religión popular (22), el sentido liberador del Exodo, el mensaje de los Profetas en favor de la justicia, la dimensión de compromiso del Magnificat, la cristología de la liberación, etc. Sigue también en líneas generales el método, ya usual en la teología y pastoral de la liberación, que consiste en "ver, juzgar y actuar". Tal vez se puede decir que Roma, ahora, cantando, recoge en gavillas en el granero de la Iglesia lo que los pobres con sus pastores y teólogos sembraron antes muchas veces con lágrimas (cf Salmo 126,6).

Roma establece una frontera en la retaguardia
Estas gavillas maduras y sin mezcla de cizaña son

los puntos comprobados y firmes de la doctrina de la Iglesia a propósito de la liberación. Representan el consejo fundamental mínimo que la Iglesia puede exigir de todos los cristianos actualmente. Con ellos la Iglesia traza una frontera en la retaguardia en esta gran marcha en la que cada vez está más empeñado todo el pueblo de Dios.

Habría sido una exigencia desmesurada e ingenua esperar que Roma fuese vanguardia de una reflexión que acaba recién de abrirse camino. No es éste el papel del Magisterio romano. El hizo lo que debía hacer: discernir y orientar. La elaboración concreta de la teología y de la praxis de la liberación incumbe a los teólogos y pastores en sus Iglesias particulares; junto con todo su pueblo (como dice el documento mencionado en los números 2 y 70). Si se nos permite una comparación (y se trata verdaderamente de una defensa "cerrada" a la cual es difícil hoy meterle gol). Ahora los teólogos pueden tranquilamente atacar" y meter algunos goles a las fuerzas de la opresión hasta la victoria final, "si Dios quiere", como dice nuestro pueblo.

Mandato del Papa a los Obispos del Brasil: por una auténtica Teología de la Liberación

Con este paso decisivo e histórico, Roma quiere comprometer a los millones de católicos y otros hombres y mujeres de buena voluntad en la lucha por una liberación de acuerdo con el ideal del Reino de Cristo. Esto constituye de hecho una decisión de peso que sólo la historia futura podrá medir adecuadamente.

Podríamos, finalmente, entender el presente documento como una convocatoria dirigida a todos en favor de la liberación evangélica, que es al mismo tiempo temporal y espiritual. De hecho, varias veces el documento invita a los teólogos a asumir el desafío de elaborar una teología de la liberación "ortodoxa y necesaria" (2,70,81 y 98). Significativamente el documento termina con un llamado a todos para seguir con "gran ímpetu" el "camino" de la liberación que "la Virgen del Magnificat trazó" (100). Y si quedasen algunas dudas, solo hay que recordar el mandato expreso de Juan Pablo II a los obispos de Brasil en el sentido de que "velen incesantemente para que la correcta y necesaria Teología de la Liberación se desarrolle en Brasil y en América Latina, de modo homogéneo y no heterogéneo con relación a la teología de todos los tiempos" (9.4.86, n. 5).

IDEA CENTRAL DE LA INSTRUCCION: EL

PROCESO DE LIBERACION CUANDO SE CIERRA A LA CUESTION DE DIOS, ACABA CREANDO NUEVAS SERVIDUMBRES

¿Qué significa esto? Que es la dimensión trascendente la que salva la liberación histórica y le da consistencia y dirección. Toda la primera parte del documento (n. 5-24) es una requisitoria contra los procesos modernos de liberación. Terminan condenados por una ambigüedad de fondo: se realizaron en oposición a la cuestión ética y religiosa. Por esto acabaron volviéndose contra el propio hombre y creando nuevas formas de opresión. ¿Por qué? Porque una liberación puramente humana no está a la medida del hombre. Este es por naturaleza un ser abierto a un Misterio mayor. Esto no quiere decir que la liberación deba ser positivamente religiosa (confesional) sino que respete concretamente el horizonte religioso (libertad religiosa). En cierto sentido, lo que está en cuestión acá no es Dios, sino el hombre. Que la liberación esté abierta a la cuestión de Dios es un problema también humano y político y no sólo religioso y teológico.

La liberación histórica debe estar abierta a la eterna

Ahora bien, si es una exigencia del proceso histórico, desde el punto de vista de la fe es una evidencia. De hecho, para un cristiano, la liberación es ante todo "soteriológica"; es liberación del pecado y de la muerte. Esta liberación es "radical" y "definitiva". El documento trata más de diez veces este punto" (3,22,23,37,38,47,51,63,71,97,99) Esta fuente última de la praxis cristiana de la liberación jamás podrá ser olvidada. Y eso en bien de la propia liberación histórica en cuanto a su calidad ética y humana.

Por eso mismo, en la citada carta a los obispos de Brasil (9.4.86), Juan Pablo II enseñaba, a propósito de las dos dimensiones esenciales de la liberación: la soteriológica (del pecado y de la muerte) y la ético social (de las opresiones históricas), que se puede caer en errores: 1. sea "reducir una dimensión a la otra"; 2. sea "anteponer la segunda (la histórica) a la primera (la soteriológica)". Y es bueno que el magisterio nos recuerde siempre todas las dimensiones de la fe, especialmente la más importante, la dimensión de la salvación. ¿Por qué? Porque esta dimensión no nos es natural. Tendemos siempre a olvidarla o a relegarla a un segundo plano. Por esto debe ser siempre de nuevo anunciada como gracia y creída como realidad de fe.

La fe cristiana exige la liberación social

Pero tampoco se puede olvidar el movimiento inverso: "la liberación soteriológica se prolonga en exigencia ética" (n. 99), se encarna en praxis histórica y política. Sin esa "vuelta", la afirmación de Dios puede significar pura "alienación". Sin una inserción en la historia concreta, la fe en Dios no pasa de ser "opio" y Dios mismo se transforma en un "ídolo". En verdad, la trascendencia de los dictadores "muy católicos" es solamente una "trascendencia fetiche".

El documento, en realidad, no se detiene más sobre esta cuestión, que inquieta la conciencia cristiana desde hace más de un siglo, cuando Marx atacó la religión como opio. La Instrucción no discute la manipulación ideológica del cristianismo. Considera antes como cosa nítida y cierta que la fe cristiana exige un compromiso social. En principio, esta cuestión está ganada. ¿Quién puede estar hoy contra la liberación de los pobres? Con todo, en la práctica, la batalla es todavía larga...

Combinar la liberación del pecado con la del hambre

Si, por una parte, el documento subraya la dimensión "religiosa" de la liberación, por otra urge su dimensión "política". Dice que esta última representa un "desafío sin precedente" (ns 71, 81, 100). De hecho, el documento reconoce la novedad histórica de la problemática opresión-liberación y afirma que eso exige un nuevo tipo de teología y de praxis liberadoras" (ns 11, 24, 81).

De este modo, tenemos que combinar lo decisivo (la liberación del pecado) con lo urgente (la liberación de la miseria). Así, para las masas pobres del tercer mundo, el "hambre de Dios" será siempre la cuestión más decisiva, pero el "hambre de pan" continúa siendo la cuestión más urgente.

Por no haber percibido tal articulación, hay quienes atacan a la Teología de la Liberación por anteponer las cuestiones materiales a las cuestiones espirituales. Se crea, para ello, una oposición extraña y artificial entre una "teología de la liberación marxista", que sería la realmente existente, y una "Teología de la liberación cristiana", que sería la de Roma. Ahora bien, Roma nunca habló en estos términos. Esta distinción no encuentra apoyo en los documentos romanos. Si ella fuese cierta, ¿habría hablado el Papa con el entusiasmo evangélico con que habló con los obispos brasileños tanto en Roma como en Itaici? Hay que decirlo aquí sin equívocos. La



Teología de la Liberación real siempre quiso ser teología cristiana y eclesial. Siempre quiso regirse por la doble regla metodológica indicada por el Papa: ni reducción ni inversión. Y si hubo en este sentido elaboraciones insatisfactorias, eso se debe en general a las dificultades intrínsecas de toda "nueva etapa teológica", según la expresión del Papa. Por último, no se aprende a andar de la noche a la mañana.

La liberación integral la "nueva Cruzada"

Y aunque la Teología de la Liberación pueda ser discutida, la práctica de liberación de las comunidades cristianas lo es mucho menos. De hecho, ahí se vive el proceso de liberación de un modo inédito, es decir, a partir de la fe y en su vigor. Y si desde los tiempos modernos, según el documento, la liberación se hizo bajo el signo de la anti-religión, ahora, entre los cristianos del Tercer Mundo, está realizándose bajo el signo de la fe. Pero es la primera vez en la historia que el Pueblo de Dios se lanza en la lucha social, ya no para "con-testar" el sistema vigente (siglos I al IV) ni tampoco para "con-servar" (siglos IV al XX), sino que ahora se trata de construir un sistema nuevo, según el paradigma del Reino.

