

# christus

Revista Mensual de Teología

688  
KT

CONTRA LA IGLESIA "DE AVANZADA"

**LA CRISIS DE LA BASE**

LA EVANGELIZACION SEGUN  
LA TRADICION GUADALUPANA

Año 41 No. 482 Enero de 1976

# EN ESTE NUMERO

## LA IGLESIA EN LA ACTUALIDAD

- Contra la Iglesia 'de avanzada' Enrique Valencia, S.J. 4  
Iglesia y conflictos laborales. J. Antonio Rojas, S.J. 7

## EL MUNDO EN QUE VIVE LA IGLESIA

- Ernst Bloch, filósofo de la utopía. Luis F. Aguilar V. 10

## CUADERNO: LA CRISIS DE LA BASE

- Introducción al Cuaderno. La redacción. 14  
Jesús, hombre en crisis. Alfonso Castillo, S.J. 15  
El campesino y la peor de las crisis. Fernando Azuela, S.J. y equipo rural. 22  
Una raíz tal vez oculta. J. Ricardo Robles, S.J. 27  
Entre ídolos e imágenes. Jesús Vergara A. S.J. 30  
Conciencia crítica interroga a la fe. Campesinos cristianos. 37  
Crisis y praxis de liberación. Fernando Danel Janet. 41

## PREDICACION

- De los domingos cuarto a octavo entre año. Del 10 al 29 de febrero. Comentario exegético. Rubén Cabello, S.J. 46

## COLABORACIONES

- La Evangelización según la tradición guadalupana. Eduardo Hoornaert. 50

## SÉLECCION LATINOAMERICANA DE LIBROS

- Teología de la liberación, evaporación de la teología. Juan Gutiérrez G. David Velasco Y., S.J. 61

# PRESENTACION

Un nuevo año, el cuadragésimo primero de CHRISTUS, representa una posibilidad más de continuar al servicio de los cristianos que buscan operativizar, hacer creíble, dinamizar el mensaje de Jesús en nuestra tierra. La efervescencia vital de la Iglesia en un país como México está exigiendo que se aborden situaciones retadoras que no permiten más dilación. El evangelio que es Jesús está ante quienes se confiesan seguidores de él.

Atender a esta interrogante sólo será posible si los cristianos permiten que las coyunturas que el país está viviendo, los conflictos relevantes, los procesos globales, lleguen a plantear preguntas por su modo de vida, por su participación en actuar obras que aceleren el Reino, por su lucha contra los mecanismos retardatarios de la salvación histórica. CHRISTUS intentará recoger, aglutinar, hacer emerger estos interrogantes lanzados a los cristianos. Su tarea teológico-pastoral, junto con su tradicional preocupación por el surgimiento de una opinión pública eclesial, concentrarán sus energías; de esta forma, pronunciará su palabra crítica, siempre discutible y capaz de corrección, en el ámbito de nuestra vida social.

Así, CHRISTUS cree aportar un servicio fundamental. Pero requiere cada vez más del apoyo de amigos y suscriptores. Ustedes son quienes la dan a conocer, la promueven, la difunden. Sólo con su solidaridad y ayuda podremos llegar a la meta que nos hemos fijado en este renglón: duplicar el número de suscriptores durante este año de 1976. Contamos con ustedes.

La Redacción.

Intención General.- Que aumente la esperanza de los que trabajan en el ecumenismo. Intención Misional.- Que el amor fraterno entre los creyentes sea signo misionero para la unidad de todos los cristianos.

### Autores de artículos de este número.

- Luis Aguilar Villanueva, Profesor de Sociología. (UIA).  
Fernando Azuela, S.J. Promotor de un proyecto de trabajo rural en San Antonio Juanaxacté, Jal.  
Fernando Danel, investigador en el Depto. de Filosofía de la Universidad Autónoma Metropolitana (UAM).  
Eduardo Hoornaert, Profesor en el Instituto de Teología de Recife, Brasil.  
Antonio Rojas, S.J. Estudiante de Teología y animador de trabajo en vecindades del D.F.  
Enrique Valencia, S.J. Estudiante de Teología y animador de trabajo rural en Xalatlaco, Edo. de México.  
David Velasco, S.J. Estudiante de Teología y animador de trabajo en vecindades del D.F.  
Jesús Vergara A., S.J. Miembro de Estudios Sociales, A.C.  
y miembros de la redacción de "Christus"

## CONTRA LA IGLESIA "DE AVANZADA"

### - HECHOS EN HONDURAS Y DOCUMENTO EN BOLIVIA -

ENRIQUE VALENCIA L, S.J.

#### 1. TENSION Y MUERTES EN HONDURAS

Honduras 1975. Golpe de Estado el 31 de Marzo de 1975. Todavía se resienten los problemas causados por el terremoto. Además la economía nacional es fuertemente afectada por la crisis de la economía mundial. Se producen enfrentamientos entre distintos sectores: campesinos—terratenientes, empresarios—trabajadores, pueblo—gobierno militar. Clima de fuerte tensión.

Entre los campesinos existe la UNC: Unión Nacional Campesina. Esta produce nueve ocupaciones de tierras en el departamento de Olancho, el 18 de Mayo. Y la toma de puentes como manifestación de protesta el 11 de Junio. Planeaban para el 25 de Junio una marcha hacia la capital, Tegucigalpa. Pero en Olancho no existe sólo la UNC. Existe la AGAO: Asociación de Ganaderos y Agricultores de Olancho. Hay tensión entre UNC y AGAO. También hay militares. El nuevo Comandante, Mayor Chinchilla, pide que dialoguen. Pero en Olancho también hay clero. Y se manifiesta preocupado por la situación crítica del campesinado: "La paz es ante todo obra de la justicia", 24 de Mayo. Y parece que los terratenientes quieren deshacerse de algunos miembros del clero: Iván Betancourt, sacerdote colombiano.

25 de Junio. Día especial. Se tenía planeada la marcha de campesinos a la capital por la UNC. Se organiza ese mismo día en Olancho, en Juticalpa, la manifestación de dos escuelas primarias contra la UNC. A las afueras del centro de capacitación campesina "18 de Marzo", de la UNC. No había consentimiento de los padres de familia, ni de algunos maestros. A pesar de todo se hace. A los niños se les dijo que iban a jugar. Después de los niños, llegan al centro de capacitación los militares. Van a "proteger" a los niños. Y se oyen unos disparos. Lo de siempre: los de la UNC provocaron. Los militares "tuvieron que intervenir". Mueren seis personas: un anciano, el vigilante, el hermano del jefe de presidio y tres más. Y fueron apresados varios. Entre ellos, el sacerdote norteamericano Michel Jerome Zypher (P. Casimiro). Circunstancialmente estaba en Juticalpa. Que se le apresó porque "el desorden se debía a la instigación de los extranjeros". E Iván Betancourt se dirigía de Tegucigalpa a Catacamas. En el camino fue interceptado. Se le capturó junto a dos mujeres jóvenes.

La marcha de los campesinos a Tegucigalpa fue disuelta. Las informaciones oficiales dicen que la disolvieron pacíficamente las fuerzas armadas. Pero que se les encontraron armas a los campesinos. Y se apresaron a elementos de nacionalidad

extranjera que "dirigían y alentaban" esas acciones.

El paradero de nueve personas capturadas se ignora: los dos sacerdotes, las dos muchachas acompañantes del P. Iván y otras cinco personas, entre ellas, el secretario de la UNC. Por varios canales se reclama por ellos. Confusión. Se habla de asesinatos. El 17 de Julio se anuncia el encuentro de los cadáveres: en un pozo artesiano de veinte metros de profundidad. Ya en estado de descomposición. Fueron asesinados el 26 de Junio, en la madrugada. Con tractor se ocultaron las huellas. Se acusa al P. Iván de hacer declaraciones: que el clero es subversivo. La declaración fue precedida de tortura. Para que no hubiera testigos se asesina a las dos acompañantes del P. Iván: su futura cuñada y una estudiante.

Además de las anteriores muertes: el personal de la diócesis de Olancho fue retirado. Se allanaron y saquearon el obispado de Juticalpa, las casas cuurales y religiosas de Olancho. Fueron apresados varios sacerdotes y seminaristas. Extranjeros. Radio Paz, de Choluteca, es ocupada por militares. Se le acusa de "abierta labor de incitación a la subversión".

Comunicados oficiales. Gubernamentales, eclesiásticos y de organizaciones privadas. Los hay contrarios. Los informes oficiales del gobierno señalan como culpables a los de la UNC. Que provocaron un clima de inseguridad. Que dispersaron la manifestación de niños y maestros a balazos. La detención de algunos sacerdotes: por colaborar con la UNC. El Mayor Chinchilla decía que la Iglesia se dedicaba a fomentar exclusivamente la subversión entre los olanchanos. Que la UNC no quiso dialogar. En cambio la AGAO, sí. La organización FENAGH (Federación Nacional de Agricultores y Ganaderos de Honduras) dice que "Amaos los unos a los otros predicó Jesucristo. Odiaos los unos a los otros predicó nuestro clero".

Se nombra una comisión investigadora de los hechos. Que quedan aclarados los asesinatos. Y aprensionan al Mayor Chinchilla y a otras personas. Los comunicados oficiales señalan que todo se debió a una conspiración del FENAGH y miembros de la empresa privada. Que querían crear un clima de caos.

Y en los medios eclesiásticos ¿cómo se interpretan los hechos? "¿Y de parte del gobierno militar, qué razones pudieron ocasionar el ataque a la Iglesia? Fundamentalmente una visión simplista de que la UNC, la DC y la Iglesia son una misma cosa. Desde que los coroneles jóvenes tomaron el poder, ésta era la fuerza que les estaba "creando problemas" y había que "meterla en vereda y recordarle quién mandaba en el país". Seguramente hubo otras razones, como la declaración Comayagua a propósito de la forma de reclutar jóvenes para el ejército que les debieron doler mucho ( . . . )

Por último habría que señalar la relación tan íntima que ha existido entre los jefes militares y los grupos económico-políticos fuertes. Desde hace

tiempo los grupos poderosos son expertos en relacionarse rápida y eficazmente con las autoridades militares" (1).

## 2. DOCUMENTO EN BOLIVIA

Así pasó Honduras por una fuerte tensión socio-política. Señalar responsables no acaba con todo. La tensión tiene que seguir. El derramamiento de sangre campesina, de sacerdotes y otras personas, no queda ocultado. El hecho se dio. Las muertes flotan en el ambiente. Y más cuando hay tensión por la situación económica. Así sucedió la calificada como la tensión más grande en la historia de Honduras entre Estado e Iglesia.

Quedemos con lo anterior como marco de referencia. El 24 de septiembre del mismo 1975, el periodista López Saucedo, de Excelsior, da a la luz pública un documento interesante: plan del gobierno boliviano vs. la Iglesia "de avanzada". Este documento también fue publicado por la revista Contacto, en Junio de 1975. Y a la redacción de Christus llegó un resumen del mismo, que se encontró en Honduras. Rumor: que el mismo circula entre algunos gobiernos latinoamericanos.

He aquí el texto:

1. No se debe atacar a la Iglesia como institución y menos a los obispos en conjunto, sino a una parte de la Iglesia más avanzada. Para el gobierno, el principal representante de este grupo es monseñor Manrique. Los ataques a él deben ser de tipo personal. Hay que separarlo de la jerarquía y crearle problemas con el clero nacional.

2. Hay que atacar, sobre todo, al clero extranjero vinculado al grupo de "Justicia y Paz", que promueve la campaña de "Las mil firmas" y que sostiene una vinculación estrecha con los partidos políticos de izquierda. Para ello hay que vincular su acción con la guerrilla de Teoponte y con la actuación del cura Pretz. Hay que señalar insistentemente que estos son continuadores de aquellos que predicaban la lucha armada, que están vinculados con el comunismo internacional y que han sido enviados a Bolivia con la finalidad exclusiva de llevar a la Iglesia al comunismo.

3. Es necesario controlar muy especialmente a algunas órdenes religiosas como dominicos, oblatos, jesuitas y sus vinculaciones con Radio Fides, Pío XII e Indios, así como vigilar su actividad religiosa en el altiplano, con los algodones y sobre todo en las minas.

4. Contamos con la colaboración de la CIA al través de Freddy Vargas y de Alfredo Arce que han decidido entrar directamente a este asunto. Ambos se han comprometido a proporcionar una información plena de algunos sacerdotes, sobre todo norteamericanos. Y han puesto en mano del ministro del Interior una información completa de algunos -documentación personal, estudios, amistades, direcciones, publicaciones, contactos con el exterior. En este trabajo ha colaborado también el señor Lamasa. Se tiene ya información de otros sacerdotes y religiosas que no son norteamericanos.

5. El cambio de jefe de servicio de inteligencia se debe a esto. El no estaba dispuesto a realizar una lucha frontal contra la Iglesia. El nuevo jefe de Inteligencia, el mayor Vacciflor, es un hombre muy duro, con tendencias sádicas y que ha colaborado directamente en algunas torturas. El está

dispuesto a llevar a la práctica dicho plan.

6. Se ha abierto ya un fichero especial para sacerdotes y religiosas, así como para algunos obispos y varias órdenes religiosas.

7. Urge controlar algunas casas religiosas para tener localizados a algunos sacerdotes y poderles seguir. Igualmente se ha de controlar al obispo.

8. Por principio ya no se han de allanar casas religiosas, ya que esto genera mucha publicidad. A los sacerdotes de la lista se les apresará en la calle, preferentemente donde no haya gente, o en el campo. Los agentes han de ir de civil en taxis contratados para el efecto. Se cuenta también con algunos Volkswagen que no tienen placa oficial, pero que cuentan con servicio de radiocomunicación.

9. A la jerarquía se le presentarán los hechos ya consumados. Los sacerdotes apresados serán conducidos al ministerio del Interior, sigilosamente. Conviene que mientras el ministerio del Interior toma las medidas que más convengan, se les llevará a lugares alejados de la ciudad. A los obispos solamente se les comunicará la expulsión como un hecho ya realizado.

10. Los apresamientos se han de hacer preferentemente en el campo, en las calles silenciosas y a altas horas de la noche. Una vez que se haya realizado la detención, el ministerio tratará de introducir en el portafolios del sacerdote y, si es posible en su habitación, propaganda subversiva y alguna arma —preferentemente pistola de alto calibre— y se ha de tener listo su historial para desprestigiarlo ante el obispo y ante la opinión pública.

11. Al través de algunos medios de comunicación social sobre todo por el periódico, se publicarán desplegados para desprestigiar a Monseñor Manrique y a aquellos sacerdotes y religiosas que representan una línea de avanzada en la Iglesia. Se ha de acentuar la intimidación a "Presencia" —diario católico— para que a lo sumo dé una explicación muy parcial de los hechos. Se ha de exigir la firma para cualquier comunicado, de tal modo que se pueda controlar de dónde viene y quién lo escribe.

12. Es prudente mantener relaciones de amistad con algunos obispos, miembros de la Iglesia, con algunos sacerdotes nacionales, de tal modo que la opinión pública no crea que hay una persecución sistemática a la Iglesia, sino a algunos de sus miembros. Se ha de insistir en la autenticidad de una Iglesia nacional.

13. Se ha prometido retribuir a los agentes que mejor trabajen en este plan con las pertenencias que se confisquen en las casas de algunos religiosos.

14. En este momento ya está elaborada la lista de los diez sacerdotes que deben ser aprehendidos.

15. Se ha confirmado la acusación que se presentó contra "Justicia y Paz", firmada por diez sacerdotes y religiosos bolivianos. (2)

El texto es por sí mismo muy elocuente: establece una oposición básica entre Iglesia institucional, nacional vs. Iglesia "de avanzada" y conectada con los de izquierda. El interés: atacar y difamar a la Iglesia "de avanzada". Modo: conectarla con el comunismo internacional, control de ficheros, apresamientos clandestinos y ataques especiales al clero extranjero. Ya conocemos el efecto ideológico que tiene la etiqueta de "comunismo" en nuestra sociedad latinoamericana.

### 3. CONTRA UNA IGLESIA PELIGROSA

Ahora comparemos este documento con lo sucedido en Honduras. Ataque sobre todo al clero extranjero. Por subversivos, sinónimo de comunistas. Ya son dos paralelos. Otro paralelo: detenciones y modo de proceder clandestino: ¡Hasta la muerte! También, hay que reconocerlo, hay sus diferencias: allanamientos y, en síntesis, en Honduras una manera de trabajar más tosca.

Pero lo importante no es ver si los hechos de Honduras reflejan exactamente que se usó del mismo documento. Lo importante es ver que los procedimientos y las causas son las mismas. Se ataca a un tipo de Iglesia. Se le ataca de una manera especial. No se busca el enfrentamiento, la discusión directa. Se ataca a una Iglesia que es peligrosa. A la Iglesia que no causa problemas no se le dice nada. A la Iglesia ausente de los problemas del pueblo se le coquetea. Dejémosle la palabra al editorial del Boletín Eclesial de Honduras (Mayo-Junio 1975): "¿Qué motivos hemos dado para un ataque tan frontal, y podemos decir también, tan poco inteligente? Quizá el más importante y de fondo sea la opción práctica de la Iglesia de Honduras por el campesinado pobre y su promoción. No es casualidad que el pozo malacate mezcle a cadáveres de curas y campesinos. Cuando la Iglesia se embarca en un trabajo no sólo de asistencia, sino de promoción de los derechos de la persona humana que cuestione el 'orden y la paz' vigentes, necesariamente tiene que provocar la persecución de los 'católicos' que la acusan de predicar el odio y no el amor. ¡Como si pudiera existir amor auténtico sin justicia! ¡Como si el status quo existente fuera el querido por Dios! "

Ciertamente la Iglesia que haga la opción por los oprimidos y explotados será perseguida. Será atacada. Será acusada de comunista. Se le acusará de estar olvidando su misión "espiritual". Una Iglesia auténticamente comprometida, realmente promotora de la justicia, vivirá en el cautiverio. Porque los intereses creados no se dejarán vencer fácilmente. Porque el poder no va a ser dejado tranquilamente por los poderosos. Porque el camino de la resurrección, de la victoria de la justicia a los oprimidos, no se hace sin cruz. Honduras 1975. Y en Latinoamérica crecen los grupos de cristianos y no cristianos que buscan la justicia. Seglares, sacerdotes, no creyentes. Todos serán atacados de comunistas. Se les dirá: sirven a una potencia extranjera. No a la CIA precisamente . . .

(1) Editorial Boletín Eclesial, Mayo-Junio de 1975, Honduras.  
(2) Excelsior, Miércoles 24 de Septiembre de 1975, pág. 3-A.

La crisis del catolicismo latinoamericano se abate sobre una Iglesia aún adolescente, con estructuras tan 'conservadoras' como débiles, que no pueden absorberla.

Segundo Galilea.

# IGLESIA Y CONFLICTOS LABORALES

J. ANTONIO ROJAS, S.J.

— Oiga Señora Mari: ¿qué pasó con los de Alpizar? ¿Ganaron?

— No son de Alpizar, Carmelita, son de SPICER, y la méra verdá, no ganaron.

— Pos ¿no dicen los periódicos que el conflicto se solucionó, dizque satisfactoriamente?

— Pos eso dicen, pero usté ya sabe que en México...

Así comentaban en días pasados dos mujeres obreras que estuvieron presentes en las manifestaciones de apoyo a los obreros de SPICER. Ciertamente tenían clara conciencia de que, una vez más, se había perdido una lucha obrera independiente.

1. Los medios de comunicación, manifiestamente aliados a los grupos de poder en México, nos fueron informando a cuentagotas y de manera trivial del proceso conflictivo. Como siempre, dejaron de publicar alguna información, y la publicada, obviamente nos ofreció la lectura ideológica típica y permisible. Algunos editorialistas más atrevidos, pero dentro del margen de tolerancia en que comunmente se desenvuelven, supieron explicitar su clara opción en favor de los obreros en huelga; otros, como en anteriores ocasiones, no tuvieron empacho en atribuir el movimiento a intereses extranjeros: democracia cristiana —como claramente lo aseguró LEA—, tercera internacional, corrientes ultraderechistas o corrientes promarxistas.

Constantemente insistieron en presentar el conflicto con carácter intergremial: dos sindicatos que luchan por la auténtica representatividad. Claramente no era éste el caso, pues quienes estaban en conflicto eran precisamente los obreros, que deseaban un sindicato independiente (el del Hierro y

el Acero), y los empresarios, en estrecha relación con el Sindicato Minero de Napoleón Gómez Sada.

Para darse una idea del resultado final basta leer las peticiones formuladas al principio por los trabajadores y confrontarlas con el convenio que puso fin a la huelga:

Peticiones: 1) Planta a los trabajadores eventuales.  
2) Reinstalación a los obreros despedidos.  
3) Realización del recuento y la inspección para el reconocimiento del sindicato.  
4) Otorgamiento de la titularidad del contrato colectivo.

Convenio: 1) La empresa reinstalaría a 450 obreros (sobre 580) que habían dejado de laborar el 18 de agosto. Además, abriría 100 plantas para los trabajadores eventuales; liquidaría a 127 trabajadores cesados "conforme a la ley" y con un porcentaje de salarios caídos.  
2) Los trabajadores, en cambio, desistirían de su demanda por el reconocimiento del sindicato y por el otorgamiento de la titularidad del contrato, que seguiría manejada por el Sindicato de Mineros. Tendrían, sin embargo, "el derecho a mantenerse en calidad de trabajadores libres".

El problema tuvo una "solución legal", de ninguna manera una solución justa. El fondo del problema, de carácter político —pues se exigía el

reconocimiento de un sindicato independiente— no fue resuelto. Se hizo desistir a los trabajadores de ese derecho; nuevamente quedó manifiesta la dificultad por obtener la autonomía y la independencia sindicales.

2. La huelga de SPICER se ubicó dentro de las relaciones de explotación capitalista mexicana, dependiente (SPICER depende de DANA Corporation, de Detroit, Mich.); dentro, también de sus contradicciones actuales: en lo económico, en lo jurídico político e ideológico —basta reconocer el programa inicial de gobierno de LEA y confrontarlo con los resultados; la huelga mostró la incapacidad gubernamental para resolver problemas estructurales básicos —la posición de la Secretaría del Trabajo y en especial de la junta de Conciliación y Arbitraje lo indican; por último, señaló que el aparato ideológico-político, base de la mediatización popular, empieza a tener serias ineficiencias, pues cada vez son mayores los brotes de sindicalismo independiente: Tesorería, Sandak, Tendencia Democrática SUTERM, STEUNAM, etc.

La lucha de SPICER adquirió un carácter ejemplar y ejemplarizante; fue signo característico de una nueva clase obrera dentro de un contexto histórico de lucha de clase que, sin embargo, todavía puede ser recuperada por el sistema.

En síntesis, la huelga se perdió ya que no se reconoció el sindicato independiente ni se lograron las plantas para los eventuales (solamente se otorgaron 100). Pero sí empieza a resurgir una clase obrera capaz de generar y renovar sus medios de lucha para irse constituyendo cada vez más, en una fuerza menos espontánea y más organizada.

3. Algunos elementos eclesiales tuvieron su intervención; no intento enjuiciarla, sino presentarla y plantear, a partir de ella, una interrogante.

i) Comisión permanente del Secretariado Social (Manuel Velázquez).

Le señalan a la huelga un significado profundo para la sociedad “que busca cambios profundos que nos saquen de la ruta del desarrollo dependiente de los últimos 35 años”. Indica que la huelga de hambre hace recordar que “los intereses de las transnacionales no concuerdan con las soberanías nacionales ni con la autonomía sindical”; además, pone en evidencia “los mecanismos ‘charros’ de control obrero que destruyen todo esfuerzo de organicidad sindical autónoma”. Finalmente, ve en la lucha “un llamado a la conciencia cristiana tan distraída en cultos y prácticas finalista, tan empeñada en la sola salvación individual y tan pervertida en hábitos y gustos burgueses” e indica insistentemente que en esta lucha están presente “valores de solidaridad y dignidad colectiva, de sacrificio y coraje público. Ayunos como los de Cristo están en ella realizados, no para lograr pureza angelical, sino para sacudir a

la sociedad hacia su depuración, su conversión, su resurrección”. (Excelsior, 12 de octubre).

ii) Don Sergio Méndez Arceo dijo que la lucha era liberadora y que él se consideraba parte y no juez. Señaló que Dios está en el grito de todos los que reclaman su realización humana. (Excelsior 27 de octubre).

iii) Un grupo clerical —como lo llamó la prensa— (Iglesia Solidaria), también expresó su apoyo a los obreros de SPICER, señalando que “sufren una franca injusticia ante la cual no pueden permanecer callados”; señalando algunos párrafos de los Documentos de Medellín dicen sentirse comprometidos a “alentar y favorecer todos los esfuerzos del pueblo por crear y desarrollar sus propias organizaciones de base para la reivindicación y consolidación de sus derechos y por la búsqueda de una verdadera justicia . . .” Piden al pueblo cristiano que tome conciencia del sufrimiento de sus hermanos obreros y busque caminos concretos de apoyo a la justa lucha. (Universal, 22 de octubre).

Los grupos clericales que intervinieron señalan, pues, que hay una lucha justa y liberadora en la que Dios está presente invitando al pueblo cristiano a mostrar su solidaridad y apoyo. Hay en ellos un intento de lectura en la fe del acontecimiento y una praxis concreta que pretende, como alguno de ellos dijo, mostrar una Iglesia solidaria que no puede permanecer callada ante la interpelación de un grupo humano que sufre injusticias y atropellos al no reconocérsele sus derechos fundamentales.

4. Es en este momento donde quiero plantear una interrogante que nos ayude a reflexionar sobre nuestra posición de cristianos ante un conflicto laboral como el de SPICER.

En el Vaticano II, la Iglesia ha hablado de su gran amor a la clase trabajadora con quien resueltamente ha optado identificarse como amiga. (Cfr. Mensajes del Concilio a la Humanidad: A los trabajadores).

En Medellín hemos empezado a explicitar nuestro pensamiento respecto a la interpelación que nos hace el mundo; hemos reconocido que los obreros sufren ansias y se esfuerzan por un cambio que humanice y dignifique su trabajo. Hemos señalado como características de nuestra época la angustia colectiva creada por la constante frustración de legítimas aspiraciones, característica que como hombres y como cristianos no podemos ignorar. Hemos reconocido la falta de solidaridad que genera el pecado cristalizado en las estructuras injustas que vivimos. Nos hemos presentado como portadores de un mensaje para todos los hombres del continente que “sufren hambre y sed de justicia”, sabiendo que el amor a Cristo y a nuestros hermanos es la fuerza liberadora de la injusticia y la opresión,

y el inspirador de la justicia social. (Cfr. Documento JUSTICIA en Medellín).

5. Como vemos, tanto en Vaticano II como en Medellín y en diversos momentos, hemos esbozado algunos puntos que inspiran nuestra posición ante conflictos como el de SPICER. Tenemos respuesta en varios documentos. Pero de hecho nuestra praxis cristiana, nuestra praxis eclesial ¿tiende a favorecer los esfuerzos del pueblo por crear y desarrollar sus propias organizaciones, y no sólo en lo que pudiéramos llamar "ámbito civil" sino aun en el seno mismo de la Iglesia? ¿Favorecemos mediante nuestra posición ante los múltiples conflictos socio-políticos y económicos, básicamente estructurales, el que el pueblo mismo se organice y ejerza su poder?

No podemos negar que poseemos poder. ¿Cómo lo utilizamos? ¿Se justifica nuestra intervención abierta —como sacerdotes— en conflictos como los de SPICER? O más bien se justifica nuestro silencio. Si nos sabemos portadores de un mensaje para los hombres que sufren hambre y sed de justicia ¿cómo se lo transmitimos?

Me interroga profundamente nuestra posición y la explicitación que hagamos de ella. Me

interroga nuestro silencio. ¿Cuál es el papel de la Iglesia jerárquica ante estos conflictos? ¿Cuál es la posición de la Iglesia frente a un mundo francamente en lucha de clases?

No creo que tengamos una respuesta definitiva. Sin embargo experimentamos la interpelación que Dios nos hace en las luchas de un pueblo que busca su liberación y nos sentimos, como sacerdotes y como cristianos, invitados a una respuesta en la fe.

6. Espero que quede suficientemente claro el interrogante que planteo; de ninguna manera justifico que no tengamos conscientemente alguna posición frente a los conflictos que, como el de SPICER, se nos ha presentado y se nos seguirán presentando. Creo de veras, que hay una profunda interpelación a la que debemos responder como sacerdotes y como cristianos. Pienso que en honda cercanía con el pueblo que experimenta vivamente los conflictos no sólo fuera, sino aun dentro de la misma Iglesia; sólo en estrecha relación con ellos, participando en sus angustias y en sus gozos, en sus sufrimientos y en sus esperanzas, podremos descubrirnos y hacernos más vitalmente solidarios en nuestros comunes esfuerzos de liberación.

La amplia crisis eclesial, en la que momentáneamente nos hallamos, tiene según creo, su más profunda explicación en el hecho de que la cristiandad ha dilapidado un mucho de aquella libertad que le ha sido regalada y que la interpela continuamente.

E. Kasemann.

## "EL TROQUEL", S. A.

Casa Proveedora de Artículos de Iglesia y Religiosos.

Tels.: 522-59-94 Apdo. Postal No. 524 2a. Rep. Venezuela No. 50  
522-29-66 México 1, D.F.

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

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

# EL MUNDO EN QUE VIVE LA IGLESIA

## ERNEST BLOCH, FILOSOFO DE LA UTOPIA

LUIS F. AGUILAR VILLANUEVA

Ernst Bloch es uno de los más grandes pensadores marxistas vivientes. El año que acaba de pasar cumplió noventa años. Se puede decir que es el marxista que más ha influido en la teología católica y protestante de las dos últimas décadas. La teología de la esperanza, que ha renovado o podría renovar sistema y método teológicos, surgió con J. Moltmann y J.B. Metz sobre la base del pensamiento de Bloch. Un pensador solitario, pero uno de los pocos que osan aún hablar de la verdad y del valor, si bien desde una perspectiva nueva, la utópica, para evitar las caídas ideológicas de la filosofía tradicional. "La creación verdadera no está al principio, sino al final". Esto suena imposible para demasiados oídos y demasiado acostumbrados a pensar desde atrás o desde arriba ser, verdad y valor. Sin embargo esta es la propuesta de Bloch: aprender a pensarlos desde adelante y desde después, desde el apocalipsis y no desde el génesis.

El mérito teórico de Bloch dentro del marxismo ha sido el redescubrimiento de la utopía, "esa tierra que alguna vez ha brillado ante nuestros ojos y que nunca hemos pisado". Su tema utópico, además, es una de las más radicales acusaciones lanzadas a un cierto marxismo decadente de cuño científico y tecnocrático, devorado por aspiraciones imperialistas.

Bloch ha visto a lo largo de su vida la impotencia de los partidos comunistas europeos en su conquista de poder, el nacimiento del nazismo y del fascismo, el imperialismo staliniano y el sofocamiento ruso de las revoluciones populares de Hungría y Checoslovaquia. La imposibilidad del comunismo de alcanzar el poder movilizándolo a las masas trabajadoras y obteniendo su consenso ideológico, por un lado, y los rasgos dictatoriales deshumanizadores de los estados socialistas, por el otro, han planteado a Bloch serios problemas que lo han llevado a pensar de nuevo y desde

adentro toda la teoría y praxis marxista. Hay que darse razón de la impotencia y de la involución del materialismo histórico que, a partir de los análisis de la sociedad capitalista, aparece como algo viable y emancipador. Hay que descubrir la razón de tan gran fracaso y, sobre todo, hay que preguntarse si la razón no esté dentro del mismo materialismo histórico o dentro de su interpretación "oficial".

### Socialismo científico y utópico.

Frecuentemente se afirma que el socialismo es científico y no utópico. Se dice que las utopías sociales nacidas en los siglos XVII, XVIII y XIX como alternativas críticas a la organización social de la burguesía (por ej. las de Owen, Fourier, Saint-Simon) fueron definitivamente liquidadas por Marx y Engels, los cuales al ensueño ético o psicológico de un futuro sin contradicciones opusieron con diagnósticos y pronósticos científicos las reales contradicciones del camino (método dialéctico-histórico) que, superables y superadas, conducen al futuro soñado por la utopía.

La realidad proyectada por la utopía es considerada como un puro rebasamiento subjetivo de la objetividad socioeconómico-política, un salto psicológico o ético por sobre la realidad y más allá de ella; por tanto, todo proyecto utópico es irreal e irrealizable, al no pasar práctica y revolucionariamente por dentro de la realidad social y sobre su base. En cambio, la ciencia dialéctica, la que analiza las contradicciones presentes y analiza su posibilidad de ser contradichas y superadas, es la que hace viable una tendencia concreta del presente y no un proyecto abstracto de futuro.

Este sentido peyorativo de la utopía es lo que Bloch quiere dejar de lado. Y, aún más radicalmente, Bloch hace observar que lo que el socialismo debe tirar por la borda no es la utopía, sino una cierta concepción de la ciencia: esa

ciencia superpositiva—mecánica y ese materialismo emparentado con ella que silenciosamente ha invadido y corrompido el genuino marxismo, no obstante que la "inhelgenstia" oficial socialista (de Lenin o Stalin) la profese como la interpretación ortodoxa.

No es este artículo el lugar para mostrar toda la confrontación crítica, tan contundente y perspicaz, de Bloch con la doctrina oficial. Para él, acusado de "revisionista", el cientismo soviético se camufla con los epítetos de dialéctico e histórico y no tiene que ver ya nada ni con la auténtica dialéctica ni con el auténtico materialismo histórico.

