

Editor Responsable:

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

Director:

Javier Garibay

Director Administrativo:

David Ungerleider

Jefe de Redacción:

Raúl H Mora

Relaciones Públicas:

Magdalena Cubas Carlin

Diseño Gráfico:

J Luis Gómez Brindis

Tipografía:

Gloria Evaristo García

Consejo Asesor:

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

Consejo de Redacción:

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

Equipo de Trabajo:

Julio Alcaraz, Rufina Cuenca, Roberto Guevara R, Ana Ma. Martínez, Jesús Reséndez Ramírez, Margarita Zamora.

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

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

Christus no es un órgano institucional del episcopado. Tiene aprobación eclesiástica y funciona como un hecho práctico y un servicio puesto a la disposición de las diócesis que lo aceptan como tal, como son actualmente: Cd Juárez, Cuernavaca, Huejutla y Vicariato Apostólico de la Tarahumara.

Registrada como artículo de 2a clase en la Administración de Correos No. 1 de México, D.F., 3 de enero de 1936. Registro de Propiedad Intelectual en la S.E.P. No. 1054 el 15 de diciembre de 1950. Certificado con licitud de título No. 1724, Certificado de licitud de contenido No. 998 otorgados ambos por la Comisión Calificadora de Publicaciones y Revistas Ilustradas de la Secretaría de Gobernación el día 15 de julio de 1982. Suscripción anual: \$ 1000.00 número suelto/atrasado, \$ 100.00. Suscripción correo aéreo América Latina: 30 Dlls, otros países: 35 Dlls, número suelto/atrasado: 2.50 Dlls.

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

Impresión:

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

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

presentación

Al hablar de la religiosidad popular la solemos identificar por medio de alguna de sus cualidades, como cuando denominamos a una persona por sus apellidos y no por su nombre, identidad nacional, ignorancia, superstición, alienación, etc.

Quizá porque se trata precisamente de un modo de ser, de expresarse y actuar propios de nuestro pueblo por los que se relaciona con Dios al responder a la propia situación y a los retos y exigencias de la vida y de la historia. A este modo de ser que configura su identidad como pueblo en el caminar de fe y en la historia le denominamos espiritualidad popular.

Se va definiendo desde la práctica de esa fe del pueblo oprimido y creyente, como gratuidad y lucha, sufrimiento y esperanza, comunión y solidaridad. A veces es ambigua y decadente; otras, emergente y mística. Depende desde dónde se desarrolle esa semilla siempre latente.

Javier Garibay J.

Año 48 Nos. 567-568 Agosto - Septiembre 1983

en este número

+ Y LA NOTICIA	3
+ TEORIA Y PRAXIS	
Derecho y Justicia en Mons Romero Jesús A de la Torre Rangel	9
+ CUADERNO: LA CULTURA POPULAR COMO ESPIRITUALIDAD DE LA LIBERACION	13
Introducción al cuaderno	14
La raíz de nuestro presente Segundo Galilea	17
Los diferentes proyectos de las Iglesias y de la espiritualidad popular Daniel González C. Javier Garibay, David L Ungerleider	22
¿Cómo surge en los tiempos modernos el problema de la religiosidad popular? José L González M	33
Antropología popular de la cultura mestiza Ricardo Falla	44
La lectura de la Biblia en las comunidades cristianas populares Marcelo de Barros Souza	50
La religión del pobre Alberto Micheo	54
Un acercamiento a la espiritualidad popular Sergio Cobo	58
Mariología desde los pobres Victor Codina	72
+ DOCUMENTOS	
Suelo urbano y acción pastoral CNBB	79
+ Y LA PALABRA	
Domingos de Octubre y Noviembre Rubén Cabello y Sebastián Mier	93

Ilustraciones: el universo del amate Museo de Culturas Populares/SEP

Durante
ceso de e
mitación
gico (SA
briopro
dad y ca
res estra
viética y
se conclu
contaba
otra —U
entre mi
tales (IC
submarin
les balís
mero de
dos aver
tratado :
partes ce
los arma
tidad su
excedier
del 10.
unidades
debería
res y EE

Poco tie
la adm
decir qu
mentos,
ba nota
cas a las
OTAN.
vos que
apreciac
cedía e



INTERNACIONAL

INTERNACIONAL: LAS NEGOCIACIONES SOBRE DESARME NUCLEAR

Durante el verano de 1979, en el proceso de elaboración del Tratado de Limitación de Armas de alcance Estratégico (SALT II), se verificó un equilibrio aproximado de fuerzas, en cantidad y calidad, de armamentos nucleares estratégicos, entre la Unión Soviética y Estados Unidos. Entonces se concluía que una parte —la URSS—, contaba con 2,500 portadores, y la otra —USA—, con 2,300 portadores, entre misiles balísticos intercontinentales (ICBM), aviación estratégica y submarinos nucleares armados de misiles balísticos (SSBN); pero por el número de cargas nucleares, Estados Unidos aventajaba a la URSS. La firma del tratado significaba que cada una de las partes contraía la obligación de limitar los armamentos estratégicos a una cantidad sumaria que, en un principio, no excediera de 2,400 unidades, y a partir del 1o. de enero de 1981, de 2,250 unidades. En consecuencia, la URSS debería desmontar unos 250 portadores y EEUU, cerca de 30 (1).

Poco tiempo después de los tratados, la administración Carter comenzó a decir que no existía paridad en armamentos, puesto que la URSS aventajaba notablemente en fuerzas estratégicas a las de EEUU e incluso a las de la OTAN. No había entonces datos nuevos que justificaran este cambio de apreciación de la situación. Lo que sucedía en el Imperio era la lucha electo-

ral, ante la cual se presentaba Reagan con su programa de "restablecer la superioridad estratégica de EEUU sobre la URSS durante 10 años". Reagan es electo presidente y la respuesta de Brézhnev no se hizo esperar: "Sería mejor desechar —dijo— los sueños en lograr la supremacía militar sobre la URSS. Porque, si hace falta, el pueblo soviético encontrará posibilidades para emprender toda clase de esfuerzos complementarios (. . .) para garantizar la defensa segura de su país. Sería más sensato y realista de hablar del mantenimiento de la paridad que existe ya y que es, como muestra la práctica, una buena base para conservar la paz". Entonces la carrera de los armamentos nucleares inició una nueva etapa: la elaboración de tipos cualitativamente nuevos de armas que quebranta la estabilidad internacional y hace que el mismo control y, por consiguiente, la limitación de este tipo de armas sea extraordinariamente difícil o quizá imposible.

Weinberger, Secretario de Defensa de EEUU, aseveró en una ocasión que "el camino de la paz está marcado por los preparativos para la guerra". Las declaraciones de Reagan en su *cruzada por la libertad* en Europa evidenciaron la intención de la administración norteamericana de imponer a sus aliados de la OTAN el rumbo de la confrontación directa con la URSS. "Los rusos no

podrán alcanzarnos" dijo sin tapujos el cowboy yanqui. La política de "armamento complementario" de EEUU tiene su asiento en esa otra política de "confrontación directa" que incluye la posesión del potencial "del primer golpe". Frente al compromiso soviético de no utilizar ellos las fuerzas nucleares antes que nadie, EEUU postula su estrategia del "primer golpe" que significa la acumulación de un arsenal nuclear tal que el enemigo soviético sea destruido en el primer ataque nuclear masivo, sin oportunidad de respuesta.

En las negociaciones sobre la limitación de los armamentos estratégicos, EEUU propone reducir sólo el número de misiles balísticos (con base en tierra y mar), lo que conduciría a una reducción de entre un 50 y 60 o/o de las ojivas en los ICBM soviéticos, y de la mayor parte de los propios misiles. Para EEUU significaría, sí, el desmantelamiento de los sistemas de armas estratégicas de mar y tierra, pero también la permanencia del importantísimo arsenal de cargas nucleares concentradas en los bombarderos pesados norteamericanos, clave en la supremacía militar estadounidense. De realizarse esta propuesta —alegan los soviéticos— el potencial nuclear estratégico de la URSS (por el número de cargas nucleares) sería tres veces menor que el norteamericano.

La Unión Soviética considera que la tarea de las negociaciones debe consistir en encontrar, dadas las estructuras diferentes de los armamentos estratégicos de las partes, acuerdos a largo plazo mutuamente aceptables que bajen el nivel de confrontación militar de la URSS y EEUU sin perjudicar la seguridad de ambas partes. Para ello es necesario que los dos bandos sostengan las negociaciones teniendo en cuenta los intereses de su seguridad y ateniéndose rigurosamente al principio de paridad e igual seguridad, y que éstas no sirvan de cobertura para la continuación de la carrera armamentista.

Las recientes conversaciones sobre control de armas que tuvieron lugar en Ginebra se centraron fundamentalmente, no en este tipo de armas estratégicas, sino en los armamentos nucleares de alcance medio y en las fuerzas de empleo general o armas convencionales. Si el futuro de la humanidad se juega en el plano de los armamentos estratégicos que tienen capacidad de destruir 16 veces al mundo entero, ¿por qué adquiere tanta relevancia el armamento medio y convencional y, en particular, el emplazamiento de misiles *Cruise* en Europa Occidental? Veámoslo.

Una de las condiciones que la Unión Soviética puso para sentarse a negociar seriamente en Ginebra, es que dentro de los arsenales negociables por parte de EEUU se contaran aquellos de los países europeos miembros de la OTAN. Esto se debe a que, parece ser, desde ya, los armamentos de alcance medio de la OTAN pueden llevar en un lanzamiento/salida casi el 50o/o más de cargas que los medios correspondientes al Pacto de Varsovia. La exigencia, así, de los EEUU a la URSS de que desmantele todos los misiles de alcance medio (SS-20, SS-4 y SS-5) emplazados en la parte europea de la URSS, equivale a exigir de los soviéticos un desarme unilateral, dado que en este terreno, los EEUU solos no tienen qué negociar. Desde la visión socialista, OTAN-EEUU constituyen un eje único de agresión a los países miembro del Pacto de Varsovia, con el cual existe hoy, desde hace varios años, una paridad en la cantidad de vectores nucleares de alcance medio situados en Europa y zonas acuáticas adyacentes.

Por su parte, de no desmantelarse los vectores medios soviéticos en Europa,

EEUU se siente con derecho de emplazar los célebres 572 nuevos misiles norteamericanos en territorio europeo. En caso de suceder esto, por el número de portadores de alcance medio, el eje Occidental aventajaría en más de un 50o/o a los países socialistas, y en cuanto a las cargas nucleares, la supremacía de la OTAN crecería aún más.

Por otro lado, los nuevos misiles norteamericanos en Europa no sólo alterarían el balance de las fuerzas de alcance medio, sino incluso la paridad estratégica, en la medida en que estarían dirigidos a destruir las rampas de lanzamiento de misiles intercontinentales de la URSS. Es decir que, con relación a la Unión Soviética, los nuevos misiles norteamericanos tienen un carácter estratégico.

Al montar en Alemania Occidental varios cientos de misiles estadounidenses con un alcance de 2,500 Km y una alta precisión, EEUU puede asestar golpes contra los objetivos de la URSS al cabo de sólo 5 ó 6 minutos después de su lanzamiento. Eso cambia sustancialmente la situación estratégica. El propósito real de los norteamericanos al pretender emplazar cohetes en varios países europeos no es, como pretende justificarlo ante la opinión pública eurooccidental, la seguridad de Europa sino la aspiración de disminuir la fuerza de golpe de respuesta contra el territorio de EEUU en caso de ataque a la URSS.

Las negociaciones bilaterales en este plano de los armamentos nucleares en Europa arrancan de la propuesta norteamericana de la famosa "opción cero". Esa propuesta consiste en que la URSS debería desmantelar todos sus misiles de alcance medio. A cambio de eso, EEUU renunciaría a desplegar en Europa Occidental misiles *Pershing II* y crucero. Al margen de las negociaciones quedan los medios de emplazamiento avanzado estadounidenses y los medios nucleares de Francia e Inglaterra. En cifras, significaría, como dijimos, que la cantidad de medios nucleares de alcance medio de la OTAN no se reduciría en nada, mientras que los medios de ese tipo de la URSS se reducirían en más de la mitad. Con ello, por el número de cargas nucleares, la OTAN aventajaría tres veces al Pacto de Varsovia. De no darse esta reducción, el despliegue de los 572 misiles

norteamericanos significaría una supremacía de la OTAN del 50o/o.

Por lo anterior, la posición de los soviéticos en Ginebra es la de que es necesario considerar y examinar todo el conjunto de armamentos nucleares de alcance medio tanto de la OTAN como del Pacto de Varsovia y no elementos separados o únicamente norteamericanos.

La verdadera "opción cero" consistiría en que Europa se vea finalmente libre de las armas nucleares tanto de alcance medio como tácticas. Pero, en cambio, la parte soviética propone sólo reducir al tercio la actual cantidad de este tipo de armamentos.

Lo declarado por Helmut Köhl —canciller germanooccidental— respecto a que Francia y Gran Bretaña estarían dispuestos a permitir la inclusión de sus armas nucleares en las negociaciones sobre desarme de arsenales de alcance medio de Ginebra, si la URSS y EEUU disminuyen sustancialmente sus fuerzas estratégicas, adquiere entonces una importancia enorme en favor de la paz, si los gobiernos inglés y francés confirman su veracidad. Pero aun si no lo hicieran, ya hay un indicio de que el gobierno de la RFA comprende la dimensión global y multilateral del problema nuclear en Europa, lo cual también tiene mucha importancia dado el alineamiento alemán occidental con la OTAN y el armamentismo de Reagan.

Esta nueva sensibilidad la explica un analista internacional (2) cuando señala que "los líderes democristianos de Alemania Federal pueden ser insensibles a las necesidades económicas y sociales de los obreros alemanes, pero de ninguna manera a los terribles efectos de la segunda guerra mundial ni al hecho de que la RFA se encuentra en el vértice de la confrontación militar entre el Este y el Oeste".

Lo cierto es que crece la esperanza de que una verdadera y eficaz negociación en los planos estratégico, medio y táctico, puede darse si se abandona el esquema bilateral y se adopta el multilateral con la inclusión de otras potencias nucleares y de la mayoría de los pueblos.

Respecto de las fuerzas de empleo general —que incluyen las fuerzas armadas,

las armas táctico-operacionales, el transporte y los tanques—, el Pacto de Varsovia, mayor de la OTAN, pareció.

Sobre el tema de las plegadas, las tensiones soviéticas en EEUU. Es reduciendo el tamaño de los kilómetros amenazados por la misma amenaza que Occidente.

No obstante, la disposición en la URSS de F... tino de... respecto parece XXXVI Asamblea... promover... propo... tado sob... el espac... EEUU n...

La Unión... comunic... ración... proclama... tas que... nuclear... vísimo... puesta... los pa... URSS... emplear... dos Ur... puesta... primer... segund... razonar... de triu... la guer... como...

Parece... fin se... nuclea... arreglo...

una supre-
o.

ión de los
de que es
minar todo
s nucleares
e la OTAN
a y no ele-
mente nor-

consistiría
mente libre
de alcance
Pero, en
pone sólo
cantidad de

hl —canci-
respecto a
a estarían
clusión de
negociacio-
ales de al-
a URSS y
mente sus
e entonces
favor de la
y francés
aun si no
de que el
de la di-
del pro-
cual tam-
a dado el
tal con la
Reagan.

xplica un
ndo seña-
tianos de
r insensí-
icas y so-
s, pero de
sus efectos
ni al he-
tra en el
militar en-

eranza de
ociación
dio y tá-
ona el es-
l multila-
as poten-
fa de los

leo gene-
armadas,

las armas convencionales y nucleares táctico-operativas, los medios de transporte y los cohetes antitanque dirigidos—, el problema de la negociación parece estar en la llamada "amenaza de tanques" de la URSS. Los países del Pacto de Varsovia admiten que, efectivamente, cuentan con una cantidad mayor de tanques que la OTAN, pero —alegan—, con el ingreso de España a la OTAN, la supremacía oriental desapareció.