Las comunidades eclesiales, especialmente en el único continente aún cristiano del mundo - América Latina-, están realizando una especie de nueva y gran cruzada: la cruzada de la liberación de los oprimidos del mundo. Y como en las antiguas, es de nuevo bajo la invocación "Dios lo quiere" que se abre esta nueva cruzada y que sigue adelante - "hasta cuando Dios lo quiera" como dice nuestro pueblo.

EL NOMBRE DE NUESTRO TIEMPO: LA BUSQUEDA DE LA LIBERTAD Y DE LA LIBERACION

De la riqueza innegable del documento queremos destacar algunos puntos que nos parecen relevantes en sí mismos, a partir de la perspectiva latinoamericana. Tal intento no es reduccionista, ni dispensa de la lectura atenta de las demás perspectivas detalladas a lo largo de toda la exposición.

El problema de la libertad está en las condiciones de su ejercicio

Con gran acierto constata el Sr Cardenal: "Permanece como uno de los mayores fenómenos de nuestro tiempo, a escala de continentes enteros, el despertar de la conciencia de Pueblo, que abatido por el peso de una miseria secular aspira a una vida en la dignidad y en la justicia y está pronto a luchar por su libertad" (n 17). La libertad pertenece a la esencia de la persona; aunque nazca esclava, ella es libre; por eso, esa libertad jamás podrá ser completamente destruida (n 31). El pueblo oprimido heredó esta comprensión de la evangelización cristiana. Pero esta libertad originaria se encuentra cautiva, porque se le niega el campo de ejercicio y de realización de su mejor obra que es el amor y la donación a los otros en el servicio de la justicia (n 30). Toda la lucha de la liberación apunta a conseguir lo que el documento señala con claridad: crear las "condiciones de orden económico, social, político y cultural que hagan posible el pleno ejercicio de la libertad" (ns 1,17,61). La liberación jamás es un fin en sí mismo. Es la acción que busca liberar la libertad cautiva, para que la persona libre pueda amar, crear, expresarse solidariamente y adorar a Dios (n 44). Las llamadas libertades modernas, conquistadas con no pocos sacrificios, como la libertad de expresión, de conciencia, de movimiento, de religión, beneficiaron a los grupos privilegiados de la sociedad, dejando a las grandes masas en la esperanza de liberación del hambre, del desempleo, de la falta de vivienda y de educación. Es a partir de estas libertades fundamentales, negadas históricamente, que las demás libertades deben ser integradas y hechas conquistas de todos.

Convertir los corazones y al mismo tiempo transformar las estructuras

La persona humana, nudo de relaciones orientado en todas las direcciones, está en el centro de todas las instituciones y constituye el fin de todas las transformaciones sociales. El documento enfatiza, con razón, el primado de la persona

humana, no tomada en su espléndido aislamiento sino en relación intrínseca con todas las demás personas (n 32). Es una ilusión admitir que solamente las estructuras diferentes y más participativas por sí solas generan un hombre y una mujer nuevos. Estos tienen que asumir las estructuras animar con contenidos éticos, purificarlas de su tendencia al anquilosamiento (n 74) y transformarlas en expresiones de estabilidad del derecho y de la justicia (n 74). Tal objetivo se consigue solamente si se "trabaja al mismo tiempo por la conversión de los corazones y por la mejoría de las estructuras" (n 75). En nuestras comunidades admiramos esta convergencia: personas que se imbuyen de los valores evangélicos, se hacen más solidarias y participativas y al mismo tiempo crean movimientos e instituciones que sirven a la justicia y a la promoción de la vida para todos.

La dignidad humana colectiva permite el recurso extremo a la lucha armada

El realismo histórico y la alta conciencia de la irremediable dignidad de la persona humana hicieron que el documento de la Santa Sede retomara una cuestión casi olvidada por la teología contemporánea: el legítimo ejercicio del recurso a la lucha armada, como "remedio último", después de un "muy riguroso análisis de la situación" para poner fin a una tiranía evidente y prolongada que atentase gravemente contra los derechos de las personas y perjudicase gravemente el bien común de un país" (n 79). Se trata de la legítima defensa frente a una violencia anterior e injusta. No basta, en consecuencia, contentarse con la libertad fundamental, prerrogativa de cada ser humano, por más esclavizado que sea; existe también el derecho de defender el campo objetivo de la realización colectiva de la libertad. Hay situaciones en las cuales la conciencia cristiana se ve obligada a la denuncia global del sistema socioeconómico opresor y no ve otra salida sino mediante el recurso último a las armas para derribar al régimen inicuo o incluso morir con gallardía y dignidad. No sin razón el Evangelio es presentado por el documento como "un mensaje de libertad y una fuerza de liberación" (n 43).

La liberación radical: expresión del anhelo absoluto del ser humano

Los cristianos creemos que tenemos la promesa de una liberación radical que se expresa por la superación total del pecado y de la muerte (n 51). Anunciamos tal evento como un don gratuito del Padre a todos los seres humanos de buena voluntad y que escuchan el llamado de bondad de

sus conciencias. Pero esta libertad radical no merecería este nombre si no se tradujese en la historia en liberaciones económicas, políticas, sociales y culturales. Estas, a su vez, poseen su peso, propio y ensanchan el espacio de la libertad humana. Pero no sacian la pulsación infinita que mueve el corazón. Este quiere lo absoluto y descansa solamente en un regazo eterno. Ha sido un mérito notable del documento del Card Joseph Ratzinger haber mostrado la íntima vinculación de las liberaciones históricas con la liberación radical, al interior de un único designio de Dios (n 60,87,99). Toda liberación auténtica incluye, en la terminología del documento, una dimensión soteiológica, lo que quiere decir, que está vinculada a la redención y a la liberación plenas traídas por Jesucristo y su Espíritu.

Las comunidades eclesiales de base: expresión de la comunión y lugar de liberación

La Iglesia se construye por la comunión entre todos los que creen. Con alegría constatamos que para el documento, las comunidades eclesiales de base constituyen una expresión de esta comunión (por eso son de hecho Iglesia) y un medio de realización aun más denso que la propia Iglesia (cf n 69). Ellas no se cierran en sí mismas; están en comunión con los pastores y abiertas a todos. Constituyen el lugar privilegiado donde los pobres se concientizan, se organizan y a la luz del Evangelio orientan sus luchas de liberación. En este sentido, llevan la esperanza de toda la Iglesia (n 69) que aparece con un rostro nuevo, pobre, alegre, evangélico. En este modo peculiar de ser Iglesia, hay "extraordinarios recursos de santidad" (n 98), un fuerte sentido de la dignidad, comunicado por la fe (n 21), y un saber que no nace de la ciencia, sino de la experiencia y de la propia fe que los emancipa de la pretendida dominación de los detentores del saber dominante (n 21).

Estos son algunos puntos salientes que en una lectura rápida, podemos discernir entre tantos otros que no detallamos acá.

TEMAS QUE HAY QUE PROFUNDIZAR Y ASUMIR

El documento del Sr. Cardenal Ratzinger no pretender ser completo (n 99). Con la retaguardia protegida, los teólogos deben profundizar algunas cuestiones dejadas abiertas, para beneficio de la propia reflexión, de los agentes de pastoral y de los propios cristianos. Indicamos sólo algunos puntos, la mayoría de ellos ya abordados aquí y allá por los teólogos de la liberación:

¿Quién escuchará el grito del oprimido?

La búsqueda de libertad y de liberación nace como una respuesta al grito del oprimido. El Dios de la revelación escucha sus lamentos y se dispone a liberar (Ex 3,7-8). El profeta se llena de ira sagrada y en nombre de Dios anuncia y denuncia. La teología no debe sólo pensar y enseñar; debe, a su modo, hacerse eco del clamor que sube al cielo, transmitir el sufrimiento que moviliza para una acción liberadora. El documento que estamos analizando contiene luz, pero no produce calor. Es importante anunciar la verdad ortodoxa, pero es necesario también evangelizar, despertar entusiasmo por el don de la libertad de Cristo y motivar un compromiso por la liberación junto con los oprimidos. Este aspecto podría haber sido más evidente en el texto del Cardenal.

Dios libera dentro y fuera de la Iglesia

Jesús resucitado está presente en la historia de sus hermanos y hermanas. Su espíritu fermenta en todos los procesos de cambio que se orientan al reino de la vida y de la justicia. En la historia de la liberación, Dios estuvo siempre actuando; hubo pecado, intereses mezquinos de varios agentes, manipulación del cristianismo, pero sobreabundaron la gracia y la victoria de Dios en las victorias humanas. Esta perspectiva que sólo la fe puede crear, abre el espacio para una lectura menos desconfiada, reticente, encerrada y pesimista de la historia de los últimos siglos, que la que el documento deja entrever aquí y allá. Sin duda, la Iglesia conservó y vivió el Evangelio de libertad y de liberación que Jesús y los apóstoles nos engregaron en herencia. Pero no siempre supo articularse con la historia mayor de los oprimidos que también buscaban la vida y la libertad; ni siempre fue suficientemente libre de las alianzas con los poderosos; ni vigilante frente a las manipulaciones a que fue sometida la religión para salvaguardar privilegios e impedir la actuación de la fuerza liberadora del Evangelio en favor de los oprimidos e injustamente reprimidos en sus luchas por la liberación. Poco leemos de esta autocrítica evangélica en el documento que estamos analizando. La liberación hoy no se hace contra Dios, sino en nombre de Dios. Ella no se dirige contra la Iglesia, sino que se hace con su participación y solidaridad.