En efecto, se pierde toda noción de dialéctica e historia cuando se recae en el objetivismo, cuando el sujeto queda totalmente determinado en su acción por la naturaleza o por la economía, cuando se absolutiza de tal manera la dialéctica de la naturaleza y la economía, que los sujetos humanos se vuelven sólo instrumentos ejecutores de una ley objetiva autónoma y externa a ellos.

Es decir, no hay espacio para una relación dialéctica materialista entre sujeto y objeto, si no hay de algún modo transcendencia del sujeto para con su objeto (su objetivación). Y donde falta, además de la inmanencia del sujeto dentro del objeto, la posibilidad de trascenderse del sujeto, como sucede en la versión soviética del marxismo, no hay ya espacio para la libertad, la creatividad, el futuro. Simplemente no hay ya historia, sino destino férreo y predeterminación automática. El materialismo histórico es, entonces, substituido por un totalitarismo ontológico que tiene toda la magia artificial de la intuición intelectual del ser (y, por tanto, no ciencia) y la brutalidad del absolutismo de lo factual. Aquí la dialéctica materialista, que es la teoría-praxis de la emancipación y de la humanización, pasa a ser ideología del poder justificadora de la servidumbre y de la deshumanización, ideología del imperialismo soviético. Aquí la supuesta ciencia concreta no es otra cosa que filosofía abstracta confeccionada a uso y consumo del poder oligárquico.

Hoy, en cambio, la libertad y la emancipación están en el terreno de la utopía y no de la ciencia tecnocrática, están en esa negatividad del aquí y ahora que denuncia la utopía (ou-topos) y no en ese pretendido carácter positivo de la ciencia. Lo positivo yace en el futuro proyectado como realmente posible por la utopía y no en el dato empírico u objetivo que examina pedantemente la ciencia topográfica, la ciencia encantada del "topos". Lo cual equivale a decir que el genuino socialismo debe redescubrir la utopía. La utopía obviamente no deberá ser fideísta, un deseo ciego y veleitario. La utopía, más bien, para poder ser iluminada y realista deberá recurrir a la ciencia que hará el diagnóstico de la situación presente y, determinando vez por vez, lo realmente factible, orientará y organizará la praxis concreta, que lleva a cabo el contenido utópico. Pero, viceversa, la ciencia, si no quiere anclarse en el mundo de los objetos ya dados y en los procesos unidimensionales que de sus análisis se derivan, deberá englobarse dentro de la aspiración y anticipación utópica. El camino correcto del marxismo debe ser una relación dialéctica permanente entre ciencia y utopía, donde la ciencia realiza la utopía y la utopía orienta la ciencia. Por la utopía la ciencia se vuelve dialéctica, por la

ciencia la utopía se vuelve realista. Por la utopía la ciencia se convierte en praxis revolucionaria, por la ciencia la utopía se convierte en una realidad posible.

### La filosofía tradicional

Es pues decisivo redescubrir la utopía. Pero lo paradójico del descubrimiento de Bloch es que la categoría utopía o, si se quiere "la categoría futuro" no ha sido nunca filosófica, sino religiosa.

La filosofía se ha ubicado siempre en el cielo de lo trascendente y lo ahistórico, desde Parménides hasta Heidegger. La filosofía se ha movido siempre metodológica y sistemáticamente bajo "la fascinación de la anámnesis", entendiendo la teoría como celebración y recuerdo de lo ya sido, del ser que desde siempre y para siempre es y es igual a sí mismo (Dios, esencia, logos, substancia, naturaleza, idea, átomo . . .), como contemplación de la Identidad. La consigna de "salvar los fenómenos" de la mutiplicidad y contingencia, de la historia y del mal, ha terminado siempre olímpicamente con una salvación más allá de los fenómenos o antes de ellos, con la transcendencia o arqueología de la salvación. Siempre arcadia, nunca utopía. La filosofía es la más gigantesca operación de reducción de lo histórico al plan eterno, de la materia en proceso a la idea espiritual, del fenómeno a la esencia, de la potencia al acto, del mal terrenal del hombre a un orden celestial y providente. En breve, la sabiduría filosófica es saber y amar el ser ya sido por sobre todas las cosas y por dentro de la costra fluyente del tiempo, región de la ignorancia y del pecado.

Por esto, la cultura occidental es "nostálgica". La nostalgia de algo óptimo antes de la caída, de algo valioso que fue perdido u olvidado en el camino, con un colosal sentimiento de culpa por tan gran pérdida u "olvido del ser" y una tendencia a la redención concebida en términos de "regreso a las fuentes", "eterno retorno", "restauración del orden", "paligénesis": renacer o nacer de nuevo. Hasta ahora la filosofía ha sido escrita con "la lógica del génesis", lógica férrea de un orden de verdad y valor dados de antemano e infaliblemente al hombre, a su naturaleza e historia. Con esta lógica es sólo lógicamente posible entender la verdad como adecuación a la cosa ya dada y vivir el valor como obediencia a lo ya prescrito e inscrito en la cosa. El sentimiento lógico es "la resignación" ("re-signare", resellar, ratificar), la ratificación y confirmación interior del programa ontológico: orden cósmico o providencia divina. Por un lado "nomos kai kosmos", por el otro "amor fati"; es decir, "todo está consumado" antes de la propia historia y desde el nacimiento, no al final de la tarea humana.

Evidentemente si esta interpretación filosófica se aplica a la fe y al culto y los contagia, se termina en "Religión" (re-ligare): un religarse al pasado o a lo abstracto y estar ligados absolutamente por ese atrás o arriba absolutos. Es también obvio que esta filosofía y esta interpretación filosófica de la relación del hombre para con Dios cae en ideología, en legitimación del orden ya dado y constituido ante el hombre y antes del hombre, en legitimación de la interpretación valoración social de la realidad (la relación sujeto-objeto) y de la organización social monolítica que de tal

del "summum bonum et verum". Y la utopía es precisamente la formulación del bien posible en contraposición al mal presente. El ser es así la utopía de sí mismo y, por esto, el mundo y la historia es el "laboratorium possibilis salutis". Bloch añade a este primer descubrimiento de la relación entre utopía y dialéctica (y, por tanto, entre esperanza y dialéctica: "no hay esperanza sin dialéctica, no hay dialéctica sin esperanza") un segundo: la relación entre utopía y materia.

La materia en Bloch no es definida mecanicísticamente como un número de elementos primordiales cuantitativos cuyas combinaciones originan las formas fenoménicas. La materia tiene, en cambio, el sonido aristotélico de potencialidad o real posibilidad de forma. Bloch con Aristóteles define la materia como "dynamei on" (ser en posibilidad) y "kata to dynaton" (según la posibilidad). Si además se arranca a la materia su característica de pasividad (un residuo ideológico aristotélico) y se introduce en ella el carácter de fuerza y actividad, a la manera de los árabes medievales ("la izquierda aristotélica") y de los materialistas renacentistas y románticos (G. Bruno, J. Böhme), el resultado es una materia que a la par reúne potencialidad y potencia activa, disposición objetiva y factor subjetivo de sus formas.

Como dice Bloch, para el marxismo es tan decisivo Hegel por su concepto de dialéctica, como Aristóteles —y no Demócrito— por su concepto de materia. Afirmación inaudita para el materialismo dialéctico. La conclusión de Bloch es que utopía y materia dialéctica, utopía y materialismo histórico son sinónimos. El verdadero materialismo es filosófico-utópico y no científico-utópico, dicho contra Engels y los ideólogos soviéticos y, según Bloch, dicho en favor de Marx, pero también más allá de Marx.

#### Utopía concreta y última.

El descrédito de la utopía se debe al malentendido de su sentido común y peyorativo: confundir "utopía" con "atopía", castillo en el aire, ensueño irrealizable. Bloch llama a este tipo decadente de utopía "utopía abstracta". En cambio, la utopía genuina es "utopía concreta"; es decir, cuando proyecto y realidad, aspiración y factibilidad coinciden, cuando "spes quae speratur" y "spes qua speratur" son lo mismo. La utopía es concreta cuando lo deseado y anticipado tiene su base en la dialéctica de la situación material presente y obtiene praxis dialéctica y material. Sin éstas no hay utopía real y racional, hay sólo veleidad psicológica e irracional. sólo rabia instisfecha y aventuras revolucionarias.

Más aún, la utopía no mira sólo al "Novum" de un futuro, a un "futurible" entendido como algo posible en el futuro, sino mira también al "Ultimum" (eskaton) de la historia: a la identidad del ser, de la verdad y valor. En efecto, el campo de la utopía no es sólo sociológico, sino también ontológico. Mientras haya "no-ser", habrá "aún-no-ser" o, lo que es lo mismo, habrá utopía de "ser", a secas y puramente. En efecto, coherencia lógica pide que la dialéctica mire a la identidad y la dialéctica de la materia a la forma perfecta.

Esta aspiración al "Totum et Ultimum", al Reino y Patria de un hombre cósmico y un cosmos humanizado, al reino de la libertad que abate hasta el último determinismo de la muerte, es lo que Bloch llama "el materialismo caliente", "la corriente caliente del marxismo". En cambio, la

dialéctica del presente que anticipa los futuros próximos, y que la ciencia detecta y diagnostica, es "la corriente fría". La fría sin la caliente se reduce a táctica económica, estrategia política, desarrollo social. La caliente sin la fría se vuelve sólo algo abstracto e ideal. Inscindibles hacen que el marxismo sea globalmente emancipatorio, que no considere terminada su tarea en un partido, un modo de producción, un estado. En el fondo, el marxismo recoge la inquietud del alma humana, la pasión iluminista de la libertad, el hilo rojo de la biblia; recoge y sublima la herencia filosófica y religiosa de la historia humana.

#### Utopía y teología.

Bloch ha influido mucho en "los teólogos de la esperanza" alemanes que han querido salvar la utopía escatológica del cristianismo sin condenar la transcendencia, aprovechando de todos los temas teóricos del filósofo marxista. Bloch, aunque los aprecia, es tajante con ellos, al plantear el problema a manera de disyuntiva: aut-aut, o esperanza o transcendencia, o utopía liberadora de la historia o teología ideológica de la historia. (En realidad opino que los teólogos verdaderos y no epígonos deberían medirse con el planteo de su problema, más que tratar de rebautizar su marxismo utópico, pues por su problema, si resuelto, pasa el futuro del cristianismo).

A Bloch no interesa "la desmitologización" de la escritura, sino su "desteocratización". Hay que darle la razón; mucha "desmitologización" o "desacralización" no han sido lamentablemente otra cosa más que "Burguesificación" de la palabra de Dios, la producción cultural de una teología burguesa que pone al día de su sociedad burguesa su fe y esperanza, otra maniobra ideológica más para tratar que la iglesia no pierda ni poder social ni rango cultural dentro de la burguesía, la actual clase dominante de la sociedad y, por consiguiente, para que tal clase perpetúe su dominio político e ideológico. En el fondo "la revolución" de la desmitologización, que tanto pánico provocó en las iglesias cristianas, no era sino retocar una ideología conservadora que había perdido su crédito cultural y, por tanto, había debilitado su control social. Bien analizados los teólogos desmitologizadores y desacralizadores hacen el juego del poder político y hierocrático.

En cambio, "escatologizar", utopizar, "esperanzar" y "desteocratizar" la teología, esto sí es "peligroso" para el poder, pues esto revolucionaría la organización civil y religiosa y la conciencia que de ella se tiene. Aquí sí estamos ante la "desideologización" de la teología magisterial y académica, aquí sí critica radicalmente el modo de producción teológico, su "cui bono" y su encargo social. Una "theologia pauperum", una teología plebeya o de la clase dominada, es la piedra de escándalo, pero quizás la piedra angular del edificio religioso venidero. Es fastidiosa e inoportuna, pero quizás decisiva para el futuro de la iglesia y para la revelación del misterio a los pobres y pequeños (dicho sin la demagogia de moda). Y esta teología sería justamente el renacimiento de la utopía bíblica, de su hilo rojo que hilvana todavía creyentes, sacerdotes y teólogos. Para esta tarea quizás ni Bloch ni Marx sean necesarios, pero al menos son amonestadores y aleccionadores.

# CUADERNO: LA CRISIS DE LA BASE

La Redacción.

Ya no es posible hablar de crisis parciales. Todos los sectores de la sociedad contemporánea están siendo abatidos por diversos flancos. La escuela. La empresa. El Estado, La Iglesia. Los medios de comunicación. La familia. El trabajo. Nada continuará igual. Absolutamente nada. La reconstrucción de un futuro más participativo está siendo antecedido de una deconstrucción de un pasado que ya agotó sus posibilidades.

En este contexto global será necesario ubicar la realidad totalizante que llamamos 'crisis'. Las aproximaciones que presentamos a nuestros lectores son eso, meras aproximaciones. Al elaborar este número nos encontramos con la dificultad de precisar sus límites. Podría hablar de todo. Y de nada. Podría llevar la clásica reflexión sobre la crisis, pero vista y analizada desde los sectores minoritarios de la población. Crisis de autoridad. Crisis de identidad. Crisis de fe. Pero la palabra la tenían aprisionada los que piensan, los intelectuales, los responsables de grupos, los... Y los cristianos ordinarios, ¿no sufren crisis? Las nuevas formas de evangelización ¿no están provocando procesos de crecimiento, con frecuencia inmanejables? Porque también el pueblo sencillo es sujeto de crisis.

Nuestro esfuerzo se centró, por tanto, en un intento por recoger la experiencia vivida de cristianos de base. La tarea, difícil. Ante ustedes tienen dos resultados, tomados de medio campesino. Y un tercero es también de un miembro de la base, Jesús de Nazareth. Porque él también vivió la crisis de ser hombre, de estar ante el futuro, de insertarse en una sociedad concreta.

Un cuarto artículo intenta dar un marco referencial más amplio, desde las diferencias culturales, como base de crisis sociales.

"Entre ídolos e imágenes" sitúa la problemática inherente a la vida religiosa latinoamericana, más como constatación de una crisis que como respuesta orgánica.

"Crisis y praxis de liberación" esboza lo que podría llamarse, una teología de la crisis cristiana, teología como reflexión de una praxis conflictual de cristianos comprometidos.

## Introducción al Cuaderno

# JESUS, HOMBRE EN CRISIS

ALFONSO CASTILLO, S.J.

## ¿cuál crisis en Jesús?

Quizá parezca chocante hablar de las crisis de Jesús. Ya tenemos suficiente con Jesucristo superstar y Godspell. Los movimientos alrededor de Jesús, tan en boga en las capas medias de nuestra sociedad de consumo, sobre todo en nuestro poderoso país del Norte, nos tiene hartos con sus slogans. 'Jesús, hombre en crisis', un slogan más. Un esfuerzo por proyectar en aquel personaje misterioso la problemática inherente a la cultura occidental contemporánea.

Además, es demasiado atrevido aplicar este adjetivo 'en crisis'. Está bien que fue hombre. Pero ¿cuál crisis pudo tener Jesús? ¿Cómo es posible que Dios pueda pasar por tal proceso? Ya raya en el exceso querer colgarle hasta los rasgos de nuestro tiempo. Jesús sabía de antemano el camino que iba a seguir, conocía la historia que todavía no estaba escrita. Le bastaba cumplir la voluntad del Padre, llevar adelante lo anunciado por los profetas. El proyecto del Padre ya estaba diseñado. Lo único que requería era realizarlo, poner los medios para que ese proyecto no quedara inconcluso. Tenía que ser plenificado. Y eso hizo Jesús.

Por tanto, debemos cuidarnos de atribuirle a Jesús lo que cualquier hombre de esta época está viviendo. Jesús es Jesús, el Hijo de Dios, el que ejecuta el designio eterno de Dios, el Mesías prometido, el Señor resucitado.

Mas no conviene adelantar respuestas clichés.

Es obvio que el sólo planteamiento, ahora sí que pone en crisis ya no a Jesús, sino a las reflexiones que se han hecho desde los primeros siglos, a las cristologías vigentes en amplios sectores de la teología cristiana. Una cristología dogmática, preocupada por afirmar que Jesús es verdadero Dios y verdadero hombre, se contenta con enunciados abstractos y universales, límites y obligantes, pero no puede introducirse a la realidad histórica del hacerse hombre de Jesús. Una cristología bíblica centrada en los títulos de dignidad predicados de Jesús (Mesías, Logos, Hijo de Dios, etc.) señala más peculiarmente al Jesús que vivió, y permite mayor claridad en la comprensión de su filiación divina, pero los títulos desvirtúan el proceder cotidiano y la variedad de actitudes de Jesús; al partir de un concepto universal y aplicarlo al concreto, la unicidad de Jesús se diluye. Una cristología de la resurrección tiende a dejar de lado el proceso seguido por Jesús para haber llegado a ser el resucitado. La contemplación del vértice de una existencia convierte en irrelevante el camino que posibilitó tal vértice. Una cristología existencial que gira ya sea en la predicación de la muerte y resurrección (de tinte kerigmático) o en la experiencia del Cristo presente hoy, que invita a la conversión y a la experiencia comunitaria (de tinte pentecostalista) desprecia, por ser inaccesible o por ser irrelevante, la vuelta al Jesús que vivió en Galilea y regiones vecinas. Una cristología soteriológica, interesada en la funcionalidad trascendental de Jesús, y que observa a Cristo a partir de un interés clave, no puede tener interés en los concretos. La certeza de la salvación acaecida en Cristo será en verdad lo único fundamental.

Todos estos enfoques de Jesús, el Cristo, a fin de cuentas, convierten en irrelevante la realidad histórica, concreta, temporal, de Jesús de Nazareth; la despojan de todo contenido teológico y cristiano normativo; a lo más, se vuelven los ojos a él para encontrar un ejemplo ético de vida.

Ante esta serie de enfoques, surge la pregunta por ¿dónde pues, encontramos a Jesús? Si todos los matices señalados están viciados en sí mismos, ¿con qué se queda la fe cristiana? ¿Será posible superar todas estas limitaciones, propias de cualquier reflexión humana? Porque, como arriba se insinuó, la crisis ya no es la de Jesús, sino la de los cristianos, la de las teologías, la de la Iglesia que anuncia e intenta seguir a quien anuncia. La aceptación de la crisis de Jesús pone en entredicho el discurso teológico más común en la Iglesia. Porque a fin de cuentas, no es la crisis como tal, ni ningún hecho aislado de Jesús el que provoca de esta forma el proceso reflexivo cristiano, sino la totalidad de la vida de Jesús, el irse configurando la personalidad histórica de Jesús, personalidad que recibió la plena confirmación por el Padre en la resurrección; es el conjunto global, pero concreto y limitado del existir del nazareno en la tierra de Judá e Israel, el gran inquisidor de nuestra fe.

La razón última de todo esto es que al hablar de Jesús, al hacer afirmaciones de él, al buscar su realidad única, inconfundible y menos manipulable por el interés de los hombres, se hace ineludible volver los ojos al actuar y hablar preciso del profeta de Galilea, al testimonio que de él dieron las primeras comunidades cristianas, al evangelio. Y desde ahí descubriremos que no es tan simple y transparente, ni tan obvio el poder negarle a Jesús un proceso calificado como crítico, una dinámica envuelta en tinieblas, una carrera en que las alternativas se entrelazan ambiguamente.

En síntesis, ante el inaudito pensar a Jesús en crisis, pues no embona con diversos enfoques de la reflexión cristiana, es indispensable dejarnos cuestionar por la totalidad de la existencia concreta de Jesús. Totalidad que los evangelistas se han esforzado por transmitirnos, desde perspectivas diversas, de acuerdo con sus destinatarios. Todo este esfuerzo está ubicado en una dimensión latinoamericana. Pues la teología latinoamericana da una prioridad teológica a la salvación en la historia, y consecuentemente, a la salvación que en la persona de Jesús se hizo historia. Historia que se ha intentado evadir o ignorar porque es una historia provocadora, una historia desafiante, mas una historia estimulante y creadora de futuro.

La crisis de Jesús, como un momento constitutivo de esta historia, mas superado por esta misma historia, será un lugar privilegiado, y por tanto, normativo de la existencia cristiana, en cuanto revele algo de la peculiaridad de Jesús; por tanto, la atención a las condiciones que hicieron posible superar el estado crítico de Jesús será fundamental,

ya que señalará paradigmáticamente las condiciones que los cristianos requerirán para ir más allá de sus crisis 'cristianas'. Conviene precisar que la intención de estas líneas es indicar el hecho de crisis en Jesús, las causas de estas crisis, las condiciones que existieron para su superación; y por lo tanto, aprender a discernir cuáles de las crisis que los cristianos estamos viviendo son crisis 'cristianas', es decir, surgidas de un proceder al modo de Jesús, pues no cualquier crisis será cristiana. Sólo aquella que tiene el mismo origen que la de Jesús, y que tendrá como condición de ser superadas las condiciones de Jesús, en cuanto condiciones estructurales, serán correctamente apeladas como crisis cristianas. Las demás crisis, por las que todo hombre pasa y que en ninguna forma desmerecen, serán lo grave que se quieran, pero no por ser sufridas por cristianos tendrán caracteres de cristianas.

### pero los evangelios no son biografías . . .

Cuando los cristianos, especialmente en América Latina, están entusiasmándose apasionadamente con los evangelios, no es extraño descubrir que creen leer ahí una biografía de Jesús, un retrato cronológico y puntual del proceder de Jesús. Se ven sorprendidos al darse cuenta de ciertas incoherencias, enexactitudes o aun contradicciones entre los evangelistas. Su impulso natural, y una guía con frecuencia no capacitada, les conduce a una absolutización de textos, a una lectura impresionista o fundamentalista de los pasajes seleccionados, de acuerdo a necesidades sentidas.

Por esto, es indispensable tener presente que los evangelios no son retratos escritos; es inútil trazar una coherencia temporal o geográfica. Porque ante todo, son testimonios de fe de los primeros cristianos; reflejan la comprensión que la Iglesia primitiva fue adquiriendo de la vida de Jesús. Los evangelios fueron sufriendo un largo proceso hasta que fueron redactados como los leemos ahora. Entre la muerte de Jesús y la configuración que tenemos ahora mediaron cuando menos treinta años. Tiempo suficiente para que se fuera diluyendo, deteriorando, pulverizando el quehacer y el hablar de Jesús, para que se le fueran añadiendo elementos no propios de la historia de Jesús, para que la Iglesia primitiva proyectara algunos de sus problemas en Jesús, y así se motivara a los cristianos a enfrentarlos como él los enfrentó.

Ante todas estas objeciones, en gran parte válidas, es importante destacar lo siguiente. Antes de ser redactados los evangelios como conjunto, ya existía un serie de confesiones cristológicas (Fil 2, 6; 1 Tim 6, 16; Col 1, 15ss, etc.); corrían dichos de Jesús, colecciones de milagros y parábolas; el relato de la pasión ya estaba bastante completo. Entonces ¿por qué los evangelistas se vieron obligados a escribir los evangelios? ¿Por qué no bastaban de hecho todos los materiales que circulaban? ¿Cuál fue la intención más profunda de sus autores? ¿Satis-

facieron más que nada necesidades inmediatas de las comunidades?

Para cualquier espíritu admirador surgirá la pregunta inquisitiva. Y tendrá que afirmar que la primera sorpresa es que se hayan escrito, que nos haya sido entregado un testimonio global —no globalizante— del existir histórico de Jesús. Adquiere este hecho una categoría teológica, es decir, la historia que ellos narran, historia testimonial no biográfica, ha sido necesaria para la existencia cristiana. No les bastaban los himnos cristológicos vigentes, no les bastaba la predicación de los inexpertos misioneros, no les bastaba que Jesús había sido constituido Señor. Requirieron volver a hechos reales, concretos, no manejables al azar y a la imaginación. Porque entrevieron el riesgo de convertir a Jesús en un mito o en un símbolo, comparable a cualquiera de la mitología griega o romana. Y el escollo sólo podía ser sobrepujado apelando a testimonios históricos fidedignos.

Los evangelios son pues, los testimonios de cristianos apasionados con un reto, el reto de manifestar que el Dios de Jesús es incuestionablemente mayor que los dioses hechos a base de proyecciones humanas. Pero no son testimonios simplemente. Se trata del testimonio de una historia, de un acontecimiento, de una existencia delimitada. No es el testimonio de ellos mismos, sino de uno mayor que ellos, alrededor del cual gira la historia de sus vidas.

Este acontecimiento, para los evangelistas evidentemente salvífico, no es la irrupción de Dios en la historia, en el mundo; ni siquiera es el anuncio de otra vida después de ésta. Se refieren al camino que vivió un hombre, este hombre originario de Nazareth, camino que es la manifestación del Dios siempre mayor. Adquiere la salvación caracteres determinados. No es un dios cualquiera. No es una historia cualquiera. Es la historia de Jesús la que nos señala el camino que culmina en su Padre. Y de esta historia precisa es de la que ha surgido la fe cristiana. Y aunque la fe cristiana tuvo su origen en el acontecimiento de la resurrección, no le está permitido establecer ahí su proyecto realizador, pues de esta forma intentará estar con el Cristo resucitado sin acompañar el proceso que llevó a Jesús a ser constituido el Cristo. De ahí que la historia, adquiere relevancia trascendental, porque señala el proceso que todo apasionado por el futuro de Dios deberá recorrer. Vivirá como el crucificado para poder ser resucitado al término de la historia.

#### **ni sabemos la autenticidad de todos los pasajes . . .**

La objeción más típica a este planteamiento es que no es posible reconstruir, con los datos que nos son accesible en la actualidad, la historia de Jesús. Tanto porque los evangelios tienen enormes

lagunas, como porque pasajes de los mismos evangelios no son auténticos, como ha probado la investigación exegética. Aceptado esto con ciertas restricciones, podemos proceder admitiendo algunos caracteres generales que los evangelistas nos transmiten, y que no son fácilmente rebatibles. Además, la dificultad para acceder al Jesús histórico, no legitima la acostumbrada evasión simplista, propia de las cristologías clásicas de nuestro siglo. Lo único que sugiere es una mayor rigurosidad en la afirmación de su autenticidad, fruto de un estudio metódico e ingrato, pero que los cristianos venideros agradecerán enormemente. Porque de este modo, la fe cristiana volverá a anclarse en una historia.

Al presentarnos los evangelistas a Jesús, nos encontramos con un inicio histórico, el comenzar su actuación en medio del pueblo de Israel, con el desarrollo de esa actuación, y con su culminación, la resurrección de quien había sido crucificado. Al ser reflexionada esta vida con una óptica filosófica, se empezó a construir una cristología de la encarnación. Un Dios que se hace carne de hombre toma la preponderancia de la teología y de la existencia cristiana.

O la cristología de la resurrección de la que ya se habló es la que toma la preeminencia. Y así queda montado el puente que guió largo tiempo el pensar cristiano. Puente que olvidó el hacerse carne de Jesús, al afirmar simplemente que se hizo carne, y que olvidó el proceso hacia y el acontecimiento de la crucifixión, anticipo de la resurrección. Y los evangelistas no intentaron eso. Trazaron el entramado que vincula ambos extremos. Y ese entramado fue para ellos vital.

¿En qué consiste ese entramado? En que la Buena Nueva que es Jesucristo, afirmación central en Marcos, recorrió un trayecto, el trayecto que todo hombre está llamado a recorrer. Trayecto que es camino. Que es proyecto. Que es vida. Que es historia. Este recorrido de Jesús no se encuentra libre de obstáculos. No está pulido y brillante. Está ante él como una montaña escabrosa.

Para Lucas, la vida toda de Jesús no es sino el camino hacia Jerusalén. Para Marcos, es un camino espiral, que va desde Galilea hacia Jerusalén y que vuelve a Galilea. Sin que se exagere la sucesividad de los eventos en ambos evangelistas, es patente su intencionalidad teológica. Intencionalidad teológica que tiene su raíz histórica. Jesús vivió un itinerario, que ofreció material a los evangelistas para que fuera organizado teológicamente.

#### **datos del proceso crítico: nivel público.**

##### **1. Conflictos con el poder religioso.**

Abundan los datos históricos que revelan a Jesús como alguien que pone en entredicho la ley, tal como era comprendida teóricamente y vivida prácticamente por sus representantes oficiales y por los judíos piadosos. Las consecuencias históricas de tal atrevimiento es la gradual, pero definitiva

oposición de los sectores dominantes. Al desenmascarar los mecanismos de manipulación para controlar y prolongar una situación de opresión religiosa entre el pueblo, se opone el poder religioso institucional.

Jesús contrapone el servicio al reino a la ley, contraposición con carácter de irreductibilidad. La autoridad de los antepasados 'se les ha dicho' es enfrentada a su autoridad 'yo les digo', y que su operativización consiste en el seguimiento radical.

Más allá pues, del cuestionamiento concreto a situaciones precisas, la intencionalidad de Jesús mira hacia el Dios que la religión judía de su época está manifestando. La cuestiona de raíz; cuestiona el discurso teórico (la Torah); cuestiona su praxis histórica (el templo, el sábado, etc). Ubica fuera de la ortodoxia judía el acceso a Dios, y en última instancia, la concepción misma de Dios. De ahí que sea condenado, desde el punto de vista de la religión judía, por blasfemo, por negar al dios que la sinagoga tenía aprisionado. No podía ser de otra forma. La conflictividad provocada por toda esta crítica, y sobre todo por sus afirmaciones claves, más a nivel de praxis histórica que de discurso teórico (su radical preferencia por los excluidos, los sin esperanza histórica) permitió prever una muerte violenta. La profundidad y dimensión de su existencia global conducían lógicamente a una ruptura de parte de los detentadores de 'Dios' y de sus mediaciones, ruptura que se concretizó en su aniquilamiento.

Paralelamente a la relativización de factores primordiales de la religión judía vigente, Jesús manifiesta otro tipo de exigencias, más radicales y provocadoras, pero siempre situadas desde la radicalidad de la existencia humana de los otros, de la masa desprotegida ante la ley, desde el futuro de la historia de los sin-historia. Esta radicalidad desde los otros y este futuro escatológico le obligan a denunciar, como condición de posibilidad de la llegada global y totalizante del reino de Dios, la anti-historia creada por el pecado y la obstinación de los hombres religiosos.

## 2. Conflictos con el poder político.

Es necesario ubicar la innegable incidencia política de Jesús en la situación histórica en que vivió. En su época existía una enorme politización, particularmente de índole nacionalista. Los pequeños grupos reformistas, entre los que destacan los celotas, proliferan en el siglo I.

La incidencia de Jesús en el ámbito del poder directamente político podría señalarse a partir de estos hechos: aparece una relación de Jesús con los celotas, de los que toma clara distancia; el meollo de su mensaje, el Reino de Dios ha llegado ya, está cargado de connotaciones políticas; su crítica a las autoridades y grandes de su tiempo es la expresión concreta de su profetismo antiopresivo; los anatemas, como prototipos de su denuncia, son colecti-

vos e impugnan el pecado estructurado, los egoísmos colectivos; finalmente, las circunstancias de su muerte atestiguan su carácter eminentemente político. Las autoridades romanas lo ajusticiaron como rebelde y agitador político.

En el ámbito no directamente político, pero de innegables repercusiones políticas, en el nivel de las relaciones sociales entre los hombres, Jesús incide vigorosamente en la organización político social de entonces. No sólo porque anuncia verbalmente la llegada del Reino, sino que plastifica con su praxis concreta este acontecimiento, primero con obras en poder (milagros y exorcismos), y con su opción por los exclaustrados de la sociedad (publicanos, pecadores, leprosos) y finalmente con la entrega de su vida, como última mediación de Dios operativizada por la incuestionable esperanza del Reino, mas extirpada por los poderes de este mundo, los arrebatadores de la vida y amantes de la muerte.

3. Estas dos series de conflictos externos —religiosos y políticos— no son ajenos al proceso de hacerse hombre de Jesús. Su relacionalidad concreta es la que va siendo el lugar de revelación de Dios y de su autocaptación interna.

Sintéticamente, antes de pasar al nivel interno de la crisis de Jesús, podemos quedarnos con esto. Su práctica, reforzada por su palabra, es la que anuncia el arribo del Reino, y así viene a poner en entredicho lo que media a Dios. Expresa con sus actitudes que no es la religión judía históricamente experimentada por él, la que media a Dios. Tampoco media a Dios el poder político, que ejerce una dominación sobre el pueblo y que le posibilita continuar encubriendo su participación en la anti-historia, en el pecado instalado.

**datos del proceso crítico:  
a nivel conciencia.**

La conflictividad externa, apenas apuntada anteriormente en forma condensada, tuvo un proceso temporal que concluyó con la muerte. Esta situación conflictiva obviamente que repercutió en Jesús en alguna forma. En los evangelios encontramos algunos datos que señalan la crisis de conciencia vivida por Jesús, datos que no siempre están presentados biográficamente, sino ya como reflexión teológica y sistemática.

El caso más típico es el relato de las tentaciones, colocado por los evangelistas al inicio de la vida pública, inmediatamente posterior al bautismo. Ante la experiencia de la misión, de ser enviado, de recibir una tarea histórica, —este es el significado del bautismo—, se presentan artificiosamente los obstáculos para llevar adelante el envío. Las tentaciones pretenden recoger eso, las seducciones que Jesús vivió a lo largo de su misión, y no sólo al comienzo. Toda su vida es una existencia tentada

(Hb 2, 18; 4, 15). Su caminar verá las dificultades reales para instaurar el Reino, dificultades conceptualmente agrupadas en el pecado del mundo de Juan, y en las tentaciones de los sinópticos. Otro señalamiento de este peregrinar plagado de tropiezos es el gradual distanciamiento de la gente. Primero la masa va dejando de creer en él; en seguida sus conciudadanos, y finalmente los discípulos. Situación que va a confluír en la llamada 'crisis galilea', y que va a tener su culmen en la confesión verosímilmente heterodoxa de Cesarea de Filipo.