Sobre el total de tropas terrestres desplegadas, tenemos que el total de divisiones soviéticas es mayor que el de EEUU. Este hecho lo justifica la URSS aduciendo que es completamente natural cuando se tienen más de 20 mil kilómetros de fronteras terrestres y la amenaza del Bloque de la OTAN. La misma argumentación exactamente que Occidente cuando habla de la "amenaza soviética".

No obstante parece haber una mejor disposición para negociar el desarme en la URSS que en el régimen guerrista de Reagan. El objetivo de éste último de lograr una supremacía militar respecto del Bloque Oriental es claro y parece que irrenunciable. En el XXXVI período de sesiones de la Asamblea General de la ONU, la URSS promovió una importante iniciativa al proponer que fuera concluído un tratado sobre la prohibición de colocar en el espacio cualquier tipo de arma. EEUU no apoyó esta iniciativa.

La Unión Soviética propuso que la comunidad mundial aprobara la declaración *Prevenir la catástrofe nuclear* y proclamara que los Estados y estadistas que recurrieran primero a las armas nucleares cometerían un crimen gravísimo de lesa humanidad. Esta propuesta fue aprobada por la mayoría de los países de la ONU en la que la URSS adoptó el compromiso de no emplear primero el arma nuclear. Estados Unidos no quiso apoyar la propuesta. Es evidente que si no se da el primer golpe nuclear, tampoco hay un segundo golpe ni un tercero. Así los razonamientos sobre las posibilidades de triunfo dejarían de tener sentido y la guerra nuclear dejaría de plantearse como tal.

Parece que en la Asamblea de Praga al fin se hizo conciencia de que la guerra nuclear no es únicamente cuestión de arreglos entre las grandes potencias,

sino fundamentalmente una movilización constante y activa de todos los pueblos. El deber de todos los pueblos es empeñar sus esfuerzos para que el arma nuclear nunca sea puesta en juego y que la reducción de las armas nucleares o el congelamiento de sus arsenales, debe abarcar a todas las potencias poseedoras de tales armas sin excepción.

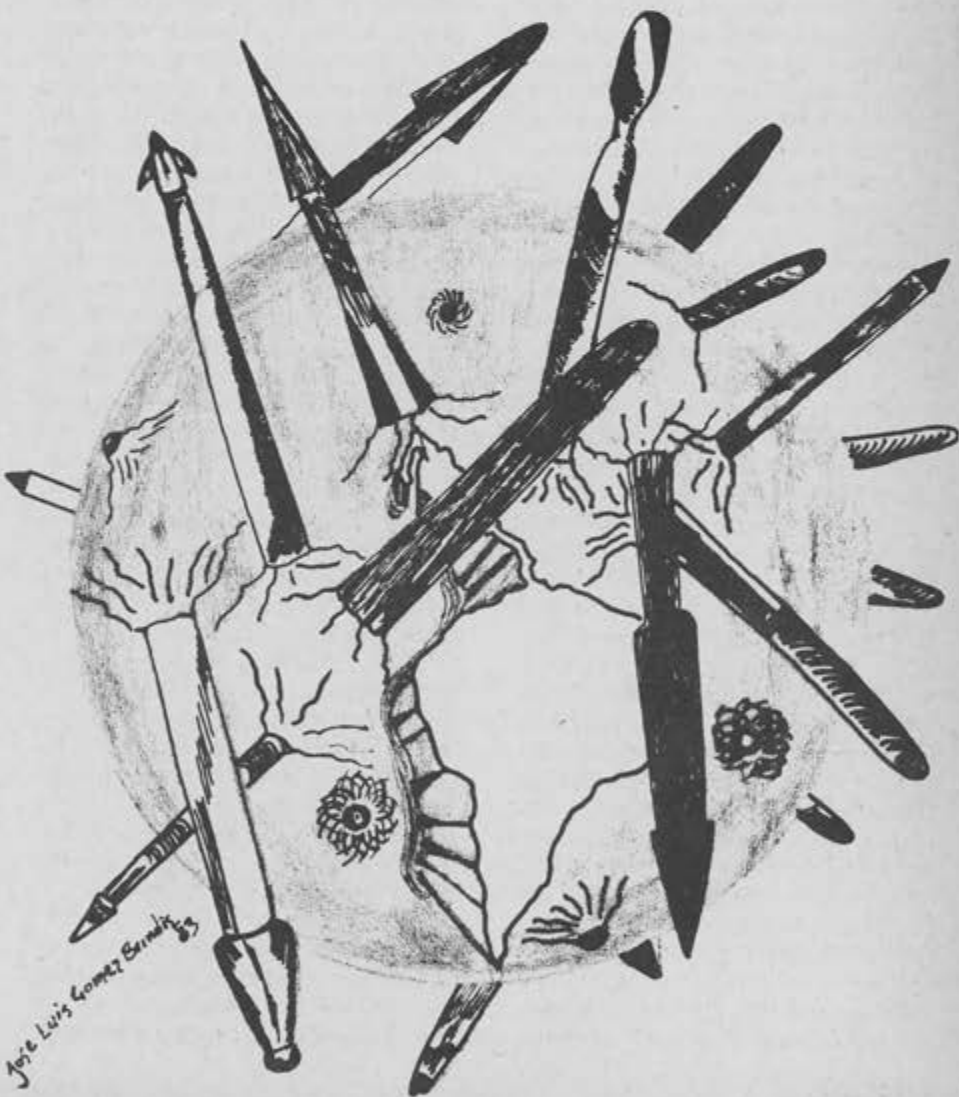
Los pueblos del Tercer Mundo asistimos como expectadores a un juego de muerte entre dos contrincantes que se hacen ajenos a nuestros intereses, incluso contrarios a nuestras aspiraciones de independencia y autodeterminación. Los países pobres, los países dependientes debemos censurar con firmeza la división del mundo en bloques militares opuestos y propugnar por la disolución simultánea de la OTAN y del Tratado de Varsovia. Evitar que se amplíen las agrupaciones político-militares internacionales y que se creen

otras en Europa y los demás continentes.

La amenaza de holocausto nuclear de la humanidad es real. En América Latina parece no haber todavía conciencia de ello, dado que enfrentamos otros retos de transformación radical de nuestros países y de independencia nacional. Sin embargo, es también responsabilidad de los gobiernos y movimientos revolucionarios latinoamericanos detener los intentos del imperio del norte por conducir, a como dé lugar, al mundo hacia la cloaca neutrónica.

NOTAS

- (1) Cfr. *Quienes amenazan a la paz*, Editora Militar, Moscú 1982, pp 17-21. Las cifras manejadas en el trabajo están tomadas de aquí.
- (2) Cfr. José Manuel Fortuny. *Todavía hay esperanza. Desarme europeo*. Artículo de "Uno más Uno", julio 15 de 1983, p 14.



MEXICO

LA COORDINADORA NACIONAL DEL MOVIMIENTO URBANO POPULAR (CONAMUP): ¿UNA ALTERNATIVA?

La CONAMUP surgió como una necesidad de centralizar, coordinar y sistematizar el cúmulo de experiencias de las distintas organizaciones que, de manera aislada, habrían desarrollado en la lucha cotidiana contra las manifestaciones de la crisis económica en el sector urbano-popular.

Ante tal necesidad, las organizaciones con más experiencia y visión política convocaron, en 1980 al 1er. Encuentro Nacional de Movimientos urbano-populares, en Monterrey, Nuevo León. Producto de ello, se acuerda: mantener una coordinación provisional entre las organizaciones asistentes; un pacto de solidaridad mutuo; realizar visitas mutuas para intercambio de experiencias; luchar contra la carestía y la represión; convocar al II Encuentro Nacional al siguiente año en Durango, Dgo.

El II Encuentro se realiza en abril de 81 en el lugar ya acordado. En este encuentro se presentan más de 70 organizaciones del sector y otras solidarias (a diferencia del primero, en el que sólo se presentaron 15 organizaciones), cuyos representantes ascienden a más de 1,500. El avance en el contenido de las discusiones es notorio (aunque se evidencian los distintos niveles de formación política), lo cual se refleja en los resolutivos finales: se caracteriza al movimiento urbano popular (MUP) como una fuerza motriz de la revolución, y con un aporte de fuerzas sociales amplio para el proceso revolucionario; se le ubica dentro de la esfera del consumo capitalista, y por tanto orientado a la reproducción de la fuerza de trabajo; se caracterizó la situación de entonces, por la que atravesaba el capitalismo mexicano del que se dieron

tres posiciones (como capitalismo monopolista de estado; como capitalismo asociado al capitalismo monopolístico norteamericano; como un capitalismo desarrollado); de la reforma política se anotaron dos posiciones: los que las utilizan como un medio para desmascarar al enemigo, llegar a sectores más amplios del pueblo, difundir un programa de lucha, y educar al pueblo; los que la caracterizan como una farsa de la democracia, como una forma de mediatización y control ("con llegar al parlamento no se tomará el poder nunca"); se discutió la política urbana del estado, y se concluyó que era una respuesta a la reanimación del movimiento para dividirlo y controlarlo, para que la ciudad continuara al servicio del capital; se definió una plataforma de lucha con las demandas de todo el sector, incluídas las de la represión; se formaliza la existencia de CONAMUP con la intención de convertirla en una alternativa real de lucha para todo el sector.

El salto cualitativo y cuantitativo del 1er. Encuentro al Segundo salta a la vista. Ello se debió a la posibilidad de contar con un instrumento para todo el MUP independiente, que le permitiera potenciar su fuerza frente a los embates del capital, lo cual sería un logro más dentro de los esfuerzos por presentar alternativas unitarias de lucha por sector (p. e. CNPA, CNTE). El Segundo Encuentro también mostró la existencia de dos proyectos más acabados (los dos ligados ideológicamente con el maoísmo);

* Uno que reivindicaba, y lo hace hasta la fecha, el impulso de organizaciones autónomas de masas con la existencia de alguna forma de control te-

rritorial, y el rechazo a la reforma política y la participación en las elecciones.

* Otro, que manifestaba que el control territorial no era (ni es) posible dentro de un estado capitalista; y planteaba el utilizar las elecciones como arma de lucha.

También mostró la gran dispersión existente en el sector, la diversidad de posiciones político-ideológicas, y la poca sistematización realizada hasta entonces de la problemática urbana. Además, evidenció la distancia existente entre las condiciones objetivas y subjetivas necesarias para el cambio del sistema capitalista, así como la poca atención prestada a tal aspecto y la autocrítica respectiva.

Lo señalado anteriormente no disminuye la importancia del evento, el cual marca el inicio de una nueva etapa de la lucha de clases dentro del sector urbano-popular, y abre la posibilidad de una forma de organización alternativa popular.

El III Encuentro se organizó pensando en que el avance de coordinación habría alcanzado un nivel suficientemente aceptable como para pasar al análisis de las posibilidades de levantar demandas más políticas. Es así que se plantean tres temas para su discusión: balance y situación actual de la CONAMUP; posición del estado ante la problemática urbana; alternativas y plan de acción.

Entre el Segundo y Tercer Encuentro sucedieron acontecimientos importantes para la vida interna de la CONAMUP, así como para todo el

MUP. S
ra como
zacione
rá por la
de la s
poder p
tutos y
Regiona
se const
turó el
cisand
sión: o
da, fina
riodicio
cuyo p
viembr
do se
fuerza,
tos
siendo
vindica
que in
las ac
Empez
zacion
moder
consol
nivel
princip
el me
miento
rior d
todo
de las
ción
suced
dos o
ción
COCE
Estud
de De
colon
sión)
no se
conso
do a
sas ac

En es
prime
de la
III E
Guer
las co
sarro
posib
ansia
asiste
fund
tuaci
del E
alter
la pa

MUP. Se caracterizó a la Coordinadora como una "Coordinadora de organizaciones políticas de masas... y luchará por la transformación revolucionaria de la sociedad mediante la toma del poder político"; se elaboraron los estatutos y se consolidó la Coordinadora Regional del Valle de México (la cual se constituyó en Mayo de 81); se estructuró el funcionamiento orgánico (precisando las funciones de cada comisión: organización, Prensa y propaganda, finanzas); se publicó con más periodicidad el boletín "CONAMUP", cuyo primer número apareció en Noviembre de 1981. Durante este período se puso de manifiesto, con mayor fuerza, la existencia de los dos proyectos mencionados anteriormente, siendo las organizaciones que los reivindicaban (y lo hacen a la fecha) las que impulsaban, fundamentalmente, las actividades de la Coordinadora. Empezó a surgir la presencia de organizaciones que con seriedad, empeño, y modestia aportaron elementos para la consolidación de la Coordinadora a nivel regional y nacional; los aportes principales que hicieron fueron: evitar el membretismo; impulsar el conocimiento de la CONAMUP tanto al interior de cada organización, como hacia todo el pueblo; partir de las demandas de las masas para lograr una organización fuerte y combativa. También sucedió que ingresaron a la CONAMUP dos organizaciones con una gran tradición de Lucha y amplia experiencia: COCEI (Coalición Obrero Campesina Estudiantil del Istmo), y CDP (Comité de Defensa Popular), de Chihuahua (la colonia más antigua formada por invasión); aunque desafortunadamente ello no se haya traducido en el impulso y consolidación de la CONAMUP, debido a su poca participación en las diversas acciones e instancias.

En este contexto, y acicateado por los primeros síntomas de la agudización de la crisis económica, se organiza el III Encuentro Nacional en Acapulco, Guerrero. En éste se buscaba analizar las condiciones bajo las cuales se ha desarrollado la CONAMUP, así como las posibilidades de convertirla en esa tan ansiada alternativa para el sector. La asistencia es masiva, la discusión profunda —los temas fueron: balance y situación de nuestras fuerzas; posición del Estado hacia el problema urbano: alternativas y plan de acción— ya que la participación de las masas es mayor

en cuanto el año anterior. Los resultados son buenos: se advierte una presencia mayor de la coordinadora en todos los ámbitos; un mayor número de colonias organizadas se han venido incorporando (la política del Estado se vuelve cada vez más agresiva e insensible hacia el MUP); el plan de acción y la plataforma de lucha presentan un avance tanto en la formulación como en el contenido: se acuerdan jornadas nacionales contra la carestía, un foro contra la represión, y uno sobre la problemática urbana; la plataforma se estructura en base a ejes que permiten identificar demandas generales y particulares.