La verdad es salvífica por la justicia

Es de fundamental importancia que acojamos la verdad de Dios como don y autocomunicación del propio misterio divino. La verdad nos hará libres (Jn 8,32). Pero no de cualquier forma. Aquí tenemos que ver con la verdad salvífica, la que

modifica nuestra situación de injustos en justos, de solitarios en solidarios, de alienados de Dios en amigos de Dios. La verdad no libera por el simple hecho de tomar conocimiento de ella, o de anunciarla por todos los medios de comunicación. Para conocer bíblicamente la verdad de Dios, tenemos que convertirnos, hacer justicia y practicar el amor. Pablo dice que los "hombres aprisionaron la verdad en la injusticia" (Rom 1, 18). Quien practica obras de opresión, se priva de conocer la verdad que libera. Para que exista el ejercicio de la libertad necesitamos condiciones materiales y culturales indispensables; de la misma manera, para que la libertad sea salvadora, pueda ser comprendida y vivida, se hace necesario que se supere la injusticia y se acabe con las opresiones. Esta articulación entre gratuidad divina, verdad, libertad y proceso de conversión humana pudo haber sido expresada mejor en el documento de Roma. Se tiene la impresión de que la verdad salvífica actúa "ex opere operato" (automáticamente), por el simple hecho de existir y de ser conocida por los hombres. No obstante, importa crear las condiciones reales para que sea aceptada y muestre su plena eficacia. En caso contrario, podrá aparecer como una verdad fetiche y como una trascendencia-opio, porque ambos están desligados de la historia.

Sólo hay liberación cuando los pobres asumen su propia liberación

El documento asume la opción y el amor preferencial por los pobres, "marca registrada" de la Iglesia latinoamericana. Pero plantea todavía una concepción exterior del pobre. Según da a entender el documento, el pobre se encuentra fuera de la Iglesia. La Iglesia hace de él "objeto de un amor preferencial" y en función de él realiza "innumerables obras de beneficencia" (n 68). Este lenguaje era usual treinta años atrás, cuando las Iglesias se movilizaron con obras asistenciales para los pobres y raramente con los pobres. Medellín y Puebla insistieron en el hecho de que los pobres son sujetos de su propia liberación. Es a partir del "reverso de la historia" de los humillados y de los ofendidos que se percibe la relevancia liberadora del Evangelio. El documento nunca habla de las luchas, de los martirios, de las organizaciones de los pobres mediante las cuales buscan su libertad casi siempre negada en la sociedad. Antes que la Iglesia optara por los pobres, los pobres optaron por la Iglesia, porque veían en ella un aliado y un espacio de dignificación y de reconocimiento de sus luchas. Se reconoce el "sensus fidei" y la libertad de los pequeños y de los pobres (ns 21 y 98), pero nada se dice, como en Puebla (1142), de su potencial

evangelizador y de su capacidad de construir una iglesia en la base, una iglesia verdaderamente de pobres. Lamentablemente, los últimos siguen siendo considerados como los últimos y no, según el Evangelio, como los primeros. En este punto todos debemos todavía aprender mucho y reconocer en los pobres aquella centralidad que Jesús les confirió (Mt 25; 31-46; Lc 6,20).

La gran cuestión de hoy: los pobres y no la ciencia o la técnica

Finalmente, nos permitimos observar que el estilo y el tono del documento son poco adecuados al tema abordado. Predomina el género doctrinario, abstracto, y conceptualista. Más que referirse a los movimientos históricos de los oprimidos que impulsaron procesos reales de liberación, se discurre sobre las ideas e ideales libertarios de la cultura dominante del mundo moderno occidental, más precisamente centroeuropeo. Las libertades alcanzadas por los países ricos y los avances científico-técnicos significaron, en gran parte, nuevas formas de dominación sobre los países pobres, periféricos y recolonizados. Sobre este conflicto internacional, sólo se encuentra un eco en toda la primera parte (n 16-17). Estamos convencidos de que "la nueva fase de la historia de la libertad" (n 24) estará marcada menos por las capacidades liberadoras de la ciencia y de la técnica que por el emerger en el escenario mundial de un nuevo sujeto histórico hegemónico: los millones y millones de pobres organizados; ellos ciertamente se apropiarán del inmenso potencial liberador de las ciencias modernas, colocándolas al servicio de la vida y de la eliminación de los seculares enemigos de los pobres, como el hambre, la enfermedad y la ignorancia. Ellos podrán inaugurar una sociedad de paz, basada en la justicia y en la participación de todos en la comunión ecuménica con el misterio de Dios.

CONCLUSION: TODOS EN LA ARENA CONTRA LA OPRESION Y EN FAVOR DE LA LIBERACION

No obstante los puntos que pueden ser profundizados, el documento nos deja un llamado claro: todos estamos llamados a hacer una decidida opción preferencial por los pobres contra su pobreza. Los que están en la arena, que discutan menos entre sí, que se unan en favor de la liberación de los oprimidos. Los que acompañaban la lucha desde la platea, que dejen su posición de cómoda asistencia y de tranquila equidistancia y tomen partido por los pobres, porque así lo pide el Evangelio hoy. Incorporada a los oprimidos, la Iglesia sabe que está infaliblemente unida a Cris-

to: comprueba de esta manera su fidelidad a El (*Laborem Exercens*, n 8) y da su colaboración indispensable en la implantación del Reino de la libertad de los hijos y de las hijas de Dios, ya en esta cansada tierra.

Tal es, Sr Cardenal, la "receptio" de su última

Instrucción por teólogos cuyo mayor título es el de querer servir al pueblo de Dios, que aunque mayoritariamente pobre y sufriente, es un "pueblo de reyes" (Ap 5,10), "pueblo mesiánico" (*Lumen Gentium* n 9) y "pueblo del Liberador".

"In communione liberationis".





JUSTICIA PARA LOS DESEMPLEADOS

REFLEXIONES SOBRE MT 20,1-15

Uwe Wegner

I. EL TEXTO

(Contrato e invitación)

- V. 1: En efecto, el Reino de los cielos es semejante a un propietario que salió a primera hora de la mañana a contratar obreros para su viña.
- V. 2: Habiéndose ajustado con los obreros en un denario al día los envió a su viña.
- V. 3: Salió luego hacia la hora tercia y al ver a otros que estaban en la plaza parados.
- V. 4: Les dijo: 'Vayan también ustedes a mi viña y les daré lo que sea justo'.
- V. 5: Y ellos fueron. Volvió a salir a la hora sexta y a la nona e hizo lo mismo.
- V. 6: Todavía salió a eso de la hora undécima y, al encontrar a otros que estaban ahí, les dice: '¿Por qué están aquí todo el día parados?'
- V. 7: Dícnle: 'Es que nadie nos ha contratado'.
Les dice: 'Vayan también ustedes a mi viña'.

(Pago de salarios)

- V. 8: Al atardecer, dice el dueño de la viña a su administrador: 'Llama a los obreros y págales el jornal empezando por los últimos hasta los primeros'.
- V. 9: Vinieron, pues, los de la hora undécima y recibieron un denario cada uno.
- V. 10: Al venir los primeros pensaron que recibirían más, pero ellos también recibieron un denario cada uno.

(Protesta y justificación)

- V. 11: Y al recibirlo, murmuraban contra el propietario, diciendo:
- V. 12: 'Estos últimos no han trabajado más que una hora, y les pagas como a nosotros, que hemos aguantado el peso del día y el calor'.
- V. 13: Pero él contestó a uno de ellos: 'Amigo, no te hago ninguna injusticia. ¿No te ajustaste conmigo en un denario?'
- V. 14: Pues toma lo tuyo y vete. Por mi parte, quiero dar a este último lo mismo que a ti.
- V. 15: ¿Es que no puedo hacer con lo mío lo que quiero? ¿O va a ser tu ojo malo porque yo soy bueno?'

II. TRATANDO DE ENTENDER DETALLES

V. 1. El jefe de la casa sale temprano para contratar trabajadores. La razón es sencilla: conforme a la costumbre judaica de la época el trabajo diario de los asalariados comenzaba al rayar el sol y terminaba al ponerse el sol. El trayecto al trabajo ya contaba como tiempo de servicio, pero no el camino de regreso a casa. Como el pago por hora de servicio no se acostumbraba, sino por día o a destajo, el interés del que contrataba era lograr que los asalariados empezaran la jornada lo más temprano posible; la jornada era de 12 a 13 horas (ver S 104, 22ss).