La constatación de esta 'crisis galilea' en los cuatro evangelistas permite entrever su historicidad. En el pasaje de la confesión, aparece Jesús tratando de ubicarse, a partir de las apreciaciones que la gente va teniendo de él. Su predicación había arrastrado a multitudes. Sus milagros testimoniaban la llegada del Reino. Sus actitudes ganaban el rechazo de los grandes. Y el Reino que él anunciaba era cada vez menos claro para la gente. De ahí que se detenga a replantear la realización que está llevando de su misión. El pueblo estaba proyectando diversas imágenes en su persona, lo que le permitía verificar el efecto de su praxis.

Las respuestas son diversas: Juan el Bautista, Elías, alguno de los profetas. Y los amigos que le han venido acompañando también tienen una respuesta, colocada en boca de Pedro: el mesías. Jesús no se queda impávido. Reacciona. Y esa reacción debemos leerla tanto en el texto inmediato como en el conjunto que nos presentan los evangelistas posteriormente.

Inmediatamente, Marcos nos consigna que Jesús les mandó guardar silencio y dos versículos más adelante, reprende a Pedro con una dureza sin paralelo en los evangelios. La imagen que Pedro ha adquirido de Jesús contradice, en forma semejante a las que el pueblo se ha ido formando, al futuro que Jesús entrevé.

Mediatamente, aparece una nueva constante en los evangelios a partir de este momento. La táctica de Jesús se modifica. Ya no predica a las grandes masas. Los milagros que obra son contados. La predicación del Reino, característica de la primera etapa, se va convirtiendo en la aceptación de él, operativizada en el seguimiento. El Reino de Dios que ha llegado en poder de obras y palabras de autoridad, se manifestará en poder de la entrega radical. La perspectiva global desde el Reino, propia de la primera parte, se trastocará en la perspectiva global desde Jesús.

El límite mismo de la crisis de Jesús aparece en la oración en el huerto. No sólo al inicio de su misión, ni durante su actuación libre encontramos momentos privilegiados del desafío crítico que vive Jesús. Al borde de su vida surge nuevamente la pregunta por el sentido de su existencia, por el futuro de su misión. Contempla ante sí el espectro

de la muerte. Los poderes de este mundo, representados por los detentadores de la religión y de la política, ponen en entredicho una existencia centrada en el bien. El mal se muestra más poderoso. Y ante esta constatación, Jesús se ve tentado a tomar su vida en sus manos, a buscar alternativas al dinamismo de repudio al Reino y a él. Mas la voluntad del Padre es la que tiene la palabra. El poder de los hombres es el que controla a Jesús; la alternativa se cierra en la entrega total, porque el Dios de Jesús se media por el poder del amor, como lo último de su ser. Por esto, el Dios de Jesús es el Dios del futuro, porque el poder del amor se ha hecho historia, y exige de los hombres que aceleren esta historia, siempre combatida por la anti-historia realizada por el poder de dominación y opresión.

#### más allá de los datos.

La realidad de una serie de actitudes de Jesús, no es un conglomerado de simples datos inconexos. Revelan la historia de una interioridad que se inserta en la situación de su época, y que se ve modificada por ella. Su vida está muy marcada por las diversas relaciones y contactos, pues están siendo la ocasión única por las que va captando su historia futura. A través de su existencia relacional con los pobres, con los fariseos, con los pecadores, con los despreciados de la sociedad de entonces, va tomando conciencia que su presencia, claramente conflictual, no puede permanecer al margen de la historia de sus días. Y los evangelistas explicitan abiertamente que Jesús no renuncia a lo conflictual de su existencia.

La confluencia de todos estos fenómenos desemboca en una crisis radical. La angustia por el sentido de la vida, por el significado real de las acciones, por el valor de su palabra, por la realización de la misión. En última instancia, es la pregunta por la identidad fundamental y por la posibilidad de la fidelidad en un mundo de negación de la vida, necrófilo. El Dios que Jesús anuncia y hace presente, reconocido en el Antiguo Testamento como el Dios que actúa ¿tiene que recibir el rechazo de los hombres? La vocación a la liberación que Jesús operativiza, ¿no tiene otra salida que la respuesta opresiva? La lucha por el bien, por el futuro, por la historia, ¿está destinada a ser superada por el mal, por el pasado, por la anti-historia? Entonces, a fin de cuentas, ¿qué es lo que hace posible que el hombre camine hacia el absolutamente otro, hacia el Dios de Abrahán, Isaac y Jacob, si la experiencia histórica señala el fracaso de este intento?

Ante estas y otras muchas interrogantes se encuentra Jesús. Y el miedo hace presa de él. Porque las inseguridades van en aumento. De las masas, a los discípulos; de los discípulos a la soledad. Del poder obrar prodigiosamente a la infructuosidad de ese poder, mirado desde el Reino. Su misión se precipita hacia el fracaso. Y los discípulos prefieren tomar distancia. Pues el Reino anun-

ciado nada más no se presencializa.

Los evangelistas dan testimonio de toda esta situación crítica. Porque también la existencia de las comunidades cristianas primitivas se aproximan al conflicto vivido por Jesús. Pero más allá de esta situación, se especifica la manera que Jesús enfrentó esta experiencia tentadora. Se apuntan dos modos fundamentales, que permiten atisbar la profundidad de este Jesús.

#### **la vivencia de una existencia crítica.**

Los evangelistas no dejan entrever que la personalidad de Jesús se fuera desgarrando, que fuera adquiriendo caracteres esquizofrénicos. La conflictividad fue aceptada como condición de una opción anterior. Los polos de la tensión se mantuvieron vivos. Los dos polos que permitieron enfrentarse a su historia fueron su honda experiencia de ser enviado en medio de los hombres a actualizar el Reino, y la peculiar relación que Jesús mantuvo con su Padre.

El primer polo, función única de su persona en la llegada del Reino, se detecta en su praxis que atestigua la llegada del Reino. Milagros, perdón de los pecados, palabra con autoridad, cercanía con los excluidos sociales. Todo ello como signo del Dios que se acerca en gracia, particularmente a los sin-esperanza, herederos de una anti-historia. Pero como condición de esto, el captar que su persona no es indiferente para la vida de los hombres. Al contrario, la relación que con ella hagan los hombres será decisiva para el futuro salvífico. Obviamente que la exigencia de seguimiento tiene esta suposición.

El segundo polo, relación única con el Padre, es afirmado por los evangelistas constantemente. Tanto en el apelativo que utiliza 'Abba', expresión de una confianza particular, como en la respuesta vital en la obediencia, aparece lo más profundo de Jesús. Del Padre recibe el llamado histórico a presencializar el Reino, primero con la palabra y la obra poderosa; posteriormente, con la entrega in condicional y amorosa, como palabra servicial última al llamado histórico. Su obediencia histórica es posibilitada por su confianza incondicional. Porque Jesús no vive de sí. Ha recibido la vida de otro, de su Padre.

Por lo tanto, estos dos polos, verdaderas estructuras relacionales de la personalidad de Jesús, le animaron a caminar entre la historia de los hombres, haciendo de la historia de ellos su historia, y ofreciendo para el futuro su historia como la única historia seguible. Estos dos pilares le acompañaron toda su vida, como la tentación. Y triunfó la fidelidad. Fidelidad al Reino que desde la muerte de Jesús se mediatiza a través de seguimiento, haciendo las obras de Jesús, y fidelidad al Padre que se mediatiza a través de la destrucción de cualquier

ídolo, de cualquier modelo, de cualquier institución absolutizante y absoluta.

#### **la crisis del cristiano.**

La historia de la Iglesia ha sido historia de tentación y de caída, de crisis y superación. Porque así como la tentación acompañó a Jesús hasta la muerte, la Iglesia y los cristianos no nos veremos libres de la tentación. De ahí, el estado crítico que debe ser propio de los seguidores de Jesús. La crisis pertenece a la esencia de la fe y de la existencia cristiana. La huída de la crisis será la tentación de eludir el reto que Jesús ha planteado al hombre y a la sociedad.

Mas no cualquier crisis de un cristiano o de la Iglesia será una crisis cristiana. Proliferan en la actualidad las situaciones críticas. Se habla de lenguaje crítico, de una teología crítica, de una lectura crítica de la biblia, de una Iglesia contestataria, de un ministerio profético-crítico. La peculiaridad de la crisis, lo que nos permitirá afirmar su temple cristiano, no está en que sea vivida por cristianos. Porque nos atrevemos a insinuar que un no cristiano puede atravesar por una crisis cristiana. ¿En qué radica pues la crisis cristiana?

No nos queda otro camino que acercarnos al Jesús histórico, aquel que los evangelistas se esforzaron por transmitir, aunque sea alcanzado con dificultad. Y el recorrido hecho hasta ahora ha sido un intento por aproximarnos a la experiencia de crisis de Jesús. Hemos anotado dos niveles, el de la conflictividad externa y el de la conciencia, mutuamente implicados. Ambos amenazaron a Jesús, a su obra y a su palabra. Ambos produjeron un cambio de estrategia en su proceder. Sus actitudes se vieron trastocadas por su contacto con sus contemporáneos y por el efecto que producía su actuar. Porque su preocupación vital era afirmar la cercanía gratuita de Dios.

Ante este mensaje, puesto en peligro constantemente, Jesús siempre mostró dos rasgos peculiares: el mantenerse obediente a la voluntad del Padre, impulsado por una confianza inquebrantable. La tentación de aceptar que la voluntad del Padre está en el cumplimiento de la ley o en el ejercicio del poder dominante se vio superada por la afirmación de la mediación última de Dios, el servicio incondicional hasta el aniquilamiento de la vida. Así, la cercanía del Reino fue el impulso vital del vivir de Jesús.

La crisis cristiana no podrá dejar de lado esta historia concreta de Jesús de Nazareth. Nuestra historia será la que surja de una opción por el Reino que se acerca en gracia, pero que se operativiza por el quehacer histórico de los hombres. Esta opción engendrará una historia de conflictos concretos, y llegará al fondo de la conciencia personal o eclesial.

Ahí aparecerá el espectro de la tentación, con todo su atractivo, con toda su actualidad histórica, con toda su fascinación. Y será la tentación la que atestigüe que la pasión es por el Reino, que el seguimiento de Jesús es seguimiento y no imitación vaporosa, que la anti-historia continúa experimentando la amenaza surgida del enamoramiento por la vida, por la esperanza de los sin esperanza, de los exclaustrados de este mundo. La historia de los cristianos continuará el drama de Jesús, provocado por los negadores de futuro. Y el anuncio de Jesús seguirá movilizando el corazón de los seguidores, cuando los pobres vayan siendo evangelizados, y la cercanía del Dios gratuito se vaya verificando en su

existencia arrebatada.

Pero la condición de posibilidad de superar estas crisis cristianas será la misma que Jesús vivió. La obediencia a la voluntad del Padre, provocada por una confianza inquebrantable en el Dios del futuro presente en el servicio amoroso sobre todo a los hombres sin esperanza y sin historia; servicio que no podrá borrar el espectro de la muerte. Pues para Jesús ese espectro tomó rostro en la cruz preparada por los mantenedores de la anti-historia, los amantes de la esclavitud y de la dominación. Fue su última palabra. Y también la de los cristianos.

El anuncio de Jesús por ser escatológico, presenta al hombre la exigencia moral en forma de crisis, e históricamente en forma de alternativa: "no se puede servir a dos señores". Esta alternativa puede ser descrita teológicamente (Dios o el dinero), cristológicamente ("el que no está conmigo está contra mí") o antropológicamente (el que gana su vida la pierde y el que la pierde la gana) Pero lo importante es el carácter estructural de la alternativa. La alternativa no se presenta como complementariedad, como si fuese posible reconciliar parcialmente reino de Dios y situación presente, ni siquiera como dialéctica, como si la situación presente quedase negada, incorporada y sublimada en el reino de Dios, sino que se presenta en forma de alternativa excluyente: o mundo actual o reino de Dios.

Jon Sobrino

## **CASA MORFIN, S.A.**

### **Matriz**

**Av. Cuauhtémoc 216-A  
Conmutador: 578-22-11  
Directos: 578-19-24  
578-33-43  
578-20-65**

### **Sucursal No. 1**

**Calzada de la Viga 376  
Tels.: 538-03-69  
530-34-91**

### **Sucursal No. 2**

**Héroe de 1810 No. 123  
Tacubaya  
Tels.: 515-78-12  
515-04-38**

### **Sucursal No. 3**

**Marina Nacional 265  
Col. Anáhuac  
Tels.: 527-25-56  
399-09-77**

### **Sucursal No. 4**

**Av. Ignacio Zaragoza No. 574  
Tel.: 571-58-11**

**Refacciones para Autos Americanos y Europeos  
Especialidad en Balata Industrial**

# EL CAMPESINO Y LA PEOR DE LAS CRISIS

FERNANDO AZUELA, S.J. Y EQUIPO RURAL.

## A. No jurarás el nombre del campesino en vano . . .

¡Qué difícil es escribir sobre el campesino para los que estamos teniendo una pequeña dosis de participación en su vida! El reportero, el editorialista, el político pueden llenar muchas veces planas y planas sin levantar la pluma, sin que pare el teclado. Yo necesito vencer una repugnancia para escribir estas líneas . . . Hoy no existe periódico, revista, y, mucho menos, discurso político que no se explaye a costa del campo; pero esa ola de papel y de letras y palabras sin fin parece ser tan estéril como muchas tierras cada vez más cansadas del campesino también cansado en su campo.

Vencer una repugnancia, porque percibo muy exigua la aportación eficaz que vamos dando cuantos trabajamos en esto —antropólogos, sociólogos, sacerdotes—, y me entra el temor de estar añadiendo un eslabón más de explotación a la cadena ya enorme y pesada que arrastra tras sí el campesino: la explotación de los que lo instrumentalizamos para “sentirnos en onda”, para lucirnos en conferencias, tesis o escritos, para “tranquilizar las conciencias”: disecciones de niños que analizan morbosamente un coleóptero y, después de hacerlo pedazos, lo arrojan a la basura con asco!

Pero las “crisis o no crisis” del campesino son un “yo acuso” tan vehemente a todos nosotros sin excepción, que quizás, a fuerza de insistir e insistir, algunos nos reconozcamos culpables y, dejándonos rozar siquiera por el polvo y el dolor del campo, pronunciamos en conversión eficaz nuestro “yo pecador”: culpables por mantenernos ajenos a esto, culpables por un sacerdocio inoperante que legitima

injusticias, culpables por aproximaciones muy tímidas —estudios sin compromiso, investigaciones fugaces—; culpables, en fin, por solidaridades de juego e incoherencias flagrantes.

Quiero conservar la esperanza de que se multiplique ese tipo de hombres que “no juran el nombre del campesino en vano”, que no profanan su realidad, sino saben tocarla como tantos que supieron “tocar” a un hombre de rancho —Jesús—, se marcaron con tal experiencia, y nunca jamás lo dejaron . . .

## B. “ ¡Pero si viven felices! ”

“Viven felices” es la eterna afirmación del industrial cuando habla sobre el campesino, y de la señora enjoyada que devora un “canapé”, mientras decide si “vulnera” o no “vulnera” el pozo de la canasta uruguaya. “No tengo ya ‘ni una criada porque les encanta su mugre de rancho’; o, en palabras más técnicas —que, por cierto, no entiende ‘su inútil sirvienta’—: “el campesino, por lo visto, no padece crisis alguna”.

Y, sin embargo, a pesar de convivir con el campesino de Jalisco —por tanto, de nivel económico-social relativamente alto—, yo considero que está afectado por la peor de las crisis: la que nunca llega a nacer porque es ahogada en el seno. Es que “crisis” llamaré en este artículo sólo a la que hace crecer, a la que tiene dimensión salvadora: cuando el flujo y reflujo de tensiones obliga a una toma de conciencia, a una conglutinación de todas las fuerzas en el hombre afectado, y, finalmente, al impulso que hace brincar adelante. Y ésta es la “crisis” que —de manera increíble— se gesta sí, pero nunca llega a su parto.

¿Atino en mi juicio? ¿Para cuántos campesinos es válido? No sé; quizás las comparaciones van concluyendo que el campesino de un sitio es muy diverso al de otro casi contiguo, pero también que todos poseen semejanzas básicas casi gemelas. Y mucho me temo que en este tipo de crisis —la que no ve la luz— prácticamente todos coinciden.

Obvio, "crisis" como palabra no existe entre ellos; como realidad, pudiera creerse a primera vista que por doquiera debería estallar y íprofusamente! Tendría que ser "connatural" al hombre del campo, porque su respiración misma la logra en conflicto tensionante con la naturaleza: la pugna por sobrevivir parecería caldo de cultivo ideal para una magna crisis. —"¡Cómo negreaba allá arriba, pero nada de agua!" "la sequía nos dejó nomás jiloteando la milpa" "llovió ora tanto que se aguachinó toditita la tierra" "soltaron el agua del río y se nos anegó el garbanzo". Insegura el agua, escasa la tierra: "dos hectáreas, de plano ¿pa'qué nos alcanzan?" "¿tierra? ¿cuál tierra?: la que traímos en los talones", "nomás tenemos el lomo, como los burros".

¿Por qué no explota la situación de quien prácticamente lucha con este mundo arañándolo para arrancarle los mínimos?: "hacer adobe me va a traer puras riumas, pero no hay de otra", "dizque no debía trabajar con el dedo cortado, pero ¿quién tira el rastrojo?". Y la salud y ¡la muerte!: apenas habrá familia que no tenga que contar siempre pegados los vivos con los hijos muertos: "somos once: siete vivos y cuatro muertos", "ya a mi mujer todo se le va en "camas chicas" (abortos).

Lo peor, que el problema de subsistencia aumenta y aumenta: "con el alza, pos nos pusimos a rechinar los dientes; de trapos, con la puritita mitá. De plano, nomás la necesidad; l'otro, pos ni hablar", "nos pagan el maíz a 1.50, pero —por no sé qué enredos del petróleo— los insecticidas están de no verse, y los fertilizantes, igual". ¿Y el ahorro y los créditos?: "¡Uy sí voy a meter al Banco, ja, ja: aquí ni los conocemos", "a los de riego sí les emprestán; a los que somos de temporal, ni'agua".

Capítulos y capítulos de la realidad conflictiva del agricultor mexicano que, en síntesis, "tiene que ganarse el pan con más, mucho más que el sudor de la frente. . ." En sus palabras: "está durita la vida, ya ve". En fin, felices no viven por más que quiera la sociedad engañarse. Hace un mes un campesino y su mujer me detuvieron: "¿nos bautiza este niño, Padre? Se está muriendo". Era el séptimo, recién nacido, y efectivamente era pura palidez verdosa de muerte ese niño. "Bah —dicen los entendidos— les nacen y se les mueren los hijos como puerquitos: ahí no pasó nada". Y los más entendidos añaden: "hasta angelitos" los llaman y los cubren de blanco, contentos porque ya se fue al cielo y no tendrá que sufrir en la tierra". Pero María, la madre, lloraba de veras, y al hombrezote,

José, se le saltaban las lágrimas. . .

Es la creación total en torno al campesino una gran matriz engendradora fecunda de crisis, mas ninguna se logra. ¿Es posible?

### C. La crisis abortada.

Quizá lo que pasa es que no es tan deplorable el estado del campesino.

¡Es deplorable!, pero los abortivos de la crisis que podría liberarlo son demasiados.

Los abortivos:

#### 1. La inconciencia.

Imposible decir que el campesino no advierte su situación de miseria: es espina clavada en la planta del pie. No está ciego ante la diferencia de recursos: "los ricos del fraicionamiento hicieron su pozo en un santiamén"; nosotros en seis años nomás nos ganamos un "pulpito" (el depósito de agua —aún sin agua— que puso Salubridad)", "el rico nos trataba a puntapiés hasta que lo mataron al muy jijo de. . .", "ese puede esconder el grano, para darlo después más caro: es rico. Uno pobre, pos ¿qué hace?

La conciencia de los hechos es muy clara. Pero la conciencia de los porqués es totalmente mínima: "sabe. . ." es la expresión que trae siempre el campesino a flor de labios: "no sabemos nada, no tuvimos letras". Se infravalora, pues quizás son ya demasiadas las veces que les hemos recalado lo que "desde nuestras alturas" llamamos ignorancia: "¡bola de güeyes! . . . nos decía el Señor Cura"; y aun llega a vislumbrar lo inútil de tomar conciencia y discernir últimas causas en el macrosistema opresor que vivimos: "pa'que nos abren los ojos, si al cabo nomás nos van a quedar bien pelones".

#### 2. La ilogicidad.

De todas maneras insistimos tenaces en la posibilidad de concientizarlo, y nos entusiasmos con lo rápido que aprende y repite las "razones estructurales" de tanto mal que les damos. Pero, al minuto siguiente —¡oh sorpresa! —, torna el campesino a sus razonamientos ingenuos: "si todos fuéramos pobres, la cosa estaría de plano mal; pero, si todos fuéramos ricos, ¿quién serviría? Por eso l'apariciencia (ejemplo) de los talentos, que dicen los Padres en Misa".

Claro que aprenden y son especialmente listos para repetirnos las frases bonitas que saben nos gustan. Con todo, apenas confrontan los nuevos conceptos con sus antiguas ideas. Los dejan subsistir simultáneamente, y la más abierta contradicción no les causa problema.

¿Por qué es tan ilógica la mente de tantos rancheros: pasmosamente sensatos en un minuto e ilógicamente ingenuos al otro? ¡Incapaces de hacer síntesis! ¿Serán hábitos escolares que no tuvo a la mano? ¿Serán, más bien, defensas internas muy fuertes para no extraer conclusiones y perder un piso fraguado a través de siglos de explicaciones tranquilizantes —piso, al fin, por más que sea falso? Ilógico en su pensar e ilógico en sus acciones, o quizá mejor, muy lógico en sus acciones, dado lo ilógico de su pensamiento. Acepta que Dios no puede gozarse con el sufrimiento del hombre, y, a continuación, lo encuentras entrando de rodillas al templo "pa' que el Señor esté más contento" . . .

### 3. La superficialidad.

No que sea un sujeto superficial con una visión ligera del mundo, sino que sus agitaciones "bullen" en la epidermis: difícilmente tocan un fondo que se ha venido calcificando como piedra milenaria.

Todo está conectado: la conciencia de los veraderos porqués, la ilogicidad y la superficialidad son parientes, y todas abortan la posibilidad de un sacudimiento trascendente en la médula del campesino. No es impávido en todo, ni impertérrito. Ciertamente existe un nivel donde hay rejuego y, en cierta forma, pequeñas crisis de crecimiento; pero no ahí donde tendrían que debatirse los grandes giros de la vida, sino en terrenos como más manejables, más entendibles, donde aun puede ceder un poquillo sin que se le bambolee su mundo.

Pequeñas crisis de crecimiento se dan en la relación con hijos e hijas: ¿es inflexible ante el cambio de unos hijos que deciden más por sí mismos, que se van al "Norte", a la ciudad, a las fábricas; que se relacionan más abiertamente con el otro sexo, que ivan dejando el sombrero! ; con las hijas que paulatinamente se van poniendo "qu'el pantalón, que la midifalda, que la miniblusa" y las camisas entalladas con letreros picantes en el pecho? Sé violentará un día el "terrible padre" —"que quede claro quién manda" — ("me sacó de la escuela que'esque por andar noviando"), y otro día se hará "de la vista gorda": "les digo a mis hijas que, pa que se vayan de juídas, mejor les doy el permiso". Y a base de sumar "vistas gordas" del padre e intercesiones y mimos de las sufridas mujeres, la vida de la juventud va cambia que cambia, mas también en la mera epidermis: el campesino en lo substancial permanece inmutable. El joven que cambia más hondo se va.

### 4. El tradicionalismo.

Y afirmar "permanece inmutable" equivale a decir que es tradicionalista de "punta a cabo". Un suceso experimentado en carne viva nos dilucidó diáfananamente todo esto.

Era un gozo ver en nuestro tabajo el auge de la reflexión bíblica, la participación litúrgica, la captación de los énfasis actuales en la pastoral —"con esta fiesta, con tanto gentilismo que se dejó venir, ora sí qu'entendí la Resurrección de nuestro Señor", "pos claro que le interesa a Dios esta tierra, si hasta la güeva es pecado"—; pero vinieron los famosos "libros de texto" y todo se vino por tierra.

Bastó que no apoyáramos las invasiones y encuciadero de escuelas, la quema de libros y el retiro de los niños, para que cayéramos en minipersecución y desgracia. Inútil leer las exhortaciones de su Cardenal "al empleo de vías pacíficas", y las declaraciones de que no era lo mismo Episcopado y Unión Nacional de Padres. Los textos habían hecho cosquillas precisamente a la columna vertebral del campesino de Jalisco —"hueso duro de roer como ninguno"—, y el pie de guerra fue inmediato. En la periferia no les problematizaba mucho aceptar a unos "misioneros" de la Secretaría de Educación —enfermeras, maestra de tejido, de cocina, de canto—; pero los textos pisaron el callo de su tradicionalismo político, social, ético y religioso.

Casi nadie leía los textos mismos; les bastaba el argüende: "ya decíamos que el Gobierno es el demonio", "nos quieren quitar a Dios", "van a dar las clases desnudando a las niñas", "después nos quitarán a los hijos", "¡es el Comunismo!". Y paradójicamente los tres abortivos de que hablábamos antes que frustran todo cambio radical en mejor

—inconciencia, ilogicidad y superficialidad—, se aliaron a las mil maravillas con el cuarto abortivo —el tradicionalismo— para ser fecundos en protestas que, naturalmente, no propiciaban el menor de los cambios: al contrario, buscaban seguir congelando el pasado.

¡Qué inconciencia de la realidad verdadera —primer abortivo— en quienes tachan de comunista a un Gobierno capitalista a más no poder en sus personas y en sus planteos económicos! Ingenua ceguera en quienes se enojan porque los textos arguyen que "los curas somos ricos y amigos de ricos" (¿acaso no es cierto?)

¡Qué ausencia tan triste de lógica —segundo abortivo— experimentaba yo al conversar con uno de los más exaltados que, mientras comía unas cuantas tortillas y unos miserables frijoles, afirmaba "¡es que el Comunismo nos va a racionar la comida! Y los mismos que saben y repiten que no tienen nada, parecen prestos a morir con tal que no lleguen esas ideas que impiden tener propiedades. . . ¡Qué superficialidad —tercer abortivo— en los cambios de quienes parecen ir admitiendo que el cuerpo es don todo de Dios, y que por el tabú del sexo han sufrido matrimonios, mujeres e hijos; mas, de repente, se salen de quicio

en cuanto un libro explica al niño su cuerpo —con palabras más sanas por cierto, que las que usa el rancharo—!

Y todo robusteciendo aún más ese básico cuarto abortivo: el tradicionalismo hermético, ciego, pétreo, fanático. Por él nuestro buen campesino se priva del sentido común en que podía ser eximio, y se vuelve presa fácil de cualquier manejo: los señores de la ciudad le pasan en filminas —como lo más obsceno de esos libros de texto— las mismas escenas que él y sus niños contemplan a diario con gran sanidad: un pollito saliendo del cascarón, una puerca amamantando a los lechones, el parto de una ternera, la madre dando el pecho a la crutura y la desnudez pulcra del muchacho y muchacha; y entonces nuestro hombre del campo se rasga las vestiduras.

Y el colmo de los colmos es verlo atrapado por su tradicionalismo en filigranas teológicas mientras lo pisotea todo el mundo. Dada su situación infrahumana, ¿qué más da que provenga del polvo, del chango o de un oso? Pero el asunto lo alarma. No quiere provenir de un animal a quien los hombres tratan mejor que a él en los zoológicos...

¿Quién tiene gran culpa en todo esto? Llega el momento de abordar el quinto y peor abortivo.

### 5. Lo peor: la enajenación religiosa.

Después de tantos obstáculos para que el campesino alcance una vida distinta, con todo derecho podríamos esperar que, al menos, la religión estuviera impulsándolo en la prosecución de un mundo donde viviera y fuera tratado conforme a su dignidad humana.

¿De dónde, si no es de la religión, podemos esperar tal impulso? ¿De la educación, por ejemplo? Cualquiera que se asoma un poquito a nuestras escuelas rurales se llena de escepticismo grande: "cada año cambian maestros" "unos ni duran el año" "tienen todos los grupos revueltos: primero con cuarto" "ya le anda al maestro por ganar que's que una plaza en el pueblo o en la ciudad" "uh, falta mucho al maestro: cuando no se va a juntas, se enferma o alarga el domingo" Y ¿qué opinará el maestro de sus discípulos que fácilmente le faltan porque se escapó la chiva, porque se enfermó la hermana y no había quien acarrera el agua? Pero más que nada ¿podemos esperar algo valioso de una educación que repite los discursos demagógicos de la "Revolución", que forma en la conciencia de su poder a los niños acarreándolos ya desde chicos a la entronización, ya no del Presidente, sino aun del Candidato recién elegido?

Por eso, vuelve uno los ojos a ese potencial que, en teoría, reconoce en el último campesino un hombre, hijo de Dios, hermano de Cristo y templo

vivo del Espíritu: la religión.

Pero aquí nos aguarda la desilusión casi total. ¿Cómo proyecta la fuerza religiosa al campesino hacia la conquista de sus derechos? Lamentablemente el grueso de la religiosidad campesina es el quinto y peor abortivo, el peor, porque marchando del brazo de la inconciencia, la ilogicidad, la superficialidad y el tradicionalismo, los empalma en la dimensión de lo divino y fragua entonces con ellos una amalgama durísima.

Mucho se ha escrito sobre la religiosidad campesina —providencialista, pesimista, polarizada en el sufrimiento, supersticiosa, independiente de la conducta moral, acientífica, sin compromiso terreno; religiosidad, en fin oprimida, no de los vivos, sino de los muertos, no del "más acá", sino, enfáticamente, del "más allá": ¡enajenante! Y todo, salvo en muy raras excepciones, es dolorosamente cierto. Dolorosamente porque este tipo de religiosidad ha provisto al campesino de respuestas que le explican todo su cosmos y lo dejan inerte.

¿Pruebas? Hay un océano de pruebas: "no llovió porque no lo merecemos" "dejaron la Adoración Nocturna y cada vez están más pobres: ¡castigo de Dios!" "Dios nos echó a este mundo a sufrir; por algo decimos que es 'valle de lágrimas'" "este San Antonio es más milagriento que el de Puente Grande" "los Santos no perdonan" "el Niño del Agua Escondida crece cada año" "bendizca mi casa pa' que se salga el demonio" "siempre dijeron que entrar al templo con el pelo suelto es pecado", "me sacó del templo el Padre porque el niño que llevaba en brazos no estaba bautizado: dijo que estaba metiendo al templo un marrano", "si el santo peca diez veces al día, ¿qué no haremos nosotros? Y añádale los miles de Misas por los difuntos (los vivos poco interesan) y los responsos, las fiestas, peregrinaciones, cohetes, los besos al suelo y las sobadas al Santo, las confesiones estereotipadas, formulísticas y los sacramentos verticalistas, ritualizados que no se conectan con el perdón, con el saludo en la calle, con la verdad, ¡con el amor! , y... ¡basta! , no viene al caso seguir.

En cambio, sí viene al caso preguntarnos —como en lo tocante al tradicionalismo— ¿cuánta culpabilidad tenemos en esto los responsables de anunciar las Buenas Noticias de Dios? "¿Qué tanto le hemos hecho el juego a cuantos están muy, pero muy interesados en mantener a los miserables siempre dóciles, con los brazos caídos y los ojos fijos más allá de las nubes donde otean su descanso y el premio a sus penas?"

Un punto es patente: mientras la religiosidad del campesino siga siendo de "muertos" no corresponderá al Padre de nuestro Señor Jesucristo que es Dios específicamente de ¡vivos! Pero ¡atención! No bastará con cambiar el lenguaje de las homilías, ni con lograr mayor participación litúrgica: es preciso modificar el mundo integral del campesino: su economía, su vida social, su acción política, todo. Porque es este todo lo que, al fin de cuentas, aleja al campesino de una crisis que culmine en el triunfo.

## 6. Finalmente, el universo total.

Los factores hasta aquí examinados, ni aislados ni de conjunto explican adecuadamente el conflicto de la crisis campesina. Su universo total es quien le ha encadenado las manos. Está inmerso en un torbellino donde las causas se vuelven efectos y los efectos se convierten en causas, sin distinguir bien qué fue lo primero. "¿De dónde sacamos juerzas para salirle a l'orilla?", preguntan, y ¡qué difícil es contestar! Les imponen los precios del grano, les imponen las leyes agrarias, les imponen gobernantes, contribuciones multas incluso. ¿Dónde tienen voz, dónde tienen voto? "Se nos larga el dinero en echar viajes a Guadalajara y a México para arreglar el ejido y todo se queda en papeles y cuentos"

Se aprovechan, los explotan: "1,000 nos sacó un ingeniero para el asunto de límites, y desapareció para siempre" "12 centímetros" decía el papel para la plancha del básquet, y le pusieron 5. No les firmé: pero nomás se sonrieron". La justicia no se hizo para ellos: "Ya hace el año que mataron a mi muchacho; me pedían 5,000 para empezar a buscar al hombre del arma, y —usted sabe— yo no tenía ni 5 pesos".

Solo, queda el campesino indefenso. Quizás unido. Pero ¿cuándo lo ha estado? Recelos, desconfianzas, argüendes, rivalidades inveteradas entre familias y pueblos: "los del Saucillo se mataron entre todos" "se metieron a nuestra tierra y dicen que este año sembrarán maíz o calaveras; les respondimos que entonces no ganarían nada de tierra: puritito monte (porque, si corría sangre, tendrían que huir)". Y, por si fuera poco, es preciso que hagan partidos para el comisariado ejidal, y de veras se parten . . .