Posteriormente al Encuentro se afina el funcionamiento de las comisiones y se forman las comisiones requeridas en el valle de México. La coordinación regional en el Valle toma más fuerza, aunque ya los proyectos mencionados se manifiestan en forma beligerante debido a tendencias hegemónicas, y a la discusión cada vez más frecuente de problemas políticos, y no de los problemas del sector; a ello contribuye la actitud sectaria de las organizaciones que no tienen un proyecto definido. Lo anterior lleva a la CONAMUP a una situación de inmovilismo en todos los niveles, lo que parece superarse cuando se conforma el Frente Nacional de Defensa del Salario Contra la Austeridad y la Carestía (FNDESCAC), en el que la Coordinadora participa activamente. Si bien el plan de acción se intenta llevar a la práctica, las discusiones viciadas y la incapacidad organizativa impiden que se llegue a conclusiones verdaderamente útiles para todo el MUP. Ello es evidente después de la Jornada Nacional contra la Carestía organizada por el FNDESCAC (en la que participó, aunque nunca se tradujo en beneficio para las organizaciones miembro de CONAMUP), ya que la desarticulación de la coordinación fue casi total hasta que se realizó el Foro de análisis del MUP en marzo de 83, y se empezó la preparación del IV Encuentro. Dicho foro fue el preámbulo de lo que sería el Encuentro siguiente. Si bien, se alcanzaron logros en cuanto a la necesidad de tener un plan de urbanización alternativo, y se asentaron los elementos, para estas alturas ya existían al interior de la CONAMUP indicios de enfrentamiento entre los proyectos hegemónicos, y por supuesto con sus respectivas alianzas, lo que hacía difíciles las discusiones.

Los puntos de conflicto, para esta etapa, ya estaban generalizados a todas las organizaciones de la Coordinadora. Ya no sólo se referían a lo anotado anteriormente, ahora se habla de bloqueo de iniciativas, imposiciones, negación de posiciones y su subordinación consiguiente, tergiversación de acuerdos; falta de democracia (supone, según algunos, que no se realizaran votaciones en caso de falta de consenso). Así las cosas, se inicia el IV Encuentro bajo los temas: sistematización de las experiencias; análisis de la coyuntura; demandas del MUP; tareas actuales de la CONAMUP; plan de acción como resultado de los temas antes mencionados.

El Encuentro se desarrolló bajo condiciones difíciles; tanto por la situación imperante en la Coordinadora, como por las embestidas del Estado que no habían encontrado respuesta por parte del MUP-independiente. Los resultados: recaracterización de la coordinadora como "Coordinadora de organizaciones de masas". Esto fue la discusión central junto con la discusión de la representatividad y la toma de decisiones, así como las propuestas de convertir a la CONAMUP en un Frente de organizaciones políticas de masas (elemento que había permitido asociar a la CONAMUP con una corriente política en particular, que se exhibía en todos los actos públicos de la Coordinadora, lo que inhibió el ingreso de algunas organizaciones). Tal recaracterización obtuvo la mayoría de votos, algunas abstenciones y nadie en contra. Sin embargo ese fue el punto que rompió la dinámica del evento, ya que algunas organizaciones abandonaron el local protestando y argumentando que se les pretendía imponer posiciones que, en la práctica, no habían demostrado su eficacia. Aunque el Encuentro terminó, la salida mencionada provocó la realización de un Encuentro Extraordinario para terminar la discusión iniciada. En éste se volverá a caracterizar a la Coordinadora, se discutirá la democracia proletaria, las formas de representatividad, la toma de decisiones, y los criterios de admisión. Si bien es importante definir criterios para los puntos mencionados, no es menos importante definirlos con respecto a que una organización tenga el proceso de avance de un sector (con argumentos que lo único que evidencian son las tendencias hegemónicas).

El desarrollo de la CONAMUP muestra claramente a pesar de largos 3 años de existencia e intentos de consolidación, que el proceso de maduración de los distintos proyectos políticos todavía está por debajo de las necesidades de todo el pueblo. Por lo mismo, las expresiones de los proyectos políticos en el movimiento de masas todavía se mantienen con criterios utilitarios con respecto a la vinculación entre las organizaciones de masas y las políticas.

En un primer momento la CONAMUP pone en el centro la discusión de las demandas propias del sector, pero poco a poco va ocupando su lugar en las discusiones el aspecto meramente político. Ello se manifiesta en la poca continuidad en la participación por parte de las organizaciones jóvenes. Si bien es cierto que lo deseable sería pasar de los planteamientos reivindicativos a los políticos, esto supone un proceso educativo que permita la toma de conciencia de todos los sectores (en particular el MUP) respecto de los intereses estratégicos del proletariado. Esto último se mantiene, todavía, como uno de los retos más grandes para las organizaciones políticas.

Los logros alcanzados por la CONAMUP existen, y fueron posibles debido a que en los momentos de obtenerlos se conjuntaron los esfuerzos de todas las organizaciones para lograrlo: introducción de servicios en algunas colonias del país; apertura de negociaciones para plantear demandas comunes; liberación de detenidos; solidaridad nacional e internacional; etc. La participación se da de manera desigual por la incapacidad de muchas de las organizaciones para impulsar las tareas. Ello es debido a la falta de atención a la formación en cuestiones organizativas (hay compañeros que sólo tienen "rollo", pero no son capaces de organizar nada).

Existen también organizaciones grandes que con el hecho de impulsar su lucha particular pretenden hacer creer que trabajan por la consolidación de la CONAMUP. Esto no ha permitido que la CONAMUP tenga arraigo a nivel nacional ni regional, ya que en este último caso sólo se acercan a la Coordinadora cuando tienen un problema y no asisten a su construcción diaria.

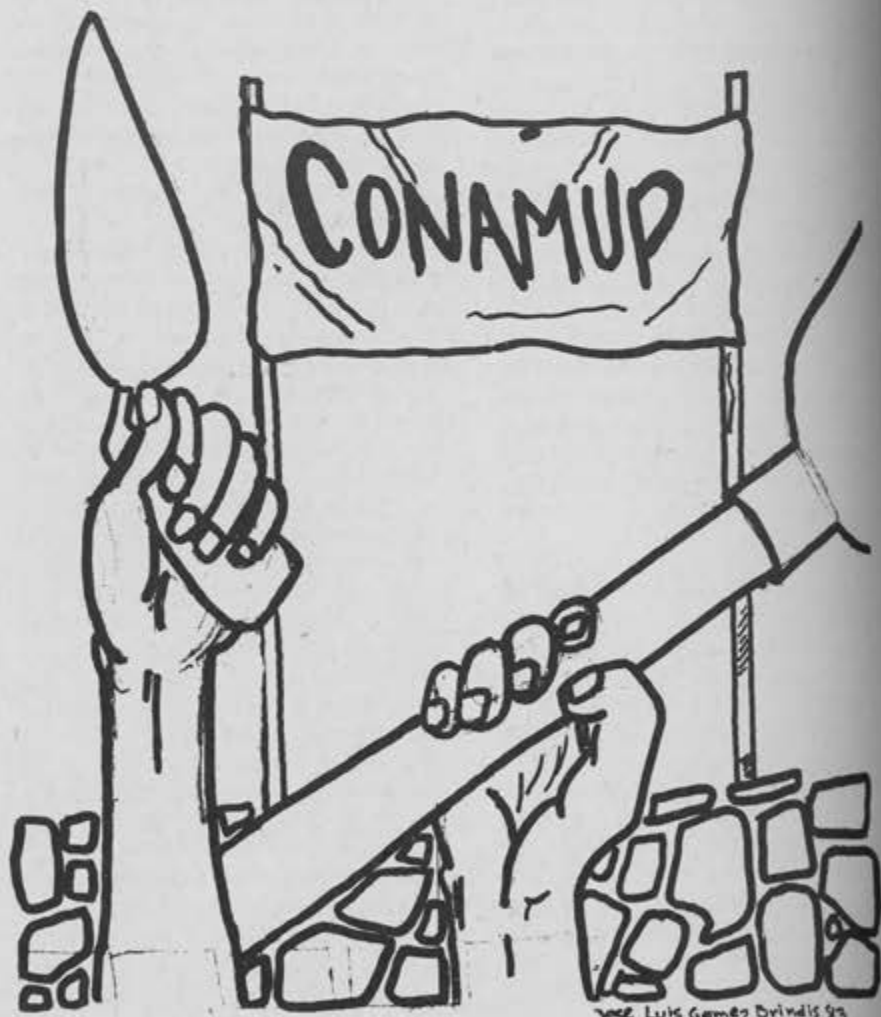
El sector urbano-popular ha sido descuidado durante los últimos tiempos

por el Estado. Pero en la etapa actual, la agudización de la crisis y, por ende, la reanimación del movimiento popular le ha obligado a replantear su presencia en el sector urbano; de tal forma que ha desatado una ofensiva que tiene por objeto deslegitimar la lucha de la CONAMUP ante los ojos de los pobladores no organizados, y manipular sus necesidades.

A pesar de ello siguen llegando organizaciones a la CONAMUP, lo que expresa la vigencia de los planteamientos que le dieron origen. Asimismo permanece el reto: construir una organización que potencie las luchas del sector, y permita enfrentar unitariamente al adversario. Esto debe llamar a la reflexión a todos los miembros de la Coordinadora, y a realizar un esfuerzo por ubicar lo más claramente posible los distintos ámbitos de discusión político-ideológica, y la discusión por la búsqueda de alternativas para todo el sector (avanzar en la elaboración de un programa de urbanización alternativo), teniendo en cuenta que todavía

no se representa a todo el MUP. Asimismo no deben dejarse a las organizaciones de masas las tareas que le corresponden a las organizaciones políticas; lo cual no supone que no se deban levantar demandas con contenido político (por ejemplo, contra la represión).

La CONAMUP en la actualidad, como organización independiente, viene enfrentando las manifestaciones de la crisis en el sector urbano. Convertirla en alternativa, real y evidente, para todos los pobladores es una responsabilidad que deben asumir todas las organizaciones miembro durante la realización del Encuentro extraordinario. La reanimación que vive el movimiento de masas ha tenido respuestas por parte del Estado que se han venido endureciendo: La CONAMUP no está exenta de ello y por lo tanto debe profundizar la unidad de acción, así como la relación con los otros sectores en lucha, como la única posibilidad de que se vayan forjando las condiciones necesarias para el cambio que requiere todo el pueblo.





CHRISTUS

TEORIA Y PRACTIS

JESUS A. DE LA TORRE RANGEL

DERECHO Y JUSTICIA EN MONS. ROMERO

La legalidad vista desde los oprimidos

INTRODUCCION

En el prólogo escrito en un libro que recién han publicado los misioneros combonianos sobre "El Martirio en América Latina", Enrique Dussel nos refiere que un franciscano, San Francisco Solano, en el siglo XVI, cuando fue invitado por unos encomenderos de Tucumán a presidir la mesa en una comida, se puso de pie como en señal de oración; creyendo los comensales que iba a bendecir la mesa, tomó un pedazo de pan y dijo: "Este pan, el fruto del trabajo de los indios —y lo apreté y empezó a salir sangre— ha sido amasado con su sangre. No puedo comerlo". Y se marchó a su convento (1).

El 24 de marzo de 1980, cuando se encontraba celebrando misa en la Capilla del Hospital La Divina Providencia, en la capital salvadoreña, fue asesinado Monseñor Oscar Arnulfo Romero, Arzobispo de San Salvador. Precisamente en el momento del Ofertorio, cuando ofrecía al Padre el pan y el vino, frutos de la tierra y del trabajo de los hombres, se escuchó el disparo y la bala asesina se incrustó en su cuerpo. Así se quiso silenciar la voz de los sin voz; así quiso acallarse la voz de la justicia; la voz de aquél que junto con el pan y el vino, ofreció diariamente su vida al Padre de Jesús, al denunciar la injusticia que se comete con el pueblo trabajador, al cual se le arrebató el fruto de su trabajo, al cual se le quita el pan que produce. Monseñor Romero fue auténtico Pastor y auténtico Profeta, consecuentemente, Mártir.

Como Profeta tocó toda la dimensión social e histórica. Como Profeta abordó, entonces, lo jurídico, la legalidad, las cuestiones de Derecho y justicia.

La primera afirmación fundamental sobre el profeta es que proclama la voluntad de Dios —escribe Sobrino— y la proclama en directo sobre la realidad histórica en toda su complejidad cultural, social, económica, política y cultural. . . La palabra profética versa sobre la vida y la muerte de los hombres, sobre las relaciones de justicia e injusticia que se generan entre ellos; sobre la opresión y la liberación" (2).

En todo su discurso profético, aborda pues, lo jurídico. Se refiere a la legalidad en general, a ciertas leyes en especial, y lo relativo a la administración de justicia. Denuncia la legalidad injusta y estructural por un lado, y la violación de las normas jurídicas vigentes que protegen los derechos fundamentales de la persona humana, por otro.

Oscar A. Romero aborda lo jurídico como Profeta y también como Pastor. Me explico: como Profeta, al abordar toda la problemática histórica, toca lo relativo al Derecho; pero además, se inscribe, podríamos decir, en una línea teológico-filosófica del Derecho, según la tradición profética del Antiguo Testamento; y como Pastor, está inscrito también en la tradición más pura de la corriente filosófica del jusnaturalismo católico; es decir en la tradición del pensamiento jurídico-político de la Iglesia, y además también

como parte de su misión pastoral, cuida de sus ovejas, busca proteger a su pueblo, concretamente dando apoyo al Socorro Jurídico.

Me confieso lego en cuestiones de teología. Pero al hacer las afirmaciones arriba escritas estoy pisando terrenos de teología eclesial, al referirme a la pastoral y a la profecía sintetizados en la persona de un obispo. Por lo tanto debo intentar desentrañar la cuestión.

PROFECIA E INSTITUCION

Habitualmente se entiende como una tensión dialéctica dentro del seno de la Iglesia, la que se da entre el *conservar* la tradición y la institución, que sería la misión del Pastor, del obispo, y por otro el profetismo, la *Innovación*. Estos dos carismas en el seno de la Iglesia, en muchas ocasiones la dividen, hacen que atraviese el conflicto dentro de sí misma.

Jon Sobrino escribe:

"Profecía e institución son elementos indispensables, pero históricamente están en pugna, y por ello surge el conflicto" (3).

Institución y profecía son elementos indispensables, los dos, en la Iglesia.

"La institución se va haciendo necesaria para tomar decisiones a nivel doctrinal, ético y de vida litúrgica y comunitaria. Se necesita la creación de una tradición sobre Jesús que se mantenga viva que pueda ser mantenida a lo largo de la historia, y mantenida en pureza por lo que toca a lo fundamental. . . Pero la profecía es la que justifica en último término a la misma institución. Sin profecía la Iglesia desaparecería literalmente. Se convertiría en depósito de una verdad abstracta; negaría su verdad fundamental de que Jesús es el Hijo y es capaz de hacer de los hombres hermanos suyos que recorran en la historia el camino que él recorrió" (4).

En Monseñor Romero se da esa rarísima síntesis de lo profético y lo institucional en una persona. A pesar de lo afirmado arriba, esto es posible porque Oscar Arnulfo Romero busca la unidad eclesial

"no basada en la uniformidad impuesta, ni en una fe expresada genéricamente, sino en la misma misión, en el hacer como Jesús ante una situación determinada" (5).

Oscar Arnulfo Romero se encontró, históricamente, como obispo, responsable de conservar lo establecido, la tradición en la Iglesia; pero al mismo tiempo supo discernir el momento histórico de su pueblo, oprimido, humillado, vejado. Y entonces, como hombre de Dios, tuvo que asumir la misión de la Iglesia de hacer presente al Jesús histórico que busca el Reino de su Padre. Y tuvo que asumir esa misión profética sin dejar de ser obispo responsable de una institución, de una comunidad eclesial.

Estas rarísimas síntesis de Pastor y Profeta son posibles sólo asumiendo la misión de Jesús; sólo se pueden dar en hombres fidelísimos a Dios y a su pueblo. Monseñor Romero sin desatender la institución que se le encomendó, es capaz de denunciar la injusticia y anunciar el Reino de Dios.