En cuanto al tamaño de la propiedad de la que habla la parábola, nos faltan indicaciones más exactas. No es latifundio por el hecho de que el propietario mismo es el que sale a contratar jornaleros; los latifundistas solían mandar subalternos para realizar ese servicio. También es improbable que sea un minifundio por la referencia al trabajo de un administrador (v 7). El sentido común nos conduce a considerar una viña de tamaño medio.

V. 2 El acuerdo que se hizo con el primer grupo de trabajadores fue oral y quedaba entendido que el salario era un denario por persona. Es difícil determinar con exactitud lo que representaba efectivamente esa cantidad para un jornalero de la época, dado que ni el valor de las mone-

das era estable ni había un salario regular en virtud de la rotación de empleo. En Tb 5,15 tenemos referencia de un pago de igual cuantía por día. Del rabino Hillel (hacia el 20 a.C.) se dice que recibía medio denario diariamente: la mitad la reservaba para el guardián de la escuela; la otra para su propio sustento y el de sus compañeros con quien vivía (loma 35b). De otro rabino que vivió hacia el 150 d. C., el rabino Meier, se dice que tenía un excelente escribano cuyo salario era de 12 denarios por semana, es decir, dos diarios. Gastaba un tercio para su sustento (comida y bebida); otro tercio para vestido; el resto para la manutención de estudiantes. Sus alumnos le preguntaron: 'Rabino, ¿Qué haces en beneficio de tus hijos? El respondió: "Si fueran justos, les pasaría conforme habló David: 'nunca ví un justo abandonado, ni a su descendencia mendigando pan' (S 37,25); en caso contrario, ¿por qué habría de dejar a los enemigos de Dios lo que es mío?"'

Esto muestra, sobre todo en el último ejemplo, que un denario como salario podía considerarse como bajo en el caso de familias numerosas. De hecho, según A. Ben-David, un investigador judío de la economía de la época de Jesús, un denario representaba lo estrictamente necesario para el sustento de una familia trabajadora en Palestina; era entonces un salario de subsistencia. Este dato es importante y quizá explica por qué entre los grupos de empleados de las 9, 12 y 15 horas el patrón ya no hace referencia a un contrato explícito: bajo las condiciones salariales vigentes, la posición de los jornaleros era tan desesperada que, en vez de reivindicaciones o convenios, acababan por depender de promesas: 'les daré lo que sea justo' (v 4). Resulta sintomático que las mismas promesas desaparecen en relación al último grupo contratado: simplemente se acepta la invitación a trabajar (v 7). Nos parece que la razón es que, según las prescripciones judaicas, se le permitía al jornalero alimentarse durante el trabajo en la viña; la aceptación incondicional del trabajo por parte del último grupo tiene entonces por objetivo garantizar por lo menos un sustento personal, ya que no tenían perspectivas para más.

Si esta interpretación es correcta, los matices que presenta la parábola en la formulación de la invitación a los diferentes grupos no son accidentales ni un mero recurso literario. Deben entonces ser entendidas a partir de las condiciones de trabajo y desempleo vigentes en la época de Jesús. Para ello es necesario considerar más atenta y detalladamente los factores implícitos en el

texto: una situación de gran desempleo y la existencia de un grupo de asalariados en pésimas condiciones económicas.

La situación de alto desempleo se deduce del hecho de que el patrón haya encontrado tantos desocupados en el mero tiempo de cosecha: cinco grupos en total. Queda claro en el v 7 que estaban desocupados no por prejuicio o mala voluntad, sino por una verdadera falta de trabajo: 'Nadie nos contrató'. Además, se puede deducir que si en plena temporada de cosecha, que es un tiempo en que aumenta la capacidad de empleo, la situación es tan crítica, ¿cómo vivirían y habrían de subsistir estas mismas gentes fuera de la temporada? Este tipo de preguntas no dan lugar a respuestas con suficiente fundamentación, pero dejan entrever que el sistema de asalariados podía representar una cuestión de vida o muerte en donde la propia subsistencia podía estar en juego.

La situación de alto desempleo reflejada en la parábola se confirma también desde otras fuentes de la época, como el escritor judío Flavio Josefo. En su libro *Antigüedades Judaicas* 20, 219 se nos relata la crítica situación en que se encontraban los 18 mil asalariados del templo de Jerusalén cuando hacia el 64 d. C. terminaron las obras de reconstrucción. La solución adoptada fue readmitirlos como funcionarios públicos en nuevas actividades, como el adoquinamiento de las calles de la ciudad santa con mármol blanco. Esta situación supone que había poca oferta de empleo por parte del sector privado. En cuanto a la situación en Galilea tenemos otro ejemplo en el mismo libro *Antigüedades Judaicas* 18,36-38, que apunta en el mismo sentido: para poblar la recién construida capital Tiberíades en 18 d. C., el tetrarca Antipas pudo recurrir a un gran número de habitantes de las orillas, esclavos libertos, aventureros y gente 'sin-tierra' (literalmente gente sin recursos, indigentes); este texto supone también la existencia de carestía y desempleo.

Esta situación, atestiguada tanto para Judea como para Galilea, presenta claras señales de generalización y amplio alcance. El fenómeno no se explica tanto por alteración de los ciclos de la naturaleza, como las sequías que al destruir las cosechas provocaban endeudamiento y pérdida de bienes, sino principalmente por el desarrollo económico y político que experimentó Palestina a partir del retorno de los exilados de babilonia a la madre patria (539 a.C.). Corresponde a H.G. Kippenberg, en su todavía no traducido libro 'Religión y formación de clases en Judea Anti-

gua', el mérito de presentar con gran riqueza de fuentes los principales factores que influyeron a este desarrollo; destacamos los siguientes:

1. Las altas tasas de impuestos a las que el pueblo tenía que someterse, tanto del campo religioso como de los gobiernos/dictaduras. Sin duda este fue el factor decisivo. Basta recordar que en el tiempo de Jesús el total de los impuestos a pagarse oscilaba entre el 30 y 50o/o de la producción obtenida, lo cual da una media del 40o/o². Este alto índice impositivo explica la revuelta de los zelotas con ocasión del nuevo censo en la época de Quirino (ver Lc 2,1-3), cuyo único objetivo era obtener datos más exactos para el cálculo del impuesto predial, territorial y de arrendamiento; también explica el que, al inicio de la guerra Judía en 66 d. C., una de las primeras medidas de los revolucionarios haya sido la de quemar el archivo "y destruir los recibos de los acreedores para imposibilitar así el cobro de las deudas y ganarse a los endeudados como partidarios. . ." (Flavio Josefo, Guerra Judaica II, 427).

2. Derechos apropiados por los soberanos en cuanto a la confiscación y distribución de tierras. Los romanos consideraban los territorios ocupados 'ager publicus', es decir, territorio público, lo cual significaba perteneciente al pueblo romano y/o a su emperador. Herodes el Grande, p. ej., usó y abusó de este poder. Esto fue factor de inestabilidad, preocupación y dependencia para las personas que trabajaban y necesitaban la tierra para poder sobrevivir.

3. En el caso de insolvencia para con el fisco, los soberanos judíos se apropiaban el derecho de vender a sus compatriotas como esclavos a los extranjeros. Esta práctica se inicia en Herodes el grande. Como consecuencia, para no ser vendido como esclavo por insolvencia el judío se convertía en fugitivo dentro de su propia patria. Quizá a este tipo de personas se refiere Jesús cuando dice: 'Era forastero y (no) me hospedaste' (Mt 25,35,42). Según la antigua ley de la alianza (ver p. e. Dt 15,12s; Ex 21,1s) los judíos solo podían ser vendidos a personas de la misma nacionalidad y por un período no mayor de seis años.

4. Derecho de apropiación del bien raíz (tierra) en caso de insolvencia de deudas civiles. Este derecho fue "legalizado" por el rebino Hillel (hacia el 20 a.C.) y está transcrito en la Mishnah, tratado Shebiit 10,3s. La razón que motivó a ello es que "nadie quería prestar nada a otro".

Así pues, para que hubiera préstamos 'atractivos' Hillel propone que, en caso de insolvencia, la propiedad de la tierra pueda ser tomada como pago. Salta a la vista la distancia que separa a estas prescripciones con aquellas del cuidado de la tierra como bien patrimonial heredable que aparecen en las leyes de la antigua alianza (ver Lv 25,8-34).

Factores como la alta tasa impositiva y el derecho de apropiación de la tierra ajena por insolvencia, unidos a lo arbitrario de los soberanos en la prescripción de sanciones por falta de pago de tributos, como la confiscación o distribución de propiedades, explican la inseguridad y el empobrecimiento de grandes capas de la población y, consecuentemente, del desempleo con indicios de generalización.

Aún nos queda considerar las pésimas condiciones económicas bajo las que vivían los asalariados jornaleros. En Dt 24,13 y Lv 19,13 ya hay testimonio de la carencia extrema en que se encontraban, cuando prescribe que el pago del salario sea siempre al final del día 'porque es pobre y de esto depende su vida'. De manera semejante, la parábola que estudiamos se refiere a un pago al final del día: "Al atardecer. . ." (v 8s). Teniendo en cuenta esta situación, tanto el AT como el NT tienen palabras de extrema severidad contra las personas insensibles y explotadoras de este tipo de trabajador: ver Jer 22,13; Mal 3,5 y 'St 5,4. En Eclo 34,22 la explotación de un jornalero se considera como asesinato: "Mata al prójimo el que le quita el sustento; derrama sangre el que priva de su salario al jornalero". Finalmente; ien Job 7,1 la figura del jornalero se compara a la de un "hombre condenado a trabajos forzados aquí en la tierra"!