Alguna vez se unieron, sí, y lloran cuando lo cuentan: la cosecha fue desorientación y fracaso: "se arreglaron arriba, y nos mataron los jefes".

¿Existen, entonces, palabras que puedan mantener en este medio una llama, "aunque sea asinita", de esperanza?

D. Epílogo: Surrexit Christus, Spes mea!  
(Ha resucitado mi Esperanza: ¡Cristo! )

"La mujer en los dolores del parto se encuentra triste, decía Jesús, pero, al dar un hijo al mundo, se olvida del sufrimiento y se llena de gozo" ¿Podrá algún día el campesino completar semejante proceso de vida nueva? Todo parece quedar ahora en dolores de parto y no más . . .

Quizás muchos piensen que mi exposición está exagerada. Admito que hay infinidad de matices —cada persona es un matiz en el campo—, admito que hay un millón de destellos humanos que emocionan y, pese a tantas circunstancias adversas embargan de júbilo; pero la substancia de la realidad campesina, desde mi ángulo pequeño de vista, la veo sinceramente tal como la he presentado.

Me dirán que soy pesimista y cierro todo horizonte. No. Estamos luchando contra siglos de una visión de Dios, en parte mal anunciado, pero, más que nada, mal captado por lo determinante que es en el hombre una experiencia ardua de vida; estamos luchando contra un sistema opresor descomunal. Quizá necesitaremos también siglos de esfuerzo para lograr un viraje. Y en este peregrinar valoro inmensamente un milímetro, una micra que avancemos hacia una Tierra Nueva y unos Cielos Nuevos.

Infinidad de preguntas quedan aún en el aire —todas candentes—: ¿Cuáles son los últimos porqués de una situación rural tan patética? ¿quiénes los máximos culpables? ¿quiénes, los cómplices? ¿cuáles las sendas de un quehacer eclesial que logre resarcir los errores? Y tendremos que seguir buscando respuestas, aun cuando el reto sea en la reflexión, y más en la acción, gigantesco. Por mi parte . . .

Por mi parte, estoy seguro: aunque nuestro campesino permanezca como grano caído en tierra durante años y años, germinará en verdor pleno como la mejor de sus milpas, porque ya hubo Alguien . . . —de rasgos muy similares— que cayó una vez en tierra, y ha resurgido precisamente para que ellos resurjan no sólo en un cielo futuro, sino ahí donde el campesino nace, se hace y deshace . . . ¡en esta su Tierra!

La crisis de la pastoral establecida se produce, según los diversos países, entre 1930 y 1950 . . . Los años últimos agudizan el proceso. La crisis tiene un elemento central de maduración: la creciente toma de conciencia en los cristianos más lúcidos y comprometidos de la inadecuación de la presencia de la Iglesia en el continente, al haber entrado la sociedad y la cultura en un cambio profundo. La crisis alcanza tanto las dimensiones específicamente religiosas como las relaciones con la sociedad y la política, e implica un serio cuestionamiento teológico.

Segundo Galilea

## UNA RAIZ TAL VEZ OCULTA

J. RICARDO ROBLES, S.J.

Las diferencias culturales se encuentran en la base de muchas crisis que frecuentemente quieren solucionarse sin llegar a esta raíz fundamental.

Resulta lógico adaptarnos, aceptar puntos de vista diferentes... cuando vamos a convivir con un pueblo diferente. Resulta lógico especialmente si ese pueblo es lejano, de colorido desusado y misterios milenarios. Podemos con gusto esforzarnos para comer de modo diferente, para comprender sociedades extrañas, para aceptar lo que no nos resulta precisamente lógico...

### EL ABSURDO DE 'LA CULTURA'

En nuestra propia tierra, sin embargo, no aceptamos que otras culturas puedan coexistir con la nuestra. Por cierta inercia estamos acostumbrados a pensar en una sola cultura, una sola, internacional. Nos sentimos poseedores de 'la cultura'. Hemos nacido en un medio que se siente: el mejor orientado en la historia, poseedor de la verdad, conocedor de los equilibrios perfectos en las situaciones humanas, juez del valor que corresponde a cada cosa...

Todo lo medimos así, con nuestros esquemas culturales. Todo lo que no caiga en ellos pasa a ser 'incultura', inferior. Esto nos da una rigidez nefasta en los tiempos de cambios, nos hace dogmatistas, intolerantes... y lo que es peor, nos hace incapaces de jugar el papel histórico que deberíamos afrontar en este mundo injusto a punto de estallar.

Si en lugar de juzgar desde nuestra verdad, estuviéramos dispuestos a aprender de 'la verdad del otro', de modo muy diferente abordaríamos los problemas críticos de nuestros tiempos.

### PROBABLEMENTE...

Quizá es demasiado pedir a quienes se formaron con la idea de poseer, no sólo la verdad, sino toda la verdad, en la mejor formulación y para todos los tiempos, que aprendan ahora de esas sospechosas formulaciones de la verdad que hacen otros.

Quizá pediríamos demasiado a quien se acostumbró a ver su cultura como criterio de juicio de la verdad y el bien, el pedirle que ahora dude de la capacidad que tienen sus marcos culturales para comprender la problemática que nos rodea.

Probablemente la historia nos exige hoy demasiado, pero parece claro que así lo pide. Resulta indispensable reconocer que la cultura no es una, que los occidentales no van adelante ni son superiores. Es necesario aceptar que la cultura tiene múltiples manifestaciones valiosas, que no hay una cultura, sino culturas en paralelo de crecimiento; que nadie puede decir que su cultura es superior, como cultura, aunque tenga aspectos más desarrollados, pues todas los tienen.

Si llegáramos a aceptar esto, no en teoría, sino en las actitudes de la vida diaria, probablemente estaríamos en posibilidad de comprender mejor nuestro mundo actual.

## UN MUNDO YA DIFERENTE

La efervescencia de nuestras sociedades en cambio es ya un índice del cambio no sólo futuro sino actual. La voz de muchos grupos antes anónimos cuyo papel era callar, no es ilógica. Nuestro mundo no es el mismo que el de nuestros padres. La gran cantidad de problemática que sale a la luz debe modificar muchos enfoques. La explosión demográfica, la inmediatez de la comunicación universal, la aceleración del transporte, los contextos económicos internacionales en la opinión pública, el surgir de una nueva solidaridad entre los países del tercer mundo . . . son signos del cambio que ya está aquí y no para detenerse.

Si el mundo no es ya el mismo, hay que aceptar que los esquemas que tradicionalmente funcionaron, las formulaciones que hicieron luz sobre los problemas, no bastan ya.

Si en el pasado pareció bastar la visión de 'la cultura' única, capaz de encuadrar cualquier cualidad y darle un valor; hoy resulta imprescindible reconocer que de ahí nacieron grandes discriminaciones e injusticias de hoy, que ante la concientización de las clases oprimidas hay que aceptar la evidente pluralidad cultural en la que nos movemos. Nos circundan culturas múltiples. La cultura del oprimido y del opresor no son la misma. Los grupos indígenas, los campesinos de diversas regiones, los obreros de diferentes ciudades o barrios, los de la pequeña o gran industria . . . forman culturas propias. Tienen una serie de conocimientos que les permiten hacer frente a la vida desde su posición económico-social; tienen una escala de valores propia, una visión del universo, una moral, unas costumbres, un vocabulario . . . que son bien diferentes de un grupo a otro.

Es este mundo pluricultural —hoy más claro— en el que debemos actuar sin alternativa posible, por la justicia hacia la fraternidad. En cualquier lugar convivimos hoy con múltiples culturas, en retos no postergables; a menos que soñemos vivir en la legendaria torre de marfil de 'la cultura única'.

## RAIZ OCULTA DE MUCHAS CRISIS

Muchas crisis ocultan esta pluralidad cultural no comprendida claramente, desde las que nacen por falta de comunicación y equívocos, hasta las de los que optan por un cambio en la orientación de su vida sin ver que al cambiar de medio entran en el terreno ignoto de otra cultura. El resultado se ve en frustraciones, fracasos o en el daño producido a quien se quiso hacer bien.

No es extraño que, hablando con un extranjero, a señas, sin comprensión verbal; lleguemos a equívocos y confusiones que pueden ser trágicos. No debería extrañarnos el que hablando con un indígena, un campesino, un obrero o un industrial;

cualquiera que no pertenezca a su 'clase' llegue a confusiones, que creyendo entender llegue a conflictos o distanciamientos.

Aun entre generaciones podríamos hablar hoy de culturas diferentes. El hombre que no comprende ya la música de sus hijos, porque le aturde, le incomoda; no comprende sus inquietudes por un mundo distinto, en la preocupación por una sociedad que estalla y en la necesidad del riesgo o la enajenación. Se creció en contextos tan diversos que las valoraciones y las reacciones ante un mismo hecho son casi opuestas.

Lo que podía lograrse en épocas de estabilidad dentro de cada cultura, resulta ya imposible en tiempos de grandes cambios y de creciente conciencia de pluralidad cultural. Hoy es prácticamente imposible formular de manera universal valoraciones, juicios . . . que se comprendan igual y sean aceptados por tan diferentes culturas. Gran parte de las crisis que nos rodean parecen tener esta 'ignorancia de la pluralidad cultural' como raíz importante. Creemos estarnos comunicando cuando en realidad no tenemos capacidad de traducir al otro.

## PUEDA SER DEMASIADO . . .

Quizá sea mucho pedir que haya hoy esa conciencia de 'relatividad' de nuestra propia cultura frente a la cultura de los demás; aceptar como relativas nuestras expresiones, valoraciones, apreciaciones . . . y aceptar que el 'otro', quienquiera que sea —pues todo hombre vive una cultura—, formule, valore, aprecie diferentemente los mismos hechos.

Quizá sea especialmente difícil aceptar que esa manera diferente puede ser tan profunda como la nuestra y aun mejor frecuentemente. Puede ser demasiado puesto que exige reconocer nuestro pecado de discriminación y de injusticia; reconocer nuestra responsabilidad por remediarlo.

Quizá es demasiado. Para eso habría sido necesario un 'entrenamiento' desde la infancia, durante toda la vida en la que la cultura nos ha ido conformando. Si un valor central de nuestra propia cultura fuera esa apertura, hoy seríamos capaces del urgente diálogo intercultural. Sin embargo, pese a que lo que aprendimos va más bien en sentido contrario, podemos y debemos esperar con optimismo en nosotros mismos y más que en nosotros en las nuevas generaciones. No es posible que todos sean herméticos, incapaces de ver la luz más allá de sí mismos, más allá de su propia cultura, puesto que todos somos capaces de aprecio, de amistad, de amor.

Es necesario acercarse al 'otro' con el afecto pese a todas las diferencias. Bastaría abrir el corazón frente al 'otro', frente al 'diferente cultural', para ver que no es el que veníamos antes y que urge actuar.

Debemos abrir nuestro corazón para vivir nuestro momento histórico, pero sobre todo debemos impulsar —o al menos no estorbar— a los más jóvenes para que lo abran aún más. Esto implica el riesgo de creer en ellos con un amor grande que acepte que sean diferentes y casi incomprensibles para nosotros. Cuando seamos capaces de vibrar con las inquietudes de otros — culturas o generaciones— porque vemos en ellos un mundo mucho mejor que el que nosotros logramos dejarles; entonces seremos capaces de vivir sin detener la historia, sin frustrarnos y sin frustrar.

### NO ES TAN SENCILLO

Lo dicho arriba supone tal vez ejemplos más concretos para ser claro, pero más que eso supone una serie de problemas a profundizar.

Se pueden por ejemplo tomar posiciones cómodas o suicidas. Cómodas como las del que en adelante hablará en el café de algún tema interesante conectado con la pluralidad cultural o la injusticia; como las de quien desde un puesto de autoridad cree convertirse al publicar directivas y documentos que no cambien en nada su propia vida; como las de quien se pone a teorizar en adelante y a buscar las fallas teóricas de los demás en torno al tema. Eso a lo más, tranquilizará las conciencias. Puede haber dolorosamente —detrás de generosidades impresionantes— posiciones suicidas por lanzarse al medio del otro, negando la propia cultura sin ver que en estos cambios es elemental conservar la

propia identidad. Puede suceder también lo contrario, que creyendo adaptarse por un encuentro superficial tratemos de imponer las soluciones que nuestra cultura daría a los problemas que allí encontremos, pero que distaran mucho de ser verdaderas soluciones y verdaderos problemas, con lo que sólo se lograría hacer daño pese a toda la buena voluntad que se llevase.

Solamente cuando las nuevas generaciones vayan aprendiendo desde sus principios a convivir interculturalmente, se podrá llegar a fondo en las soluciones. En el contacto intercultural hay siempre sorpresas y conflictos internos. Nunca sabemos qué nos exigirá el medio nuevo en el que nos adentramos. Acostumbrados a prever las consecuencias y reacciones dentro de nuestros marcos culturales podemos sentirnos perdidos, maniatados o arrastrados por la vida de las otras culturas si llegamos de verdad a tomarlas en serio. Es entonces cuando por ser leales al 'otro' nos despersonalizamos frecuentemente nosotros mismos y rompemos con nuestra propia historia, con nuestras opciones básicas...

La esperanza está en aquellos que antes de llegar a sus opciones vitales hayan tenido la experiencia, hayan superado los conflictos, hayan aprendido a respetar de verdad al 'otro' y permanecer sin embargo 'ellos mismos'... porque en esto las teorías son siempre endebles, la experiencia vivida es lo que nos da la libertad de optar.

Es el antiguo camino del Señor que se hizo hombre. Pasó haciendo el bien, optó por la entrega radical de la cruz y resucitó así de entre los muertos.

## VITRALES DE LAS PEÑAS, S. A.

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

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

# ENTRE IDOLOS E IMAGENES

## Reflexiones Latinoamericanas sobre la Vida Religiosa y el Compromiso Social

JESUS VERGARA ACEVES, S.J.

En 1956 publicó Karl Rahner uno de sus famosos artículos que habrían de ganar fama internacional. (1) Significaba un trabajo de avanzada en el incipiente proceso de desmixtificación de la obediencia religiosa y un esfuerzo por reinterpretarla a la luz de la nueva teología.

Mucho tiempo antes había aparecido ya los primeros impulsos a un nuevo camino en la vida religiosa. Cuando Charles de Foucauld abandonaba la Trapa para compartir la pobreza de los peones, servidores del monasterio, realizaba una de las más radicales desmixtificaciones de la pobreza religiosa institucionalizada y ponía al descubierto la línea axial en que iba a girar el cambio de la vida religiosa. El que se había propuesto ser el último de los servidores reencontraba con nuevo espíritu la clara voz de Cristo en sus hermanos dolientes y la convertía en la norma que habría de rectificar continuamente su vida. Su decisión pudo haber parecido por entonces como un generoso empeño por resolver una situación difícil o como un rigurosísimo camino por el que Dios puede llamar a unos cuantos héroes a una vida auténtica. Pero difícilmente podía apreciarse en su original modernidad y fecunda imitabilidad.

El presente artículo es una reflexión sobre el proceso de reajuste de la vida religiosa latinoamericana, orientado por la **primacía del compromiso social** y de su asentamiento en los nuevos cimientos culturales. (2)

Ahora se ve claramente que el proceso de cambio de la vida religiosa obedece a la necesidad de poner en moldes de cultura empírica lo que

antiguamente había fraguado en moldes clásicos. El cambio en la vida religiosa es un proceso penoso de destrucción de ídolos que habían sido hechos del material de la misma vida religiosa y de creación y diseño de nuevas imágenes de vida cristiana que aún no parecen adquirir su sabor de religiosidad.

Latinoamérica vive momentos decisivos y privilegiados. Su circunstancia la interpela a una respuesta creadora. El ajustamiento original de su palabra a la inmensidad, variedad e intensidad de su contorno será también su mejor aportación creativa al resto del mundo.

La Iglesia ha aceptado también el reto. Se está empeñando en la tarea gigantesca de encarnarse en su propia cultura y proclamar su Evangelio con el testimonio de su vida.

La problemática religiosa latinoamericana ha venido desarrollándose dentro de un marco cultural común con rasgos muy definidos.

El formar parte del Tercer Mundo significa ya tener que enfrentar problemas semejantes en el desarrollo de la economía, en la creciente diferenciación de clases sociales, en la inestabilidad política, en la relación de dependencia de los países más ricos e industrializados. Más aún: el formar parte del Tercer Mundo no significa sólo retraso y dependencia, significa también vanguardia y originalidad. Vanguardia, porque al experimentar en cabeza ajena la encrucijada en que se han metido las sociedades postindustriales (3) puede rodear el obstáculo y

emprender la delantera. Originalidad, porque irá resolviendo sus problemas y tomando sus decisiones en virtud de su poder creador.

Aún no puede hablarse de una cultura latinoamericana propia y homogénea. Ha habido diferentes culturas autóctonas, y la herencia ibérica no ha llegado todavía a fundirse homogéneamente con la indígena. Además, esta masa étnico-cultural aún no bien mezclada —en algunos casos se da la simple yuxtaposición de culturas— experimenta rápidamente un cambio más hacia una cultura moderna cosmopolita y pragmática.

Estos tres elementos culturales inciden diversamente en el campo de la religiosidad. En muchas ocasiones se ven yuxtapuestas claramente tres clases diversas de religiosidad, correspondientes a los estratos culturales.

Latinoamérica no ha producido ningún sistema cultural o religioso propio. Tampoco ha podido adoptar integralmente los sistemas importados, porque le resultan inoperantes. Así, se ha ido contentando con aceptar los rasgos que le parecen funcionales, pero sin llegar a dar unidad al rostro.

Era necesario desarrollar desde la base un método que permitiera continuamente llegar a resultados cada vez más progresivos —mediante descubrimientos continuos— y cumulativos —mediante síntesis cada vez más comprensivas y englobantes.

### El método pastoral

El Vaticano II y especialmente la Constitución Pastoral representan el suceso más importante para el desarrollo de la nueva vida de la Iglesia, por el viraje que dan al modo de pensar cristiano con la aplicación del método pastoral de escudriñar los signos de los tiempos. (4).

Se perfila mejor el nuevo método pastoral si se contrasta con el proceder de la teología clásica, que reducía la pastoral a la aplicación de la doctrina. Para el primero, lo más importante de hecho es la Palabra de Dios, porque la misión principal de la Iglesia es la de proclamar el Mensaje de Salvación. Esta predicación es una realidad viva y concreta que puede inspirar diversas doctrinas o interpretaciones sistemáticas. Sin embargo, lo original y vivo no es la estructura conceptual, sino la Palabra viva que tiene que dar la Iglesia. La antigua teología, por el contrario, se esforzaba por dar vida práctica a las abstracciones doctrinales. Según el método pastoral, la teología tiene mucho que aprender de la práctica pastoral. Pero, según la segunda, la pastoral era la aplicación conclusiva de esquemas doctrinales. El primero confronta los problemas de nuestro tiempo como lugar de la Palabra de Dios. La segunda aplica las doctrinas a todo tiempo. El primero mira a una ortopraxis, incluyendo y elevando la ortodoxia. La segunda vela sobre todo por la ortodoxia y supone una automática ortopraxis.

Estos métodos están íntimamente relacionados con los dos modos de concebir la cultura:

“Cuando la noción clasicista de cultura prevalece, la teología es concebida como logro permanente, y entonces uno diserta sobre su naturaleza. Cuando la cultura es concebida empíricamente, la teología es reconocida como un proceso que marcha hacia adelante, y entonces uno escribe sobre su método” (5).

### La cultura clásica y la vida religiosa

La cultura clásica se desarrolla conforme a la noción aristotélica de ciencia, que procede por deducción de principios universalmente válidos y tiende a establecer certezas sobre la esencia inmutable de las cosas. Es, pues, normativa y abstracta. Trata de establecer definiciones esenciales, válidas para todo tiempo. Con ellas forma un sistema fijo de verdades eternas y necesarias. Es normativa y no admite formar parte de un pluralismo cultural. Tiende a ser ahistórica, puesto que la adaptación a las circunstancias no puede afectar la sustancia de las cosas. Por tanto, se concibe también como inmortal: no puede considerar seriamente la posibilidad de su propia desaparición.

Parece que las codificaciones de los institutos religiosos han sido hechas en clave de cultura clásica. Tal vez el ejemplo más patente sea la definición que da el Código de Derecho Canónico de todos los religiosos, comprendiéndolos en una unidad normativa y abstracta. Mucho se ha dicho ya sobre el daño que se siguió a los carismas de las familias religiosas por el afán de sistematización. Otro ejemplo es el de la concepción del superior que actúa como si estuviera bajo la inspiración directa del Espíritu Santo (6); implicaba no solamente la definición esencial del superior, sino también la teología clásica del origen de la autoridad. Y aun recientemente, entre los documentos preparatorios de la Congregación General XXXII de la Compañía de Jesús, el que trata de la pobreza abunda en detalles válidos para cualquier situación y tiempo, aún no da el paso a la normatividad situacional que imprime la evangelización concreta de los pobres.

### La cultura moderna y la vida religiosa

La cultura moderna se desarrolla a partir de la nueva noción empírica de ciencia. Es pragmática y pluralista. Es histórica, porque toma muy en consideración todas las esferas de símbolos y significados como constitutivos de la vida humana. El lenguaje simbólico y poético es una manifestación humana previa al conocimiento y capaz de enriquecerlo siempre.

En este contexto, cultura es el conjunto de significados y valores que impregnan un modo común de vida. La comunidad es el grupo humano que tiene un campo común de experiencias y vivencias; una manera común, o al menos complementaria, de entender el mundo y los demás; crite-

rios, valores y objetivos comunes. Lo que da coherencia y efectividad a las comunidades es la cooperación.

La autoridad reside en la comunidad toda y se entiende como la fuerza moral, legítima que ejercita, especialmente a través de todas sus instituciones, para organizar la cooperación, lograr sus metas y distribuir entre los miembros los frutos de la cooperación.

Las autoridades dependen de la autoridad. Son las personas concretas a las que la comunidad ha confiado ciertos oficios y delegado ciertos poderes. Sin vida comunitaria, sin experiencias y vivencias comunes, sin mentalidad común, sin criterios y valores comunes no puede haber la fuerza legítima común, la autoridad ni los representantes de esa fuerza, las autoridades.

El poder es legítimo por la autoridad. La inautenticidad revela al poder como mera violencia. La autenticidad es resultado de los continuos esfuerzos por superarse y autotranscenderse.

La autoridad comunitaria tiende a potenciarse cada vez más por el crecimiento de las relaciones sociales: las masas también —no sólo las élites— tienden a tomar mayor conciencia de la igualdad y la participación.

Estas nociones pertenecen a una mentalidad moderna común. El religioso participa de ella. Y según ella, tiende a cuestionarse. ¿Qué tan intensas son las relaciones sociales, los contactos interpersonales de los religiosos entre sí? ¿Cuáles son las experiencias y vivencias comunes y cuáles los dividen? ¿Existe una mentalidad común, una criterio-logía común, una apreciación valorativa común? Difícilmente puede pedirse a la mentalidad moderna una vinculación jurídica —sin mayor significado— con personas con las que no tienen una real sintonía en experiencias, perspectivas, apreciaciones.

Hay que atender también a la vinculación y cooperación social con que se relacionan los religiosos con los hombres de su época. La consideración de ambas perspectivas permite valorar el grado de cohesión y adaptación sociales que tienen los religiosos con la comunidad humana para poder descubrir cuáles son de hecho los grupos que funcionan comunitariamente y el grado en que esos grupos estén interfiriendo o no con la Comunidad religiosa tradicional.

El nuevo concepto de autoridad comunitaria está resonando también muy fuertemente en el sector de la vida religiosa, especialmente en cuanto a la pobreza y obediencia. ¿Cuál es la autoridad comunitaria que de hecho tienen las comunidades religiosas ante el mundo? Su vida de pobreza y obediencia, ¿hacen creíble el Evangelio? La nueva

concepción de las "autoridades" deja soslayar ya el problema que se presenta al religioso moderno. Por una parte, se tiende a que todos los miembros de la comunidad, aun los menos calificados, participen en las tomas de decisión. Por otra, se agudiza el conflicto en torno a la figura del superior: su existencia y su función.

Es muy posible que una comunidad funcione auténticamente por una única autoridad comunitaria, sin delegación en un superior. Pero del nuevo concepto de autoridad tampoco se deduce el que ya no haya necesidad de un superior. Todo va a depender del grado de personalización y socialización y de los objetivos concretos que se ha trazado la comunidad.

Todas estas nociones modernas son ejemplos elocuentes de la nueva mentalidad. Son nociones empíricas, descriptivas, funcionales. No se desprenden de una naturaleza humana anterior al desarrollo histórico ni de un estudio teórico de la naturaleza humana o la esencia de la sociedad. Pertenece a la amplia región de la realidad humana que no ha sido dada naturalmente, sino construida socialmente. La realidad humana está constituida en gran parte por el significado. El significado en sí es una realidad, es parte de la vida humana. No es solamente el espejo donde se refleja una "realidad" previamente dada. En otras palabras: no se puede hacer la distinción entre la pura significación y la realidad significada. La pura significación es ya una realidad de la vida humana.

Hay, pues, dos clases de mundos: el mundo inmediato revelado a los sentidos y vivido sentimentalmente y el mundo mediado por el significado y motivado por los valores. El desarrollo humano consiste en la incorporación del mundo inmediato en el mediato.

Igualmente, la vida cultural puede estar más cercana al mundo inmediato creando símbolos y formulando mitos, o puede ir más allá y establecerse en el mundo más amplio mediado por el significado, más allá del mundo en que ordinariamente vivimos y que sabemos es inseguro, porque además de la verdad se da el error; además de los hechos, la ficción; además de la honestidad, el engaño, y además de la ciencia, el mito.

Las culturas oscilan entre el mundo inmediato y los mundos mediados y constituidos por el significado: los mundos que conocemos y hacemos.

La construcción social de la realidad suscita una distinción entre infraestructura y superestructura. La infraestructura es el conjunto de disposiciones sociales que originan la vida social propiamente humana, con máxima simplicidad, claridad y espontaneidad. La superestructura representa el desarrollo auténtico, continuo y cumulativo en la creación de nuevos mundos de significado.

La autenticidad es condición indispensable para un crecimiento cultural. Marx y Freud representan un avance definitivo en la invención de técnicas regresivas que permiten comprobar la autenticidad del crecimiento desde la infraestructura.

Latinoamérica ha sido teatro de violencias culturales. Existen mitos y símbolos de las cosas más obvias de la vida junto a una superestructura no auténticamente desarrollada, sino impuesta desde fuera y desde el tiempo de la conquista. Se han seguido desde entonces continuas importaciones de ideologías que se han sobrepuesto más o menos violentamente. La radicalización de la opción política entre capitalismo y marxismo, negando la posibilidad de crear un tercer camino propio, debe ser analizada muy cuidadosamente para descubrir todos los elementos que tenga de ideología impuesta.

### La ciudad secular

Un suceso importante en la historia latinoamericana fue la repentina y efímera irrupción de la teología secular americana, especialmente el libro de Harvey Cox *The Secular City* (1965). Provocó una radicalización del horizontalismo arreligioso y trajo como consecuencia una sofisticada crisis de identidad cristiana.

Aunque Cox distinguía entre secularización y secularismo y rechazaba este último como ideología, se entendió que proponía un cristianismo arreligioso. A eso mismo parecía llevar su descripción de secularización (7). Era muy crítico en desacralizar las formas culturales clásicas, pero poco insistió en la resacralización conforme a los nuevos patrones culturales. Más bien parecía rechazar todo molde religioso concreto. Por entonces no se llegó a formular claramente que el cambio cultural no estriba en el paso de religioso a lo arreligioso, sino de una cultura universal y normativa con formas religiosas propias a otra cultura pluralista y pragmática que exige nuevos moldes religiosos.

La teología secular americana se entendió generalmente como la tendencia a hacer desaparecer las instituciones y acciones cristianas en la oscuridad del anonimato secular. Pero pronto se vio cubierta por una ola mucho más elevada: la liberación cristiana.

Lo más propio de este movimiento es que nace auténticamente de una toma de conciencia de la actual situación social, de una lectura explícita y evangélica de los signos de los tiempos. Cambia a una perspectiva valorativa (opresión—liberación) el modelo económico de los países capitalistas: desarrollo—subdesarrollo. Con este cambio, la antigua tendencia a difuminar el cristianismo en el anonimato secular se ve superada por otra: reavivar la conciencia cristiana, juzgar la situación, denunciar la injusticia institucionalizada y comprometerse a un cambio de estructuras.

Pero esto no significa que el problema de la secularización haya desaparecido. En la misma teología de la liberación hay varias tendencias. Hay que analizar detenidamente en cada una de ellas lo que significa la experiencia religiosa en el proceso cultural para detectar si la secularización tiende a una resacralización moderna o a un secularismo que reaviva tácticamente la conciencia cristiana para utilizarla en el proceso de cambio.

El movimiento de secularización comprende dos momentos: deshacer una sacralización y favorecer una secularización. Un ejemplo de secularización política, según González—Ruiz (8), es el proceso que vive actualmente España, al pasar "de l'état de chrétienté à l'état de prophétie"

Pero el movimiento de secularización es incompleto si no lo sigue su complementario: el de sacralización, que fomenta una nueva sacralización y resiste a otra secularización. Porque la experiencia religiosa se objetiva de dos maneras: una, más simbólica y mítica de tiempos, lugares y objetos sagrados es propia de la infraestructura; otra, conforme al mundo mediado por el significado, especialmente en la forma de asentimiento a un credo, es propia de la superestructura. Lo que se dice precisamente en la objetivación de la superestructura puede decirse también muy auténticamente en la objetivación simbólica de la infraestructura. Únicamente existe la dificultad de la ambigüedad propia de todo lenguaje simbólico. Pero sin la prioridad del lenguaje figurado sobre el literal no se puede dar ciencia nueva ni cultura moderna (9). La expresión simbólica es creativa. No es contemplación pasiva de la naturaleza, sino plasmación muy tangible de la arcilla de nuestro mundo inmediato e infusión de una significación que trasciende esos linderos: humana, espiritual y divina. La simbolización, pues, se constituye en sacralización tangible del mundo mediado por el significado y motivado por el valor. Cuando la superestructura frena el proceso continuo de simbolización se autoconstituye en un sistema fijo e inmutable que sólo cambia de ornamentación.

El secularista niega con razón que el símbolo tenga un sentido literal, pero no le niega significado objetivo. El secularismo, en cambio, da al símbolo un significado puramente subjetivo y, en consecuencia, toda sacralización religiosa le resulta alienación. Pero impone así el fanatismo de un nuevo mito. Y no sólo sacraliza, sino idoliza.

El proceso histórico es, pues, el paso de la destrucción de ídolos a la configuración de imágenes. Y es un proceso constante porque las imágenes tienden, con la estagnación cultural, a petrificarse en ídolos. Continuamente hay que negar al símbolo su sentido literal y afirmar su significado objetivo.

El proceso histórico de Latinoamérica fomenta una nueva sacralización, como nuevos signos evangélicos, como preparación a la evangelización, cada vez que impulsa la personalización, la socialización, la pacificación internacional, la denuncia de la injusticia institucionalizada. Son los nuevos símbolos de los tiempos que anuncian la presencia de Dios.

Las grandes masas de desarraigados latinoamericanos viven en la absoluta necesidad de nuevos símbolos. Están situadas en medio de un abigarrado sincretismo religioso. No han podido decir su palabra. La conquista trajo una mezcla de fe y cultura normativas. Y las culturas posteriores se han impuesto autoconstituyéndose intérpretes "autorizados" de las necesidades de los pobres.

Ahora los religiosos quieren anunciar el evangelio como evangelizadores evangelizados, hablando y escuchando, dando y prestando mutua ayuda en el desarrollo de la concientización. No se puede seguir imponiendo culturas exclusivistas o sistemas redentores. Hay que aceptar la continua búsqueda de la verdad en un pluralismo cultural. Hay que hacer juntos el camino de secularización y sacralización.

#### La conferencia de Medellín

Medellín representa un hito importante de la historia latinoamericana. Su gran contribución fue la denuncia de la violencia institucionalizada, de la injusticia estructural. Respecto a su opción por el socialismo, Christian Duquoc refiere que el Episcopado sudamericano había optado hacía poco en Medellín por un camino original hacia el socialismo. Este no podía ser un socialismo importado, sino surgido de la experiencia sudamericana, un socialismo alejado del economicismo y de la mística del desarrollo de los países occidentales y, además, ajeno a la oposición religiosa de los países del Este. Para el Episcopado chileno, la experiencia de Allende rompe con este sueño que había creído próximo a realizarse cuando el gobierno de Frei (10).

A seis años de distancia, Medellín ha quedado definitivamente superado para un sector de cristianos —muchos de ellos religiosos—, radicalizados por la opción política.

Al propósito de este artículo interesa más el proceso del compromiso social que la calificación de las opciones políticas. Medellín parece impulsar a los religiosos a un compromiso social, pero sólo hasta un cierto límite. Si así es, ¿por qué razones frena el proceso? Examinemos esta cita del documento 12 —sobre los religiosos— en el número 3: "Por otra parte, en medio de un mundo peligrosamente tentado por instalarse en lo temporal, con un consiguiente enfriamiento de la fe y de la caridad, el religioso ha de ser signo de que el Pueblo de

Dios no tiene una ciudadanía permanente en este mundo, sino que busca la futura. Si es verdad que el religioso se coloca a cierta distancia de las realidades del mundo presente, no lo hace por desprecio al mundo, sino con el propósito de recordar su carácter transitorio y relativo".