10 CHRISTUS

Gracias a Dios

"no han desaparecido del todo de la Iglesia esos obispos de los cuales San Ambrosio decía que eran de oro y que consagraban el vino en cálices de madera" (6).

Porque felizmente sí bien

"es verdad que se establecerá siempre una dialéctica entre el ministerio establecido y el carisma innovador. Sin embargo, en los grandes momentos históricos de cambio, donde la Iglesia debe comprometerse con los más pobres, el episcopado ha brillado frecuentemente. . ." (7).

LA TRADICION JURIDICO-POLITICA DEL JUSNATURALISMO CATOLICO

Ese 24 de marzo, día de su martirio, fue un lunes. El domingo anterior, la víspera, Mons Romero le había quitado toda legitimidad al sistema. Si durante los dos últimos años de su vida había estado denunciando, día tras día, la injusticia y violación de los derechos humanos de que era objeto su pueblo, ninguna de sus denuncias había calado tan hondo como la homilía del 23 de marzo. Fue la gota que derramó el vaso si se quiere, pero la más pesada de todas: *tocando el terreno de la más estricta moral, mandó rechazar toda orden injusta:*

"Yo quisiera hacer un llamamiento de manera especial, a los hombres del Ejército y en concreto a las bases de la Guardia Nacional, de la Policía, de los cuarteles. Hermanos, son de nuestro mismo pueblo, matan a sus mismos hermanos campesinos, y ante una orden de matar que dé un hombre debe de prevalecer la ley de Dios que dice: NO MATARAS. . . Ningún soldado está obligado a obedecer una orden contra la ley de Dios. . . una ley inmoral nadie tiene que cumplirla. . . La Iglesia defensora de los derechos de Dios, de la ley de Dios, de la dignidad humana de la persona, no puede quedarse callada ante tanta abominación. . . En nombre de Dios, pues, y en nombre de este sufrido pueblo, cuyos lamentos suben hasta el cielo, cada día más tumultuosos, les suplico, les ruego, les ordeno en nombre de Dios: ¡CESE LA REPRESION!" (8).

Este alegato político y moral de Mons Romero, va encaminado a la ruptura de un orden establecido —"desorden" diría Mounier— basado en la violencia y en la injusticia. Y lo fuerte del discurso es que va dirigido precisamente a los sostenedores, en última instancia, de ese "orden": los soldados.

Como escribe Alponze:

"Monseñor Romero, no sólo eligió al pueblo, sino que estableció un propósito, en la historia social de la lucha, que merece, en este punto, extrema atención: la legitimidad de la desobediencia; es decir, la moral de la desobediencia, la moral, en síntesis, del pensamiento crítico ante la opresión" (9).

Y esa moral de la desobediencia de toda ley u orden injusta, que postuló Oscar Arnulfo Romero, está inscrita dentro de la más pura tradición filosófica, política, y jurídica cristiana. Santo Tomás de Aquino y los teólogos juristas españoles Juan de Mariana y Francisco Suárez, por mencionar sólo unos cuantos, avalan la postura de Mons Romero.

Santo Tomás afirma en la Suma Teológica que las leyes humanas que se establecen contra la ley de Dios "de ningún modo pueden observarse" y aquellas que son injustas, "el hombre no está obligado a seguir tales leyes" (10).

El jesuita Francisco Suárez escribe:

"Digo, pues, en primer lugar, que al concepto y a la esencia de la ley pertenece que mande cosas justas. Esta tesis no sólo es cierta según la fe, sino además clara según la razón natural. . ." (11). "Hemos dicho que la ley humana puede obligar en conciencia; ahora investigamos si esto es intrínseco a la ley. Damos por supuesto que se trata de una ley verdadera y válida; porque para que una ley obligue, es preciso que sea verdadera ley, pues la que no es verdadera ley tampoco puede obligar como ley. Y para que una ley sea verdadera ley, es preciso que tenga las propiedades esenciales a la ley que se pusieron en el libro 1o., y sobre todo que sea justa y razonable, porque una ley injusta no es ley; y por consiguiente, conforme a lo dicho en el mismo libro 1o. tampoco puede obligar en conciencia" (12).

Ahora bien, si en la homilía del domingo 23 de marzo de 1980, Oscar Arnulfo Romero, ordenó a los soldados la resistencia pasiva, esto es, la desobediencia legítima por razones de tipo moral, y con esto le quitó al régimen todo tipo de legitimidad, durante los dos últimos años de su vida hizo una denuncia constante de la opresión sufrida por su pueblo.

Mons Romero, como Pastor, no sólo recurre a la tradición filosófico-jurídico-política de raíz cristiana para defender, con su discurso pastoral, a su pueblo. Sino que, además, cuida de sus ovejas; se preocupa de los sufrimientos concretos de su pueblo y trata de ayudar a resolverlos.

Oscar Arnulfo Romero tiene una práctica social acorde con su discurso pastoral, también en lo relativo a la legalidad. Mons Romero le da impulso al Socorro Jurídico y lo incorpora al Arzobispado. El Socorro Jurídico había sido formado en 1975 por abogados y estudiantes católicos para defender los derechos de los pobres.

Con el apoyo del Arzobispado por un lado, y la creciente violación de los derechos humanos por otro, la importancia del Socorro Jurídico en El Salvador se ha hecho fundamental en la tarea de aliviar los sufrimientos del pueblo por el ataque institucional a sus derechos.

Como Pastor conservó la tradición del mensaje cristiano, oponiéndose a la conservación de los privilegios de las clases dominantes.

LA LINEA JURIDICO PROFETICA

Si hemos acentuado el carácter filosófico jurídico de la última homilía dominical, la cual vimos apegada a la más pura tradición jusnaturalista, queremos seguir en la misma perspectiva, y afirmar que la denuncia de los sufrimientos de su pueblo se inscribe en la línea bíblico-profética, enfatizando en muchas ocasiones como los profetas del Antiguo Testamento, las denuncias de la legalidad opresora.

Su denuncia profética, en lo que a cuestiones de Derecho se refiere, se presenta de dos formas: 1) en general, a la legalidad opresora; 2) A la corrupción de la administración de justicia, en concreto.

Respecto de la denuncia general al Derecho vigente en El Salvador, sintetizó, con una frase original escuchada a un campesino, la "legalidad de la injusticia" —como diría

Dussel—: "La ley es como la serpiente. Sólo pica al que está descalzo".

Mons Romero constató que las leyes promulgadas y su aplicación favorecía siempre a los poderosos, y aplastaban al débil, al descalzo. En su Mensaje del primero de enero de 1980, afirmó que la ley debe ser para defender al pobre, y no una ley supuestamente imparcial, que de hecho siempre favorece a los poderosos.

Se opuso a las leyes de Garantía y Defensa del Orden Público —pretexto jurídico para matar al pueblo—; protestó contra los decretos de Estado de Sitio; y las leyes que introducían supuestas reformas sociales las veía con reserva porque "van teñidas de sangre" (13).

Ahora bien, Mons Romero concretó la crítica a la injusticia legalidad opresora de su pueblo, en la acusación directa a la administración de justicia por su corrupción; y en concreto culpó de la misma al máximo tribunal de la nación: la Suprema Corte.

"Por otra parte, hermanos, no podemos olvidar que un grupo de abogados lucha por una amnistía, y publica sus razones que le han movido a pedir esta gracia para tantos que perecen en las cárceles. Estos abogados denuncian también anomalías en el procedimiento en la Cámara Primera de lo Penal, donde el juez no permite a los abogados el entrar con sus defendidos; mientras, se permite a la Guardia Nacional una presencia que atemoriza al reo, que muchas veces lleva las marcas evidentes de la tortura. Un juez que no denuncia las señales de la tortura sino que sigue dejándose influir por ellas en el ánimo de su reo, no es juez justo".

"Yo pienso hermanos, ante estas injusticias que se ven por aquí y por allá, hasta en la Primera Cámara y en muchos juzgados de pueblos. ¡Ya no digamos: jueces que se venden! ¿Qué hace la Corte Suprema de Justicia? ¿Dónde está el papel trascendental de una democracia de este Poder que debía estar por encima de todos los poderes, y reclamar la justicia a todo aquél que lo atropella? Yo creo que gran parte del malestar de nuestra Patria tiene allí su clave principal. En el Presidente y en todos los colaboradores de la Corte Suprema de Justicia, que con más entereza debería de exigir a las Cámaras, a los juzgados, a los jueces, a todos los administradores de esa palabra sacrosanta LA JUSTICIA, que de verdad sean agentes de justicia" (14).

Ante el requerimiento de la Corte de Justicia de que dijera los nombres de los jueces "venales", Mons Romero en su homilía dominical del 14 de mayo de 1980, les contesta profundizando su acusación y denuncia de la corrupción de la justicia haciéndolo pormenorizadamente, repasando cada uno de los derechos fundamentales del hombre y del trabajador que consagra la Constitución salvadoreña. Y termina diciendo que esa denuncia que hace de la injusticia que sufre el pueblo se la impone el Evangelio "y estoy dispuesto a enfrentar el proceso y la cárcel aunque con ello no se haga más que agregar otra injusticia" (15). De esa homilía de domingo de Pentecostés, entresacamos algunos párrafos.

". . . Los derechos fundamentales del hombre salvadoreño son pisoteados día a día, sin que ninguna institución denuncie los atropellos, y proceda sincera y efectivamente a un saneamiento de los procedimientos. . . Varias madres, esposas e hijos, que de extremo a extremo, en todo el territorio han recorrido el triste calvario de la búsqueda de aquel ser querido, sin encontrar absolutamente ninguna respuesta. Nos consta que existen cerca de ochenta familias con algún miem-

bro que ha sido capturado, sin que hasta hoy hayan sido consignados a ningún tribunal. . . ¿Cuántos reos no han sido presentados ante los Tribunales con evidentes marcas, señales de malos tratamientos. . . ? . . . Los obreros, de conformidad con el artículo 191 de nuestra Constitución 'tienen derecho de asociarse libremente para la defensa de sus respectivos intereses, formando sindicatos'. Este principio. . . es vulnerado en diversas formas. Desde el hecho de restringir la libertad de dirigentes obreros, hasta otorgar sutilmente prebendas y concesiones a aquellos laborantes que rechacen la organización sindical. . . Ya no digamos el derecho que 'tienen los trabajadores a la huelga' (Art. 192 Constitución Política). Esta medida utilizada en caso extremo por el obrero salvadoreño ha sido reprimida y tergiversada a mansalva. Se dice que la mayoría de las huelgas son 'subversivas', 'que obedecen a consignas internacionales', a pesar de que como medida legal son puestas en práctica por el trabajador para defender contratos colectivos de trabajo, salarios, días de vacaciones reconocidos en la ley laboral, y para proteger sus intereses profesionales. . ." (16).

Su denuncia jurídica, recuerda a los profetas:

"¿Hasta cuándo Yavé, te pediré socorro
sin que tú me hagas caso,
y te denunciaré que hay violencia
sin que tú me liberes?
¿Por qué me obligas a ver la injusticia
y te quedas mirando la opresión?
Sólo observo robos y atropellos
y no hay más que querellas y altercados.
La Ley, prácticamente, ya no existe,
nadie se comporta como es debido.
Como los malvados
Tienen atemorizados a los buenos,
el derecho aparece
más torcido que nunca".

(Habacuq 1,1-4)

PARA TERMINAR

Oscar Arnulfo Romero, como Pastor fiel a la tradición del mensaje cristiano y como Profeta, haciendo histórico ese mensaje dentro de la conflictividad social que le tocó vivir, está consciente que sin *Justicia* no puede existir la *Paz*.

"Cumple la justicia y tendrás la paz, a fin de que se besen entre sí la justicia y la paz" (San Agustín. Comentarios a los Salmos).

"El fruto de esta justicia será la paz".

(Isaías, 32,17).

- (1) DUSSEL, ENRIQUE. "Palabras Preliminares" en "El Martirio en América Latina". Ed. Misiones Culturales de Baja California, A.C. México, 1982. Págs 4 y 5.
- (2) SOBRINO, JON. "Oscar Romero. Profeta y Mártir de la Liberación" Ed. Centro de Estudios y Publicaciones. Lima, 1981. P. 15.
- (3) SOBRINO, JON. "La Conflictividad Dentro de la Iglesia". Christos diciembre de 1976, No. 493. México P 26.
- (4) Idem Supra.
- (5) Idem Supra. P. 29.
- (6) PAOLI, ARTURO. "Golpearé al Pastor: ¿Quién asesinó al obispo Angelelli?" Christos, octubre de 1977, No. 503. P. 42.
- (7) DUSSEL, ENRIQUE. "Orígenes del Episcopado". Servir. No. 99, 1982 Pág. 395.

- (8) "El Salvador. La Situación de los Derechos Humanos: octubre 1979 - julio 1981". Socorro Jurídico. Arzobispado de San Salvador. Impreso en México, 1981. Pág. 253.
- (9) ALPONTE, JUAN MARIA. "Monseñor Romero". Uno-más-Uno. México, 26 de marzo de 1980.
- (10) STO TOMAS DE AQUINO. "Suma Teológica. Tratado de la Ley". Artículo Cuarto. Ed. Porrúa. Col. Sepan Cuantos No. 301. México, 1981. Págs. 42 y 43.
- (11) SUAREZ, FRANCISCO. "Tratado de la Ley y de Dios Legislador". Libro I. Cap. IX. Ed. Instituto de Estudios Políticos. Madrid, 1967. Tomo I P 47.
- (12) SUAREZ, FRANCISCO. Ob Cit Libro III. Cap. XXIII. Tomo II. Pág 291.
- (13) Homilía dominical del 23 de marzo de 1980. (Fuente: nota no. 8)
- (14) Homilía dominical del 30 de abril de 1978, en "Mons. Oscar A. Romero. Su Pensamiento". IV. Publicaciones Pastorales del Arzobispado. San Salvador, 1981. Págs 192 y 193.
- (15) Idem Supra. P 247.
- (16) Idem Supra. Págs. de la 245 a la 247.





CHRISTUS

CUADERNO

**LA CULTURA
POPULAR
COMO
ESPIRITUALIDAD DE
LA LIBERACION**

INTRODUCCION AL CUADERNO

El presente cuaderno tiene relación con el de la "Espiritualidad de la liberación" (Christus No. 529-530, Dic 1979) y el de "Espiritualidad latinoamericana: experiencias y pedagogía" (Christus No. 548, sept 1981). Como los anteriores es un esfuerzo conjunto de varios autores de diversos países latinoamericanos, que tratan de recoger lo mejor de la experiencia y de la vida que el Espíritu va suscitando entre nosotros.

Su originalidad reside en considerar a la religiosidad popular como espiritualidad cristiana.

Ciertamente hay muchas ambigüedades en la religiosidad popular: está condicionada por factores culturales (culturas populares dominadas), socio-económicas (la miseria y opresión), eclesiales (la manera como el clero la abordó en el pasado), etc. Estos condicionamientos los trataremos en el cuaderno. Pero la identidad propia del pueblo es religioso-cristiana: es un modo de ser, son unas actitudes, valores, expresiones con que las culturas populares católicas en América Latina se relacionan con el Dios cristiano según los desafíos históricos que el pueblo va encontrando.