Hay otras fuentes extrabíblicas que nos informan de los jornaleros del mundo de entonces, tanto escritores grecorromanos como judíos; el cuadro que ahí se presenta coincide con la situación reflejada en la Biblia. A título de ejemplos presentaremos primeramente tres citas de escritores grecorromanos³. Varo, hacia el 120 a.C., escribe:

"Todos los campos son trabajados por personas, bien sea esclavos o libres, o ambos. Por libres cuando ellos mismos preparan la tierra; tal es el caso de las personas pobres en compañía de sus hijos, o de los jornaleros (= mercenarii) en ocasiones en que se cede el trabajo más pesado (como la recolección de la uva o el heno) contratando fuerza de trabajo libre. .

A este respecto mi opinión es la siguiente: es más conveniente dejar la preparación de tierras insalubres a los jornaleros que a los esclavos; de igual manera, es más conveniente dejar la realización de los trabajos más pesados como la recolección de la vendimia, en manos de estos trabajadores" (Varo, Res rusticae I, 17,23).

Catón nos ofrece una indicación un poco diferente pero dentro del mismo espíritu (234-149); él empleó trabajadores jornaleros en su propia tierra. Refiriéndose a los propietarios en su escrito *De Agricultura* (5,4), recomienda:

"A los propietarios no les conviene emplear por más de un día al mismo trabajador, jornalero o siervo".

Finalmente, resulta sintomática una preocupación de Columela en su escrito *"Sobre la agricultura"* (3,21,9s). En este pasaje se dan consejos para la plantación de parras en tiempos alternados, lo cual evita la concentración de la vendimia en un sólo espacio de tiempo. La verdadera preocupación de Columela es el que:

"Bajo presión de tiempo haya necesidad de emplear más trabajadores, independientemente del costo".

En resumen, las preocupaciones que reflejan estos escritores en relación a los jornaleros son las siguientes:

- Reservarles solamente los trabajos más pesados y las tierras menos productivas, es decir, insalubres (Varo).
- Fomentar la inestabilidad de su empleo (Catón)
- Búsqueda de disminución de la demanda de trabajo para que el salario pedido se mantenga a buenos niveles de rentabilidad para los propietarios (Columela).

En tales condiciones, el potencial de protesta y reivindicación de esta clase de asalariados prácticamente era nulo. La inestabilidad del empleo llevaba a que los jornaleros vivieran en situación aún más difícil que la de los esclavos. L. Schottoff con razón comenta:

*"El propietario ordinariamente tiene un interés en la rentabilidad, es decir, en la fuerza de trabajo y en la duración de vida de los esclavos. Estos son una propiedad suya que necesita ser amortizada y rendir lucrativamente. Si el esclavo muere o queda prematuramente incapacitado para trabajar, se pierde el capital invertido. El jornalero, en cambio, es un esclavo a su propio riesgo"*⁴.

Para completar esta retrospectiva histórica habrá que considerar los discursos de los escritores judíos contemporáneos a Jesús. La posición del judaísmo a este respecto se encuentra detallada en el tratado *Baba Metsia* de la Mishnah⁵. Las prescripciones que ahí se encuentran están formuladas tanto desde la perspectiva del contratista como la del asalariado; la perspectiva de éste último se refleja en aquellos pasajes que buscan proteger al jornalero del derecho a su sustento durante la cosecha y a partir de los mismos frutos a cosechar. Así quedaba protegido el jornalero de su derecho de alimentarse con los frutos de la cosecha hasta lo equivalente a un denario. Estos y otros derechos se afirmaban con base en DT 25,4: "No amordazarás al buey que trilla el grano". Por otra parte, simultáneamente existe una serie de prescripciones nítidamente formuladas desde la perspectiva del contratista. Queda prescrito que al jornalero no se le permite llevar nada de lo cosechado a su casa y que a él mismo no le conviene excederse en la comida para no desacreditarse ante el patrón. De graves consecuencias era la prescripción que daba derecho al contratista a retener el salario cuando el jornalero no lo hubiese requerido explícitamente; así, los asalariados que tenían la oportunidad de ser contratados para más de un día, fácilmente se inhibían de pedir su salario al fin del día por temor a "irritar" al contratista. Otra prescripción, encontrada en el escrito judío llamado *To-sefta*, da una idea quizá más exacta de las condiciones reales a las que se sometían los empleados:

*"Al trabajador no se permite trabajar de noche para sí mismo y ofrecerse durante el día para el trabajo ajeno; si así lo hace, defrauda (al ofrecer menor rendimiento) a su contratista en el trabajo que se le ha confiado"*⁶.

En igual dirección apunta la narración acerca del trabajo del rabino Joseph. D. Henri Rops lo reproduce en su libro *La Vida diaria en tiempos de Jesús* (P 101):

"Cierta día el rabino Joseph, albañil de profesión, se encontraba en su andamio cuando un hombre lo llamó de abajo para pedirle consejo

en relación a un asunto religioso. 'Espere hasta la noche', replicó el doctor de la ley, 'no puedo bajar: se me paga por día de trabajo y no tengo derecho de desperdiciar un minuto del tiempo de mi Patrón'.

Para concluir, el cuadro que nos ofrecen las fuentes bíblicas y extrabíblicas no resulta muy animador. Esta clase se encontraba, en términos de subsistencia, a un nivel inferior al de la clase de los esclavos. Le ofrecen los trabajos más insalubres y pesados, mala remuneración, inestabilidad en el empleo. Nos parece estar ante una de las más bajas categorías de asalariados contemporáneos a Jesús; en sus perspectivas, los horizontes eran sombríos: por un lado, la mendicidad; por otro, la esclavitud; de una parte, la amenaza del hambre; de otra, la insolvencia ante los compromisos asumidos.

Lo que hemos expuesto viene a confirmar nuestra sospecha anteriormente formulada: hay gran probabilidad de que el modo de describir la contratación de los diversos grupos de jornaleros en Mt 20,2-7 no sea un mero recurso literario, sino que refleja las pésimas condiciones socioeconómicas bajo las que aquellos vivían, mismas que determinaban, en última instancia, la ausencia de reivindicaciones y la aceptación de promesas y ofertas de la parte patronal.

A partir de esto resulta más transparentes algunas palabras de Jesús en las que el objeto de reflexión está en las penurias, inestabilidad e inseguridad. De ahí que consideremos muy probable en Mt 6,25-34 refleje preocupaciones de jornaleros asalariados. Las inquietudes respecto a la comida, vestido y bebida para el día siguiente no son exclusivas sino, al menos, características de los jornaleros. Una necesidad de éstos parece quedar reflejada en la cuarta petición del Padre Nuestro, la petición por el pan de cada día (ver Mt 6,11): se explica sobre todo por la inestabilidad en el empleo a la que estaban sujetos.

Vv 2.3.5.6. Ya hubo quien considerara exagerada y, consecuentemente, irreal la contratación de cinco grupos de asalariados en un mismo día y en horarios diferentes. La misma narración quizá no da muestras de entenderlo así. Entonces, nos parece más adecuado interpretar las contrataciones a partir de la urgencia de la cosecha y, simultáneamente, de lo calculador del patrón al ir empleando más jornaleros sólo en la medida en que el progreso de la vendimia lo fuera requiriendo. ¡Acordémonos de la preocupación de Columela de evitar que "bajo presión de tiempo haya necesidad de emplear más trabajadores, independientemente del costo"! La actitud del propietario revela

así la preocupación tacaña en relación a los costos (aunque después se muestre generoso).

Vv 8-10. En cuanto al pago; la parábola alude únicamente al primer grupo de contratados y al último; los contratados a las 9,12 y 15 hrs no se vuelven a mencionar. Tenemos aquí un recurso narrativo. De la misma parábola nada hace creer que estos grupos intermedios no habrían recibido también su parte. De ahí que sea legítimo entender el recurso narrativo de limitarse al primer grupo y al último para hacer notar el contraste, cuya nitidez hace reflejar los propósitos últimos de las parábolas.