Inmediatamente antes de esta cita insiste el mismo documento en que el religioso ha de encarnarse en el mundo real, y hoy con mayor audacia que en otros tiempos, y en que no puede considerarse ajeno a los problemas sociales.

¿Cómo se pueden combinar ambas afirmaciones? Cuando se hace un compromiso social con personas concretas, ¿cómo es posible mantenerse a cierta distancia? El párrafo, ¿no parece más ininteligible a los cristianos laicos militantes en política? ¿No pueden ellos anunciar, en medio del compromiso político, el carácter absolutamente trascendente del cristianismo?

El mantenerse a cierta distancia de las realidades del mundo presente con el propósito de recordar su carácter transitorio parece que no puede entenderse en el sentido de mantenerse en la ausencia, en la inacción, en la omisión sociopolíticas, sino en la actitud de fe, que, por el hecho de relativizar todas las cosas ante Dios, las valora en su justa medida y por la secularización del fanatismo político, reduciéndolo críticamente a su auténtico valor, libera la capacidad de decisión.

Si, pues, sólo se mantiene a distancia del mundo presente quien viva desde el corazón del mundo una actitud de profunda fe en el compromiso sociopolítico, es un testimonio de vida que anuncia la presencia de Cristo en los dramas de las naciones.

El compromiso político no parece, pues, representar por estas razones un problema teológico a la trascendencia absoluta del cristianismo. Habría que estudiar otros motivos teológicos o la actual función social que los religiosos cumplen de hecho en la sociedad para dar una opinión definitiva; porque es muy codiciable, tanto por el capitalismo como por el comunismo, la movilización de la antigua monolítica estructura religiosa en favor de su opción, por la autoridad moral que sigue representando en las masas. La vida religiosa no puede ser nunca un instrumento de dominación.

## II

Expuestas las perspectivas del cambio cultural, ¿cuáles son las dificultades principales que se están presentando al religioso latinoamericano?

La primera es que no se percibe la relación entre la entrega a Dios y el drama de su sociedad. Hay quienes se cuestionan seriamente el modo de su entrega a Dios en la actual vida religiosa al considerar que pueden más eficazmente entregarse

a resolver los dramas de su patria en otro modo de vida. Otros aceptan acríticamente que la vida secular moderna no puede dejar de ser arreligiosa y se confunden en el anonimato de la corriente. Tampoco faltan los que aún no toman conciencia de que su vida religiosa es un testimonio que tiene alcance intramundano y se contentan con cultivar el huerto del claustro. Estas tendencias apuntan a un problema básico: ¿Cómo y en qué grado los criterios de una auténtica renovación de la vida religiosa van a ser modificados por la cultura actual y cómo y en qué grado los mismos criterios van a modificar la cultura actual? La diversidad de criterios sobre el cambio explica por qué lo que para unos representa el fin del cambio para otros es apenas su comienzo, y por qué los que han emprendido y favorecido un cambio de pronto se oponen a lo que parece ser la secuencia del cambio aprobado.

Otra dificultad que se percibe es sobre lo que realmente, y de hecho, está aglutinando una comunidad religiosa. Porque unos son los nexos reales que unen concretamente a los religiosos con los demás miembros de la comunidad humana y otros los que unen entre sí a la comunidad religiosa. Los primeros tienden a crecer continuamente por el movimiento de encarnación en el mundo. Los segundos tienden a debilitarse. Es lo natural que un religioso que se compromete auténticamente en el trabajo social de una comunidad vaya encontrando y creando nuevas relaciones que lo unen y comprometen a una cooperación más absorbente. Después de un cierto tiempo de trabajo en común, empieza a notarse el crecimiento de una comunidad heterogénea vinculada muy profundamente: religiosos y religiosas de diversos institutos, jóvenes militantes, matrimonios dedicados de lleno al trabajo... No es raro encontrar en estas comunidades nuevas mayor apertura y comprensión que en las antiguas. Entran poco a poco en un profundo intercambio y en la búsqueda común. Tarde o temprano llega el momento de preguntarse en cuál de los grupos se da su verdadera y real comunidad.

Esta dificultad es general y no solamente propia de los institutos apostólicos. Porque toda vida religiosa es testimonio e intercomunicación comunitaria. No hay transmisión mecánica de la Palabra. Es evangelio viviente, de persona a persona, de comunidad a comunidad. Aun una comunidad estrictamente contemplativa está llamada a ser testimonio de Cristo para las comunidades que la rodean en el lenguaje de una pobreza compartida.

En cuanto se toma conciencia de que la vida religiosa es testimonio comunitario se suscitan preguntas muy críticas: ¿qué tipo de vida, comunitaria, personal, social y religiosa, se está realmente anunciando con el testimonio de la vida? ¿Invalida ese testimonio la evangelización o la hace creíble?

La dificultad de fondo sobre la pobreza proviene de la toma de conciencia de la misión de llevar la Buena Nueva a los pobres y se expresa en dos niveles: el personal y el estructural.

La pregunta personal que se hace un religioso es si su género de vida es un testimonio coherente con el mensaje que predica y creíble por el pobre. Este planteamiento hace inútil toda distinción entre pobreza evangélica y pobreza socioeconómica. ¡No se puede seguir teniendo buena conciencia de ser pobre evangélico y no ser pobre socioeconómicamente porque la eficacia del trabajo así lo pida! ¡La máxima eficacia de una vida de testimonio es que sea creíble!

En el nivel estructural, el cuestionamiento es aún más crítico. ¿Hasta qué punto la pobreza individual del religioso queda nulificada y superada por un género de vida de la institución que, al menos en casos concretos, mantiene barreras aislantes con el exterior, como si la pobreza no fuera una virtud social? Ya se dijo fuertemente en el Concilio que no es posible llevar una vida personalmente pobre si la institución a que se pertenece es rica. La virtud de la pobreza no puede desaparecer en la obediencia.

La crítica del nivel institucional es una crítica sobre los hechos de la institución. ¿Es esa pobreza una garantía de la libertad e integridad del mensaje cristiano? ¿Qué clase de relación tiene la institución, por sus propiedades, con los ricos de este mundo? Hay que trascender la aparatosidad exterior de la pobreza y preguntarse por las relaciones reales, económico-sociales, que guarda la institución con las estructuras de poder. Además, ¿es la pobreza institucional, como género de vida social, un modelo vivido que se propone para ayudar a resolver el problema social?

Tanto en el nivel estructural como en el personal se corre el riesgo de entrar en el círculo del diablo: una predicación menos eficaz cae en la tentación de querer hacerse eficaz con la riqueza; cuando a lo que llega irremediamente es a hacer menos creíble aún el mensaje, a mayor dependencia de la riqueza, y así indefinidamente.

Una última dificultad se presenta en torno a la obediencia. Karl Rahner aclaró ya que la obediencia religiosa no es obediencia pedagógica (la primera es para gente madura, la segunda tiende a desaparecer conforme se madura), ni la obediencia a un superior como si estuviera bajo la inspiración directa del Espíritu Santo, ni una obediencia sin iniciativa del súbdito (como si el superior fuera sólo actividad, sin capacidad de escuchar) (11).

La obediencia, como género de vida, es el testimonio secularizante de toda absolutización del poder humano, su crítica más radical: obedecer a

Dios antes que a los hombres. Pero es además un testimonio sacralizante que da a la autoridad y autoridades un valor objetivo y simbólico de la voluntad de Dios.

De esta forma, la obediencia lleva a término la perfección de la libertad, incoada por la pobreza. Pero los cuestionamientos concretos son muy difíciles: ¿Cuándo el poder humano es símbolo de la voluntad de Dios? ¿Cuándo se convierte en abuso del nombre de Dios? ¿Quién es en última instancia el que dice concretamente la voluntad de Dios?

La desmitificación de todo poder absoluto vale igualmente para el poder político como para el espiritual. ¿Qué le da a un superior el ser nombrado legítimamente? ¿Con qué **exclusividad y prioridad** se constituye un superior sobre las otras formas de manifestación de la voluntad de Dios?

Por un tiempo se creyó que el discernimiento comunitario iba a mediar entre el superior, el súbdito y la comunidad. Pero no pocas veces ha resultado lo contrario. Porque una comunidad en discernimiento realiza nuevos éxodos por caminos imprevisibles y más allá de los horizontes coherentes de un derecho constituido. Y cuando el superior y su comunidad trascienden de los linderos establecidos, ¿quién prevalece: la comunidad o el superior? En esas circunstancias, ¿por qué corresponde al superior y no a la comunidad confirmar el discernimiento comunitario? Y cuando el religioso se embarca con una comunidad heterogénea, ¿le es lícito hacer una opción en contra de su superior religioso para seguir los dictados del discernimiento comunitario? O más radicalmente, ¿le es lícito hacer una opción en contra del discernimiento comunitario para seguir la indicación de su superior? Un discernimiento comunitario que necesite la confirmación del superior para ser verdadero es un discernimiento que termina siempre confinado dentro de un mismo horizonte. Y esta dificultad se agudiza cuando a la comunidad le parece que no debe deliberar sobre lo que el superior propone a deliberación, sino sobre otros tópicos o aun sobre temas que el superior no permite se lleven a discernimiento.

Tal vez estas dificultades se aclaren desde el cambio a una nueva clave de categorías teológicas (12). A la cultura clásica le correspondió una teología teórica, sistemático-deductiva, basada en una psicología metafísica y en una metafísica del ente en cuanto ente. A la cultura moderna parece corresponder una teología metódica, basada en el análisis intencional y en el método trascendental de una metafísica heurística.

Una diferencia de ambas se ve claramente a propósito de la gracia. La psicología metafísica concibe la naturaleza humana en término de esencia, potencias, hábitos y actos. Pero la gracia se contradistingue de la naturaleza, la trascienden y perfecciona. La teología metódica concibe la gracia

como una autotranscendencia de un amor sin condiciones ni restricciones, que se derrama en los corazones y lleva a continuas conversiones y autotranscendencias, une los sujetos y hace la historia de salvación (13).

En forma paralela podríamos hacer una comparación de la autoridad. En la primera clave, la autoridad sobrenatural se contradistingue de la naturaleza: el constitutivo de la autoridad es el tener las veces y autoridad de Dios y no el ser muy calificado en dotes naturales y humanos. En la segunda clave, la autoridad es la fuerza de un amor incondicionado que se manifiesta en la cooperación de corazones, en la autenticidad de los valores humanos, en el vencimiento del mal con el bien, en el descubrimiento de nuevos signos de presencia de Dios.

La concepción de la gracia en la nueva clave permite una integración en el discernimiento comunitario no sólo de nuevos datos y vivencias, de nuevas hipótesis y análisis científicos, de nuevos criterios, valores, creencias, sino también del levantamiento de la infraestructura en una superestructura propia, auténtica y original.

La Iglesia, en la nueva línea axial de su compromiso social, está encontrando definitivamente los nuevos símbolos de la presencia del Señor. Queda a la originalidad de los cristianos su resacralización profunda e inspiradora.

Entre la destrucción de los ídolos y la creación de nuevas imágenes parece abrirse el camino a las nuevas comunidades cristianas de Latinoamérica.

#### NOTAS

- (1) KARL RAHNER, *Eine Ignatianische Grundhaltung. Marginalien über den Gehorsam: "Stimmen der Zeit"* 158 (1955-56) 253-67.
- (2) B. LONERGAN, *Method in Theology* (New York 1972; en breve aparecerá en castellano en Ediciones Cristiandad, Madrid). El autor estudia la nueva teología metódica y su relación con la cultura moderna. Ha resultado muy iluminadora del problema que hoy nos ocupa. Somos deudores de muchas de sus inspirantes ideas.
- (3) IVAN ILLICH, *Tools for Conviviality* (New York 1973). El autor quiere mostrar ante todo que aún es tiempo de que las dos terceras partes de la humanidad puedan evitarse el tener que pasar por la edad industrial si escogen ya ahora el balance postindustrial de su modo de producción, al cual se verán forzadas las naciones hiperindustrializadas como única alternativa al caos (ix). La crisis se puede resolver solamente si aprendemos a invertir la presente estructura de instrumentación; si le damos a la gente instrumentos que garanticen sus derechos a trabajar con eficiencia independiente, de suerte que se elimine de una vez tanto la necesidad de amos como la de esclavos y se ensanche el conjunto de libertades personales. La gente necesita nuevos instrumentos con que trabajar, más bien que instrumentos que "trabajen" por ella (10).
- (4) Cf. *Lexikon für Theologie und Kirche*, los dos volúmenes de apéndice sobre el Vaticano II, especialmente los comentarios a la primera parte de la Constitución Pastoral.
- (5) B. LONERGAN, *ibid.*, XI.
- (6) K. RAHNER, *op. cit.*, 256.
- (7) "Secularización implica un proceso histórico, casi ciertamente irreversible, en el que la sociedad y la cultura son liberadas del tutelaje del control religioso y de las visiones del mundo metafísicamente cerradas" (Harvey Cox, *The Secular City* New York 1965, 20).
- (8) "Lumière et Vie" 23 (1974) No. 115.
- (9) B. LONERGAN, *Collection* (New York 1967) 262-263.
- (10) "Lumière et Vie" 23 (1974) No. 115, p.94
- (11) K. RAHNER, *art. cit.* en nota 1.
- (12) B. LONERGAN, *Method in Theology*, 267ss.
- (13) *ibid.*, 288ss.

# CONCIENCIA CRITICA INTERROGA A LA FE

## DOCUMENTO DE REFLEXION DE UN GRUPO DE CAMPESINOS CRISTIANOS.

### 1. LA TOMA DE CONCIENCIA CRITICA Y EL DESAFIO PLANTEADO A LA FE

Cualquiera que sea el nivel de conciencia que el hombre viva, siempre llegará a plantearse una cuestión fundamental. ¿Cuál es la significación esencial de su existencia y de toda la historia humana?

#### 1.1 ¿Cuál es la significación de nuestra existencia y de la historia humana?

Esta cuestión será planteada diferentemente por un pueblo de conciencia intransitiva, por una masa de conciencia ingenua, por grupos que viven ya con una conciencia más crítica.

Esta cuestión puede ser planteada a partir de cualquiera de los aspectos o dimensiones de la realidad humana. Se puede también partir de las situaciones psicológicas, de la física nuclear o de los elementos de la antropología cultural. El análisis de cada uno de estos aspectos de la realidad significa una aproximación a la realidad humana total que puede permitir el planteo de la cuestión decisiva de la existencia humana.

Los acontecimientos de la vida cotidiana, especialmente ciertos acontecimientos particulares como un nacimiento, un casamiento, una muerte, una catástrofe, un éxito profesional, un acontecimiento político, etc... puede llevarnos a plantearnos quiénes somos, a dónde vamos, qué será de

nosotros, a dónde va la humanidad toda en su evolución histórica.

Ciertas situaciones como el paso de la infancia a la adolescencia o de la juventud a la vida adulta, ciertas situaciones revolucionarias, una guerra, una lucha política, la exigencia de un nuevo compromiso pueden ser también momentos en donde esta cuestión se plantea de una manera explícita.

Es a partir de este interrogante fundamental y decisivo que se plantea la cuestión de nuestras relaciones con Dios y de su misma existencia. La manera de plantearla y la respuesta que se le da dependen del nivel de conciencia en que uno se encuentra y del contexto cultural y del momento histórico que se vive.

En los grupos humanos que viven con una conciencia intransitiva, el interrogante decisivo sobre el sentido de la existencia y de la historia se expresa a través de los mitos, de una concepción mágica y supersticiosa del hombre y del universo y de sus relaciones con Dios. Se puede decir que a pesar de sus expresiones limitadas e incluso ambiguas, esos grupos son capaces de realizar verdaderos actos humanos, es decir son capaces de una verdadera toma de conciencia, de establecer verdaderas relaciones de amor y buscar una superación de ellos mismos. En ellos se encuentra una sabiduría sobre todo bastante rica y profunda, que expresa su valor humano, aunque las formas y los signos de expresión parezcan inadecuados y discutibles

con relación a una toma de conciencia más crítica.

Sin embargo, esta crisis les lleva a plantear de una manera diferente, ya despojada de sus expresiones mágicas e ingenuas, la cuestión decisiva de su existencia y del sentido de la historia.

Al liberarse de las concepciones antiguas, de las explicaciones tradicionales que ya no corresponden más a su nivel de conciencia, los grupos que viven una conciencia crítica se plantean la cuestión de la existencia de un Dios personal que da sentido a toda la existencia humana, de un Dios que está en el corazón de la historia humana y de la conciencia personal de cada uno, pero que al mismo tiempo los supera infinitamente.

### **1.2. Dios: proyección del hombre o persona viviente revelada por Cristo.**

¿En qué medida Dios es alguien, una persona viviente, o en qué medida aquel a quien llamamos Dios es únicamente una proyección de nuestra conciencia en su esfuerzo para tomar responsabilidades como sujeto de la historia, de vivir más profundamente la gran aventura del amor humano, de superarse en un proyecto permanente de mayor libertad?

Para los cristianos, esta cuestión fundamental está esencialmente ligada a la interpelación que la vida y el testimonio de Cristo nos plantea.

¿En qué medida la experiencia histórica de Cristo, recibida y vivida por la Iglesia primitiva, constituye una experiencia privilegiada y única que nos revela la significación profunda de lo que es el hombre llamado a su plena realización por la comunión con Dios que es Amor? ¿En qué es diferente esta experiencia de la experiencia religiosa de aquellos personajes extraordinarios que constituyen el fundamento de las religiones no cristianas?

Nosotros vivimos la Fe cristiana en la medida en que recibamos esta experiencia de Cristo vivida y testimoniada por la Iglesia primitiva, vivida y testimoniada por la Iglesia de hoy, en una sucesión ininterrumpida de veinte siglos, como una experiencia única, decisiva y determinante para toda la historia humana y para cada hombre en particular.

Nosotros vivimos la Fe cristiana en la medida en que acojamos esta experiencia como la revelación de Dios que es Amor y del hombre llamado a superarse, a realizarse en la comunión con ese Dios y con sus hermanos en la historia hasta su término.

Nosotros vivimos la Fe cristiana en la medida en que recibimos esta experiencia de Cristo testimoniada hoy por la Iglesia como un elemento fundamental y un punto de referencia de nuestra toma de conciencia y de nuestros compromisos. Para los cristianos, la experiencia de Cristo, que nos revela el amor de Dios y el amor humano en su profundidad y autenticidad, no presenta una fórmula definitiva sino que es más bien una inspiración fundamental que debe animar y orientar la toma de conciencia del hombre sujeto de la historia, buscando su libertad y superación en el amor y en la solidaridad con sus hermanos.

Esta aceptación del misterio de Cristo no constituye una evidencia en tanto que conclusión de un razonamiento de la inteligencia. Nuestra inteligencia, nuestra toma de conciencia pueden determinar los motivos por los que creemos en Cristo. Pero esta aceptación, el acto de Fe es fundamentalmente un acto de Amor y un riesgo.

### **1.3. La fe en Cristo: una aceptación y un encuentro existencial.**

Es a partir de la cuestión fundamental del sentido de nuestra existencia que Cristo intenta revelarnos, iluminarnos que podemos llegar a aceptar a Cristo y vivir existencialmente en comunión con El, como miembros de la comunidad eclesial.

Esta aceptación debe profundizarse permanentemente, ponerse en tela de juicio constantemente a partir de nuestra existencia de cada día, en confrontación con la experiencia de Cristo testimoniada por la Iglesia.

Esta aceptación de Cristo puede devenir una realidad para los grupos y pueblos que viven un nivel de conciencia intransitiva ya que ellos son capaces de verdaderos actos humanos. Pero las expresiones de su Fe presentan muy a menudo las formas visibles y los signos que traducen su nivel de conciencia intransitiva. Lo mágico, lo supersticioso, una cierta concepción mítica del hombre, del universo y de sus relaciones con Dios devienen expresiones importantes de esta fe.

Como la fe en Jesucristo es, en primer lugar, un encuentro existencial entre personas, es decir, la aceptación que hacemos de la experiencia de Cristo confrontándola con la toma de conciencia de nuestra existencia, la manera en que esta aceptación se expresa deviene en una cierta medida relativa. Por otra parte, en la medida en que este acto de Fe, esta aceptación de Cristo no es sino una dimensión nueva de un acto de Fe, esta aceptación de Cristo no es sino una dimensión nueva de un acto verdaderamente humano, el cristiano está llevado, incluso muy lentamente, a superar las expresiones supersticiosas, una cierta concepción sacral y mágica del hombre y del universo. En esta perspectiva, la fidelidad y la profundización de esta aceptación conduce a largo plazo (en el espacio de una vida humana o incluso de la vida de varias generaciones) a superar las experiencias de una conciencia intransitiva y a orientarse hacia una conciencia más crítica.

Semejantes observaciones pueden aplicarse a los que viven en un nivel de conciencia ingenua. A menudo, las crisis experimentadas por muchos cristianos respecto de la Fe son más bien relativas a las expresiones y a las formas visibles que esta Fe ha tomado en un momento histórico preciso o en un período de la vida. Si nosotros confrontamos valientemente nuestra toma de conciencia existencial con la experiencia de Cristo testimoniada por la Iglesia, podemos recrear las nuevas expresiones y los nuevos signos capaces de significar esta acepta-

ción profunda de Cristo que corresponde a lo más íntimo de nuestra conciencia y de nuestras relaciones de amor fraternal.

#### 1.4. Conciencia crítica y aceptación de Cristo.

La toma de conciencia crítica pone normalmente en tela de juicio las expresiones y las manifestaciones de una Fe vivida al nivel de una conciencia ingenua o intransitiva. La toma de conciencia crítica puede incluso cuestionar la aceptación de Cristo y su experiencia como fundamento de nuestra vida y de toda la historia humana. El acto de Fe no es el resultado de una evidencia intelectual. Más bien es un acto humano que comprende a todo el hombre en la aceptación del amor de Dios revelándose en Jesucristo.

Por otra parte, una conciencia crítica, incluso si no confiesa su Fe en Jesucristo, llegará a plantearse de una manera u otra el problema de la existencia humana, de la significación de la historia, de la existencia de Dios. Puede suceder, y hoy con más frecuencia, que personas con una conciencia crítica bastante profunda no crean en la existencia de un Dios. Incluso en esta situación, ellas no pueden eludir el problema de su propia existencia. El dinamismo de su libertad les impele a la confrontación con los otros en un esfuerzo permanente por una más grande realización.

Podemos afirmar, a la luz de la revelación de Dios en Jesucristo que en la medida en que alguien llega a vivir el amor humano abierto al amor de Dios ya participa en el misterio de Cristo. No podemos decir que confiesa la Fe en Jesucristo sino más bien que vive ya la salvación y que no está lejos del Reino de Dios.

Para los cristianos que viven al nivel de una conciencia crítica y que han aceptado a Cristo como fundamento de su existencia y de toda la historia humana, la Fe constituye una nueva dimensión de esta conciencia crítica si ella permanece fiel a la realidad. Ellos tienen en cuenta un nuevo punto de referencia en el análisis de las situaciones, en la precisión de los objetivos, en el examen de las diversas posibilidades de acción transformadora. En este caso, no se trata de referirse a principio exteriores a la realidad. Por la fe, creemos que Cristo está presente y actuando en la historia. El juega en ella un rol único y privilegiado que nos es testimoniado por la Iglesia de hoy a partir de la experiencia y del testimonio de la Iglesia primitiva.

La toma de conciencia crítica además lleva a cada cristiano y a toda la Iglesia a una revisión profunda de las expresiones de la Fe y de las expresiones sacramentales de la Iglesia. A partir de una toma de conciencia crítica ¿cómo comprender el pueblo de Dios, la celebración litúrgica de la Salvación? ¿cómo comprender y expresar la vida cristiana, el misterio de la Iglesia, especialmente el misterio jerárquico? ¿cómo considerar la participación en la comunidad eclesial y en las estructuras eclesiológicas?

Es a partir de nuestra toma de conciencia existencial y crítica en el mundo de hoy, en confrontación con la experiencia de Cristo testimoniada por la Iglesia, es en el diálogo con nuestros hermanos cristianos y no cristianos, que nosotros podremos recrear las nuevas expresiones y formas visibles de nuestra fe profunda en Cristo.

## 2. LA OPCION: UN MOMENTO DECISIVO PARA LA FE

La opción debe significar para nosotros un esfuerzo para devenir más conscientes, más solidarios, responsables y libres. Son criterios que deben orientar la elección de objetivos y de actividades transformadoras.

### 2.1. La fe, ¿nueva dimensión de la opción humana?

Para los cristianos es también a la luz de su Fe que deben tratar de precisar lo que significa ser conscientes, más solidarios, responsables y libres.

A partir del análisis de la realidad, ellos deben precisar y elegir la concepción del hombre y de la sociedad que parezca corresponder mejor a la toma de conciencia crítica y al verdadero desarrollo de la humanidad. Pero para los cristianos esas opciones también tienen en cuenta a Cristo como referencia fundamental.

La fe en Cristo, orientando estas opciones, marca toda la vida del cristiano. No es totalmente una nueva opción sino que da toda una nueva dimensión a cada opción humana. Ella fundamenta también la esperanza cristiana de que cada hombre y toda la humanidad pueden llegar a su más grande realización. Esta esperanza no debe ser una dimensión ni una espera pasiva con pretexto de que la realización humana es un don de Dios. La esperanza evangélica, por solidaridad cada vez más amplia, es una responsabilidad y un esfuerzo crecientes de liberación si el hombre quiere recibir el Amor de Dios revelado en Jesucristo. El amor no puede ser vivido sino entre personas conscientes, responsables y libres.

### 2.2. Fe en Cristo: ¿uniformidad o pluralismo de opción?

Como ya lo analizamos en la primera parte, hacer una opción significa muchas veces un conflicto y se realiza en la tensión. Este conflicto puede suceder dentro de nosotros mismos y nos lleva a elegir entre varias posibilidades, a aceptar los límites impuestos por esta opción y a tomar los riesgos frente al futuro que necesariamente es una aventura. Pero ese conflicto también tiene lugar en la confrontación con otros. El hombre viviendo en sociedad no puede hacer sus opciones individual y separadamente: esas opciones deben integrarse en gran parte dentro de las opciones del conjunto de la sociedad, incluso si él la cuestiona y trata de trans-

formarla. En una misma sociedad diferentes grupos pueden inclinarse por opciones divergentes. ¿Cuál de ellas elegir?

Los cristianos, por fidelidad a Jesucristo, a veces descartarán ciertas posibilidades de opción porque a la luz de la Fe ellas no aportarán una más grande liberación del hombre.

Pero también, en la fidelidad a la Fe, cada cristiano o diferentes grupos de cristianos pueden comprometerse en opciones diferentes e incluso contradictorias, excluyéndose mutuamente. Hoy observamos estas tensiones y divergencias en casi todos los aspectos de la vida humana, y en todos los niveles de la sociedad. Estas divergencias se manifiestan tanto en cuestiones de orden económico y político, como de relaciones sociales, problemas familiares y demográficos y sobre la concepción misma de la religión y de la Iglesia.

La fe no resuelve necesariamente esas tensiones. Hay que reconocer que a través de esas confrontaciones y conflictos, a veces dolorosos, se llega a una más grande fidelidad a Cristo y a nosotros mismos.

Ese pluralismo de opciones puede ser un enriquecimiento y una profundización. No hay que lamentar esto sino que por el contrario tenerlos seriamente en cuenta en un diálogo y en una confrontación permanentes.

### 2.3. Reino de Dios: ¿llamada decisiva a la superación liberadora?

El reino de Dios se realiza en la historia humana pero no se identifica con ninguna sociedad, con ninguna cultura, con ninguna expresión de esta historia. Está en realización. Plantea siempre nuevas exigencias, invita a una superación permanente.

La Iglesia debe marcar una presencia efectiva en la historia de los hombres y testimoniar este Reino realizado por Cristo, pero nunca debe identificarse con las sociedades ni con las culturas ni con un momento histórico determinado. El reino de Dios está presente en la historia humana y siempre toma expresiones transitorias. Es un llamado constante a la superación hasta la superación total y definitiva al fin de la historia. Así podemos comprender la tentación y la ambigüedad que significa una sociedad sacral o una "cristiandad", en la que la Iglesia arriesga identificarse con una concepción política, con un conjunto de valores culturales y modelos de sociedad. A veces se reprocha con razón a la Iglesia de que está demasiado identificada con la civilización occidental del hemisferio norte.

La misma Iglesia, en tanto que comunidad de creyentes, no puede identificarse con el Reino; debe dar testimonio de él, estar a su servicio, participar en su realización, pero el misterio de salvación la supera. La Iglesia está invitada a una conversión y a una superación permanentes para ser fieles a

Cristo y al hombre. La comunión del hombre con Dios en Jesucristo constituye el sentido mismo del Reino.

### 3. LA ACCIÓN: UNA POSIBILIDAD DE VIVIR A FONDO LA FE

Si no pasamos a la acción, no podemos vivir verdaderamente a un nivel de conciencia crítica ni traducir nuestras opciones y decisiones en la realidad. Esto implica un compromiso real.

Nosotros no jugamos con la historia humana para pasar el tiempo, para divertirnos o simplemente para esperar una felicidad que vendrá después de la muerte. Es por la acción transformadora que podemos superarnos, realizarnos más plenamente con los otros, tomar en nuestras manos nuestro destino, hacer la historia.

Esta acción que de una forma u otra compromete toda nuestra vida debe ser coherente con el análisis de la realidad que hemos hecho y con los objetivos que hemos elegido. Para los cristianos, esta acción debe estar orientada hacia el Cristo que ellos recibieron como fundamento de su existencia humana.

También debemos reconocer los límites y el carácter transitorio de cualquier acción. Al comprometernos a fondo, no podemos apegarnos a una realización, a una actividad que necesariamente nos limita en el tiempo y en el espacio. Cada instante debe invitarnos a una nueva superación.

Esta actitud nos invita dejarnos ilusionar o quedar desamparados por la decepción o el fracaso. Nos lleva también a superar el dogmatismo estrecho que se aferra a un aspecto de la realidad sin situarlo en la totalidad. Tampoco permite los extremismos violentos que consideran sus concepciones del hombre y de la sociedad como absolutas. Esa actitud abre el diálogo a la confrontación, a la superación.

La acción del cristiano significa, a la luz de la Fe, una participación más explícita y consciente al misterio de Cristo y a la construcción del Reino. El cristiano está llamado a comprometerse a fondo por fidelidad a Cristo, a sí mismo y a todos los hombres sus hermanos. Es así que en la acción él vive su fidelidad al hombre y que recibe la experiencia de Cristo como punto de referencia fundamental de la plena realización humana.

Esta misma fidelidad le hace reconocer el carácter transitorio de su compromiso, le empuja a una superación constante. Esta exigencia humana deviene para él igualmente una exigencia del Reino y al mismo tiempo un criterio decisivo para medir la eficacia de su compromiso y de su acción. Como para todos los que viven en un nivel de conciencia crítica, la acción no es eficaz sino en la medida que conduce a una más grande responsabilidad y a un ejercicio creciente de libertad y de solidaridad.

# CRISIS Y PRAXIS DE LIBERACION

## La verificación histórica del Logos cristiano

FERNANDO DANIEL JANET

"Caín, Caín, ¿dónde está tu hermano Abel? . . . No sé, ¿soy yo el guardián de mi hermano?" (Gn 4, 9).

"Apartaos de mí, malditos . . . Porque tuve hambre y no me dísteis de comer, tuve sed y no me dísteis de beber, fui extranjero y no me recogísteis, estuve desnudo y no me vestísteis, enfermo y en la cárcel y no me visitásteis" (Mt 25, 41-43).

### 1. Condicionamientos de la Teología.

Se puede escribir sobre un tema de teología desde las aportaciones que el desarrollo del discurso científico ha producido en sí mismo. Es decir, se puede elaborar una reflexión teológica desde la exégesis, la dogmática o la moral, consideradas como "aparte" de sus condicionamientos históricos y sociales, que en el mejor de los casos son considerados como lugares para la aplicación de lo que en la teoría se postula. Así la realidad refleja al pensamiento, que según esta actitud, está "por encima" de esas incómodas vicisitudes de lo contingente. Así se hace teología, desde la misma teología, confrontando su devenir *ad intra* y separándolo de las fuerzas reales que le han dado vida y sentido histórico. "En otras palabras, son conceptos 'idealistas' que no tienen conciencia de sus condicionamientos de base y de su inevitable subalternación a las leyes del desarrollo histórico y social . . . se trata de 'universales vacíos' que resbalan sobre los conflictos reales . . ." (1). Este tipo de trabajo teológico, universalista, abstracto y desinteresado, oculta los presupuestos desde los cuales emerge. La "autonomía relativa de la teología", como Segundo lo ha designado, implica una posición metodológica bien tipificada en la situación latinoamericana: es el **cientificismo** (2).