Dios e historia, experiencia de lo trascendente y fidelidad a los retos de la historia, nos parece que son lo típico de la espiritualidad cristiana y de la espiritualidad popular integrada a los procesos históricos. La religiosidad es un modo, son actitudes y experiencias con que las culturas populares católicas en Latinoamérica se relacionan con el Dios cristiano.

A lo largo del cuaderno y en la lucha por la liberación puede estar latente o patente una pregunta: La religiosidad ¿es alienación o potencialidad? ("mística" podríamos decir). Esta es la pregunta por toda espiritualidad: o es pura experiencia de Dios (fuera de la historia), o es acomodo e idolatría de un poder determinado (político, económico, religioso, etc). O en la síntesis está su fuerza: a Dios se le va experimentando en las respuestas que el pueblo va dando desde su fe a los retos que la historia le presenta. Entonces el pueblo se llena de Dios y de los hombres. Esta es la mística cristiana: paciencia, comunión, solidaridad, gratuidad y lucha. . . vividas por un pueblo oprimido y creyente que se pone en marcha hacia la liberación y la vida. Entonces la religiosidad popular se descubre y actúa como auténtica espiritualidad cristiana.

Con frecuencia sólo le hacemos preguntas a la religiosidad popular; tratamos de describirla, de acercarnos a ella, la criticamos, cuestionamos, etc. Pero lo que está en juego es la capacidad que tenemos para incorporarnos a la experiencia espiritual del pueblo pobre. El interrogante que está de fondo es ¿Podemos hacer nuestra la experiencia que los pobres tienen de Dios? "Se trata de hacer nuestro —dice Gustavo Gutiérrez— el mundo del pobre, su manera de vivir su relación con el Señor y de asumir la práctica histórica de Jesús" (Beber en su propio pozo, Cep 49).

El presente cuaderno pretende seguir, modesta e insuficientemente, algunos rasgos del itinerario espiritual de nuestro pueblo: queremos comenzar por la raíz de nuestro presente, ver un poco de la historia al considerar los diversos proyectos que la Iglesia ha tenido en relación a la religiosidad y cómo ésta se ha ido elaborando por la creatividad popular; cómo se da hoy esta espiritualidad, desde la práctica de la liberación, cuál es la visión del hombre; cómo se alimenta de la Biblia y alienta a la vida social fraternal y justa; finalmente ¿cómo acercarnos a la experiencia de Dios interpretada y vivida desde las condiciones históricas de un pueblo oprimido y creyente?

La raíz de nuestro presente sitúa a la religiosidad popular en continuidad con las grandes corrientes espirituales de la tradición cristiana, en particular con la experiencia de los místicos ibéricos: lucha y gratitud, liberación y comunión solidarias son exigencias del camino cristiano y son experiencias del pueblo oprimido y creyente en nuestro continente; místicos y fortaleza popular se enriquecen mutuamente.

Los diferentes proyectos de las Iglesias y de la espiritualidad popular nos presenta cómo ha tratado el clero a la religiosidad popular, y cuáles han sido los resultados de la evangelización; cómo los ha elaborado el pueblo y qué espiritualidad ha resultado. En el fondo siempre ha habido una transacción, un pacto entre lo "oficial" y lo "popular". Desde la conquista y de nuevo desde Medellín y Puebla se señalan los términos de una transacción desde los pobres, más evangélica y más liberadora. Esto se realiza en el caso particular de las comunidades de base, aunque subsisten proyectos de una transacción dominadora. Analizamos el caso de algunas sectas protestantes que van en esta segunda línea.

Pero ¿Cómo surge en los tiempos modernos el problema de la religiosidad popular? En particular nos preguntamos cómo se caracteriza La religiosidad popular desde la práctica de la liberación. La respuesta no puede venir de una perspectiva ahistórica: considerando la religiosidad popular en sí misma como un subsistema cultural que se rige por sus propios patrones de comportamiento funcionales. El artículo nos da una explicación desde el proyecto histórico de los pobres. Privilegia la perspectiva histórica, y avanza en la comprensión del fenómeno desde la historia de nuestro pueblo, entendida como un proceso de liberación. Lo que da identidad a la religiosidad no es el grado de elaboración de las ideas realizadas, sino la práctica histórica desde la que se elabora su experiencia religiosa. La religiosidad popular es originalmente la experiencia de Dios interpretada y vivida desde las condiciones históricas de un pueblo oprimido y creyente que busca afirmarse en la vida y avanzar en su liberación contando con su Dios.

Según esto, explicarla es mostrar cómo ella es una "mística" en las diversas etapas del proceso de liberación del pueblo. Cabe entonces hacernos las siguientes hipótesis:

¿La religiosidad social de solidaridad es lo que lleva al pueblo a buscar una religiosidad de manifestaciones masivas? ¿Es su condición de oprimido, su anhelo de autonomía, lo que le impulsa a manifestarse en sus actos religiosos entendidos éstos como espacios y caminos de liberación?

¿La ignorancia es lo que la caracteriza, o se trata más bien de una "sabiduría" que expresa entonces que los sabios y prudentes no puedan comprender?

¿La Religiosidad Popular es el último reducto de una mentalidad "mítica", o es portadora de una intención profética que proclama prácticamente una alternativa para la Iglesia y la sociedad?

La Antropología popular de la cultura mestiza nos muestra la misión que la cultura mestiza tiene del hombre a través del camino de su vida. Se trata de una misión que coloca al hombre en el centro de una lucha por lograr el equilibrio y la igualdad en el mundo, desde una experiencia en donde es necesaria la fuerza y la valentía; en donde interviene el dinero Y LA SANGRE, Dios y el diablo, el ordenador y el desequilibrador. La simbólica y la vida popular se nos manifiestan en una nueva luz y una profundidad dinámicas. En las condiciones el autor nos señala líneas de reflexión y acción pastorales novedosas en la práctica de la religiosidad popular.

La lectura de la Biblia en las comunidades cristianas populares, y La religión del pobre son ambas una reflexión sobre las fuentes de esta espiritualidad: la Biblia leída en este contexto y la práctica de organización en nuestra situación; no son sólo un método (ver, pensar, actuar) o una piedad expresada socialmente. Se da un proceso de conversión por la palabra de Dios, y un descubrimiento de la contribución de la Biblia a la lucha, y de lo que Dios nos pide en este caminar.

La comunidad profundiza en los problemas y retos de la realidad actual y también conoce mejor la Biblia en su contexto histórico. Biblia y Realidad se unen; experiencia de Dios y lucha por la justicia forman una sola historia. La lectura de la Biblia es fuente de espiritualidad, pues ayuda a descubrir lo que Dios revela hoy a través de las luchas populares, y a consagrarnos a que de estas luchas, surja la resurrección total de nuestros pueblos martirizados.

Por la práctica, nuestro pueblo ha ido experimentando a un Dios vivo, a un Dios sencillo. Y desde una práctica histórica por la liberación, ha ido expresando su religión, como una defensa activa, como un potencial de ofensiva, de mística común.

La religión del pobre es dinamismo de comunión que redunde en la organización popular. La cohesión interna de un grupo humano presupone una visión común del sentido de su vida y de su realidad, junto con una serie de valores superiores para superar las diferencias internas. Los valores religiosos de un Dios cercano y de hermandad en el proyecto de ese Dios, junto con las virtualidades personales de hospitalidad, honradez y fidelidad son cualidades eficaces que unen y sostienen la adhesión del grupo. No se trata de instrumentalizar lo religioso; simplemente se muestra su potencial histórico: la fraternidad y comunión hacia la liberación plena.

Esto es lo que aborda el siguiente artículo Un acercamiento a la espiritualidad popular ¿desde dónde? ¿cómo? Quiere ser una reflexión crítica desde la práctica de la fe sobre la manera de acercarnos a la religiosidad popular como sabiduría. No desde arriba y desde fuera como funcionarios eclesiales o civiles, comerciantes, investigadores o cometas de izquierda, sino desde dentro, desde la base, acompañando, criticando, participando, compartiendo dudas y esperanzas. Se trata no de un punto de vista, sino desde dónde se ve mejor: desde un lugar y espacio determinado, y desde una lucha y una comunión concreta. Desde una fe que es seguimiento de Jesús crucificado en nuestra historia, solidario misericordiosamente con los pobres y los pecadores, en una Iglesia también pobre y pecadora, una, santa, católica y apostólica; dividida, pecadora con privilegios y capillismos. Nuestra religiosidad viene siendo el cultivo que le damos a la fe en esta tierra que es la realidad social. Hay un modo de cultivarla por medio de la rueda de la fe (método). El artículo nos presenta algunos elementos de esta rueda que se da en el caminar de la Pascua hacia la liberación.

Finalmente, Mariología desde los pobres pues "sin María el evangelio se desencarna, se desfigura y se transforma en ideología, en racionalismo espiritualista" (Puebla 301).

A partir de la evolución de la mariología y de la connaturalidad del pueblo pobre y oprimido con María se va planteando una perspectiva en que la Virgen y madre va siendo sacramento (transparencia) de la opción de Dios por los pobres. Los misterios marianos reciben luz desde esta óptica: la humanidad, su maternidad, la asunción, su fe, el Sí de María. La Iglesia encuentra en María un "modelo para quienes no aceptan pasivamente las circunstancias adversas de la vida personal y social, y que no son víctimas de la alienación" (Puebla 297) y "proclama que la salvación de Dios tiene que ver con la justicia hacia los pobres" (Puebla 1143).



INTR

co-pa
actua
con la

plejo
popu
las ge
licism
en el
sentia
purif

conv
es es
religi
por s
la co
salvo
leza
Es d
expr
Amé

popu
desca
que
del p
espir
según
que

ción
mos

LA RAIZ DE NUESTRO PRESENTE

INTRODUCCION

En la práctica pastoral, y en las reflexiones teológico-pastorales referentes al catolicismo popular, parece que actualmente hay consenso en las cuestiones fundamentales con las variantes normales en el pluralismo pastoral.

Hay consenso en que el catolicismo popular es complejo: está condicionado por factores culturales (culturas populares), socio-económicos (la miseria y marginalidad de las gentes), eclesiales (el modo como el clero abordó el catolicismo popular en el pasado), etc. Igualmente hay consenso en el hecho de la ambigüedad del catolicismo popular, en el sentido que contiene valores y desvalores, y que hay que purificarlo, reinterpretarlo y evangelizarlo.

Pero tal vez el consenso más importante se da en la convicción de los pastoralistas de que el catolicismo popular es esencialmente religión cristiana, y que la interpretación religiosa de la devoción popular debe ser la predominante, por sobre la cultural, o la económica, u otras. Estos factores la condicionan (de ahí la complejidad y ambigüedad), pero salvo en algunas situaciones límite no sustituyen la naturaleza propia de la devoción popular, que es religión cristiana. Es decir, antes que nada es un modo, son unas actitudes y expresiones con que las culturas populares católicas en América se relacionan con el Dios cristiano.

Por eso, a menudo se suele describir el catolicismo popular, como una forma de espiritualidad cristiana. Esta descripción me parece bien lograda, pues al mismo tiempo que privilegia el carácter religioso-cristiano de la devoción del pueblo, la identifica también con lo que es propio de las espiritualidades cristianas: la relación y experiencia de Dios según el modo de una cultura y según los desafíos históricos que ésta encuentra.

Creo por lo tanto que la reinterpretación y evangelización del cristianismo popular ganaría mucho si lo abordamos como una espiritualidad sin olvidar su complejidad o

ambigüedades. Abordarlo como una espiritualidad supone no sólo valorar y reinterpretar mediante la evangelización sus prácticas y expresiones, sino también percibir lo que hay de potencial cristiano (espiritualidad) a desarrollar en sus actitudes y valores profundos.

Quisieramos mostrar en este breve ensayo algunos ejemplos significativos que nos permitan tomar conciencia de que en la raíz del catolicismo popular hay valores que lo colocan en continuidad con las grandes corrientes espirituales de la tradición cristiana, sobre todo con la experiencia de los místicos ibéricos (1).

La tradición y la encarnación son referencias permanentes en toda espiritualidad. Más buscamos una espiritualidad popular "latinoamericana", más debemos estar identificados con el corazón de la Iglesia, con su mejor tradición y con las raíces más válidas de la espiritualidad en nuestro continente.

LAS RAICES HISPANAS

A este respecto sería inútil recordar que el cristianismo en América Latina, con toda su envoltura cultural, y muy particularmente sus actitudes espirituales, tiene sus raíces en la península ibérica del siglo 16. Ahí encontramos el origen de la devoción popular iberoamericana, y de los principales temas espirituales traídos en las sucesivas etapas misioneras. Es verdad que la devoción popular se aculturizó, a menudo fuertemente, con elementos y actitudes de las religiones pre-colombinas, pero también es verdad que el cristianismo indo-ibérico emergente (catolicismo popular) tuvo y tiene como esqueleto el catolicismo hispano del siglo 16. Las contribuciones posteriores, especialmente después de la Independencia, no han cambiado substancialmente el origen ibérico de la espiritualidad popular.

Esta espiritualidad se ha nutrido predominantemente de ciertas fuentes que podemos recordar someramente:

- Un profundo sentido de la presencia y de la acción de Dios en todos los aspectos de la vida.
- La humanidad de Jesucristo, especialmente en sus rasgos de debilidad y sufrimiento (el pesebre, la pasión y la cruz). De ahí el hondo sentido cristiano del sufrimiento, las penurias y la muerte.
- Esto está equilibrado por un aprecio de todo lo sacramental y celebrante de la mística cristiana. Por sacramental no quiero decir necesariamente los siete sacramentos, sino todo lo que tiene el catolicismo de simbólico, ritual y encarnado en personas (los santos), lugares, cosas, signos y actitudes. De ahí una espiritualidad marcadamente devocional y simbólica, donde la Virgen María ocupa un lugar importante.

Sabemos que por falta de una evangelización sostenida, u otras contingencias históricas, estos rasgos espirituales se presentan con ambigüedades, decadencias y a veces con poca fuerza mística, de transformación y de crecimiento. Pero se han mantenido y se mantienen, a pesar del tiempo, de su vulnerabilidad y de toda forma de amenazas, como sólidas semillas capaces de dar buenos frutos, si las condiciones son propicias.

Pero esta espiritualidad ibérica, y consiguientemente iberoamericana, tiene un sustrato y una raíz mucho más rica: la gran tradición mística del siglo 16. Los grandes valores y experiencias de nuestra espiritualidad no se han dado por azar, ni han surgido "de la base" sin relación con corrientes de espiritualidad más elaboradas y oficialmente representadas en la Iglesia. Como siempre ha ocurrido (y sucede también hoy en la experiencia eclesial latinoamericana), los valores de la espiritualidad popular han influido, y a su vez son decisivamente influidos por las grandes corrientes de teología espiritual predominantes.

Si queremos entender e interpretar mejor la espiritualidad popular, es necesario ver sus afinidades y convergencias (aún obscurecidas y deformadas por el correr del tiempo y los factores humanos) con la mística cristiana tradicional, particularmente con la mística española del siglo 16 (carmelitana e ignaciana), y con ciertos rasgos de la espiritualidad del cristianismo oriental, que el occidente adoptó y que me parece tienen sorprendente afinidad con el alma religiosa de nuestros pueblos. Esto se aplica tanto a la América hispana como al Brasil.