Vv 8-15. El contraste propiamente dicho se establece en el hecho de haber dado a los dos grupos de asalariados la misma cantidad cuando su tiempo de servicio fue diametralmente opuesto. Los que trabajaron (toda la jornada) se quejan de haber sido indebidamente 'igualados' con los del último grupo. Se sobreentiende que fueron igualados en lo ordenado, no en los privilegios. Es claro que a sus ojos la concesión de un denario para el último grupo representaba mucho más de lo que éste esperaba recibir y juzgaba merecer. Por eso los del primer grupo 'pensaron que recibirían más' (v 10). Esa expectativa no se realiza; el v 15 clarifica la razón: ciertamente, conforme dice el jefe de la casa, no se trata de privilegiar a los últimos que trabajaron menos, sino de protegerlos con bondad. Las frases del v 15a: "¿No tengo derecho de hacer con lo mío lo que quiero?" no constituyen la expresión de un ejercicio arbitrario de poder ni nada semejante; esta respuesta debe ser interpretada rigurosamente a partir del contenido de lo que sigue, a partir del v 15b, a cuya luz sólo queda una conclusión a tomar: el derecho 'arbitrario' que reclama el jefe de la casa es el derecho a ser bueno, a tener misericordia. Recordemos que "misericordia" encierra dos sustantivos latinos: 'miseria' y 'cor'. El primero es claro; el segundo, significa corazón. Misericordia significa entonces tener corazón para la miseria. El derecho que el jefe de la casa reclama para sí no es otro que este: tener un corazón para la miseria de aquellos jornaleros que, no por su culpa sino por las condiciones de desempleo, no tuvieron como los primeros la dicha de tener verbalmente asegurado un salario que les garantizara la subsistencia. El dueño de la viña protege así bondadosamente a aquel grupo que ciertamente se encontraba más desprotegido en términos laborales (al que ni siquiera se le había hecho una promesa verbal) y que estaba más sujeto a penurias y hambre.

Para concluir toda esta primera parte constatamos lo siguiente: la historia que narra Jesús como ilustración de su parábola reproduce básicamente situaciones comunes de su época, lugar y origen; los rasgos de la narración podían haber ocurrido todos de esta manera; no parece haber ficción pues los trazos de la historia no son irreal. Sólo hay una excepción: la inesperada bondad del jefe de la casa en relación a los más nece-

sitados e indigentes de entre los asalariados invitados a la viña. Los primeros contratados protestan; ellos admitirían la bondad con tal de que fuese distribuida equitativamente a todos; pero la bondad demostrada aquí es parcial y, definitivamente, se concentra en el grupo de los más desesperanzados: ¡no era posible admitirla así; era necesario reclamar!

III. EL NERVIOS DEL TEXTO

Hay, a nuestro parecer, dos ejes que determinan el epicentro de esta parábola: la relación entre el propietario y los jornaleros y la relación de los jornaleros entre sí.

1. El primer eje se encuentra en la relación entre el jefe de la viña y los diversos grupos de jornaleros, tanto en el momento de la contratación/invitación cuanto en el momento del pago. La característica principal aquí es que en la contratación hay una progresiva relación de desventaja de los jornaleros dependientes del empleo, relación que va quedando cada vez más débil: al principio hay un contrato con el primer grupo; con los demás sólo hay una simple promesa, hasta que, finalmente, el último grupo no parece haber sido contratado, pues el texto sólo habla de una invitación: "Vayan también ustedes a mi viña" (v 7). Contrariamente a la contratación, las dos escenas del pago muestran que los últimos que fueron convidados fueron claramente beneficiados: no sólo son los primeros en recibir su pago, sino que la cantidad recibida excede en mucho la suma a la que tenían derecho si el vinicultor hubiera calculado el pago en relación al tiempo de trabajo realizado.

Considerando que en esa época la imagen del vinicultor es usada comúnmente para describir el modo de actuar de Dios, el recurso que utiliza Jesús al dar más importancia a los más amenazados y mal situados entre los trabajadores busca dar a entender que esta es la manera como Dios actúa para con los más débiles. La actuación de Dios no va de acuerdo con los convenios y reglas del mundo del trabajo, en donde mientras más débil es la situación del asalariado, más se convierte en objeto de explotación. La actuación de Dios es la opuesta: mientras más débil, desprotegida y amenazada esté una persona, tanto más se vuelve objeto de cuidados y de protección.

2. El otro eje, la relación entre los jornaleros, atraviesa la actitud del vinicultor. La caracterís-

tica aquí está en la frase: "¿Va a ser tu ojo malo porque yo soy bueno?" (V 15). Dicho en otras palabras: la bondad de Dios puede provocar envidia y malos deseos a los otros. Llevado a la práctica, esto lleva a querer transformar expresiones de bondad en obligaciones que han de darse equitativamente para todos, lo cual significa que el envidioso procura hacer del amor una ley; al hacerlo, aparenta actuar así con sentimientos de justicia e igualdad; pero en el fondo, actúa contra su prójimo, no en defensa de sus legítimos derechos.

La envidia y su expresión al "murmurar" (v 11) que hacen los primeros asalariados son vistas negativamente en el texto; según lo entendemos, Jesús lo expresa así como advertencia y como invitación: como advertencia, para que las personas no rechacen ni obstaculicen las manifestaciones materiales de bondad para con los más necesitados, bajo el pretexto falso de repartir favores en proporciones 'justas' y 'equitativas' para todos; como invitación, para que las personas sean solidarias con los más desprotegidos y angustiados, tal como actúa Dios.

Sin embargo, además de esta interpretación de carácter más genérico, se hace necesario poner nombre a los conceptos, concretizar la bondad, materializar la solidaridad. Hemos de preguntarnos entonces qué realidades concretas pretende encarar esta parábola, tanto en la comunidad del evangelista Mateo, en la de Jesús y, finalmente, en nuestra propia comunidad.

IV. MT 20,1ss Y LA COMUNIDAD DE MATEO

Considerando el evangelio en su conjunto, la parábola parece dar testimonio de la misericordia de Dios, la cual quiere generar misericordia también entre las personas. Mateo expresa precisamente con el término 'misericordia' la comunión que Jesús ofrece a los más despreciados y marginados (publicanos y pecadores), ver Mt 9,10-13. Para Mateo también es expresión de misericordia la actitud de Jesús en defensa de sus discípulos cuando arrancan espigas en sábado para así no pasar hambre, ver Mt 12,1-8. Para este primer evangelista, la falta de misericordia es también una falta grave en la vida de piedad de los fariseos: pagan el diezmo de la menta, la hierbabuena y el tomillo, pero olvidan lo más importante de la ley: la misericordia y la fidelidad, ver Mt 23,23. Es verdad que el término no aparece explícitamente en Mt 20,1s, pero la realidad que encierra esta parábola, desde el principio hasta el fin, es la de que el vinicultor muestra que tiene

un corazón sensible frente a la miseria y los miserables.

Tenemos que preguntarnos ahora dónde están, en la comunidad de Mateo, los 'últimos' a los que hay que ver con los ojos de Dios y no con los 'ojos malos' de la envidia. Hay que hacer notar aquí sobre todo tres textos por medio de los cuales Mateo apunta tareas de misericordia muy concretas para los miembros de su comunidad. En primer lugar tenemos el texto del juicio: Mt 25,31-46. El ejercicio de la misericordia es descrito aquí en relación a seis grupos cuya indigencia es extrema, la actualización de los 'últimos' de nuestra parábola; la realización u omisión de este ejercicio de misericordia decide, según el evangelista, nuestro futuro al reino o lejos de él; se trata de la práctica de la misericordia para con los hambrientos, sedientos, forasteros, enfermos y presos (ver vv 35s y 42s).

Contrario a lo que podría parecer a primera vista, estos grupos están íntimamente relacionados con el mundo del trabajo, propiedad, empleo y desempleo. Las penurias por las que pasaban los pequeños agricultores, arrendatarios y jornaleros podría llevarlos fácilmente a las necesidades ahí descritas. En cuando al hambre y la sed, Mt 6,25s y Lc 12,22s nos hablan en un lenguaje muy claro; en cuanto a la condición del forastero ya hemos hablado antes: en la práctica, el forastero puede representar al fugitivo por razón de insolvencia en cuanto a sus deudas. La desnudez parece ser la antesala de la miseria absoluta; puede representar la consecuencia de un embargo conforme puede desprenderse de Mt 5, 40. Es cierto que según Ex 22,25s y Dt 24,13 el vestido no podía ser tomado como prenda durante la noche, para asegurar así al pobre la protección contra el frío; pero esto se refería únicamente al vestido de encima. En cuanto al vestido de dentro, éste podía ser embargado en cualquier tiempo. Es sintomático lo que escribe Job 24,7 al respecto: los pobres 'pasan la noche desnudos por falta de ropa y no tienen cubiertas contra el frío'. Finalmente, en cuanto a la prisión Mt 18,30 y 5,23-26 hablan de cárcel por motivos de insolvencia ante las deudas; pero en este caso la situación del condenado aparece doblemente desesperada: por una parte no tiene con qué pagar; por otra, le quitan sus únicos medios (la fuerza de trabajo) para saldar sus deudas acumuladas.