Esta postura metodológica, que ha sido denunciada recientemente en el Encuentro de Teología de México, ignora en el mejor de los casos, pero por lo general oculta, el proyecto socio-histórico de base, logrando así elaborar su teología "por encima" de la conflictividad real de los intereses en

pugna, y sin embargo esto es sólo una quimérica y peligrosa pretensión. En realidad, esa teología científica es casi siempre la legitimadora del "orden establecido", es una teología que pretendiendo desprenderse de lo terrenal está ahí más presente que nunca, tal vez en lo que de más diabólico esto pueda tener. El manejo de conceptos y discursos teológicos in abstracto ocasiona que cuando se los inviste de valores normativos, universales y omniabarcadores (por ejemplo, "hay que amar al prójimo . . .", o "el cristiano debe construir el Reino de Dios . . ."), en situaciones concretas caracterizadas por la conflictividad, estos conceptos funcionan de hecho como "ideologías legitimadoras del 'orden establecido' en beneficio de los grupos hegemónicos constituidos en el nivel regional o internacional" (3). Frente a esta pretensión, porque no es más que eso, hay que generar una metodología en teología que sea crítica de sus supuestos o condicionamientos y que a partir de estos sitúe el desarrollo analítico de sus temas. El discurso teológico será entonces la mediación reflexiva y crítica del

proceso de la historicidad real (socio-política) donde se juega en verdad la fe y donde se revela la interpelación de Dios que llama a la justicia y a la libertad en un mundo concreto lleno de conflictos y penosas contradicciones, de opresiones estructurales e individualizadas en las cuales el cristiano está inmerso (a veces causándolas, "pensando que así dan culto a Dios", Jn 16, 3) y por su praxis debe dar un testimonio de fe y amor.

La intención metodológica pretende situarse en la dialéctica de la historia real, en su conflictividad esencial y concreta, y desde allí preguntarse,

en ¿qué consiste la crisis cristiana? ¿cómo aquí y ahora se da el seguimiento de Jesús?, ¿cómo en este mundo irredento, "empecatado", puede hacerse prácticamente un testimonio cristiano, base de cualquier proclamación?

Tratar del tema de la crisis no puede hacerse, según lo anterior, prescindiendo de nuestra concreta situacionalidad histórica (geopolítica) latinoamericana y mexicana en particular. Con respecto a la primera localización, somos una región estructuralmente dependiente del "centro", y en lo nacional el juego de fuerzas dominantes es por demás evidente: una estructura de clases que por lo visto y sin duda por lo que veremos, es incapaz de subvertir "el estado de cosas" en que vivimos. En ambos niveles y con la funcionalidad obvia que se da entre uno y otro el régimen de injusticia es prevaleciente (4). La teología y la praxis cristiana aquí se juegan y aquí se prueban. Nuestra reflexión ha de cuestionar estas situaciones, y a la vez ha de ser cuestionada por ellas.

Según lo anterior y puesto que la teología ilumina en la fe el proceso histórico de un pueblo, dándole categorías para juzgar una situación de pecado, la manera como desde latinoamérica se elaboran los temas teológicos, es desde una contextualidad diversa (epocal y geopolíticamente distinta) a la europea o norteamericana. Pero decir esto no es suficiente. Nuestra reflexión no sólo diverge de otras por estar en otra situación; también, y esto es lo más importante, hay ciertas relaciones de "influencia" de un contexto sobre otro. Estas "influencias" históricamente han sido consideradas (desde el S. XVI) como la dominación colonial, y ahora sobre todo imperialista, del "centro" sobre la "periferia", configurándose de esta manera una creciente relación de dependencia en los países, que como el nuestro, pertenecen a ese tipo de región subdesarrollada (5). Por ello, aquí no se va a explicar todo lo implicado en lo anterior; nuestra teología está muy cerca de los procesos de liberación concretos y por lo mismo, so pena de ser ideológica, es denunciativa y crítica frente a la dominación en la escala mundial y en lo nacional. Descubriendo críticamente un pecado histórico en la geopolítica mundial que las teologías del "centro" ocultan, y por ello, **en función ideológica**, refractan y legitiman esa injusticia, y denunciando una situación opresiva creciente en el país, nuestra teología ha de acompañar en lo teórico el proceso de liberación popular. Por esto esta reflexión teológica no es sólo otra (y analógicamente cercana a las otras teologías), sino sobre todo es una teología conflictual que está junto a un proceso, que en la praxis descubre la dominación y se avanza como un caminar, como el del calvario, expuesto contra aquellos que impiden esa concreta manera de construir el Reino de Dios.

La teología de la crisis tiene que ver en su totalidad con estos condicionamientos de la situación latinoamericana y nacional. La reflexión teológica descubre una real situación de pecado, un

mundo irredento dentro del cual está; desde allí, puede emerger una praxis de fe y una teología que ayude a orientar esa praxis de liberación. Así la acción cristiana del seguimiento concreto de Jesús aquí y ahora, es una **praxis en crisis**. A la vez es interpelada y pone en cuestión, al mismo tiempo retada por una injusticia concreta, por el oprimido y que pro-voca, y también reta al sistema opresivo. Es pues una praxis y una teología conflictuales, siempre en crisis y de respuestas testimoniales no previsibles ni definitivas. Esa praxis y su teología, como reflexión crítica que a la luz de la fe situada en relaciones conflictuales avanza un proceso de liberación en la historia, es lo específico del lógos (la racionalidad) cristiano, es lo típico del testimonio de Jesús y será, como sin duda ha sido, la verificación histórica del cristianismo.

Este breve trabajo, todavía no concreto, parte pues de la siguiente afirmación: la teología de la **crisis cristiana** (bien distinta de otras crisis) es el reflejo teórico de una praxis conflictual de cristianos comprometidos en la liberación popular, nacional y latinoamericana, donde se juegan por su fe, como seguimiento de Jesús y responsabilización por el hermano oprimido. Así, de esta manera, la teología descubre el tema de la crisis, como compromiso con la voz pro-vocante del oprimido que clama: "hágase justicia". De la respuesta testimonial a esta interpelación histórica de Dios en el pobre será juzgado (estar-en-crisis) el ser cristiano hoy en latinoamérica.

## 2. La especificidad de la crisis cristiana.

Hemos intentado presentar de manera muy sucinta, la idea de que la teología es la mediación teórica de un proyecto práctico de liberación de la situación de dependencia y de opresión y que esa práctica teórica en que la teología consiste, ha de iluminar desde la fe situada, los acontecimientos en conflicto que en la historia suceden. Por ello preguntémosnos ahora, ¿en qué consiste lo específico de la crisis cristiana en latinoamérica?

Renunciando al valor universalista de un concepto teológico y confirmando que sólo tiene sentido en un contexto bien concreto socio-histórico, qué significa crisis y cuál es la **crisis cristiana**.

En múltiples obras y diccionarios teológicos se hace la definitiva aseveración: crisis significa en el contexto cristiano (vetero y neotestamentario) juicio, juzgar, justicia, justificación, juicio de Dios, sentencia, condenación, tribunal, etc. (TWNT, The Greek New Testament, DTAT, Sacramentum Mundi, Diccionario Teológico, Diccionario de Teología Bíblica, etc.). Según estos datos, la crisis no significa algo subjetivo e intimista; por el contrario, en esta primera aproximación se hace una afirmación bien tajante: crisis implica relación a alguien, desde quien o por quien somos juzgados según un cierto criterio valoral. De entrada, explícitamente se muestra que la crisis cristiana no es un estado de conciencia más o menos infeliz, tampoco un sentir la intimidad profundamente desazonada, no es si-

quiera una "crisis de identidad". Pareciera que el punto de partida de la crisis entendida como juicio no depende de uno, sino del otro, del prójimo y en verdad del mismo Dios. Otro que nuestra intimidad y nuestro propio mundo.

Entonces la crisis cristiana es y sólo puede ser juicio con respecto de alguien, implica siempre una relación. En todo el AT, y en el NT de manera más evidente, el juicio se determina por la justicia vivida o al menos procurada, el juicio se determina por la justicia vivida o al menos procurada. De manera concreta, en toda la tradición judeo-cristiana y en la historia entera del cristianismo el juicio al cristiano y del cristiano tiene que ver con el compromiso con el prójimo y por él con Dios. Se perfila pues la idea de que "estar-en-crisis" significa ser llamado por otro-que-yo a una responsabilidad, por la cual soy juzgado.

Para no parecer neutral y abstracto, precisemos más la cuestión. Ese prójimo ocupa una situación que en la dialéctica histórica ha sido siempre de dominación o de opresión; así por ejemplo, en Isaías 1, 17 se afirma: "... buscad lo justo, dad sus derechos al oprimido, haced justicia al huérfano, abogad por la viuda". Esto es como un llamado del otro, una interpelación crítica que se nos hace. Es evidente que de la respuesta "ajustada" a esta pro-vocación será el juicio. Se avanza que la crisis cristiana, además de implicar una relación a otro-que-yo, presenta un prójimo en situación bien concreta: es el pobre, el oprimido, el desheredado. No es entonces cualquier otro, es sobre todo el prójimo desposeído por una situación de pecado, empobrecido por una injusticia.

El juicio cristiano es juicio de Dios. Y Dios se presenta siempre como interpelando, pro-vocando en el rostro del oprimido una actitud y una praxis. Lo que se haga con el hermano se le hace al mismo Dios; además el culto a Dios sólo se hace como servicio (habodáh) al hermano: "Yahvéh no exige justicia interhumana 'además' del culto ... mientras el clamor del prójimo necesitado no sea para nosotros Dios, estamos condenando a la humanidad (a) ... la opresión" (6). El juicio de Dios, su crisis, llama y convoca una praxis de liberación del oprimido: en esa interpelación de Dios por la pro-vocación del pobre estriba el inicio del juicio cristiano. "Hacia justicia y derecho, y eso es bueno; defendía la causa del pobre y del indigente, y eso es bueno; ¿no consiste en eso el conocerme? dice Yahvéh" (Jer 22, 16).

En importante pasaje del Exodo se perfilan categorías nuevas para el tema de la especificidad del juicio cristiano. Es el pasaje del Ex 2, 11-15 y el pasaje del 3, 1-12.

Moisés descubre, como bien lo muestra el pasaje indicado, más allá de la totalidad de su mundo a un "hermano" que lo llama a liberarlo de una opresión: "... vio cómo un egipcio mataba a un hebreo, uno de sus hermanos" (Ex 2, 11). Moisés descubre al que antes era sólo esclavo, como un alguien digno, como una libertad no manipulable,

como una realidad personal. Su mundo ha sido interpelado por el otro por quien es ahora responsable. La crisis, como se ve, no es algo subjetivo; es, en realidad, el llamado de el otro oprimido a una responsabilidad profética: la voz pro-vocante del prójimo pone en crisis la totalidad de mi mundo, posibilitando un compromiso en la praxis por su liberación. En esa provocación del hermano está presente la voz de Dios:

"He visto la opresión de mi pueblo en Egipto, he oído sus quejas contra los opresores, me he fijado en sus sufrimientos. Voy a bajar a liberarlos de los egipcios, a sacarlos de esta tierra para llevarlos a una tierra fértil y espaciosa ... El clamor de los israelitas ha llegado a mí, y he visto cómo los oprimen los egipcios. Y ahora marcha, te envío al Faraón para que liberes a mi pueblo ..." (Ex 3, 7ss). La voz de Dios interpela, pone en crisis, juzga a una situación histórica de dominación a través del clamor del oprimido: Dios ha oído los lamentos de su pueblo y exige del profeta una responsabilización por aquellos prójimos esclavizados. En ese compromiso liberador, en esa crisis del sistema dominador por la praxis del profeta y del cristiano, se juega y realiza el verdadero acceso a Dios. El culto a Dios, así en Moisés como en Jesús, es la praxis de liberación del pobre, del oprimido. El otro como exterioridad negada por la totalidad dominadora, es el desde donde se pone en cuestión, en crisis, las contradicciones y la explotación del Sistema: la pro-vocación del pobre denuncia una situación de pecado histórico y posibilita el enjuiciamiento y la transformación de "este mundo". La praxis profética de liberación, que es el testimonio cristiano y el modo único de acceso a Dios, es iniciada por la interpelación (puesta en-crisis) del pobre (nuestro prójimo más próximo) que impele a un servicio en la práctica; que Jesús, como veremos, llegará a ser perseguido por el compromiso con él, y al fin, a morir en cruz, realidad definitiva de la crisis cristiana.

### 3. La crisis de Jesús.

La vida de Jesús es el juicio más radical a la historia: en su vida se manifiesta el juicio de Dios sobre la dominación y la opresión del hermano; su mesianismo es la subversión del pecado del mundo, su crisis.

La vida de Jesús, situada en un contexto socio-religioso de injusticia, es el testimonio plenario de liberación del hermano como cumplimiento de la voluntad del Padre: "Jesús experimenta en sí la generosidad radical e imperiosa de Dios" (7). Jesús hace presente entre los hombres la justicia del Dios vivo, cuya forma histórica y concreta es la liberación.

Jesús se enfrenta en un mundo de pecado a los poderes establecidos. Ante todo rechaza la religión muerta y el culto idólatrico, fetichista, de la estructura jerárquica de su tiempo.

"Lo que Jesús desenmascara en el fondo es una manipulación del 'misterio de Dios' que de hecho sirve para oprimir al hombre ... su actitud histórica ante la religión y sus representantes hay que comprenderla a la luz de su concepción de Dios ... Jesús ve en la religión, tal como a él se le presentó fácticamente, un esquema según el cual el hombre responde a Dios a través del cumplimiento de ciertas obligaciones. Dios es pensado como distinto y mayor que el hombre, pero en cierta continuidad con él. Esta continuidad puede ser explicada filosóficamente en cuanto Dios explica el mundo, o religiosamente en cuanto garantiza el orden establecido. El esquema de acceso a Dios está también caracterizado por la existencia de lugares privilegiados de acceso: el templo y el culto. Jesús constata que los hombres entran gustosos en ese esquema, pues a pesar de sus exigencias, reciben a cambio una última seguridad y pueden además manipularlo para no atender al clamor de los oprimidos. El esquema religioso inmuniza contra la divinidad, ya que está bien enmarcada en sus exigencias, y además ese

esquema permite una casuística para desoír las necesidades del prójimo, para contemporizar y justificar situaciones de opresión". (8)

Así la praxis de Jesús presenta a un Dios, su Padre, que está en contradicción con la situación religiosa y social. La pastoral de Jesús también pone en crisis la situación política, su oposición a la dominación y el poder, es la forma de su amor situado: "su amor hacia el oprimido se manifiesta estando con ellos, dándoles aquello que les pueda devolver su dignidad, que les pueda humanizar. Su amor hacia el opresor se manifiesta estando con ellos, dándoles aquello que les pueda devolver su dignidad, que les pueda humanizar. Su amor hacia el opresor se manifiesta estando contra ellos, intentando quitarles aquellos que les deshumaniza" (9). Su definitiva denuncia social está en oposición con el poder político: el tema de la riqueza—pobreza (Lc 6, 20—26) es el ejemplo explícito: el tema de la riqueza-pobreza (Lc 6, 20—26) es el ejemplo explícito de esto. Jesús avanza como fundamental una fe política, que contra toda forma de opresión se expone por el hermano: "El espíritu del Señor está sobre mí, porque él me ha ungido, para que dé la buena noticia a los pobres, para anunciar la libertad a los cautivos y la vista a los ciegos, para poner en libertad a los oprimidos, para proclamar el año de gracia del Señor" (Lc 4, 18—20). La predicación y la misión de Jesús son el juicio definitivo, la crisis radical de la historia: crisis del poder religioso y crisis del poder político.

La praxis de Jesús y el Dios que anuncia con su vida han de considerarse en una dimensión política (10). El "Reino de Dios" que proclama, la manera como ha de llegar, su denuncia y enfrentamiento con los "poderes de este mundo", etc. ayudan a comprender cómo su praxis de liberación del hermano oprimido como única vía de acceso a Dios, le llevó necesariamente a la cruz. El mesías como Siervo de Yahvé es condenado y "ajusticiado por razones políticas" (11). La praxis de Jesús revela el modo de acceso al Padre: es liberando al hombre como se revela el Reino de Dios; **no hay otro acceso a Dios más que el mostrado por la vida de Jesús.** Hoy, como siempre, el seguimiento de Jesús aquí y ahora es el signo de credibilidad del cristiano y la verificación histórica del Dios que proclama.

**A Dios se accede liberando al hombre,** y "precisamente a aquel tipo de hombres (que se piensa) están más alejados de Dios...: el extranjero, el hereje, el impuro cúllico, el pecador, el desheredado, el pobre, el huérfano, la viuda, el enemigo, etc. Estos hombres no son sólo el 'material pasivo' para acceder a Dios ejerciendo la virtud hacia ellos, sino que son la auténtica mediación para acceder a Dios, como lo tipifican la parábola del buen samaritano y la parábola del juicio final" (12). En la crisis del Sistema de dominación por la irrupción práctica del compromiso cristiano con el oprimido, está el inicio del Reino; así la praxis de Jesús lo llevó a la cruz por ser "testigo de la Verdad"; murió por ser

testimonio fiel de un Dios liberador que hasta las últimas consecuencias asume la historia de los hombres. Por eso, sólo en la liberación Dios está presente, como estuvo y está presente, en la cruz de Jesús y las cruces históricas de hoy en Latinoamérica; por eso nuestro Dios es un Dios en la historia, y en ella un Dios crucificado (13).

En la vida y en la cruz de Jesús, el mismo Dios está crucificado. "El Padre sufre la muerte del Hijo y asume en sí todo el dolor de la historia. En esa última solidaridad con el hombre se revela como el Dios de amor, que desde lo más negativo de la historia abre un futuro y una esperanza" (14). Así el lógos de la existencia cristiana no es otra cosa que participar del proceso del amor de Dios, como amor situado en un mundo irredento, para desde ahí, descubriendo al hermano oprimido, liberarlo poniendo en crisis la totalidad del pecado histórico, y de esta manera, acercar el Reino y en la praxis acceder a Dios.

Si Jesús es "la verdad de Dios en persona", sólo viviendo aquí y ahora su misma vida, puede el cristianismo hoy ser creíble. El amor de Dios plasmado históricamente en la praxis de liberación de Jesús y en su cruz, afirma, y en esto consiste la fe, que más allá del pecado histórico, pero sólo a través de él, hay un Reino que se acerca en justicia, y que en un mundo como el nuestro, dominado por el pecado, se puede, "por la liberación en la historia, que es la forma histórica del amor de Dios", creer, esperar y amar.

#### 4. El seguimiento de Jesús y la credibilidad del cristianismo.

La salvación de Dios en la historia se constituye como praxis de liberación de un mundo, "empecatado" por la injusticia, en lo nacional y lo mundial. La praxis ético-política del cristiano entra hoy en conflicto con el Sistema establecido; de igual manera como Jesús, revelando a su Padre, enjuició (poner en crisis) a su situación histórica, probando experiencialmente, el potencial revolucionario del amor situado de Dios, y afirmando que desde dentro de la historia es posible, sólo después de su cruz, un sí definitivo al amor sobre la muerte y a la justicia sobre la opresión. Sólo desde dentro de la dialéctica y la conflictividad históricas tiene sentido una proclamación de fe: el mundo es la crisis (en enjuiciamiento) del cristiano, como la praxis del cristiano es la crisis del mundo.

"Por eso hay que perder la vida por el Evangelio. Sólo así se puede comprender a Jesús. Por qué Dios, en Jesús, se ha hecho contradicción, sufrimiento y muerte. Por qué Dios, en Jesús, se ha hecho lucha por la justicia, por el amor, por la libertad, por el autodespojo y el desprendimiento, por el reparto, por el don de todo y de sí mismo, en favor de los que son pobres, están oprimidos y son explotados... Para el cristiano y para Jesús, el único modo de estar en Jerusalén es el enfrentamiento, aunque termine en la crucifixión. Jerusalén es el lugar de la crisis decisiva para todo seguidor de Jesús" (15).

El seguimiento de Jesús aquí y ahora es la forma histórica concreta de participar en la misma

vida de Dios y de hacer creíble a un mundo dominado por el pecado, que la experiencia del amor es el último sentido de la existencia, como compromiso que se expone por la liberación del hermano oprimido. La fe en el Dios de Jesús no se prueba de modo argumental y académico; sólo se verifica (*verum facere*) como praxis histórica del amor. No hay prueba de Dios, hay algo aun más radical: sólo la praxis crítica y de denuncia, comprometida en la lucha por la justicia en el mundo, es la experiencia concreta de la salvación de Dios. La salvación de Dios en la historia se verifica como el cuestionamiento que el rostro del pobre hace a los poderes de la tierra, que en cuanto que se dejan juzgar son subvertidos hacia una tierra nueva. En este caminar de liberación se hace la más grave y definitiva probación histórica de que el Reino de Dios se acerca en justicia, y es juicio sobre un mundo totalizado por el pecado, que en el cuestionamiento y la praxis cristianas, revela y descubre el poder del amor, "por el que hemos pasado de la muerte a la vida" (Jn 5, 24).

Hacer creíble al mundo que Dios es amor y que Jesús resucitado, es tarea que han de probar los cristianos en la práctica: eso es la crisis del mundo, como encarnación histórica del amor de Dios. Sólo por el seguimiento de Jesús se hace real el amor de Dios manifestado hasta la cruz. Entender que es ser cristiano ó la salvación de Dios, fuera o antes de la historia real es imposible. Únicamente en el seguimiento de Jesús aquí y ahora, se puede experimentar la historia como salvación y la

esencia del cristianismo: conocer a Dios y acercarse su Reino, es inseparable de la vida de Jesús, como camino a subvertir la injusticia y el pecado del mundo.

Si la fe se prueba como praxis histórica del amor al oprimido, frente al poder del pecado, "la esperanza cristiana no es el optimismo que espera más allá de la muerte, más allá de la injusticia y la opresión, sino que es esperanza contra la muerte, contra la injusticia y la opresión" (16). El amor cristiano, como amor situado en presencia de injusticias concretas y estructurales, ha de probar su fuerza en las contradicciones de la historia como compromiso en la construcción de una nueva tierra y en la liberación de las opresiones que ahogan nuestro tiempo y endurecen el corazón. Jesús fue un hombre para los demás, hasta tal punto que dio la vida por sus amigos (Jn 15, 13). Hoy en Latinoamérica y en México, la prueba del amor tiene caminos muy claros y cada vez más exigentes. La vida y la cruz de Jesús son la permanente crisis del ser cristiano, y a la vez, el inequívoco signo de la liberación de Dios como la forma histórica de su amor en este mundo. No toda crisis es crisis cristiana, sólo lo es aquella que comprometiéndose en la praxis con el pobre, el huérfano y el oprimido se enfrenta por ellos hasta el final. El cristianismo, como liberación de la dominación del pecado, se realiza sólo en esta historia, con respecto de la cual seremos juzgados: "Caín, Caín, ¿dónde está tu hermano Abel...?".

#### NOTAS

- (1) G. Giménez, De la 'doctrina social de la Iglesia' a la ética de liberación, en *Panorama de la Teología Latinoamericana*, II Salamanca, 1975, pp. 50-51.
- (2) El cientificismo afirma que la ciencia es independiente de sus condicionamientos socio-históricos, encubriéndose así el proyecto de base que la genera y postulando que sus afirmaciones sólo son científicas si son abstractas, universales y desinteresadas de las contradicciones históricas. Por eso, para hacerse concreta busca sólo la aplicación deductiva de sus conclusiones teóricas de la vida real. Cfr. para esto, O. Varsavsky, *Ciencia, Cientificismo y Política*, Bs. As., 1973. Para la teología, J.L. Segundo, *Liberación de la Teología*, Bs. As., 1975.
- (3) Ideología en sentido estricto, significa un conjunto de proposiciones o enunciados no verdaderos que ocultan, encubren y legitiman una forma de dominación socio-histórica. La bibliografía sobre el tema es inmensa. Especialmente Indico, L. Silva, *Teoría y Práctica de la Ideología*, México 1973; K. Lenk, *Ideologie, Ideologiekritik und Wissenssoziologie*, Neuwied, 1972; L. Villoro, *Sobre el concepto de Ideología*, Plural No. 31, 1974; L. Althusser, *La Revolución teórica de Marx*, México, 1972; Marx y Engels, *La Ideología alemana*, cap. 1. En el contexto teológico, H. Assmann *Teología desde la praxis de liberación*, Salamanca, 1974; J. Guichard, *Options politiques et structures idéologiques de l'église*, LV., No. 105, 1971, pp. 76ss.; E. Dussel, *Sobre la Historia de la Teología en Am. Lat.*, aparecerá en las actas del Encuentro de Teología de México, 1975.
- (4) Para este punto y en una perspectiva teológica, ver Christus, Nov., 1975, pp. 8-33; R. Hansen, *La Política del desarrollo mexicano*, México, 1974; A. Aguilar, *Dialéctica de la economía mexicana*, México, 1973. Es importante seguir los artículos del Trimestre Económico, México.
- (5) El tema de la dependencia marca la ruptura epistemológica geopolítica de las ciencias sociales en Latinoamérica. La teología de la liberación está en gran medida posibilitada por esta categoría sobredeterminante. Cfr. entre otros, F. Hinkelammert, *Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia*, Argentina, 1970; Varios, *Problemas del subdesarrollo latinoamericano*, México, 1975; F. Cardoso y E. Faletto, *La dependencia de América Latina*, México, 1974; Th. dos Santos, et alii, *La dependencia económico-política de América Latina*, México, 1974; Th. dos Santos, *Dependencia y cambio social*, Bs. As., 1974; desde el punto de vista histórico y político, E. Dussel, *Historia de la Iglesia en América Latina*, Barcelona,

- 1974; D. Ribeiro, *El dilema de América Latina*, México, 1974; son importantes también las obras de A. Gunder Frank, H. Jaguaribe, C. Furtado, etc. Desde la perspectiva teológica, G. Gutiérrez, *Teología de la Liberación*, Salamanca, 1974.
- (6) P. Miranda, *El Ser y el Mesías*, Salamanca, 1973, pp. 44-45.
- (7) K. Rahner y W. Thüsing, *Cristología*, Madrid, 1975, pág. 38. Véase también de L. Boff, *Jesús Cristo Libertador*, Petrópolis, 1972, pp. 193ss.
- (8) J. Sobrino, *La muerte de Jesús y la liberación en la historia*, pp. 4 ECA, Agosto-Septiembre 1975.
- (9) *Ibid.*, pág. 29. Ver también sobre la idea pobreza en la tradición judeo-cristiana, Christus, Abril, 1975, pp. 24ss.; I. Ellacuría, *Teología Política*, El Salvador, 1973, pp. 16ss.
- (10) Sobre esto la bibliografía va en aumento. Sobresalientes las obras ya mencionadas de Ellacuría, Sobrino y Gutiérrez. Ver también R. Vidales, *La práctica de Jesús*, Christus, dic. 1975. E. Dussel, *Para una ética de la liberación latinoamericana*, Bs. As., 1973ss., especialmente vol. III, tomo II (la política y la arqueológica); G. Crespy, et alii, *La mort du Christ*, Lumière et Vie, 101, 1971; H. Braun, *Jesús*, Salamanca, 1975, pp. 85ss.; O. Cullman, *Jesús y los revolucionarios de su tiempo*, Studium, 1973; del mismo, *El Estado en el N.T.*, Madrid, Taurus, 1966; S.G.F. Brandon, *Jesús and the Zealots*, New York, 1967; P. Miranda, *Marx y la Biblia*, Salamanca, 1974; R. Reuther, *Liberation Theology*, New York, 1972.
- (11) I. Ellacuría, op. cit., pág. 25. Esta obra, tanto en la exégesis como en la hermenéutica teológica que se hace, es sin duda, una línea de orientación definitiva en la cristología. El gran Exégeta J. Jeremias ha escrito: "Comprometerse a seguir a Jesús significa arriesgarse a una vida que es tan difícil como el último camino de un condenado hacia la muerte", *Teología del NT.*, Salamanca, 1974, pag. 282.
- (12) J. Sobrino, art. cit., pp. 23-24.
- (13) *Sobre la cruz como esencia del cristianismo y lugar de la revelación de Dios*, J. Moltmann, *The crucified God*, New York, 1974, pp. 200ss; del mismo autor, *El Dios crucificado*, Concilium, 1972; también el art. de Sobrino ya mencionado.
- (14) J. Sobrino art. cit., pág. 38; importante es también de J. Moltmann *Teología de la Esperanza*, Salamanca, 1969.
- (15) E. Maza, *Jesús y la Institución*, Christus, Nov., 1975, pág. 38; desde el punto de vista filosófico, sobre la crisis de Jesús ante la totalidad dominante y la ruptura por la liberación, Cfr. E. Dussel, *Método para una filosofía de la liberación*, Salamanca, 1974; también mi trabajo (en colaboración con José Loza, o.p.), *La concepción bíblica de la palabra*, Anuario de Humanidades, UIA, México, 1975, pp. 113-167.
- (16) J. Sobrino, art. cit., pág. 44.

## DE LOS DOMINGOS CUARTO A OCTAVO ENTRE AÑO Del 1o. al 29 de febrero

### COMENTARIO EXEGETICO

RUBEN CABELLO, S.J.

#### DOMINGO CUARTO ENTRE AÑO (1o. de febrero).

1o. En la primera lectura, Dios anuncia la mediación de futuros profetas, del futuro Profeta que hablará con autoridad. La 3a. lectura nos presenta a Cristo que habla con autoridad. La 2a. lectura presenta un tema distinto: un aspecto del matrimonio y de la virginidad.

2o. **Deuteronomio 18, 15-20.** En el contexto anterior se habla de la mediación sacerdotal (v. 1-8) y de una mediación inválida para el pueblo de Dios (la magia, la adivinación, etc. v. 9-14). En lugar de esta falsa mediación, el Señor ofrece la mediación profética. Aunque es más bien en el ejercicio mismo donde descubrimos lo que es el profetismo, en este enunciado se nos presenta ya una cierta figura de lo que es el profeta en el A.T., prenuncio de lo que es Cristo (Ac. 3, 22s; 7, 27ss) y de lo que es el cristiano como profeta en Cristo (Ac. 2, 17ss; 1 C 14; 12, 28s). El profeta aparece así como escogido por Dios, es hermano entre los hermanos, su palabra es Palabra de Dios, habla a sus hermanos, para eso es enviado, con autoridad porque su palabra no es suya sino del que lo envía. Se debe escuchar su Mensaje, obedecerle. Por su parte, el profeta debe ser fiel a anunciar la Palabra del Señor y no anunciarse a sí mismo o anunciar a falsos ídolos y esto bajo pena de muerte. Se le pide un constante discernimiento en una total docilidad a la moción del Espíritu.

3o. **1a. Corintios 7, 32-35.** En el capítulo 7, Pablo responde a diversos problemas concretos, (7-14). En este capítulo se refiere al matrimonio y a la virginidad, tema que se tocó también el domingo anterior. En este breve trozo se ponen de relieve los siguientes puntos: 1o. Pablo afirma que el marido debe estar preocupado por cómo agradar a su mujer, y la esposa, de igual modo con respecto al marido. En Efesios 5, 21-33 se expresa el profundo significado de este valor cristiano. 2o. Sin embargo esta misma preocupación

produce una cierta dualidad de intereses que Pablo ve como menos perfecta en comparación con el estado de total consagración (la virginidad). 3o. El estado de virginidad que considera como de "mayor perfección", de ninguna manera indica una superioridad personal de dignidad o de privilegio sino un modo más apto de servir más a Dios en los demás. Claro está que esto es independiente del modo concreto como se comporten las personas. (Cf. Christus, Ag. 74. La escatología y la vida religiosa). 4o. Pablo afirma simultáneamente la libertad que tiene el cristiano para escoger lo que mejor le parezca delante de Dios. (v. 35-39).

4o. **Marcos 1, 21-28.** Todo el evangelio de Marcos está escrito bajo la consigna de revelar lo que es Jesús. En este pasaje concreto se enfatiza el rasgo de que Cristo habla y obra con autoridad. De una manera implícita se descubre así que Dios está "con El" (Ac. 10,38). El breve pasaje tiene dos partes: 1a. parte (21-22): se presenta a Jesús entrando, por primera vez, a enseñar en la sinagoga. No se dice el contenido de la doctrina (el Reino 1, 15) ni el modo parábolas. cap. 4); se recalca todavía más el asombro ante la autoridad de Jesús: su sólo hablar lo revela como el enviado con autoridad. La Iglesia que escribe y lee esto, encuentra aquí el sentido de su propia obediencia. 2a. parte. (23-28) Las palabras del espíritu inmundo dan la clave de la autoridad de Jesús, El es el Santo de Dios. A la luz de la primera lectura vemos a Cristo profeta y más que profeta: no sólo dice las palabras de Dios, sino que es la Palabra, y al afirmarse al mismo tiempo que es el hombre Jesús de Nazaret, se nos descubre que es la Palabra de Dios para nosotros. El asombro de las turbas une perfectamente la autoridad doctrinal con el testimonio potente de arrojar el mal con su palabra. Tiene especial significado que Marcos nos presente el primer milagro de Cristo como un exorcismo: viene a arrojar el Mal que domina el corazón del hombre.

## DOMINGO QUINTO ENTRE AÑO (8 de febrero).

1o. En la forma explícita los temas parecen un tanto dispersos; con todo, podemos encontrar un elemento que uno los tres temas: el hombre! La primera lectura nos presenta al hombre cautivo de su "normal" condición humana. La tercera lectura nos presenta a Cristo (hombre-Dios) que libera al hombre de sus "condicionamientos" y que (3a. lectura) lo hace libre para el servicio, mediante el cual ayuda a que los demás alcancen y él mismo alcanza la "salvación"

2o. Job 7, 1-4. 6-7. Después del primer diálogo con sus amigos (cap. 3-6), Job inicia un soliloquio que poco a poco se va convirtiendo en un diálogo con Dios. Los primeros seis versículos son el monólogo ante Dios y en el v. 7 se inicia el diálogo. Job ve la vida humana como una servidumbre (del soldado, del jornalero, del esclavo), como un moverse sin sentido (como la lanzadre sin hilo), como una inquietud, un tedio y un dolor. En este cuadro desolador, pero veraz, de la condición humana, Job "encuentra" la pista para la salvación: el diálogo con el Señor ("recuerda"), ante El pondrá su angustia y su amargura.