La presencia e influencia de la mística española (y eventualmente oriental) en la espiritualidad popular latinoamericana no se dió de modo siempre explícito o directo, ni en la primera evangelización ni más tarde. Ni Santa Teresa ni San Ignacio ni otros han sido nunca leídos directamente por el pueblo. Pero su relevancia en la espiritualidad iberoamericana es tal vez más radical: los grandes místicos compartieron los mismos valores y la misma atmósfera cultural-cristiana que dió origen a la fe en América, y tuvieron como misión el practicar y formular esos valores en toda su plenitud evangélica. Los místicos ibéricos son la realización madura del espíritu que América recibió en semilla.

Pongamos algunos ejemplos

LA ORACION "POPULAR"

El catolicismo popular practica una oración intuitiva, afectiva y con apoyos concretos y simbólicos (imágenes, lugares, devociones. . .). En esto es muy cercana a la espiritualidad española del siglo 16. Místicos como San Ignacio, Santa Teresa y San Juan de la Cruz, sintetizan magistralmente la reacción anti-intelectual y anti-escolástica de la "devotio moderna", acentuando la primacía del amor, del corazón y de la simbología en la oración. El modo de oración ignaciano es eminentemente simbólico y afectivo, con sus "composiciones de lugar" y su idea de que la meditación es "para alcanzar amor" (2). Juan de la Cruz expresa la experiencia de oración con cánticos y poesías (3), y Teresa de Avila, la más "popular" de los místicos, y la que más elaboró sobre la oración, valora en ella el corazón y lo intuitivo, así como el recurso a lo devocional (4).

No es difícil entender los parentescos y afinidades entre los místicos españoles del siglo 16 y el cristianismo emergente en América en la misma época. Es más difícil, sin embargo, entender las afinidades de la devoción latinoamericana con el misticismo cristiano oriental. ¿Afinidades culturales y psicológicas? ¿Influencias de esa mística en el cristianismo ibérico? Sea como sea, hay aspectos en que la tradición espiritual de oriente tiene afinidad con la hispana, y tal vez más aún con la devoción popular latinoamericana.

Por ejemplo, el modo letánico y repetitivo de oración y del canto que en la mística oriental está sobre todo representada por el hesicasmo ("oración de Jesús"), como oración letánica, de repeticiones simples, que se convierte en oración del corazón. Evidentemente ésta es una forma de oración que no se entiende sino en una perspectiva de plegaria contemplativa y de oración de amor.

Pienso que el occidente cristiano ha recogido esta manera de oración, que es al mismo tiempo una pedagogía y un método, en las formas de oración letánica ("Señor: ten piedad de nosotros, Cristo: ten piedad de nosotros", etc); en las letanías de la Virgen, de los Santos, y tantas otras más. El mismo principio letánico lo veo en el Rosario: una persistente repetición del Ave María, con la mente al comienzo puesta en un misterio de la vida de Cristo, con el objeto que la oración se haga cordial y poco a poco contemplativa.

Conozco muchos cristianos que abandonaron la práctica del rosario y de toda forma de letanías, por encontrarlas rutinarias y modos de oración elementales y de "principiantes". A mí me sucedió lo mismo, hasta que descubrí que el rosario y lo letánico, por el contrario son formas de oración "mística" y no de principiantes, y que el repetir una fórmula breve en el corazón, lleva a la verdadera contemplación y expresa contemplación. El aprovechamiento del rosario y de las formas de letanía es mayor cuanto mayor es la calidad contemplativa de la oración. Se trata del principio que inspiró la "oración de Jesús" (hesicasmo) y las formas más tradicionales de oración contemplativa en la espiritualidad cristiana.

Por otra parte, nuestro pueblo latinoamericano tiene mucha empatía con esta forma de oración; está entre sus devociones preferidas: el rosario, las letanías, oraciones vocales o estribillos en los cantos repetidos. . . Sabemos que en todo esto hay ambigüedades y decadencias (dependiendo del contenido pastoral y pedagógico en uso). Pero la tendencia popular a la oración letánica nos debería hacer recordar el potencial contemplativo del pueblo creyente, y que este potencial puede ser aptamente educado a través de estos medios simples de la "oración del corazón". La intuición de los primeros misioneros de América al introducir lo mejor de los cantos y devociones letánicas que en ese momento existían en Europa (sobre todo el rosario), fue cierta. Es un camino para hacer de un pueblo creyente, un pueblo místico. Si hoy hablamos de "aprovechar" la devoción popular en la evangelización, aquí tenemos un rasgo devocional que no sólo corresponde al alma contemplativa del pueblo (que por otra parte me parece que en esto y en otras cosas más participa del alma del cristianismo oriental), sino que además hunde sus raíces en una de las experiencias más ricas de la mística cristiana.

Entre las "otras cosas más" en que veo afinidad entre el catolicismo popular y el cristianismo oriental, es en la síntesis entre lo devocional y lo litúrgico, lo emotivo y lo doctrinal, la devoción del pueblo y la liturgia de las élites.

La liturgia de oriente es tan doctrinal como emotiva y devocional. Aparentemente, no se da en ella la distancia que lentamente se introdujo en occidente, entre la liturgia oficial y la devoción popular. (Paradójicamente, esta distancia no fue acortada en la reforma litúrgica conciliar, guiada por sólidos criterios teológicos, pero muy occidental y elitista; la devoción popular no fue tomada en cuenta). Para esta sensibilidad, el culto oriental aparece recargado y barroco, así como también la devoción popular iberoamericana.

Hoy la pastoral y la espiritualidad en América Latina están buscando esa síntesis entre la liturgia y la religiosidad popular, que el pueblo ya tiene, pero que requiere expresiones más oficiales. Este aporte es típicamente popular; es también una contribución importante para integrar definitivamente lo emotivo y lo devocional, a lo litúrgico. Esta integración es necesaria para el equilibrio de la espiritualidad cristiana; existió en la península ibérica y en la América del siglo 16 y 17, pero más tarde se fué perdiendo. También aquí, la experiencia de la espiritualidad oriental puede ser un aporte, en la medida que la conozcamos mejor, así como igualmente el modo de oración de la mística española.

LA DEVOCION A LA PASION, Y LA ACEPTACION DEL SUFRIMIENTO

Uno de los temas generadores de la espiritualidad en América Latina es el del seguimiento de Jesús por el impulso del Espíritu. Hay un acento en la humanidad de Jesús, el Jesús histórico, el Cristo de los evangelios, como modelo de la práctica cristiana y como fuente de inspiración y de vida. Esta corriente espiritual es causa y resultado al mismo tiempo, del creciente contacto del pueblo y de las comunidades con los evangelios (5).

Los frutos del conocimiento, contemplación y seguimiento de la humanidad de Jesús llevan a una purificación de la "cristología popular", y de su espiritualidad. Igualmente aporta una mejor fundamentación teológico-espiritual para el apostolado, la opción por los pobres y otros compromisos de los cristianos: ellos perciben las semejanzas y analogías del contexto histórico-social en que Jesús realizó su misión, con las situaciones y desafíos actuales, de modo que fácilmente puedan ver en la práctica y actitudes de Jesús, aun en su pasión y muerte, un modelo en el que puedan inspirarse. La humanidad de Jesús se hace cercana y vital para el pueblo cristiano "que busca el rostro siempre nuevo de Cristo, que es la respuesta a sus legítimas aspiraciones de liberación integral" (Puebla, 173).

Esta revalorización de la humanidad de Cristo no es de extrañar: ha sido siempre una constante en los grandes momentos de renovación de la Iglesia y en particular de la espiritualidad cristiana. En la tradición latinoamericana, y muy marcadamente en su devoción popular, la humanidad de Jesús (particularmente la humanidad sufriente) fué una devoción muy importante desde el comienzo. Basta recordar la devoción al pesebre, a la pasión, al "camino de la cruz" (vía crucis) y al Cristo crucificado. Esta semilla está todavía presente, como base de evangelización y potencial generador de una espiritualidad; nos fue traída en la primera evangelización del siglo 16, como testimonio de la espiritualidad predominante en esa época, que alcanza su mejor expresión en los místicos ibéricos. La mística de Santa Teresa, San Juan de la Cruz o San Ignacio no se entiende cabalmente sin el lugar central que en ésta tenía la humanidad de Cristo, su pasión y su muerte (6). Aquí también ellos tienen mucho que decirnos para ayudarnos a entender y desarrollar la "espiritualidad popular". En la contemplación e imitación de la humanidad sufriente de Cristo encontramos un punto capital de convergencia entre los místicos españoles, y la espiritualidad tradicional latinoamericana.

Es verdad que la devoción a la pasión, en la religiosidad popular, es susceptible de deformaciones. Una de ellas es el aislar la pasión y la cruz no sólo de la resurrección, sino del resto de la vida activa de Jesús y de su fidelidad a la causa del Reino. La devoción a la pasión se hace un valor "pasivo" en el compromiso cristiano; por eso nuestra generación desconfía de las devociones "sufrientes".

Los grandes místicos nos pueden ayudar a recuperar la pasión en el contexto del seguimiento de toda la vida de Cristo, y en lo que tiene la meditación de la pasión de gracia especial, de conversión y de inspiración para todo compromiso cristiano aún la persecución y el martirio, no ajenos a nuestra realidad.

En nuestra propia experiencia espiritual latinoamericana (como sucede en toda experiencia cristiana según la época y lugar en que se desarrolla), en nuestra relación con la humanidad de Jesús, privilegiamos, legítimamente, algunas "devociones": la predilección y la práctica de Jesús con los pobres y oprimidos; la conflictividad y persecución de Jesús a causa de su mensaje y práctica misionera; la entrega de Jesús al Reino; el profetismo de Jesús. Seguramente los místicos ibéricos tendrían hoy estas mismas "devociones", pero valorarían la devoción a la pasión como la más

entrañable. En esto ellos están muy cercanos a la espiritualidad de nuestro pueblo, y a la tradición iberoamericana, donde la devoción a la pasión es un arraigado valor a potenciar, a pesar de sus insuficiencias. Creo que eso nos quiere decir algo: nuestra devoción a la "práctica" de Jesús no debería eclipsar la devoción a la "pasión" de Jesús. Pues es en su pasión y muerte donde el compromiso de Jesús hasta el extremo del martirio, y donde su amor se hace misteriosamente radical, y fuente de esperanza para los abandonados. La persecución, la pasión y el martirio de Jesús serán siempre el modelo más radical de nuestro compromiso cristiano, y el precio del seguimiento de Cristo.

Así lo entiende San Ignacio (7), en quien la meditación de la pasión, en la tercera semana de los Ejercicios, es una radicalización de la opción por seguir a Jesús y trabajar por su Reino (objetivo de la segunda semana). La devoción a la pasión en San Ignacio no es un consuelo en los sufrimientos o una identificación pasiva con Cristo paciente, sino que es sobre todo una motivación para seguir radicalmente a Jesús, y para luchar por su Reino; es un criterio de fidelidad cristiana y una llamada a una opción y a un amor siempre mayor.

Los místicos carmelitas (Teresa y Juan de la Cruz) por su parte acentúan en la devoción e imitación de la pasión de Cristo su valor de verificación de la santidad cristiana, que para ellos es la "conformidad con la voluntad de Dios", llevada aun a los extremos del sufrimiento y las persecuciones, al modo de Jesús (8).

La devoción popular latinoamericana también ha conservado un fuerte sentido de la "conformidad con la voluntad de Dios". Esta es básicamente la razón religiosa (puede haber otras razones concomitantes) de su capacidad para aceptar el sufrimiento y la dureza de la vida sin perder la fe y la esperanza. Sabemos que esto no está exento de ambigüedades, y que puede llevar a la resignación pasiva y aún al fatalismo; sabemos por lo tanto que esta actitud evangélica de "conformidad con la voluntad de Dios" requiere purificación y continua reinterpretación en la línea de que la voluntad de Dios es en primer lugar la vida y la liberación integral de las gentes; y que la mejor conformidad con esta voluntad, es trabajar para eso.

Aún así, la conformidad con Dios tendrá siempre una dimensión de "aceptación", que es lo que el pueblo cristiano no ha olvidado. Aceptar lo inevitable, la condición humana, el camino de la vida, el sufrimiento y la muerte insoslayables, también como conformes a la voluntad de Dios, es buena espiritualidad. Es algo muy diferente de "soportar". Requiere una reinterpretación radical de la vida, que sólo la fe puede dar, donde lucha y aceptación son igualmente activas y valerosas, como diferentes modos de conformidad con la voluntad liberadora de Dios.

Aceptar el sufrimiento identificándose con la pasión de Jesús es un punto de afinidad entre la religiosidad popular y la mejor tradición espiritual del cristianismo. Los místicos españoles nos enseñan a transformar esa experiencia en crecimiento de vida y compromiso por el Reino.

LA LIBERACION CRISTIANA COMO LUCHA Y COMO FIESTA

Al explicar el camino de la unión con Dios, San Juan de la Cruz recoge dos grandes tradiciones bíblicas, que corresponden igualmente a otras tantas experiencias del misticismo cristiano: la unión con Dios es al mismo tiempo una ardua lucha, y es una celebración (9). En la tradición bíblica, la dimensión de lucha (purificación, conversión, des-idolatría) está significada en el Exodo, en los profetas y en la temática del desierto. La dimensión de celebración (presencia y comunicación de Dios) está significada por el templo, la Alianza, el culto y la fiesta religiosa. Ambas dimensiones son esenciales en la espiritualidad cristiana. Ambas dimensiones son liberadoras: la liberación como éxodo del pecado y de las opresiones, como conversión y purificación continuas (el "desierto"); la liberación como comunión solidaria con los demás en la celebración del don de Dios y de su alianza de amor gratuito (la "fiesta").

Lucha y gratuidad, liberación y comunión solidaria, son exigencias no sólo del camino cristiano, sino también (y por lo mismo) de la condición humana. Igualmente son experiencias del pueblo cristiano en nuestro continente: el pueblo lucha, el pueblo celebra en comunión solidaria porque sabe que la realidad total del hombre, así como su relación con Dios y con los demás es mucho más que las luchas; porque sabe igualmente que la capacidad de celebrar la vida y la alianza de Dios con nosotros es ya una liberación. El pueblo puede vivir en la noche del dolor y de la injusticia, y al mismo tiempo mantener la luz de su fe y de su esperanza en Dios.

Hoy buscamos, junto con el pueblo, esta espiritualidad de la liberación, de la solidaridad con acentos diversos según las vocaciones y experiencias. En esta búsqueda, los místicos nos recuerdan que en la experiencia de Dios se da la plenitud de estos valores y el paradigma de la vocación humana, pero que en nuestra condición histórica, esta experiencia de Dios se da al mismo tiempo como lucha de liberación, y como comunión plena y humanizante (solidaridad).

Esta lucha por la liberación y por la justicia, como proyecto cristiano y popular, tiene como su raíz espiritual (su motivación mística) la liberación de los "fetiches" (10).

Los analistas sociales hablan de los "fetiches" de la sociedad —el lucro, la producción o el consumo, el dinero y el poder— como fuentes de servidumbres e injusticias. En estos análisis se aproximan a la espiritualidad cristiana, y a su exigencia de convertirse de los "fetiches" (ídolos, de la sociedad en este caso) que esclavizan el corazón humano. Es verdad que las ciencias de la sociedad y las ideologías no proponen como remedio la conversión cristiana, sino medidas económicas y socio-políticas. De ahí su insuficiencia de cara a la liberación. De ahí también la importancia de la mística cristiana en el trabajo por la justicia, ya que propone un itinerario de liberación interior ante los ídolos y "fetiches", que no puede ser sustituido por ninguna práctica social. En esto también nuestra tradición mística tiene mucho que decir a la espiritualidad popular.