Pero el texto de Mt 25,31 es muy esclarecedor por otra razón; al igual que Mt 20,1s hace referencia a un grupo de "últimos", también Mt

25,40-45 menciona una categoría de personas que aparece al final de una escala que, en este caso, es la escala socio-económica de valores: se trata de los llamados "más pequeños"⁷. El uso de este superlativo muestra que la práctica de la bondad no puede restringirse al parentesco, vecindario, compañeros en mala situación o personas semejantes; al contrario la práctica a los ojos de Dios tiene que atender a las necesidades verdaderamente más apremiantes y a las carencias más angustiantes de la sociedad. El primer evangelista propone una bondad suficientemente fuerte para romper las barreras familiares, de clase y de afecto (ver Mt 5,46s). ¡Lo que Mateo propone es una misericordia perfecta, como la de Dios! (Mt 5,48).

Además de Mt 25,31s, hay que hacer referencia a otro pasaje por medio del cual la comunidad de Mateo queda llamada concretamente a practicar la bondad: Mt 18,1-14. Hay en este pasaje tres referencias a un grupo de 'pequeños' (vv 6, 10,14). No queda claramente dicho en qué consiste su pequeñez. El peligro que corría la comunidad era de 'escandalizarlos' (9v6), 'desperdiciarlos' (v 10) y 'dejar que se perdiesen' (v 14). Al contrario de Mt 25,31s, lamentablemente aquí no encontramos referencias explícitas a lo que concretamente significaría ese desprecio, escándalo y falta de cuidado. Si esa pequeñez era de orden socio-económico —lo cual no puede ser excluido en principio— entonces el escándalo, desprecio y la falta de cuidado manifestarían la insensibilidad de la comunidad frente a necesidades de este orden.

El último texto que mencionaremos es Mt 23,8-12, el cual muestra que, aparentemente, en la comunidad de Mateo los líderes y los responsables de la enseñanza (llamados 'maestros', 'padres' o 'guías') se consideraban más valiosos e importantes que los demás; su proyección social los destacaba mucho ante sus semejantes. La vanidad que resultaba de esto ponía en peligro la verdadera comunión fraterna (v 8: ". . . y todos ustedes son hermanos"). En este caso, la falta de solidaridad para con los 'últimos' o los 'más pequeños' de la comunidad provenía no tanto de lo económico, sino más por la apropiación del liderazgo y del saber por parte de una minoría.

Podemos resumir lo dicho sobre la comunidad del primer evangelista así: el ejercicio fraterno de la misericordia reviste en esta comunidad rasgos muy concretos y específicos; los 'últimos' ante los que hay que manifestar la bondad de Dios son los marginados social y económicamen-

te (ver los 'más pequeños' de Mt 25,31s y, quizá los 'pequeños' de Mt 18,1-14), pero también aquellos que, por razones de baja cultura y falta de liderazgo, se consideran de menor valor, perdiéndose así la fraternidad (Mt 23,8).

V. MT 20,1s EN LA SITUACION ORIGINAL DE JESUS

En cuanto al contexto y situación originales de la parábola, existe un relativo consenso entre los intérpretes. Sobre todo, a partir de la 'murmuración' de los primeros trabajadores en el v 11, se supone que Jesús narraba esta historia como respuesta a las murmuraciones que los fariseos y escribas le lanzaban por su práctica de bondad para con los publicanos y pecadores de la sociedad de su época. El texto clásico que sirve de referencia a tal interpretación es Lc 5,30-32:

"Los fariseos y sus escribas murmuraban y decían a los discípulos: '¿por qué comen y beben con los publicanos y pecadores?' Pero Jesús, tomando la palabra, les dice: 'No tienen necesidad de médico los sanos sino los enfermos; no he venido a llamar a los justos sino a los pecadores, para que se arrepientan'".

A partir de esta doble referencia a la 'murmuración' nos parece viable la hipótesis de asociar el original de Mt 20,1 con los fariseos y escribas. Se sabe que los fariseos y escriban seguían muy seriamente la idea de méritos junto a Dios (ver Fil 3,4-7). La parábola de Jesús, refiriéndose también a 'méritos' por trabajo realizado, parece suponer las ideas y concepciones que estaban presentes en sus interlocutores. Conforme sugiere la parábola, la idea de mérito se acepta como válida en principio; Jesús da valor a quello en que las personas se esfuerzan por hacer de acuerdo a la voluntad de Dios. Lo que no puede admitir Jesús es, sin embargo, que el mérito se convierta en arma contra los que no lo tienen en gran cantidad o en esa medida. Jesús quiere dejar claro que la carencia y necesidad deben dar lugar a protección y cuidados y no a discriminación y distanciamiento. Por lo que sabemos, los fariseos actuaban de manera contraria: marginaban a los pecadores y buscaban asegurarse ante Dios⁸.

En estudios recientes se ha puesto atención al tono interpelador de los vv 13-15⁹. Estos versículos parecen contener más una invitación que una polémica o crítica propiamente tales. En esa misma dirección apunta la antedicha sensibilidad del narrador respecto a las ideas y concepciones sobre méritos en sus interlocutores (vv 8-12). A

partir de estas observaciones podríamos definir así la intención original de la parábola: representa una invitación a adherirse a la bondad del vinicultor; con la parábola Jesús se muestra interesado en ganarse a sus adversarios fariseos para la causa de Dios, la bondad para con los 'últimos' en la religión y la sociedad.

VI. MT 20, 1s Y EL MUNDO DEL TRABAJO EN NUESTROS DIAS

Si es correcto lo dicho anteriormente, la intención primera de Jesús con esta parábola no es la de convocar a sus oyentes a adherirse a una nueva propuesta de tipo salarial o de empleo. Lo que hace es señalar la realidad del reino echando mano de elementos del mundo del trabajo. Su invitación a escribas y fariseos es a unirse a la solidaridad con publicanos y pecadores, marginados social y religiosamente por aquellos.

Pero esta intención original de la parábola no es argumento para que no veamos también su sentido y lo que propone ante las situaciones nuevas y diversas que encontramos actualmente en el mundo del trabajo. El hecho de que la parábola no pretenda proponer nuevas propuestas de orden salarial y de empleo no significa que no contenga ideas directrices que pueden iluminarnos y encaminarnos a una propuesta semejante. Pensamos que éste es el caso. A manera de conclusión, preguntémosnos entonces cómo la bondad de Dios y la consecuente solidaridad entre las personas que se nos propone en la parábola se hacen realidad en el mundo actual del trabajo; ¿qué luces ofrece el texto acerca de las prácticas usuales en este sector?

Son varios los impulsos que nos ofrece el texto. He aquí algunos que me parecen más importantes:

1. Justicia y bondad no deben excluirse, sino complementarse. Conforme el texto lo entiende (vv 4b y 13) y también nosotros lo entendemos, a la esfera de la justicia pertenece el que una organización laboral sin derechos y deberes, legislación, estatutos y compromisos, será difícilmente realizable. En la misma dirección apunta una antropología realista. Sin derechos y deberes, sin 'contratos' —para usar el lenguaje de Mt 20,1s— el peligro de anarquía, influencias, abusos y privilegios representaría una amenaza constante en la sociedad. Nuestro texto se adhiere y confirma la práctica de contratos y acuerdos laborales; valoriza el esfuerzo emprendido en el trabajo.

Pertenece a la esfera de la bondad que los responsables de la organización laboral en nuestra sociedad tengan ojos para estar atentos siempre al sujeto mismo, al trabajador, además de atender a los bajos o altos índices de productividad del trabajo. Si el fin último de la organización laboral es ver por el bienestar del trabajador, entonces el valor objetivo del trabajo, su calidad, cantidad y género, ya no serán tan decisivos, aunque su importancia sea grande. La parábola invita a la realización de una organización laboral en la que *también* los que se consideran 'últimos' en la escala de valores del mundo del trabajo puedan recibir salarios correspondientes a sus necesidades reales. Es, en suma, lo que afirma Juan Pablo II en la *Laborem Exercens* (n 6); refiriéndose a la valorización del trabajo manual por parte del cristianismo frente al mundo antiguo, comenta:

"Esta circunstancia constituye por sí sola el más elocuente 'Evangelio del trabajo', que manifiesta cómo el fundamento para determinar el valor del trabajo humano no es en primer lugar el tipo de trabajo que se realiza, sino el hecho de que quien lo ejecuta es una persona".

Al hablar más adelante de que el hombre no debe vivir en función del trabajo sino que el trabajo debe ser puesto al servicio de aquél, la encíclica subraya:

*"Dado este modo de entender, y suponiendo que algunos trabajos realizados por los hombres puedan tener un valor objetivo más o menos grande, sin embargo queremos poner en evidencia que cada uno de ellos se mide sobre todo con el metro de la dignidad del sujeto mismo del trabajo, o sea de la persona, del hombre que lo realiza"*¹⁰.

2. La aplicación de la bondad en prescripciones salariales es un ejercicio que apunta a la protección de los más débiles, no a la concesión de privilegios. Por ello el ejercicio de la bondad no puede convertirse en ley laboral generalizada, susceptible de ser reivindicada por todos (ver Mt 21,10).