3o. 1 Corintios 9, 16-19. 22-23. A propósito de comer la carne ofrecida a los ídolos, Pablo sienta el principio de la libertad cristiana, pero este principio debe estar sujeto al hacer el bien a los demás. Este fin hace que se pueda y aun se deba renunciar a los derechos si así se logra ganar a algunos para Cristo. En este contexto Pablo usa su propio ejemplo: renuncia a los derechos, aun económicos, que le da su función apostólica (v. 15), acepta someterse aun a la ley judía y a la no-ley de los gentiles para ganarlos para Cristo; se hace todo a todos para que al menos algunos alcancen la libertad en la ley de Cristo. Renuncia así a sus posibles privilegios para entregarse al servicio. (v. 18-19). En el mismo sentido ve su actividad apostólica como una "misión", un envío (v. 17) y su gloria es entregar el Evangelio en plena gratuidad. En forma similar, Pablo espera de los corintios una renuncia de sus privilegios en favor de los más débiles. Si comparamos con la primera lectura encontramos la paradoja cristiana: para que el hombre llegue a estar "lleno", a alcanzar la salvación, debe vaciarse, entregarse en el servicio de los demás (v. 23). Esta misma capacidad de entrega le viene al hombre por el don del Padre en Cristo (Ef. 1, 3-14; Col 1, 12-23; etc.) Notemos finalmente que el grito de Pablo: "¡ay de mí si no predicara el Evangelio!" tiene plena validez eclesial tanto comunitaria cuanto individualmente.

4o. Marcos 1, 29-39. El pasaje se puede dividir en tres partes, unidas todas por el hecho de que nos descubren algo de lo que es Jesús, a través de lo que dice y, sobre todo, a través de lo que hace. 1a. parte (29-31): también con los "de casa" Jesús muestra sus favores y la restitución es tan completa que al punto "ella se puso a servirles". Leído este pasaje en el contexto eclesial en el que fue escrito, vemos una relación entre ser "curado" por Jesús y la tarea del servicio a los demás. 2a. parte (32-34) si tomamos en cuenta la primera lectura podemos ver en estos versículos una descripción de la condición humana, la conciencia de que sólo Jesús puede realmente curarnos y la predilección manifiesta de Cristo por los más necesitados. Es notable también la

insistencia de Marcos en señalar la curación de endemoniados (1, 23s; 5, 15; 3, 15; 6, 13; 7, 26 etc.) como signo de que en Cristo, el Reino de Dios está presente. 3a. parte (35-39): cuatro elementos, que podrían comentarse ampliamente, aparecen aquí: Jesús se retira a orar aun en medio de sus actividades apostólicas, el pueblo lo busca para escuchar su palabra y recibir sus favores, los discípulos le acompañan en el ministerio, Jesús aparece, ya desde el principio del evangelio, con una "misión" que va a cumplir (para eso he salido").

## DOMINGO SEXTO ENTRE AÑO. (15 de febrero).

1o. La primera lectura nos presenta la condición del leproso en Israel, la tercera lectura nos presenta la relación de Cristo con un leproso. Ambas lecturas proyectan su luz sobre la condición general del hombre y sus relaciones con Cristo. La segunda lectura nos presenta la libertad del cristiano y al mismo tiempo los criterios de ese actuar cristiano en la libertad.

2o. Levítico 13, 1-2. 44-46. Esta sección está dedicada a las reglas sobre la pureza e impureza (cap. 11-16). Bajo el nombre de lepra se designan muchas enfermedades diversas y las reglas son higiénicas en su contenido y se prescriben como religiosas en su forma externa, legal. La formulación aparece como una defensa de la comunidad, defensa, sin duda, justificada. El individuo tendrá que resignarse a vivir "separado" de la vida de la comunidad, hasta que desaparezca la enfermedad, si es que desaparece; mientras tanto es un impuro, un manchado y así debe proclamarlo. La tercera lectura nos presentará la realidad de la lepra en su relación con Cristo y le dará así un sentido mucho más terrible y al mismo tiempo con una esperanza mayor: ahora hay quien la quite.

3o. 1 Corintios 10, 31-11,1. En el pasaje actual tenemos la conclusión sobre la consulta que le hacen los corintios a propósito de comer la carne inmolada a los ídolos. (cap. 8-10). En el contexto inmediatamente anterior, Pablo recuerda la libertad cristiana en el actuar ("todo es lícito"), pero al mismo tiempo recuerda que esa libertad está regida por el criterio de la edificación y del servicio a los demás (v. 23-30). El texto concreto tiene tres afirmaciones que sintetizan todo su pensamiento: 1a. (v. 31) un modo de expresar el criterio de toda acción cristiana, aun las más triviales, es el de afirmar que todo se debe hacer para gloria de Dios. En su forma más amplia encontramos la misma afirmación en Col. 3, 17: "todo cuanto hagáis, de palabra o de obra, hacedlo todo en el nombre del Señor Jesús, dando gracias por su medio a Dios Padre". (Cf. Ef. 5, 20; 1 Tes. 5, 18); la fórmula aparece también como un sinónimo de "hacer la voluntad de Dios", lo cual aparece explícito tanto de Cristo, cuanto del cristiano (Rom 12, 1; Ef 5, 17; 6, 6; Col 1, 9; 4, 12). 2a. (v. 32) Ese mismo criterio de acción se expresa ahora en una forma parcial y negativa: no dar escándalo ni a los de dentro ni a los de fuera. El contexto inmediato nos pide traducir aquí la palabra escándalo como hacer una obra en sí buena pero que no ayuda para la "edificación" de los demás en Cristo. En su forma positiva, aparece en el V. 24: que nadie procure su propio interés, sino el de los demás. Aun en lo que lícitamente puede hacer, el cristiano

debe buscar ante todo el servicio de la fe, lo que ayuda a construir a los demás en Cristo. El criterio no será tanto: "¿a qué tengo derecho?", sino: ¿qué ayuda más al servicio de los demás. 3a. (v. 33 y 11, 1). Pablo, en la verdad del Espíritu, no duda en volver a ponerse como ejemplo (cap. 9). En no pocas ocasiones hace esto Pablo (2 Tes 3, 7; 1 C 4, 16; Gal 4, 12; Fil 3, 17), consciente de que todo lo que él tiene y es, viene dado como don de Dios que tuvo misericordia de él (1 Tim 1, 12-17), por cuya gracia él es lo que es y esa misma gracia, por su misericordia, no ha sido vana en Pablo (1 C 15, 1-10). Pablo sabe que la imitación substancial del cristiano debe ser la de Dios mismo (Ef 5, 1), traducida en una imitación de Cristo (1 Tes 1, 6; Fil 2, 5) y que llega hasta una imitación de unos por otros (1 Tes 1, 7; 2, 14).

**4o. Marcos 1, 40-45.** En varias ocasiones (Mt 10, 8; 11, 5; Lc 7, 22; 5, 12; 7, 12) aparece Jesús en relación con los leprosos. En la interpretación del texto actual debemos tenerlos en cuenta, sobre todo Lc 7, 22 (signo de la presencia del Reino, la curación de leprosos) y Mt 10, 8 (los discípulos, para prolongar y anunciar la presencia del Reino, son enviados, también, a curar a los leprosos). El contexto general es el que los leprosos son excluidos de la "comunidad" de Israel, son como muertos para la comunidad. Tomando en cuenta que la narración tiene una forma catequética (como todo el Evangelio), cada paso del proceso tiene un significado que trasciende el momento concreto: el hombre es un "leproso" que no puede curarse por sí mismo y cuya salvación le viene de fuera; para curarse debe reconocer su condición y acercarse suplicante y confiado a Cristo (si quieres, puedes . . .); Cristo es compasivo y quiere curar; Jesús "respetar" las condiciones higiénico-legales de su tiempo (ve a presentarte . . .); el leproso curado se pone a proclamar la obra de Cristo en él. El valor de la proclamación cristiana no está en predicar un Cristo académico o abstracto, sino predicar al Señor que lo ha curado. En esto se basa el entusiasmo del leproso curado y la conmoción que produce en el pueblo.

#### DOMINGO SEPTIMO ENTRE AÑO (22 de febrero).

**1o.** No hay un tema común que una explícitamente las tres lecturas, pero de modo implícito sí podemos encontrarlo en el sentido de que la obra de salvación es ante todo obra de Dios, pero que supone al mismo tiempo la actitud cooperante del hombre. Una mayor unión se puede detectar entre la primera y segunda lectura en el tema de la promesa dada a Israel y realizada (es el "sí" de Dios) en Cristo; la tercera lectura nos presenta a Cristo llevando a su realización esa promesa (perdón de pecados y curación del paralítico).

**2o. Isaías 43, 18-19. 21-22. 24b-25.** Estamos en la sección llamada "libro de la consolación de Israel" (cap. 40-55), donde Dios consuela a su pueblo, le asegura su favor y le promete un liberador (siervo de Yahveh); en el contexto inmediatamente anterior, Yahveh, creador del pueblo, habla a Israel de su futura liberación (43, 1-7), le pide que tenga en El total confianza pues sólo El es Dios (v. 8-13) que rescata a su pueblo y destruye a sus enemigos (v. 14-15). En el texto actual, Yahveh pide al pueblo que se acuerde del antiguo éxodo, pues va a presenciar otro mayor, el nuevo éxodo bajo la guía de Yahveh. El tema se refiere directa-

mente al gran retorno de Babilonia, pero detrás de éste, está el gran éxodo de los tiempos mesiánicos y que será comparable a una nueva creación. Esto se señala como una obra de Dios, pues el pueblo más bien es reactivo y aun quiere usar de Dios como un pretexto o un paliativo para sus iniquidades: "me has convertido en siervo con tus pecados". Ahora, en el Nuevo Testamento, ya se han cumplido las promesas del Señor en Cristo (el sí de las promesas de Dios), pero sigue siendo válido el reproche del Señor a su pueblo y la promesa de su fidelidad constante.

**3o. 2 Corintios 1, 18-22** Pablo explica en esta sección por qué tuvo que cambiar sus planes de viaje; los motivos son plenamente justificados y la razón del cambio no es un mero capricho, como si Pablo tuviera falsedad en su modo de hablar, como si su "sí" fuera también "no" (hipocresía). En esto, como en todo, no hace sino procurar seguir a Cristo que es el sí veraz del Padre. El texto nos habla de esta veracidad de Dios con respecto a nosotros: Todo lo que Dios había prometido en su fidelidad, en Cristo se realiza cumplidamente. Cristo es la "plenitud de Dios" (Col 1, 19; 2, 9) y de El nosotros recibimos toda gracia (Jn 1, 16) y en El somos colmados (Col 2, 9). En Cristo Dios nos hace donación, ya desde ahora, de su propio Espíritu que nos conforta (nos sostiene en el apoyo firme de su fuerza) (Rom 15, 8; 1 C 1, 6; Col. 2, 7; 1 C 1,6s), nos unge (nos da la participación del mismo Espíritu que está en Cristo. 1 Jn 2, 20, 27). Con el mismo Espíritu con el que está unguido Cristo mismo: Lc 4, 18; Ac 4, 27; 10, 38), nos marca con su sello de pertenencia y de consagración (Ef 1, 13; 4, 30; Ap 7, 3). Por eso el cristiano, que todo lo recibe por Cristo, expresa con sus obras el agradecimiento total al Padre: por Cristo "dice" Amén.

**4o. Marcos 2, 1-12.** Si recordamos que los milagros no son meramente signo de poder sino también una revelación directa de lo que es Cristo para nosotros, podemos entender con menor dificultad la enseñanza catequética que la comunidad primitiva plasmó en este relato. El contexto histórico nos presenta a Jesús rodeado de la multitud, proclamando la Palabra y en controversia con los fariseos sobre quién es El. En el texto podemos fijarnos especialmente en los siguientes puntos: **1o.** Jesús no solamente devuelve el movimiento físico de los miembros sino el movimiento espiritual del corazón (perdona los pecados), con lo cual, en la realidad del paralítico aparece otra realidad mucho más profunda: la parálisis del espíritu del hombre por el pecado. El hombre no puede salir, desatarse de la una ni de la otra por sí mismo. Esto lo puede y lo hace Cristo. Es de notar que la palabra que se usa "levántate", es el mismo verbo usado para expresar la "resurrección" (el paralítico, de una muerte vuelve a la vida). **2o.** La unión íntima que hace la narración entre el "desatar" físico y el espiritual nos señala con claridad que Cristo es el que desata (libera) al hombre de la atadura de todo mal. **3o.** Aquí, como en otros casos, se explicita la necesidad de que el hombre afirme la respuesta de confianza y de entrega total (fe) y, en esta ocasión, se afirma de un modo asombroso, y lleno de consecuencias, la dimensión comunitaria de esta fe: "viendo la fe de ellos". El N.T. nos da suficiente base para poder afirmar que primero es la fe comunitaria y que la fe individual no es sino subordinada y participada de esa fe comunitaria.

## DOMINGO OCTAVO ENTRE AÑO. (29 de febrero).

1o. La primera lectura desarrolla el tema del amor de Dios a su pueblo, bajo la metáfora matrimonial. La segunda presenta el resultado de ese amor de Dios en Cristo, bajo la metáfora de que somos "carta de Cristo". La tercera hace una alusión a la figura matrimonial y enfatiza la radical novedad de la nueva economía en Cristo.

2o. Oseas 2, 14b. 15b. 19-20. El tema de la infidelidad del pueblo de Dios (de nosotros) y del amor y fidelidad de Dios para con ese pueblo, se presenta bajo el simbolismo violento y crudo de los desposorios con una meretriz. En varias ocasiones, la literatura profética nos presenta la relación de Dios para con su pueblo, (no a nivel individual) bajo la figura matrimonial. La infidelidad del pueblo se describirá, así, como una prostitución o una infidelidad conyugal. El simbolismo tiene especial impacto cuando se describe, como en este caso, la actitud de Yahveh, el poderoso y el terrible, que por amor quiere que vuelva la infiel (Jr 2, 2; 3, 1-12; Ez 16, 23; Is 50, 1-54, 6-7). Más aún, Yahveh hace la promesa de un desposorio eterno (Os 2, 21), una alianza nueva y definitiva que San Pablo describe en términos similares en Ef 5, 21, 33. La nueva alianza que Dios ha hecho con su pueblo expresa la realización de esa promesa, pero al mismo tiempo, la nueva comunidad sabe que aunque ya realiza en ella la promesa de vida, todavía no ha llegado la manifestación plena y que vive (vivimos) así, como en parte, en el A.T.; vive, por lo tanto, en una mezcla de fidelidad y de grandes infidelidades. La fidelidad en la Iglesia es así un misterio de amor en un misterio de iniquidad y que pide de ella una constante conversión.

3o. 2 Corintios 3, 1b-6. Pablo aclara que no necesita de especial justificación ante los corintios, puesto que los mismos corintios, lo que ellos son, es su mejor recomendación aun ante los demás. Habiendo usado la metáfora de la carta, Pablo elabora una serie de comparaciones basado en la figura de "la carta": los corintios son su carta de recomendación, ante ellos mismos y ante los demás; son carta escrita

por Cristo mediante el ministerio de Pablo (los corintios dan testimonio de Cristo), la "tinta" es el Espíritu Santo, carta escrita no en la piedra inflexible, dura e incapaz de responder, sino en el corazón (dócil al Espíritu, generoso, capaz de responder). Viendo lo que son los corintios, Pablo siente consuelo y al mismo tiempo lo atribuye todo al verdadero autor: Dios es el que capacita a Pablo, pues Pablo por sí mismo es radicalmente incapaz; su fuerza le viene del Espíritu de Cristo, Espíritu que da la vida. (Col 1, 12; 2 C 13, 3s; 11, 30; 12, 1.9). Se afirma así que el cristiano es una obra de Dios, puesto para dar testimonio y que su fuerza y capacidad viene de Dios.

4o. Marcos 2, 18-22. El pasaje se inicia con una pregunta: ¿por qué tus discípulos no ayunan, cuando los discípulos de los fariseos y de Juan sí lo hacen? La respuesta de Jesús se mueve en un doble plano: apropiándose la imagen del A.T. (1a. lectura) de que Yahveh es el esposo de Israel, Jesús afirma que su presencia, inauguración del cumplimiento de las promesas, comienzo de los nuevos tiempos, le quita el sentido al ayuno; al mismo tiempo señala un tiempo futuro de ausencia en el que sí tendrá sentido el ayuno. A esta luz, el tiempo de la Iglesia aparece como un tiempo simultáneamente de ausencia y de presencia (Mt 28, 20; Jn 14, 18-21; Mt 18, 20; etc.); la Iglesia participa así del tiempo de fiesta y del tiempo de austeridad: habrá momentos en que se deba enfatizar uno u otro, pero siempre deben estar los dos presentes (es tiempo de adviento) hasta que llegue la manifestación (parusía) total. Las otras dos comparaciones (v. 21-22) enfatizan el aspecto de radical novedad de la nueva era que aparece con Cristo y que en otras ocasiones se describe en forma vigorosa de la nueva creación, de que los que pertenecen a Cristo forman una nueva raza de hombres, una nueva comunidad, una nueva alianza (Mt 26, 28 y par.; 2 C 5, 17; Gal 6, 15; Ef 2, 15; 4, 24; Heb 8, 8-13; 9, 15; Col 3, 10; 1 C 5, 7; etc). Aquí no se explicita claramente en qué consista esta novedad, aunque está insinuado en la "presencia" del Esposo de Israel. La novedad radical es la presencia "corporal" (Col 2, 9) de Dios entre nosotros, de Cristo muerto y resucitado que envía su Espíritu para que vivamos en el nuevo precepto (Jn 13, 34).

CHRISTUS - Revista Mensual de Teología.

Año 41 No. 482 Enero de 1976.

Director: Xavier Cuenca, S.J.

Subdirector: Alfonso Castillo, S.J.

Consejo de Redacción: Rubén Cabello, S.J., José Morales, S.J., Luis M. Narro, S.J., Sebastián Mier, S.J., Jorge Alonso, S.J., Jorge Villalobos, S.J., Javier Jiménez Limón, S.J.

Equipo de trabajo: Jesús Pavlo Tenorio, Ana Santamaría.

Órgano Oficial de las Diócesis de Cd. Juárez, Cd. Obregón, Cd. Valles, Cuernavaca, Huejutla, Papantla, Tabasco, Vicariato Apostólico de la Tarahumara. Registrada como artículo de 2a. clase en la Administración de Correos No. 1 de México, D.F., 3 de enero de 1936.

Registro de propiedad intelectual en la S.E.P. No. 10534 el 15 de diciembre de 1950. Con aprobación Eclesiástica. Suscripción anual: \$ 100.00 Dls. 8.50. Número suelto \$ 10.00. Obra Nacional de la Buena Prensa, A.C. Donceles 99-A. Apdo. M-2181, México 1, D.F.

Impresión: Editorial Magazine, Quetzalcoatl No. 53, México 17, D.F.

### NOTA DE LA OFICIALIDAD DE CHRISTUS

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

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

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

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

La Redacción de Christus.

## LA EVANGELIZACION SEGUN LA TRADICION GUADALUPANA

### Análisis de un folleto popular

EDUARDO HOORNAERT

Estudiar el sentido de la "evangelización" es el tema del Sínodo de los obispos en Roma en el año de 1974.

Este tema que en la época de la "conquista espiritual" del Nuevo Mundo por los europeos parece estar exento de comentario y estudios por ser considerado claro e inequívoco, suscita actualmente controversias, inseguridades y críticas: ¿Qué es evangelizar? —¿Cuáles son las tareas concretas de la evangelización? —La terminología se torna insegura y está siendo sometida a estudios de variados enfoques: bíblico, dogmático, antropológico, histórico y sociológico. El presente trabajo procura insertarse en estas tentativas de esclarecimiento, aportando algunos elementos de reflexión a partir de un enfoque que nos parece importante: el enfoque de la tradición popular: ¿Qué es lo que el pueblo entiende por evangelización? —¿Qué dice sobre esto la cultura popular latino americana? ¿Qué "tesis" presentaría el pueblo latino americano en la reunión de los obispos en Roma, por la que fuera representado válidamente?

Procurando captar de manera satisfactoria la tradición popular, vamos a analizar una de las más antiguas y más persistentes tradiciones populares latino americanas; la tradición alimentada en torno al santuario de Nuestra Señora de Guadalupe, en la capital de México. No tuvimos oportunidad de investigar ampliamente la actual tradición popular guadalupana por falta de tiempo, por eso estuvimos forzados a limitar nuestro estudio al análisis de un folleto popular que se vende actualmente en el santuario de Guadalupe y está titulado: "El maravilloso milagro guadalupano: la epopeya del Tepeyac", publicado en 1944. (1) A través del análisis de este folleto pensamos que es posible decir algo, con validez, respecto de: la tradición guadalupana en particular, y de la tradición popular latino americana en general, en torno al tema de la "evangelización".

Seguiremos este recorrido en la exposición de este trabajo:

1. Algunos datos iniciales para entender la historia de Guadalupe;
2. La estructura del "cuento" guadalupano;
  - a) lectura cronológica
  - b) lectura heróica
  - c) lectura estructural
3. El sentido de esta estructura:
  - a) ¿qué nos revela esta estructura?
  - b) los tres actores del cuento: la Virgen, Juan Diego, Juan de Zumárraga, el obispo.
4. La evangelización según la tradición guadalupana:
  - a) la evangelización en la tradición eclesiástica
  - b) la evangelización en la tradición popular.
5. Conclusión: nuestra tarea actual.

#### 1. Algunos datos iniciales.

Los aztecas comenzaron a habitar en el emplazamiento de la actual capital mexicana en dos islas dentro de un lago: Tenochtitlan y Tlatelolco. Tenochtitlan era la isla más importante, pues llegó a poseer un conjunto templario de setenta y dos edificios, pero Tlatelolco tenía también su templo con una escuela de formación para jóvenes aristócratas.

A partir del día primero de septiembre de 1520 el conquistador Hernán Cortés comenzó a hacer la guerra contra Tenochtitlan, que contaba en aquella época unos 80,000 habitantes. El día 30 de marzo de 1521 comenzó el sitio de la ciudad, que cayó en las manos de los españoles el día 13 de agosto del mismo año (2). Después de destrozarse los símbolos religiosos aztecas y de iniciarse la demolición de las pirámides, que demoraría 15 años para ser concluída, Hernán Cortés pide al rey, religiosos franciscanos para iniciar la obra de evangelización.

Los primeros franciscanos llegaron en 1523 e iniciaron la evangelización en un clima de libertad y creatividad, con poca influencia romana. Para el primer grupo franciscano, la cristiandad india estaba destinada a reencontrar la pureza del cristianismo primitivo corrompido en Europa por los excesos de la organización. El mundo indígena les parecía un punto de partida ideal para realizar las utopías con las cuales Europa soñaba sin poder aplicarlas (3).

Cuando llega el primer obispo, fray Juan de Zumárraga, estas primeras libertades son prontamente quitadas y sustituidas por la organización. El obispo se instala en el palacio construido en Tenochtitlan con las piedras de la pirámide azteca destruida, y organiza después un colegio en Tlatelolco para la joven aristocracia; asumiendo así inconscientemente la tradición dominadora de los aztecas bajo símbolos cristianos. "Tenochtitlan" y "Tlatelolco" existen de nuevo, en términos cristianos.

En este contexto debe situarse la historia de Guadalupe, fechada en el año de llegada del obispo: 1531.

Zumárraga avanza rápidamente en pos de la organización de una "Nueva España" por la "conquista espiritual": entre 1536 y 1538 introduce la primera imprenta del Nuevo Mundo, instrumento poderoso de evangelización por la propagación de catecismos, gramática y vocabularios. La lengua castellana marginaliza las lenguas indígenas. Los colegios para jóvenes mestizos, primera generación mexicana, florecen. Ya se prepara el primer concilio mexicano en 1551 que consagrará dos elementos importantes para la ulterior evangelización:

- la negación de las funciones sacerdotales para los indios;
- la marginalización de las lenguas indígenas.

Entramos ya en la era de las conversiones masivas, y de la organización favorecedora de una cristiandad colonial.

## 2. La estructura del "cuento" guadalupano.

La actitud del primer obispo Juan de Zumárraga implica de por sí una visión "ideológica" de la evangelización, que será impugnada por el pueblo. Esto se puede percibir por el análisis de la tradición guadalupana.

Esta tradición tiene que ser estudiada en su totalidad, pues no es válido el fijarse solamente en algún elemento de esta tradición, como por ejemplo: el milagro, la aparición, o la imagen; y por eso rechazar la validez de la tradición, como lo hacen los historiadores liberales (4). Es preciso estudiar la tradición como un todo, la "epopeya del Tepeyac" tal cual es vivida por el pueblo mexicano, puesto que los diversos elementos como: la imagen, el milagro de las rosas, la aparición, sólo se tornan inteligibles dentro de un análisis científico de todo el conjunto.

Ahora bien, la tradición guadalupana se nos presenta como un "cuento", una historia que se nos transmite de generación en generación. Cada visitante es convidado a escuchar una historia.

Estudiemos, pues, este "cuento" en tres lecturas sucesivas, a través de las cuales penetraremos en estratos cada vez más profundos de comprensión. Como ya lo dijimos, leemos un folleto de 1944.

### a) Lectura cronológica.

La historia se desarrolla en cuatro días, del sábado 9 de diciembre al martes 12 de diciembre, de 1531. Los tres personajes son: la Virgen María, el indio Juan Diego, el obispo Juan de Zumárraga.

Sábado 9 de diciembre: el indio Juan Diego sale muy de mañana de su "jacal" del barrio indígena pobre de Tepeyácac (5) hacia el centro de la ciudad, a fin de recibir la "doctrina" en el colegio de los padres en Tlatelolco. Se le aparece la Virgen que le pide hablar con el "señor obispo" recién llegado de España y residente en el centro, en Tenochtitlan, para solicitar "un templo para mi culto" en Tepeyácac.

En una primera entrevista con el obispo, Juan Diego transmite el mensaje de la Virgen. El obispo se muestra "reservado" y pide al indio que vuelva otra vez. El día del indio. Por la noche, pasando por el cerrillo del Tepeyácac, el se encuentra de nuevo en presencia de la Virgen que platica con él sobre el éxito de su "embajada":

El indio:

"Mira: a mí no me creyeron porque soy un hombrecillo gente menuda: por eso desconfió el señor obispo".

La Virgen:

"Pero debes ser tú mismo quien ayude y solicite, de todo punto es preciso y así mi afán se realice".

La Virgen pide al indio que vuelva a hablar con el obispo al día siguiente.

Domingo 10 de diciembre: después de la instrucción y de la misa en Tlatelolco el indio va al palacio episcopal para entrevistarse con el obispo por segunda vez y repetir la petición de la Virgen. Desconfiado, el obispo pide "señal y prueba" Juan Diego pide al obispo que le indique qué señal quiere, pero éste permanece callado. Aumenta la seguridad de Juan Diego y la inseguridad del obispo, que pide a unas personas de su confianza que sigan al indio y lo vigilen. Pero el indio desaparece.

Por la noche tiene lugar una tercera entrevista entre el indio y la Virgen, en la cual el indio transmite el recado del obispo; por lo cual la Virgen lo convida a retornar al Tepeyácac al día siguiente.

Lunes 11 de diciembre: el tío de Juan Diego, llamado Juan Bernardino, se enferma. El indio pasa el día entero con él. Agravándose la dolencia, el tío pide a Juan Diego que vaya al día siguiente a Tlatelolco para llamar a un padre. No hay encuentro con la Virgen y por consiguiente tampoco con el obispo.

Martes 12 de diciembre: Juan Diego pasa muy temprano por el Tepeyácac para ir a Tlatelolco. La Virgen lo espera por el camino y le dice que Juan Bernardino está curado (primer milagro). Juan Diego le responde que está dispuesto a continuar siendo embajador de la Virgen, mas le pide la señal que deberá convencer al obispo. La Virgen le indica "los rosales" en la cumbre del cerrillo (segundo milagro). El indio lleva las rosas.

“Para mostrarlas a todas  
aquellas gentes incrédulas”

en su manto. En el palacio hay curiosidad y confusión en torno a su llegada. En presencia del obispo el indio abre su manto:

“Cuando las rosas caían  
en la manta iba surgiendo  
la dulce Virgen María  
la señora de los cielos  
la Reina de las Américas  
de México la Patrona,  
la Virgencita morena  
nuestra Madre protectora”. (tercer milagro).

El obispo se convierte y manda construir el templo de la Virgen en Tepeyácac Guadalupe.

Esta primera lectura cronológica pide mayor profundización. Descubrimos en la narración la estructura común a todas las historias de aventuras, en las cuales el héroe o la heroína tiene que vencer una serie de obstáculos (primera etapa) para después obtener una serie de victorias (segunda etapa). Podemos decir que los tres primeros días son días llenos de obstáculos, en tanto que el cuarto día es el día de las victorias.

Pasemos pues a una lectura “heroica” del texto:

#### b) Lectura “heroica”.

En una segunda lectura percibimos el “cuento” guadalupano como la historia de las “aventuras de Juan Diego, embajador de la Virgen

Santísima, ante el señor obispo de México”. El héroe es Juan Diego, indio pobre y despreciado, en tanto que el “adversario” es el señor obispo, poderoso y autoritario.

En la primera fase de sus aventuras, Juan Diego pasa por cuatro adversidades o peligros:

- los dos encuentros frustrados con el obispo (sábado y domingo);
- la inquisición por parte del obispo (domingo);
- la enfermedad del tío Juan Bernardino (lunes).

El consigue vencer las tres primeras adversidades, pero la cuarta paraliza sus funciones de embajador de la Virgen. El lunes es el día en que la narración llega a un punto decisivo, el momento de mayor “suspenso” en el que ‘algo’ nuevo tiene que acontecer.

En la madrugada del martes, Juan Diego parece haber abandonado el proyecto de hablar con el obispo y se dirige a Tlatelolco a fin de llamar a un padre para el tío enfermo. En este momento viene el “desenlace” del cuento heroico, el viraje clásico en este tipo de literatura (6). Aparece la Virgen y opera sucesivamente tres milagros, tres victorias, que son:

- la curación del tío Juan Bernardino
- las rosas del Tepeyácac
- su imagen en el manto de Juan Diego (todo en el martes).



El relato es pues la historia de un “desvío”, de un camino difícil, que no alcanza directamente su objetivo.

La lectura “heroica” del texto hace avanzar nuestra interpretación en dos puntos importantes:

en primer lugar, percibimos con más claridad la insuficiencia de la interpretación liberal y ‘burguesa’ en general, de la tradición guadalupana. Esta interpretación está representada en México por el gran historiador García Icazbalceta (7), que en su “Carta acerca del origen de la imagen de Nuestra Señora de Guadalupe de Méjico” (1883), escribe lo siguiente:

“En mi juventud creí, como todos los mejicanos, en la verdad del milagro; no recuerdo de dónde me vinieron las dudas, y para quitármelas acudí a las apologías: éstas convirtieron mis dudas en certeza de la falsidad del hecho”. (8).

Puede hacerse esta pregunta: ¿Qué es lo que significa “la falsidad del hecho” de la que habla el historiador Icazbalceta? ¿Significa la “falsedad”: del milagro de las rosas, o de la curación del tío Juan Bernardino, o de la imagen de Nuestra Señora conservada en Guadalupe?

Así pues, no ayuda el separar los “hechos milagrosos” de la tradición en la cual están insertados. Los milagros forman parte de una historia heroica que consta de dos momentos: el momento de las adversidades en que el héroe tiene que demostrar su capacidad y coraje, y el momento de las victorias o éxitos, o los “milagros” en este caso, momento en que el héroe recibe la recompensa de sus esfuerzos. Los milagros significan el éxito de la embajada ejercida por Juan Diego ante el obispo en nombre de la Virgen, y deben ser entendidos dentro de este contexto. Lo importante no es el milagro, sino el conjunto mayor en el que el milagro está insertado. Para nada sirve discutir por separado el valor histórico del milagro, pues el “género literario” de la narración no es propiamente el género histó-

rico, en el sentido en que la 'ciencia histórica' moderna lo define. Aisladamente el milagro queda sin sentido, no es comprensible. El conduce hacia un sentido mayor, el mensaje global del relato. Lo importante es, la misma "epopeya del Tepeyac" vivida por el pueblo mexicano, la tradición popular que da sentido y hace comprensible el milagro.

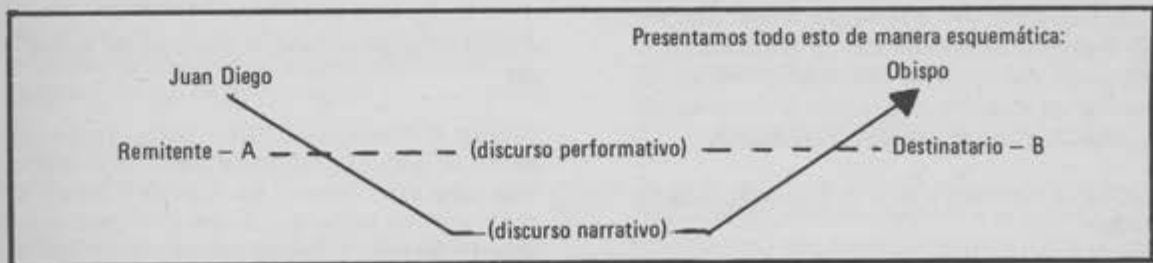
En una tercera lectura procuraremos profundizar el "género literario" del "cuento" y determinar qué tipo de historicidad le debe ser atribuido.