Tomemos, por ejemplo, a Santa Teresa de Jesús. Por una parte, ella es muy consciente de los ídolos y "fetiches"

(ella no usa esas palabras. . .) que esclavizan a las gentes de su tiempo, también a los hombres de Iglesia: las riquezas, el poder, y las honras (11). Estos ídolos se dan en todos los grados de idolatría, desde el pecado hasta las servidumbres sutiles que ella advertía en sus conventos, y que en todo caso llevan a la ceguera del corazón. En este punto Teresa de Avila es maestra en reconocer estas cegueras como una forma de esclavitud de la conciencia, que le impide discernir dónde está su verdadero bien y su verdadera libertad (12).

Por eso Teresa es tan exigente en la pobreza en todas sus dimensiones, desde el estilo de vida hasta el desprendimiento de honras y prestigios: para ella la pobreza dispone para la luz y para la libertad. La santa de Avila abunda sobre este tema (13), que es muy propio de nuestra experiencia latinoamericana: la austeridad y pobreza de vida como componente cristiano de la promoción y liberación de los pobres, y de la solidaridad. Pues sin pobreza evangélica, las liberaciones sociales crean nuevas formas de servidumbres y egoísmos y cegueras.

Según la mística teresiana, la muerte a los ídolos por amor crea a su vez fraternidad (solidaridad). En esto también ilumina la "espiritualidad popular", que concibe la liberación en relación a la fraternidad solidaria, hasta el sacrificio de sí mismo: de hecho el espíritu martirial forma parte de la experiencia cristiana popular. En la tradición de los místicos, este sacrificio de sí es producto del ejercicio constante de la solidaridad (14), y prepara para hacer de la persecución y aun de la muerte, una experiencia espiritual (15).

Como "espiritualidad del martirio", el mensaje de los místicos es importante para nuestras generaciones. Nos recuerda que el auténtico martirio cristiano es una gracia que se merece por la abnegación y la caridad de cada día, y no se "fabrica" ni improvisa. Nos recuerda que todas las formas del martirio y persecución son al mismo tiempo un desierto y una lucha que purifica, y una fiesta y celebración del Reino que llegó en plenitud.

CONCLUSION

La presencia latente o explícita de los grandes místicos ibéricos en la tradición espiritual latinoamericana puede ser detectada en muchos de sus valores, aun en aquellos debilitados por el tiempo o la des cristianización: la capacidad de oración y de conformidad con la voluntad de Dios. El realismo y sabiduría ante la condición humana. La valoración de lo emotivo y afectivo en la vida y expresiones religiosas. La devoción a la humanidad de Cristo sufriente por nosotros. El aprecio de la Iglesia y su enseñanza (aunque sea de modo general e implícito), como lugar de la vida cristiana, etc.

La tradición de los místicos es igualmente válida en la búsqueda espiritual que emerge de la experiencia cristiana y pastoral de nuestras comunidades. Si esta búsqueda ha de tener permanencia y autenticidad, ha de tener raíces tanto en la tradición espiritual del pueblo, como en la gran tradición espiritual de la Iglesia, de la cual los místicos españoles son la mejor expresión.

Nuestras generaciones cristianas actuales tienen la dudosa reputación de contentarse con la lectura de artículos o

libros de espiritualidad de segunda o tercera mano, y de haber olvidado a los grandes clásicos, particularmente a los místicos que están en la raíz de nuestra espiritualidad iberoamericana. Paradójicamente, tal vez el adentrarnos en la espiritualidad de nuestro pueblo lleve a nuestra generación a revalorizar el contacto con estos clásicos de la espiritualidad. Su valor como "clásicos" precisamente reside en que pueden ser leídos por cualquier generación, también por la nuestra, con una perspectiva y re-lectura adecuadas (que en este caso es la del catolicismo popular hispano-americano), y que su enseñanza e inspiración es capaz de contribuir a la renovación espiritual de las comunidades cristianas en cualquier situación, lugar o cultura.

NOTAS

- (1) Para un estudio más elaborado y fundamentado sobre el tema de este artículo, S. Gallea, "El futuro de nuestro pasado: Ensayo sobre los místicos españoles desde América Latina", Ed CLAR, Bogotá 1983.
- (2) "Ejercicios", cuarta semana, 230.
- (3) Juan de la Cruz primero escribió poesías y rimas que correspondían a su experiencia cristiana (y en esto es muy "popular"), y sólo más tarde elaboró sus obras de teología espiritual, como comentario a sus cánticos y poesías.
- (4) "Vida", VIII, 8; XII,2; XIII,22; "Camino de Perfección", XXI,4. Es notable el uso teresiano de las imágenes del Cristo sufriente y en agonía.
- (5) Puebla, 171-177.
- (6) Santa Teresa es la gran defensora de la vigencia y necesidad de la humanidad de Jesús y de su pasión, en cualquier nivel de la contemplación. Además de los textos ya citados (4): "Vida", IX, 22; "Moradas", VI, 7,5, etc. San Juan de la Cruz hace de esa devoción la referencia necesaria del progreso cristiano: "Subida al monte Carmelo", I,13,3; II,7,5 y 9 ss, etc. Pero tal vez es San Ignacio el más explícitamente cristocéntrico: el "conocimiento interno" del Cristo de los evangelios es la clave de sus Ejercicios (Meditación sobre la encarnación, 104).
- (7) v.gr. "Ejercicios", tercer modo de humildad, 167.
- (8) v.gr. Santa Teresa, "Moradas" II, 1,8 etc. En san Juan de la Cruz "Subida", I,5,8; II,7,9 a 11, etc.
- (9) "Subida del monte Carmelo", II,7,5 a 8 y "Cántico espiritual", XIV-XV, 4,28,29 entre muchos otros lugares.
- (10) Puebla, 542 ss y 593 ss.
- (11) "Conceptos del amor de Dios", II,9; "Camino de Perfección" II,5; III,3; "Vida" XVI,8, etc.
- (12) "Conceptos del amor de Dios" II,8.
- (13) "Camino de perfección", II,4ss; IV,4ss; IV,4; etc.
- (14) "Moradas", I,2,7; "Camino" IV,VI,VII,XXXVI.
- (15) "Camino", XII,2; "Vida", XXXII, 6.

DANIEL GONZALEZ C, JAVIER GARIBAY, DAVID L UNGERLEIDER

LOS DIFERENTES PROYECTOS DE LAS IGLESIAS Y DE LA ESPIRITUALIDAD POPULAR

INTRODUCCION

La espiritualidad de un pueblo se va configurando o desfigurando según los retos, la historia, los intereses que actúan sobre él, y la respuesta que a las situaciones históricas va dando el sujeto de esta espiritualidad. Se trata pues de un proceso histórico. En este caminar, "el pueblo" no es un sujeto abstracto; ha ido fraguando una cultura (o diversas), ha hecho sus propias narraciones, ha sido oprimido, evangelizado, despojado, y lo sigue siendo hoy día. Hay otros agentes que se han relacionado con él: la institución eclesiástica, la Corona Española. Ha resultado un mestizaje ambiguo que hay que discernir.

En la actualidad sus raíces se hunden en el pasado con nueva vitalidad. Su creatividad y sus enemigos siguen actuando. En el presente artículo trataremos de hacer, sobre todo en la primera parte, un recorrido histórico de la espiritualidad de nuestro pueblo, de su cultura, evangelización, de sus relaciones con la institución eclesiástica. En la segunda parte presentaremos brevemente el esfuerzo creativo de las comunidades eclesiales de base, como un modelo de organización y apropiación popular y configuración de la fe de este pueblo. Veremos cómo surge dentro de la misma iglesia el proyecto renovado de la vida eclesial y su correspondiente espiritualidad; cómo se da el proceso de apropiación aun en la conflictividad.

Finalmente analizaremos los momentos históricos actuales, los intentos de dominación y manipulación de la cultura y espiritualidad provenientes de sectores hegemónicos de las iglesias institucionales (tomaremos el caso de algunas tendencias protestantes fundamentalistas). Nos preguntaremos en particular cuál ha sido el objetivo, la estrategia y los fines que quieren realizar estos sectores. Comencemos con la historia.

TRES MODELOS DE PRAXIS ECLESIAL Y DE ESPIRITUALIDAD POPULAR

Fundamentalmente podemos hablar de tres modelos de praxis eclesial, que nos ayudan a comprender la espiritualidad y la cultura popular en sectores de iglesia, particularmente de la iglesia católica.

Se trata de tres proyectos con sujetos históricos específicos: diagnóstico de la realidad, fines y medios, teología, marco teórico y política cultural diferentes.

Podríamos denominarlos: Restauración de la Cristiandad, Nueva Cristiandad; y Liberación integral o Popular. Todos tienen como sustrato vivo el de la Cristiandad Colonial (1).

CRISTIANDAD COLONIAL

La desposesión fue el resultado de la Conquista Espiritual. Nuestra historia de despojo se fue simbolizando en una desposesión religiosa como signo abarcador de las demás expropiaciones. La resignación y la muerte identificaron desde entonces nuestra religiosidad, porque en última instancia ellas definen nuestro proceso histórico.

Por 1580-1660 la religión indígena pasó a ser de una religión arrasada —debido al método de tabula rasa de la evangelización— a ser una religión desvalida. Se puede decir que para esa época los indígenas asimilaron los elementos básicos de la comprensión cristiana, pero desde una cultura subordinada: la de la desposesión. Algo quedó faltándole al pueblo desde entonces. Se vió sometido a una orfandad política y religiosa. Las culturas indígenas resultaron desgarradas. Entre el oportunismo y la resignación se vieron constreñidos a adoptar la religión del vencedor. Se les obligó a ser

mentiras vivientes, y a aceptar el estatuto colonial de vencidos y de siervos.

Sin embargo ambiguamente obtienen un puesto en el universo colonial al pasar de la muerte como pueblo a la resurrección relativa de la Cristiandad.

"El catolicismo —dice Octavio Paz— le hace reanudar sus lazos con el mundo y el trasmundo. Descubre sentido a su presencia en la Tierra, alimenta sus esperanzas y justifica su vida y su muerte" (2).

Queda así constituida la Cristiandad Colonial: un hecho histórico que pretende ser estructurante de la totalidad desde la *unanimidad* cristiana; todo consistía en ser-cristiano. De este hecho reciben su consistencia el mundo, el hombre y el pensar. El cuerpo es tan sólo un tránsito hacia la salvación. Lo pagano simplemente no es. Lo que cuenta es la salvación individual extramundana, y el único medio para alcanzarla es pertenecer a la Iglesia por medio del bautismo (rito) y de la fe entendida como doctrina (creencia) cuya depositaria es la jerarquía (organización).

Esta cultura es asumida como una cristiandad "mestiza"; es una síntesis biológica y cultural nacida del encuentro de dos razas y de dos cosmovisiones.

Sin embargo esta noción comunmente es usada ideológicamente en su enfoque y en su orientación. El encuadre se hace sutilmente desde el blanco, él sería el sujeto principal, el polo dominante; los otros entran como ingredientes recesivos. Desde esta posición, lo que se oculta es obviamente que ese encuentro no fue simbiótico, sino asimétrico; implicó como componente fundamental la violencia, del que resultó que unos sean señores y otros siervos vencidos.

Falta considerar otro aspecto de la herencia Colonial: la evangelización desde el reverso de la historia, la tradición lascasiana. Su proyecto fue construir una cristiandad india; su lucha principal fue contra la Encomienda.

La contradicción principal de la Colonia era —y sigue siendo en su forma burguesa— entre los españoles (europeos y americanos) y los indígenas. El bloque de poder se componía de tres elementos: La Corona, que actuaba como metrópoli extranjera; los conquistadores y colonos —es decir los criollos— que demandaban la permanencia en suelo americano de la mayor parte posible de la cuota de explotación; y la institución eclesiástica (3) —formada por españoles y criollos—, que tenían intereses propios pero ligados en todo caso al estatuto de Cristiandad —ideología dominante— como a su condición de protectora de indios.

Este bloque tenía sus fisuras. Dos serían sus contradicciones más importantes: La primera estaba constituida por la contradicción entre colonialismo externo —españoles— y colonialismo interno —criollos. La segunda, por los eclesiásticos y los señores criollos, junto con los funcionarios de la Corona: es la contradicción entre evangelización y colonización.

Los primeros que parecen haber experimentado este antagonismo fueron los dominicos. A partir de ellos hubo tres intentos de resolver la contradicción. El primero consis-

tió en el intento de separar los términos: pueblos de indios, o colonización sin españoles; pero ante la expansión colonial fue ilusoria la separación. El segundo trata de destruir el modo de producción colonial: la Encomienda. Consiguieron en 1542 la promulgación de las Leyes Nuevas, pues el absolutismo real español no podía permitir que América se estableciera bajo régimen feudal. Pero como se sabe las Leyes Nuevas fracasaron porque no se promulgaron o por la contienda civil que provocaron; los conquistadores no se reconocían como funcionarios de una monarquía absoluta. La Corona tuvo que reconocer la realidad inflexible del colonialismo interno, y quedaron establecidos los términos del pacto colonial y el estatuto del indígena: vasallo del rey y también de hecho de los señores de la Colonia.

El tercer intento procuró una sincera labor reformadora: resignados con el estado de cosas, trataron de lograr el máximo de libertad jurídica para los indígenas y sus organizaciones. Por eso se orientan hacia las reducciones como un intento de separar evangelización e hispanización. Pero no resultó. La institución eclesiástica trataba de separar los fines políticos que tenía la colonización, de los objetivos misionales. La Corona no podía aceptar esto, pues le interesaba usar los fines de la Iglesia como medios de su propia expansión. Por su parte los clérigos, aunque se dejaron interrogar por los indígenas como culturas y pueblos, no fueron capaces de asumir ese mundo, aunque lo defendieron (4).

Por los resultados obtenidos, este intento sería secundario en la dialéctica histórica. Lo es sin duda todavía: es una corriente histórica vencida, y por lo tanto, marginada ya que no suprimida.

Sobre esta doble herencia operan hoy los tres proyectos de los que tratamos: restauración de la cristiandad, nueva cristiandad, y liberación integral.

RESTAURACION DE LA CRISTIANDAD

La vieja cristiandad se encontraba en proceso de desintegración a mediados del siglo XIX debido a la Ilustración y a la emancipación americana. En las últimas décadas de ese siglo se inicia la recuperación.

En 1810 la oligarquía criolla logra hegemonizar la lucha por la libertad (negros), por la igualdad (pardos), y por la independencia (criollos). Reduce el contenido de la libertad al de la emancipación de la Corona, y el de la igualdad a lo jurídico (pues el ciudadano es el propietario). En lo político necesitaban hacer efectiva su autoridad recién adquirida, y en lo económico era preciso la agilización para poder compensar a los militares y a los nuevos políticos. En estos dos planos, la Iglesia era un obstáculo, y no estaba dispuesta a ceder. Así se "explica la fuerza del anticlericalismo oligárquico del Siglo XIX".

Por los años 80 el desgaste y la frustración de las masas ante la oligarquía (guerras federales) dieron paso a un gobierno fuerte de signo restaurador. Porfirio Díaz (contemporizador con la institución eclesiástica) aparecía como un oasis y una situación prudente para restaurar la cristiandad golpeada por los liberales.

La fuerza de la autoridad eclesiástica se basaba en la organización de la convivencia social fundada en las normas consuetudinarias y en el mantenimiento de la vida civil por la introyección de la norma y la sanción moral coherensiva. El aparato estatal sería la policía tutelar del derecho establecido.