3. La referencia a los 'últimos' como objeto de la bondad de Dios (Mt 20,8.12.14) nos compromete hoy con las reivindicaciones de todos aquellos que efectivamente se encuentran en los más bajos niveles de empleo y salarios, en los pobres del submundo de la producción. Tratándose del campo serían los medieros, arrendatarios,

peones, cuamileros... y los sin-tierra. La bondad de Dios nos hará llegar, más allá del subempleo, al desempleo, que es el último grado al que puede llevar una incompetente y opresora organización social. Nuestra actual organización social del trabajo ha llevado a millones de gente, tanto en la ciudad como en el campo, a experimentar la amargura de este grado. La bondad en este caso tendrá que materializarse en la lucha por la justicia, justicia para los desempleados; todas sus diversas formas de expresión deben tener este propósito como objetivo último. En caso contrario solo tranquilizaremos nuestras conciencias y no el hambre de los implicados.

4. La protección que hay que dar a los más necesitados, según el empleo del vinicultor, contrasta con la explotación de la que es objeto esta categoría de personas en nuestros días. En particular pensamos en la explotación del trabajo en que se encuentran los menores de edad y las mujeres, discriminadas éstas tanto en el proceso de selección como en el de contrato salarial.

5. Los vv 11s nos recuerdan que el mero compartir la misma necesidad y las mismas dificultades no crea fraternidad ni hace a los hombres más cristianos. La clase trabajadora puede volverse competitiva y con rivalidades a su interior. En estos casos estará contaminada por 'malos ojos', en vez de ser alimentada por el ejercicio fraterno de la defensa de sus derechos por medio de sindicatos y otras organizaciones. La vivencia de solidaridad no se opone a la preocupación por obtener los derechos personales; sin embargo, ésta pierde legitimidad en el momento en que no se protege a los semejantes.

6. La murmuración de los primeros trabajadores se expresa en la protesta: ¡"los igualaste a nosotros"! En efecto, la vivencia de la bondad conlleva la tendencia a otorgar la igualdad entre las personas; caen así por tierra las grandes desigualdades y los abismos contruidos por intereses ajenos al evangelio: concretamente nos referimos a los abismos entre pobres y ricos, justos y pecadores, buenos y malos. Pablo apóstol aclaró mucho a propósito de esta tendencia de la bondad cuando habló a los corintios:

"No es una orden; sólo quiero, mediante el interés por los demás, probar la sinceridad de su caridad. . . No que pasen apuros para que otros tengan abundancia, sino con igualdad. Al presente, su abundancia remedia su necesidad, para que la abundancia de ellos pueda remediar también su necesidad y reine la

igualdad, como dice la Escritura:

*'el que mucho recogió, no tuvo de más;
y el que poco, no tuvo de menos''*
(2 Cor 8,8.13-15).

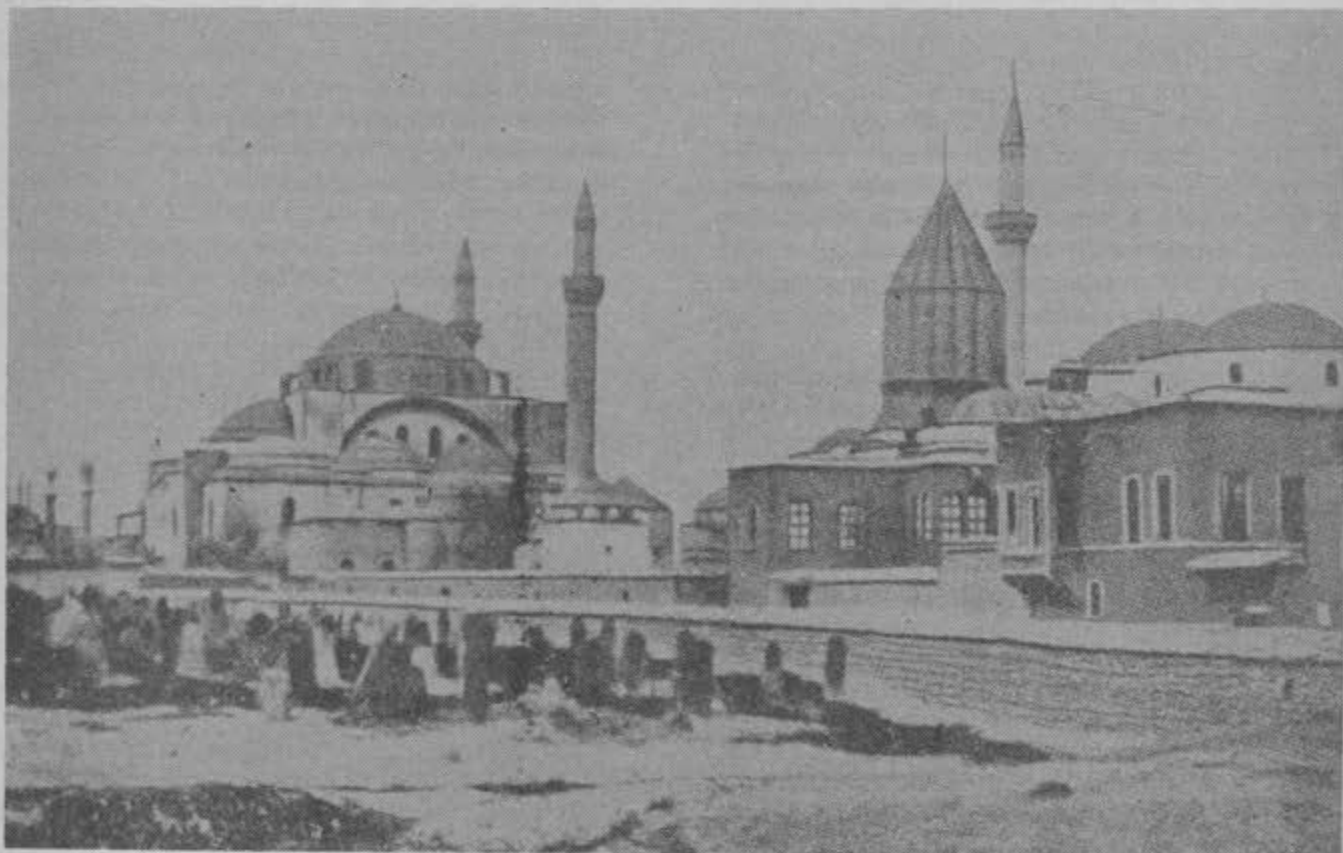
NOTAS

1. Cf Midrash sobre Eclesiastés 2,18 (15a) y el texto en H L Strack & P Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, v 1, p 831; ahí está también el texto de Ioma 35 b.
2. Cf sobre este asunto E Morin, *Jesus e as estruturas de seu tempo*, p 33-36; H Schroeder, *Jesus und das Geld*, p 54; Domingos Berbé, *Teologia da pastoral operária*, p 155s.
3. Las citas siguen los textos presentados por L Schottroff, *Die Güte Gottes und die Solidarität von Menschen*, p 74-79.
4. Cf L Schottroff, op cit, p 76s.
5. Cf respecto de los textos seleccionados en H L Strack & P Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, v 1, p 832; v 3, p 379s.
6. Tosefta, tratada Baba Metsia, edición de Zucker-

mandel 387, 25: cf L Schottroff, op cit, p 77s v 93, con la nota 14.

7. La Biblia de Jerusalén traduce correctamente el superlativo en el v 41, y no en el v 41 (¿45? SIC, N d T).
8. Una interpretación novedosa me parece que es la de H Weder, *Die Gleichnisse Jesu als Metaphern*, p 227s. El es de la opinión de que Mt 20,1s no permite identificar ningún grupo particular como destinatarios exclusivo de esta parábola. Esta pudo haber sido dicha para fariseos y discípulos, así como para publicanos y pecadores. En el primer caso, encerraría una crítica; para el segundo, buscaría despertar una conciencia del valor: "libera a los fuertes de corazón para la fuerza y a los débiles del peso que representa su debilidad" (p 228). Sin embargo, contra esta interpretación habla el que el objeto de preocupación de los vv 8-15 no son los débiles, sino la murmuración de los 'fuertes'.
9. Cf L Schottroff, o cit, p 91s; H Weder, op cit, p 225.
10. *Laborem Exercens*, n 6.

Aparecido: en *Estudios Bíblicos 11: Trabalhador e Trabalho*, suplemento de la *Revista Eclesiástica Brasileira/46*, Fasc. 183, Setembro 1986, Ed. Vozes.
Trad. Carlos Cervantes.



DANZAR O MORIR
religión y resistencia a la
dominación en la cultura
tarahumar

**NOVEDAD
EN VENTA:**

SEGUNDA EDICION
CORREGIDA Y AUMENTADA

ediciones



pedro de velasco rivero, sj

precio:

\$ 4500.00 Ejemplar (MEXICO)

EXTRANJERO 5.00 Dlls

Al hacer su pedido agregue a la cantidad total un 10o/o para gastos de envío.

NOMBRE: _____

CALLE: _____

POBLACION: _____

DELEGACION: _____ CODIGO POSTAL: _____

ESTADO: _____

CANTIDAD () COSTO TOTAL: _____