En segundo lugar percibimos cómo esta segunda lectura, que calificamos de "heroica", clama por una tercera que tendrá que revelarnos la estructura propiamente dicha del relato: en este sentido es interesante observar como el primer momento, el de las "aventuras" del indio, corresponde al momento de la "incredulidad" del obispo:

"A creer se resistía  
lo que el indio aseguraba  
pues más bien le parecía  
ficciones, cosas soñadas"

En tanto que el segundo momento, el de las victorias, corresponde a la fe y a la conversión del obispo y de sus familiares:

"Todos cayeron de hinojos



Lo narrativo de la historia se sitúa dentro de lo performativo de tal manera que aquel no tiene sentido si no es en relación a lo performativo. Los elementos de lo narrativo pueden alterarse (por ejemplo: existen historias guadalupanas más o menos resumidas, con omisión de ciertos detalles y aumento de otros, o con inversión de los acontecimientos, etc.), pero lo performativo permanece inalterable: la historia siempre invita a una toma de posición, ella no es neutra. El destinatario-B tiene que reaccionar, no puede permanecer indiferente. Lo performativo revela el verdadero sentido del relato, pues no se trata sólo de 'contar una historia del pasado', ni de 'llevar a alguien a venerar una imagen': se trata de mudar de "lugar", de convertirse, como el obispo Zumárraga se convirtió (o no se convirtió: esto para nada cambia la estructura de la narración, tan sólo manifiesta que habla respetando la libertad personal). En la línea narrativa, el héroe es Juan Diego, y el oyente es el obispo de México. En la performativa, el remitente es la misma tradición popular, la cultura popular, y los destinatarios somos todos nosotros, sobre todo los situados en el lugar del poder y de la violencia.

Durante cuatro siglos se opera ya la función performativa de la tradición guadalupana en México, clamando por una reflexión sobre cambios de posición ante el pueblo. Esta tradición no puede ser manipulada por los detentores del poder económico, político o religioso: es del pueblo mismo, a pesar de todas las tentativas en contra.

absortos y reverentes  
sin hablar, llenos de asombro,  
ante el milagro patente".

El relato es pues una historia, no sólo de aventuras heroicas, sino de un cambio de mentalidad. Es una historia que nos ilustra respecto de la mentalidad y de la posición del obispo. Es necesario profundizar todo esto.

### c) Lectura estructural.

Al releer el texto por tercera vez percibimos que la narración tiene por finalidad la transformación del oyente. La línea descendente y ascendente de la narración de las aventuras de Juan Diego es atravesada por una línea no-narrativa, no-explicita en el texto, que parte de un "remitente"-A, en dirección de un "destinatario"-B, con la finalidad de transformar su incredulidad en fe: es una narración de orden "performativo".

La 'historia de Juan Diego con el obispo', se sitúa dentro de una historia que es repetida por la continuidad de la tradición guadalupana: y es 'la del remitente -A al destinatario-B'. La primera es de orden narrativa, la segunda de orden performativa (10), esto es, tiende a "performar" el cambio de actitud de B; es una acción dirigida contra la situación (social, psicológica, ideológica) de B.

Lo narrativo es solamente la envoltura de un movimiento no manifiesto pero mucho más importante. Juan Diego no va solamente a pedir al obispo la 'construcción de un santuario', sino a sacarlo de una falsa seguridad y encamilarlo hacia nuevos horizontes abiertos por la inseguridad. Plantea el problema entre las relaciones de dos hombres, separados por el "lugar" pero unidos por la fe: un indio y un obispo.

Lo performativo transforma a lo narrativo en una tradición eficaz y operadora, que conduce a la acción, a la transformación, al cambio. El movimiento de lo performativo no termina en la identificación o en la verificación, sino que lleva hasta la transformación. Si el obispo hubiera ordenado solamente la construcción del santuario en Tepeyac, permaneciendo en su 'lugar' de seguridad que era Tenochtitlan, él habría demostrado poca comprensión.

La Virgen, a través de su embajador, hizo algo mucho más profundo, cuestionar la legitimidad del mismo lugar en el que el obispo estaba situado: el lugar de la violencia y de la dominación ejercida sobre los indios.

De estas consideraciones destaca la siguiente afirmación: el género literario del "cuento" de Guadalupe no es 'histórico' en el sentido científico de la palabra, esto es, no está basado en la documentación considerada como válida para la investigación histórica en el sentido que actualmente le es atribuido a esa terminología. La documenta-

ción válida para la investigación histórica es privilegio de los ricos. Solamente los ricos están en condiciones de proferir los discursos científicos que serán guardados en la documentación aceptada por los dictámenes de la ciencia. Los ricos, a través del discurso científico ratifican oficialmente su posición en el mundo, que está en realidad basada en la dominación, y consagran este poder estableciendo las estructuras necesarias para la organización de una sociedad en la cual procuran englobar a los pobres. Un ejemplo clásico de documentación legitimadora de los discursos científicos es el famoso tratado de Tordesillas de 1494, que repartía oficialmente al Nuevo Mundo entre los españoles y los portugueses, y en cuyas páginas está la base de la organización jurídica de América Latina, por lo menos simbólicamente ya que nunca fue revocado. La actual ciencia económica latinoamericana tiene como base la aceptación de la toma de lugar y de poder, por los españoles y portugueses en el Siglo XVI, legitimada por el tratado de Tordesillas que garantizó a todas las generaciones que vendrían a dominar a América Latina un cuadro de referencias dentro del cual estaba considerado como legítimo el expulsar y marginalizar a los indios.

Claro que los indios nunca aceptaron ni aceptarán el tratado de Tordesillas; con todo, ellos no tienen la posibilidad de proferir los discursos científicos que pudieran objetar la situación: nunca les fue dada la posibilidad de tener un diálogo de igual a igual con los dominadores. Siendo así, los indios, y los pobres en general, recurren al discurso 'fabuloso' o legendario, para expresar su visión de las cosas. El discurso fabuloso dice con respecto a la realidad, tanto cuanto el discurso científico, con la diferencia de que aquél está completamente desprovisto de cualquier espíritu de dominación. El discurso científico en cambio, perpetúa la dominación física por una dominación cultural en el sentido de que tiene la pretensión de hacer las leyes, organizar el mundo, manipular a las personas.

Así pues, en el mundo organizado a partir de la violencia, no queda lugar para el indio.

Esto significa que en la 'historiografía oficial' de México, no se da cabida a la tradición de Guadalupe, sino solamente en los sectores marginales, como: el folklore, las tradiciones populares, o la religión popular.

Esta tradición fue relegada al ámbito de las 'fábulas' o de las 'leyendas', no porque le falte verdad histórica, sino porque su verdad no puede ser aceptada por los dominadores, por serles contraria. La verdad de Guadalupe es la verdad de los dominados. Cómo podrá el dominador escuchar sinceramente (esto es: según la verdad) al dominado sin transformarse, y por consiguiente transformar a la sociedad?

La ingenuidad de muchos que 'confían en su ciencia y desprecian al pueblo' consiste en que ellos parecen ignorar el verdadero sentido de un discurso fabuloso: dan la impresión de creer que el pueblo da crédito a las apariciones y a los milagros por 'ingenuidad' e 'ignorancia'. La realidad es bien diferente: el pueblo sabe muy bien que, al hacer uso del discurso fabuloso, él se dirige al rico, haciendo uso de la única fuerza de expresión que no le puede ser robada: la fuerza de la reflexión. El pobre dice continuamente al rico que éste tiene que considerar si no estará recorriendo caminos equivocados, que tiene que atender al hombre hermano suyo cuya miseria es el sustentáculo de su riqueza.

El discurso de Juan Diego al señor Obispo dice claramente que 'la Iglesia está mal encaminada', puesto que vive establecida en medio

de los ricos y dominadores. Pero con todo, para decir esta verdad, el indio hace uso del discurso fabuloso, que bajo apariencia narrativa tiene estructura performativa, como ya hemos visto. El discurso fabuloso difiere del discurso científico en otro aspecto de gran importancia, ya que es no-violento. El discurso científico participa de la violencia del sistema en el cual está insertado, pues: legitima el orden establecido, fundamenta las leyes, organiza el sistema, ejerce dominio sobre las personas. En la narración Guadalupeana el discurso del obispo está acompañado de expresiones de fuerza y de dominio; el obispo: manda construir iglesias, y colegios, organiza parroquias y conventos, de jurisdicción sacramental y espiritual.

El discurso de Juan Diego por el contrario, no se impone sino apelando a la inteligencia. Su fuerza está en razón de la evidencia. No necesita de pruebas externas de poder para obtener una mayor credibilidad. La misma señal dada por la Virgen para confirmar las palabras del indio, no pretende forzar al obispo para que acepte la argumentación del indio, sino para ayudarlo a vencer sus prejuicios.

Esto es lo que una lectura estructural del relato de Guadalupe, a partir de la distinción entre el elemento narrativo y el elemento performativo, nos permite comprender, acerca de la tradición popular.

Nos queda explicar el 'sentido' de esta estructura.

### 3. El sentido de esta estructura.

a) ¿Qué es lo que nos revela la estructura del "cuento" Guadalupeano?

El relato de Guadalupe presenta un diálogo entre dos hombres: un indio y un obispo. Lo que separa a estos hombres es el "lugar": el indio viene del Tepeyácac, barrio pobre al margen de la ciudad, donde viven los indígenas, que después de soportar la dominación azteca, están ahora sometidos a la dominación española. El obispo vive en Tenochtitlan en el palacio construido con las mismas piedras de la pirámide azteca, símbolo de dominación. La autoridad del obispo se extiende sobre el barrio de Tepeyácac donde vive el indio. Esta es la distribución de los "lugares".

Antes de acontecer ese hecho inusitado y completamente inesperado: la visita de un indio al palacio del obispo, esta distribución de lugares era considerada como normal e indiscutida. Lo que en la superficialidad de la vida diaria no aparece, es repentinamente revelado con fuerza por la visita del indio. Por su simple presencia el indio plantea el problema fundamental de la convivencia humana en México: ¿Quién puede ocupar los lugares?

La pretensión de los españoles al conquistar la tierra mexicana fue semejante a la pretensión de todos los dominadores: expulsar a los vencidos de su lugar, o reducirlos a esclavitud.

Después de la caída de Tenochtitlan el "lugar" era considerado español, y la tierra fue denominada "Nueva España" y era considerada como una extensión del lugar español europeo. En estas condiciones, ¿qué lugar le queda al indio? ¿dónde debe habitar el indio? La respuesta es la siguiente: no hay ubicación para el indio que permanezca en el 'lugar español', dentro del sistema implantado por los dominadores. De ahí resulta que el indio Juan Diego debe recibir instrucción y "doctrina" en Tlatelolco, en el colegio de los padres españoles. Ya no existe un lugar propio para el indio, todo es de los españoles.

Partiendo de esta realidad se hizo teología. La discusión entre los misioneros acerca de la cualificación teológica que debía atribuirse a los indios era en realidad una discusión en torno al tema del 'lugar' que debían ocupar indios y españoles: clasificado como "infidel" (como un moro) el indio no tenía derecho a un lugar; identificado por lo contrario, como "gentil" (según la tesis de Las Casas), el indio es el legítimo dueño del lugar mexicano, y el español es el invasor; si por otro lado, el indio fuese considerado como "bárbaro" (según la tradición aristotélica), él no tiene derecho a un lugar legítimo... ¿Pero si el indígena fuera cristiano? ¿o si, en este caso la distinción entre cristiano e infiel-gentil-bárbaro no fuera más que un disfraz ideológico? ¿Qué sucede entonces? El hecho es que la historia de Juan Diego con el obispo invierte la teología misionera corriente: es el indio quien convierte al obispo, en vez de ser convertido por él!

La estructura del relato Guadalupano nos enseña que todo discurso está condicionado por el lugar desde el cual es proferido. Antes de analizar un discurso es preciso analizar el lugar del discurso. Inútil será discutir sobre evangelización sin analizar el lugar ocupado por las personas que están discutiendo el tema. Pues el problema del 'lugar' es un problema de 'poder'. Por grande que sea el territorio mexicano, por inmensa que sea la América Latina, no hay lugar para el indio simplemente porque no está permitido dentro del sistema el darle poder. Dar lugar a alguien es aceptar su discurso, que tratará inevitablemente sobre problemas de poder. Los dominadores que vienen de fuera sin ningún derecho a ocupar el territorio, no están en condiciones de discutir con los indios, en pie de igualdad los verdaderos problemas. La verdad les es absolutamente contraria. Sólo les resta perpetuar este régimen de dominio.

Todo esto es muy importante para entender el alcance de una discusión en torno a la evangelización.

Pero antes de abordar este tema nos parece importante enfocar a los tres actores de la historia guadalupana, pues sus actitudes nos parecen significativas con respecto al tema que nos ocupa:

#### b) Los actores del "cuento".

Entre los tres actores que el cuento Guadalupano coloca en escena, la Virgen ocupa el primer lugar; su acción es decisiva, tanto sobre el indio, como también sobre el obispo.

La Virgen: la "señora" de Guadalupe no entra tanto en la tradición aristocrática y feudal de la Edad Media europea, que representó a María como: 'Nuestra Señora', 'Notre Dame'. En América Latina, María es "señora y niña", "la virgencita morena", "la morenita", "la niña, reina y señora del cielo", "señora, la más pequeña de mis hijas, niña mía", "madrecita" "la madre amorosa del pueblo". Ella representa un mundo diferente del mundo en que vivimos, y que es por eso mismo un mundo incomprendido. Ella se sitúa decididamente en el lugar de los pobres, en esto consiste su importante mensaje, que extraña tanto a Juan Diego como al señor obispo. A partir de esta su decidida "situación" en Tepeyácac, y no en Tlatelolco, ella transforma el ambiente: de inseguro y tímido, el indio se vuelve seguro; de auto-suficiente y autoritario, el obispo se torna inseguro. El 'lugar de los pobres' es el lugar escogido por la Virgen, es a partir de este lugar desde donde ella ejerce su acción. Juan Diego no comprende eso:

"Voy señora y niña mía  
a tu casa en Tlatelolco  
donde enseñan la doctrina  
y a ser buenos y devotos"

Pero la Virgen piensa de otro modo:

"Que edifiquen ahí abajo  
un templo para mí culto  
el que será mi santuario  
mi morada en lo futuro". (11)

No es el centro de la ciudad, donde moran el obispo y los padres, el lugar escogido por la Virgen como morada, sino que es la periferia, en donde la institución no está todavía representada: donde no hay sacerdote, ni iglesia... ¡es el Tepeyácac!

"Habré de escuchar sus quejas  
lamentos y desconsuelos;  
remediaré sus miserias  
sus penas y sufrimientos".

María no habitará en la periferia para colaborar en los 'planes de evangelización' elaborados por el obispo, para extender la acción episcopal en los barrios pobres, sino para "oír lamentos", "escuchar quejas", "remediar miserias". Esta es su voluntad. Esta determinación será la gran fuerza evangelizadora de la Virgen, junto al indio (que se convierte), y al obispo (cuya conversión es incierta, por lo menos según la tradición popular).

He aquí algunas características de la actuación de la Virgen:

Su acción es discreta. Ella sólo quiere hacer posible un diálogo valeroso entre dos hombres trágicamente separados por su posición social. Solamente por causa de la Virgen el diálogo se hace posible y el obispo comienza a escuchar. María muestra así la función servidora de la religión en la vida humana: la religión es humilde, es servicial, procura dar personalidad al pobre, y disponibilidad para escuchar al rico.

La acción de María no es dominadora. Ella no pretende forzar la conversión del obispo por amenazas o promesas, sino que actúa de manera muy delicada, por el milagro de las rosas y de la imagen. Su acción se dirige a la comprensión del obispo. Ella presupone que el obispo es inteligente y que comprenderá los sobreentendidos de la historia: el problema del lugar y del poder, en México-Nueva España.

La Virgen insinúa que evangelizar no es hablar, proferir discursos, impartir exposiciones dogmáticas, o enseñar, sino que es estar con los pobres, escucharlos en "sus quejas, lamentos y desconsuelos", con la esperanza de que se manifieste el Dios que hace justicia. De manera discreta, ella muestra la vaciedad de los múltiples proyectos del obispo y le sugiere una obra que está completamente fuera de sus proyectos: la construcción de un santuario en Tepeyácac, fuera de los planes de centralización que caracterizan la pastoral del obispo Juan de Zumárraga.

La Virgen no entra en los planes del obispo, no establece un contrato con la obra de evangelización organizada por los españoles, no ofrece su colaboración en la "conquista espiritual" de México. Como veremos adelante esta decisión causa una gran inseguridad en el obispo, que no sabe ni qué decir:

"ante demanda tan justa  
el prelado nada dice . . ."

La Virgen representa a la primera generación mestiza de México, a la primera generación verdaderamente 'mexicana' (1531). La Virgen se presenta como morena en la tradición Guadalupeana:

"Su dulce rostro moreno  
lindamente destacado . . ."

Aún en nuestros días, Ella es la patroncita de las morenas, de las innumerables "Lupitas" de México. Entre ella y el pueblo, la comprensión es absoluta. La interrelación es de una ternura especial. En el folleto popular que estamos analizando, la Virgen trata a Juan Diego por cinco veces con la expresión:

"hijo mío el más pequeño"

a lo que Juan responde:

"Señora, la más pequeña de mis hijas"

Con el obispo, por lo contrario, la relación es distante pero decidida: Ella habla diciendo: "mi voluntad", "mi mandato", "mi encargo", cuando el obispo repite su exigencia y dice:

"Tráeme señal y prueba  
no me basta con tu dicho . . ."

La Virgen no habla directamente con el obispo, sino que lo hace mediante la "embajada" del indio. Solamente cuando escucha la voz del indio, el obispo percibe la voz de María. Solamente a través del pobre el rico percibe el mensaje y se vuelve capaz de reflexionar sobre su propia vida. El pobre tiene contacto directo con la Virgen, mientras que este privilegio le es negado al rico.

El 'indito' (o indio): la presencia de una figura como Juan Diego en la tradición popular latino americana aporta elementos absolutamente nuevos para reflexionar sobre esta cuestión: ¿Quién es cristiano? o, ¿qué significa ser cristiano? Esta tradición no aclara la cuestión de saber si Juan es cristiano o no; es más, parece desconocer este problema, pero le atribuye la conversión del obispo, o por lo menos el llamado a su conversión. Los papeles están pues invertidos: el indio provoca el proceso de conversión, el obispo necesita convertirse; el indio es amigo y embajador de la Virgen, en tanto que el obispo mora con los "incrédulos":

"Y le rogó a la Señora  
que sin tardar se las diera (señal y prueba)  
para mostrarlas a todas  
aquellas gentes incrédulas".

Lo verdaderamente importante es que esta situación es provocada por la Virgen, no por la propia voluntad del indio. En el principio, este se siente "inquieto, preocupado, con preocupaciones". La aparición de María le revela su misión:

"Mi niña, señora mía  
no te cause yo aflicción:  
iré donde tu me envías  
para cumplir la misión"

Poco después, Juan Diego descubre la importancia, y las exigencias

de esta misión. En la madrugada del martes, después de haber "perdido" un día a causa de la preocupación por la enfermedad de su tío, él se convence de la importancia del llamado y se libera definitivamente de las preocupaciones que tanto perjudicaban el trabajo de la Virgen. El indio está plenamente indentificado con su misión de "embajador de la Virgen":

"Mi embajador de confianza  
te he designado, Juanito"

Lejos quedan los problemas de "respeto" y "confianza" que tanto impedían su misión, y todos perciben este cambio:

"El obispo y familiares  
mirábase sorprendidos  
al ver el cambio notable  
en la actitud del indito"

Esta nueva seguridad del indio ante el obispo significa ya el cambio de actitud de los dominados delante de los dominadores: los pobres hablan con "brillantes descripciones" y "convicentes palabras", los ricos permanecen "callados e inmóviles" escuchando sus palabras. María se manifiesta en poder y gloria a través de los humildes y reduce a los poderosos al silencio. La tradición Guadalupeana retoma la tradición bíblica de: exaltación a los humildes, caída de los poderosos, rechazo de los ricos y hartura de los hambrientos (Luc. 1: 'Magnificat').

El señor obispo: según la tradición Guadalupeana, el obispo vive en un ambiente de desprecio hacia los indios. Las personas de su confianza cuando son encargadas de seguir al indio se ponen de acuerdo para desacreditar al "indito":

"Que ha no dudar ese hombre  
atrevido y mentiroso  
con no buenas intenciones  
buscaba en él (obispo) un apoyo"

Dentro de este ambiente hostil, el indio conduce al obispo a desconfiar de sus antiguas seguridades y a aprender el difícil arte de escuchar y de respetar al más humilde. Al principio, las palabras de Juan Diego son para el obispo un "increíble relato" que no merece confianza. El precisa de "señal y prueba". Ante esta exigencia del obispo, el indio no vacila, sino que por el contrario, dice con alegría:

"Dígame que prueba quiere  
para traerla en seguida"

El indio no duda un instante de la fidelidad de la Virgen que le habrá de dar lo que le pida. Tanta fe, provoca una crisis en el obispo que comienza a percibir el valor de Juan Diego que antes despreciaba, precisamente para no sentirse en la obligación de escucharlo, y así no permitir que entre en su mundo:

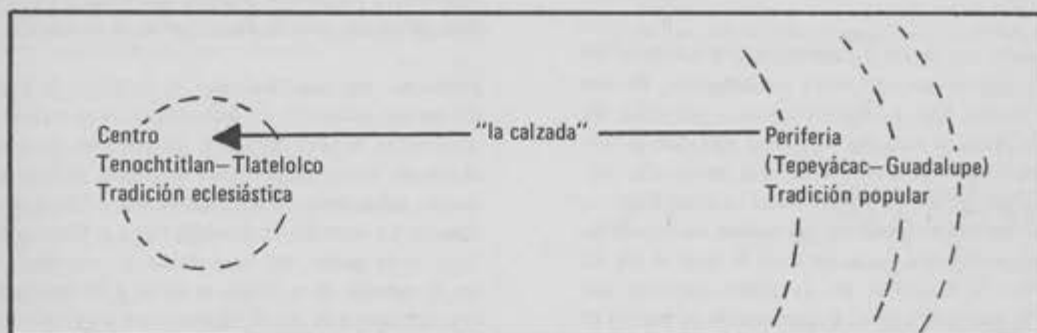
"Ante demanda tan justa  
el prelado nada dice.  
Parece que se disgusta;  
se levanta, y lo despide".

En seguida, el obispo organiza una "pesquisa", a lo menos para salvar las apariencias y procurar aclarar la sospecha de falta de honradez del indio. Todo es en vano: el indio regresa con "señal y prueba", y el obispo acepta la petición de la Virgen.

La tradición popular termina aquí: no explicita si el obispo realmente comprendió el alcance del llamado de la Virgen y de la presencia del indio en su palacio. Deja la duda sobre la posibilidad de conversión de un hombre que se identificó con la 'institución'. (12).

#### 4. La evangelización según la tradición guadalupana.

La tradición guadalupana nos presenta una historia paradójica: un 'pobre' recibe la misión de convencer a un 'rico' de cierta cosa que éste difícilmente comprende. Esta misión no le es dada porque el pobre sea más santo o más virtuoso que el rico, sino simplemente porque habita en el lugar donde la Virgen María ha decidido establecer su morada. El lugar de los pobres es el lugar escogido por la Virgen. Este es el punto de partida.



Juan Diego tiene que seguir la "calzada" construída sobre el lago entre Tepeyácac (barrio pobre) y Tenochtitlan-Tlatelolco (centro de la ciudad) para: asistir a misa, recibir "doctrina" o "instrucción", y para llamar a un padre para el tío enfermo. La Virgen viene a perturbar este esquema: Ella escoge al Tepeyácac como el lugar de su preferencia. De este modo Ella manifiesta claramente la existencia de dos lugares en la ciudad de México, y plantea el problema de la legitimidad del lugar central, lugar del poder y de la violencia instalada. Partiendo de esta duplicidad de lugares en México, se tiene también esa duplicidad de discursos.

Analicemos los dos discursos con relación al tema que nos ocupa; la evangelización:

##### a) La evangelización en la tradición eclesiástica.

El discurso eclesiástico sobre la evangelización parte del palacio episcopal de Tenochtitlan, o del colegio de los padres en Tlatelolco. En este discurso, la evangelización está definida como una acción sobre los indios. Los indios deben ser evangelizados, esto es, ellos están definidos de antemano como 'no-evangelizados' pues no "habían escuchado" el mensaje que parte de Europa y de los que provienen de Europa. Los indios son pues objeto de evangelización, y por consiguiente se establece un esquema mental de este tipo: "élite-masa (pueblo)": en el cual: la élite 'sabe', en cuanto que el pueblo 'no-sabe', la élite 'actúa' en tanto que el pueblo 'no-actúa'.

La élite es culta y 'activa', el pueblo es 'ignorante y pasivo'. No sería tan difícil seguir este patrón mental en los escritos de los grandes clásicos de la evangelización latino americana como son Bartolomé de Las Casas en la América Española y Antonio Vieira en la América Portuguesa, entre muchos otros. Mas esto sale fuera del propósito de este trabajo (13).

El discurso proviene de un determinado lugar, está condicionado por el lugar.

De ahí por qué existen en América Latina, dos diferentes discursos sobre la evangelización:

- Uno que parte del lugar de la 'institución eclesiástica'.
- Otro que parte del lugar de la tradición popular.

La institución eclesiástica está situada en el centro (Tenochtitlan, Tlatelolco), en tanto que la tradición popular se difunde desde la periferia (Tepeyácac-Guadalupe). Proferir un discurso teológico a partir del centro, es muy diferente, que proferirlo a partir de la periferia. El lugar es esencial, con relación a un discurso. Esta es una representación esquemática:

El gran peligro que encierra esta definición de evangelización es que puede resultar perfectamente ilusoria. Cuando el obispo Juan de Zumárraga predica, él predica porque está sentado en la cátedra episcopal y recibió el encargo de predicar, no necesariamente porque tenga él experiencia vivencial de las cosas que está diciendo. En este caso, su discursos fácilmente se convierte en un discursos defensivo de su lugar en la sociedad. El puede dejarse engañar por la misma lógica de su discurso y defender sus propios intereses con la ilusión de predicar el evangelio. No viviendo las afirmaciones que pronuncia, él puede fácilmente llegar a creer que los indios son pasivos, y aún, que necesitan de mano fuerte y enérgica, que ellos son ignorantes y necesitan de la instrucción y de la cultura del mundo de los blancos.

##### b) La evangelización en la tradición popular.

El discurso popular sobre la evangelización parte de Guadalupe y busca transformar al obispo en oyente. En este discurso, es el indio quien habla en nombre de la Virgen, en tanto el obispo es quien escucha. La evangelización en el sentido popular, no es un movimiento pedagógico que parte de la élite en dirección al pueblo, sino que es una tarea común al obispo y al indio, en el sentido de obedecer la misión dada por la Virgen María.

Los dos presupuestos básicos del esquema mental de la evangelización según la 'tradición eclesiástica' son refutados:

El pueblo no es pasivo sino activo. Con todo, el nivel de la acción popular es más inmediato, menos universal, que el nivel de la acción 'eclesiástica'. La lucha del pueblo se sitúa en el procura diaria del sustento y de la sobrevivencia, sin perspectivas más amplias. Estas son privilegio de los que tienen tiempo y oportunidad de adquirir un conocimiento más global de los problemas. Luchar, sin preocuparse por las necesidades inmediatas es ya en cierto modo un privilegio.

El pueblo no es ignorante. En el nivel en que el pueblo vive, éste interpreta correctamente el drama de la vida, según el instrumental que tiene a su alcance. La propia miseria es fuente de lucidez y de sabiduría para el pueblo, en tanto que el privilegiado se deja fácilmente seducir por la lógica que él mismo inventó para justificar su lugar. El rico es continuamente seducido por su propio discurso con el que justifica su posición social. En la tradición guadalupana que procuramos analizar en estas páginas, la evangelización es: un llamado, dirigido por los pobres en nombre de María a la 'institución eclesiástica', con el propósito de invitarla a cambiar de lugar, a dejar el lugar Tenochtitlan-Tlatelolco, lugar de dominación y del pacto con la violencia de los conquistadores, a peregrinar hacia el lugar del Tepeyácac, lugar periférico, morada de los pobres pero igualmente morada de María. La evangelización es una llamada a peregrinar por la famosa "calzada" por donde han pasado tantas generaciones de mexicanos.

Peregrinación que parte del centro en dirección a la periferia. En esta peregrinación la misma caminata une a los peregrinos. No hay evangelización con lugares fijos y establecidos en la sociedad. No existe evangelización 'de clase burguesa' en cuanto esta clase se define como un lugar establecido en la misma sociedad, como auto-justificación. Existe sí, evangelización de los 'ricos' cuando dejan su lugar establecido, y caminan en dirección del mundo de los pobres. La unidad, en estas condiciones, no se hace por la clase ni por los discursos justificativos de ésta, sino por la misma caminata, por acercamiento al otro, que es el 'pobre'. Evangelización es cambio de lugar, es caminata hacia otro lugar, por la exigencia concreta de la caridad: esto es lo que nos enseña el "indito" Juan Diego "embajador" de la Virgen de Guadalupe.

##### 5. Conclusión — nuestra tarea.

El análisis de la tradición popular latino americana, aún a través de un simple folleto guadalupano, confirma lo que el análisis de la realidad económico-social-política revela: la tarea sugerida actualmente en el sentido de liberación de los pobres, y de la convivencia con ellos. La Iglesia latino americana ha pasado ya por largos años de ilusión, actuando como si fuera posible evangelizar a los pobres desde el lugar de los ricos, con el discurso de los ricos. Esta ilusión estaba basada en una percepción por demás superficial, de la trágica separación que hay entre los hombres del continente, en dar crédito fácil a los signos ilusorios de fraternidad establecidos por la liturgia, en gestos formalistas.

Hasta ahora estamos percibiendo que vivimos en una sociedad donde no se vive la fraternidad entre los hombres y que solamente una fe inquebrantable en Dios Padre conseguirá encaminarnos en la restauración de esa fraternidad perdida por siglos de dominación.

La primera en sugerirnos esta caminata fue la Virgen de Guadalupe que trasladó su morada de Tlatelolco, donde los padres españoles tenían colocada su imagen, para el barrio pobre de Tepeyácac, esto ya desde los primeros años de la "conquista espiritual" de México (1531). María no aclara con discursos teológicos la razón de esta preferencia suya, ni la de elegir a un indio con el fin de pedir ese "desplazamiento" al detentor del poder eclesiástico. Cuando el indio, dudando que sea él la persona "de respeto y confianza" ante el obispo, comienza a discutir este problema, Ella no entra en la discusión sino que reafirma con fuerza su decisión:

"Mucho te ruego hijo mío  
aún más, con vigor de mando  
que vuelvas mañana mismo  
y le digas al prelado  
que siendo mi voluntad  
debe de poner en obra  
el templo en este lugar  
desde luego, ¡sin demora!"

Este asunto no se discute. No es objeto de discursos sino de decisión vital. María no pretende ejercer presión sobre nadie por este gesto suyo, no pronuncia un discurso "exterminador" sobre aquellos que no la siguen, sino que simplemente se retira de su presencia: ya no está más en 'Tlatelolco' sino en el Tepeyácac. La comprensión del gesto de María está reservada a los inteligentes, a quienes están dispuestos a emprender la misma caminata, y seguir la "calzada" que lleva del centro de la ciudad al barrio de Guadalupe.

Entendido con superficialidad, el santuario de Guadalupe es 'alivio del pueblo sufriente'. En este sentido se ve necesario el organizar y reconstruir, si fuera necesario, los edificios, llevar hacia allá la administración de los sacramentos: bautismo, primera comunión, matrimonio, celebración de las misas por los difuntos que el pueblo encomiende. La atención es desviada hacia el símbolo del lugar que es el 'lugar de la iglesia', del lugar donde se hace iglesia en América Latina. El mensaje de la Virgen se dirige a las personas no a los santuarios. Un santuario por sí mismo, no evangeliza a nadie. Es del orden de los símbolos que sólo tienen sentido cuando significan un compromiso de vida. La presencia del santuario de Guadalupe en el paisaje humano de México invita a un cambio de actitud de las personas, cambio de 'lugar' y no sólo peregrinaciones formalistas. Sin el ejemplo vivo de personas que sigan la verdadera 'caminata' de María que es desplazarse de 'Tlatelolco' hacia el Tepeyácac, el santuario se vuelve una tradición equívoca, o, peor aún, muerta; significa: liberación, pero también, dominación, y la mayoría de las veces no significa nada.

La primera tarea es pues la convivencia con los pobres. De esta convivencia surgirá el 'camino' de la acción. La acción será dirigida por el conocimiento concreto de los recursos posibles. No todos los recursos son posibles. Ni todos los caminos conducen a la liberación. Pero existe el "camino guadalupano", despreciado y abandonado durante mucho tiempo por la 'tradición eclesiástica' que ha intentado por otros caminos, que no eran latino americanos, liberar al pueblo. Contamos con la acción de la Virgen María que destruye la seguridad de los que confían en su propio poder (el obispo), y fortalece el ánimo de los que confían en Dios (Juan Diego).

Para usar la terminología que empleamos al analizar la estructura del relato guadalupano: es necesario restituirle a la tradición popular su fuerza performativa. Solamente una iglesia situada en la periferia del sistema conseguirá realizar esta tarea y entonar así con el pueblo guadalupano la antigua tradición bíblica, que es una tradición popular, y que la comunidad cristiana de Palestina al principio de la era cristiana atribuyó a María (14):

"Derriba de su trono a los poderosos  
y enaltece a los humildes.  
A los hambrientos los colma de bienes  
y a los ricos los despide con las manos vacías".