La Iglesia incluso adquiere una fuerte impostación social: hay una corriente simbolizada por la aplicación de la *Rerum Novarum* a través de Congresos Sociales Católicos y Congresos Indígenas: "El resultado de esta actividad era que hacía pasar a la Iglesia del campo de obras pías tradicionales, al de la acción social y sindical, y a la gestación de un partido político católico" (5). "Es casi una segunda fundación de la Iglesia" (6). Se reorganiza la administración, se busca una mejor formación de los sacerdotes, se hace un encuadramiento de los seglares, hay un progreso de las instituciones educativas católicas y de la prensa confesional. El centro del proyecto es la institución eclesiástica.

Confiada en la robustez de su propio poder, la Iglesia no apoya al dictador, pero tampoco lo ataca.

Los campesinos y los sectores populares de las ciudades asumen este proyecto: viven un universo religioso como hombres de una pieza. Su ideal es retomar la unidad cristiana que dió origen a la Nación, más aún que la constituyó en su ser. El cristianismo es un sustrato radical que funciona como referente radical y que se manifiesta plenamente en la religiosidad popular.

Lo cristiano antes que una creencia o una práctica confesionales es —según este modelo— una estructura básica tan nuclear en la vida que "aun quienes lo distorsionan o niegan están referidos a esa universalidad de modo implícito o explícito". En estas condiciones negar el cristianismo es negarse a sí mismo; y la asunción de sí mismo se da en la religiosidad popular.

Cuando esta lógica se ve amenazada y el peligro es irremediable, la reacción es el repliegue hacia espacios cerrados homogéneos. Pero sí quedan aún posibilidades de creación, y se reacciona con toda el alma: surge la Cristiada.

Llegó posteriormente el acomodo. A partir de esa experiencia los gobernantes se han visto mucho más cautos y cuidadosos; sin embargo, cuando un grupo social estrenaba el poder se mostraba intransigente con la iglesia hasta que se llegaba a un *modus vivendi*. La Iglesia por su parte demandaba al pueblo abandono de lo propio y respuesta entusiasta y dócil a su convocación de ella, que califica de fidelidad y devoción.

En este proyecto se da una transacción entre la religión popular y la institución eclesiástica: la Institución se reserva el derecho a definir el mundo religioso y a pautar el comportamiento público y privado, y el culto oficial; y al pueblo se le concede lo que no es de obligación, lo devocional. El pueblo lo acepta porque para él, ese espacio es un sistema completo y articulado: contiene más o menos explícita toda una cosmovisión, encierra una moral y es un sistema cultural que abarca, reinterpretándola, la liturgia oficial.

De este modo, al mantenerse el pueblo como sujeto religioso se mantuvo precisamente pueblo, ya que la religión fue y aún sigue siendo la estructura englobante y la fuente de sentido para él. Sin embargo, para mantener este mínimo debe aceptar la condición subordinada y así salvaguardar cierta autonomía aunque sin mediaciones históricas.

La religiosidad popular aun siendo un todo ha renunciado a la totalidad; se constituye como un universo pero tiene conciencia de que no abarca toda la realidad; más aún, sabe que lo que está fuera de ella actúa dentro, domina su mundo y le impone condiciones. Ella las acepta, aunque no las justifica. De este modo es capaz de vehicular una resistencia y aun de dar sentido a la existencia, aunque sin justificación teológica. Ha renunciado con todo a comprender los mecanismos de la dominación, y con esto al poder, a la historia. No es capaz de avanzar porque ha renunciado a la totalidad. Cede a la transformación de la historia para salvaguardar al menos la vida. Es una religiosidad de subsistencia.

NUEVA CRISTIANDAD

Por los años treinta se inicia en México un nuevo proyecto, expresión del proceso de modernización que se operaba en ese tiempo (7).

Comprendiéndolo y aceptándolo desde una visión cristiana el modelo se propone crear una Nueva Cristiandad. La novedad consiste en que el sujeto del proyecto serían ahora los laicos promovidos y formados principalmente en instituciones cristianas: los colegios. La cristianización del ambiente no se hace por manifestaciones religiosas sino que se impregna por los valores religiosos expresados secularmente en el mundo del trabajo, de la política, de la cultura. Su principio inspirador sería la Doctrina Social de la Iglesia. La Cristiandad latinoamericana marcada aún por su ser-colonizada sería obsoleta, una zona inculta todavía. El pueblo se debería desarrollar también en su religiosidad según el ejemplo dado por las elites modernizantes.

Este proyecto marca dirección de los procesos históricos como tránsito hacia la civilización urbano-industrial (8). Se trataría de la universalización de la economía, de las relaciones sociales y de la cultura occidental. Se asume esta dirección, y sólo se intenta detener su efecto secularizante.

Pero el obstáculo más importante a superar es la resistencia de lo indígena como oscuridad no asimilada y expresada supersticiosamente en la religiosidad, un cristianismo espúreo e ignorante, todavía no ilustrado; se extinguiría cuando la iglesia estuviera formada por seglares cultos.

Conforme avanzaron los años 60, las elites abandonaron paulatinamente y tendieron a frenar esa lógica de distanciamiento. Asumen entonces la primera lógica, la de la Restauración y su transacción asimétrica. La institución eclesiástica negocia con las elites desarrollistas basada en que "la Iglesia es el factor más unificante del conjunto de pueblos latinoamericanos" (9). Ella sería así el cemento social con el que fraguaría la actual configuración social. Cemento necesario ante la bancarrota de las ideologías desarrollistas y populistas.

Según la acepción de mestizaje como mediación asimétrica, la Iglesia aparece aquí como intermediaria entre las élites y el pueblo, una parte del colonialismo interno. Demanda para sí el reconocimiento como estamento en una sociedad mestiza (en donde supuestamente no hay estamentos). A cambio de sus servicios al pueblo (dar sentido, asistencia y promoción) y a la clase dominante (dar estabilidad), pide ser reconocida como intermediaria. Las élites lo necesitan pues han "tenido por lo común gran dificultad de comunicación con sus pueblos . . . han estado divorciadas de la base popular, han dependido culturalmente de los centros metropolitanos" (10). No se acepta pues, la colonización sino se trata de recobrar la propia cultura.

Así, partiendo de lo que califican de radical sustrato católico de nuestra cultura, establecen la ecuación entre pueblo e institución eclesiástica.

Sin embargo sus presupuestos sociológicos están agotados: ni la sociedad estamental es un hecho, ni hay una homogeneidad cultural, como tampoco hay una percepción de relativa justicia. Esto lo demuestran los años 60: los movimientos populares se dinamizaron ante un estado cada vez más "puramente" burgués; la urbanización industrial tiende a crear una estructura asimétrica, la coyuntura económica es difícil, y aumenta la proletarianización.

Por lo demás, este proyecto asume como tarea primordial el tratar de evitar el desgarrón en el cuerpo social mediante la unidad y cohesión que la Nueva Cristiandad provee. El concepto clave sería "la conciencia de la presencia providente de Dios (. . .). Con su fe el Pueblo de Dios contribuye a esa civilización". El mundo seguiría siendo considerado como un hogar y con la armonía social sería posible el desarrollo. La religiosidad popular aportaría esta globalidad y confianza en la Providencia, de tal manera que las estructuras de la Modernidad podrían tener su base en la producción y la burocracia; el resto de la sociedad seguiría siendo orgánica.

Pero ¿es posible diseñar este proyecto desde arriba como una alianza entre los poderes establecidos, que restrinja el uso de la conciencia en el pueblo? ¿La religiosidad popular no es así la proposición correspondiente a una institución eclesiástica adscrita al colonialismo interno? Otra pregunta ulterior: ¿Esta proposición puede legitimarse cristianamente?

PROYECTO ACTUAL: LA SOLIDARIDAD

México como cultura y como cristianismo nació con una contradicción constitutiva, que aún no ha sido superada: el español considera al indígena como hermano, y como siervo. Nuestra cultura es un enterevo hasta hoy inextricable de ambas dimensiones. Es cierta la dimensión de hermandad como horizonte utópico y en cierto modo como realización en el cristianismo popular; pero también es cierta la dimensión de explotación que impide que este cristianismo pueda expresarse orgánicamente, y hace que viva desfigurado y sin conciencia de sí mismo.

En la década antepasada de los setenta, sin embargo, se da una creciente concientización acerca de los mecanis-

mos productores del subdesarrollo que surge como un "desarrollo" dependiente y asociado al desarrollo de los países ricos. Esta dependencia significa opresión a nivel económico, político y cultural (11). La estrategia a seguir a largo plazo es conseguir una liberación que garantice un desarrollo autosustentado que satisfaga las necesidades reales del pueblo. El sujeto histórico de esta liberación sería el pueblo oprimido que debe elaborar la conciencia de su situación, organizarse y articular prácticas que busquen una sociedad alternativa menos dependiente e injusta.

La comunidad eclesial de base nace en este contexto como forma original de vivir la fe cristiana, de organizarse en torno a la Palabra y de los sacramentos, y de los nuevos ministerios ejercidos por laicos (hombres y mujeres). Hay una nueva distribución del poder en la comunidad, más participada; se evita toda centralización y dominación a partir de un núcleo de poder. Se trata de que sea el lugar del ejercicio de la democracia real, en donde todo es discutido y decidido críticamente. Ahí el pueblo asume su palabra y creatividad.

El ideal de catolicismo —unidad y universalidad— toma su contenido real: se dirige a todos a partir de los pobres y de su causa. De ahí que la temática esencial sea el cambio social hacia una convivencia más justa, los derechos humanos interpretados como los derechos de las grandes mayorías pobres, liberación y justicia integral que pasan principalmente por las liberaciones sociohistóricas. Su proyecto, pues, no se contrapone al de una Iglesia-institución sino a un proyecto de Nueva Cristiandad, al colonialismo interno y a la dependencia, a la transacción de la religión popular y la institución eclesiástica.

Culturalmente se trata de asumir el mestizaje, no ya de un modo asimétrico, sino solidario en el que expresamente se haga referencia al horizonte heterogéneo y antagónico en el que vive el pueblo (12). Ahí es donde puede cobrar significado el carácter componencial del mestizo como un sujeto que vive en una sociedad escalonada y en ella tiene que elegir y de este modo elegirse a sí mismo. Dentro del esquema de relaciones sociales netamente asimétrico, en una proporción considerable está por decidir dónde se coloca, pues no se ha roto la secuencia histórica que va del español americano al oligarca y al burgués, ni consiguientemente la cadena que partiendo del indígena y del esclavo desemboca en el pueblo. Este es un camino móvil. Social y culturalmente tiene que encadenarse con los de arriba, o solidarizarse con los de abajo y así definir su identidad y autonomía como también su propia originalidad.

La lógica fundamental en que se basa el esquema de nuestra sociedad mestiza se quiebra cuando el intermediario se niega a emplear la ventaja para su provecho. En una relación solidaria tiende a convertirse en una zona de resistencia que el orden establecido trata de reducir comprando algunos intermediarios o por la fuerza.

Este proyecto supone la elaboración de una visión independiente y alternativa del mundo, contrapuesta a la de las clases dominantes como condición indispensable para la transformación de su existencia subalterna. En este mundo mestizo la tarea cobra relevancia, aunque el modo de pro-

ducción capitalista no tenga a la religión como instancia reproductora principal de las relaciones sociales. En nuestro caso, dada la cosmovisión religiosa predominante entre el pueblo, la religión popular y la Iglesia desempeñan una importante función reproductora o contestataria.

En este sentido, el pueblo está interesado y necesita de una representación comunicable de su entorno natural y social, que le permita situarse en su medio ambiente, y actuar en el mismo. Y esto de una manera religiosa; es decir *mediante* una visión de ese entorno referida a fuerzas trascendentes (metasociales y sobrenaturales) con las que el pueblo se siente relacionado y ante las que se considera obligado a una cierta conducta (13).

Algunas características de la visión que se va forjando en este proceso de producción simbólica podrían ser las siguientes entre otras: Se trata de una visión auténticamente mítica; para el pueblo la naturaleza es una y en ella el hombre y los otros seres son capaces de relaciones e intercambios de comunión y participación vividos sin embargo en un mundo desgarrado y contradictorio.

Su mundo no es la Naturaleza que pare indiferente la vida y la muerte; existe en la dialecticidad de la historia, es una construcción ya que lo mítico como mundo-de-vida sólo puede existir como una meta, como la construcción de un espacio y un tiempo donde valga la pena vivir y no simplemente subsistir.

Se trata de una posibilidad moderna por la que el sujeto se constituye superando responsablemente dicha modernidad. Siendo solidario supera —por la memoria, la ternura y la obsesión— el individualismo y la desvalorización, y asimila los logros de la modernidad pues conoce al enemigo desde dentro.

El concepto fundamental sería en síntesis el siguiente: la realidad es un conglomerado, nada existe autárquicamente, todo se relaciona con lo demás y la propia existencia es una red de relaciones. Esta ontología implica una ética: el hombre debe mantenerse límpido, abierto y en solidaridad. Se trata de la constitución del individuo, de la comunidad y de la sociedad entendidos como una red solidaria.

De aquí parte un sentido colectivo y cíclico fundamental simbolizado en arquetipos y paradigmas: un hombre puede representar a todos, él puede concentrar sus anhelos, su voluntad, o a él se pueden transferir sus culpas. El mexicano no sólo "venera al Cristo sangrante y humillado, golpeado por los soldados, condenado por los jueces, porque ve en él la imagen transfigurada de su propio destino", sino que ve en él la opresión de sus hermanos que sufren la misma suerte; y al optar por ellos como Jesús, despierta de ese sopor, de la opacidad y violencia que sufre el Cristo, y recuerda ese mundo de dignidad, de limpieza, solidaridad y armonía, que aunque no tiene vigencia social en este espacio contaminado, mantiene sin embargo, intacta su presencia. Recordar ese mundo y acordarse con él, ésa será su ternura.

Así, el arquetipo y en su medida el objeto mítico a que hace referencia condensa toda una historia, es una crea-

ción colectiva, y se inmoviliza fuera del fluir del tiempo concentrándolo. Sin embargo no tiene una función arcaizante, sino que concentra en el presente fuerzas que pertenecen al pasado y se proyectan en el futuro; se presenta como fuerza social, impulso permanente hacia el cambio.

El hombre, desde esta perspectiva, es un ser ligado a toda la realidad, es un hombre re-ligado (religioso): es hombre en el mundo, hermano del hombre, y está sobre todo ligado a la fuente sagrada de la existencia. Esta constitución concreta le da una dignidad pero también le marca una misión y un destino. Por estar ligado con el espacio y con el tiempo, esta tensión temporal es vivida como una existencia recibida a la que él ha de dar cumplimiento. De ahí su responsabilidad ante la comunidad, la madre tierra, Dios. Además es una ligazón no automática, sino que a través de decisiones se va perfilando una trayectoria de fidelidad y solidaridad.

Está ligado también a la trascendencia. Esta, realizada como destino y no como fe ciega, es el horizonte real presente a lo largo de toda la vida. A su luz se toman las decisiones y se sigue el camino que desemboca en esa meta. Esta memoria cotidiana no es ya un modo de estar en el mundo subalterno, sino la resistencia a este orden impuesto y al modo correspondiente de ser hombre, y el anhelo y la exigencia de que venciendo la dicotomía actual, se restaure la misión unitaria y sagrada.

La tarea humana es entonces instaurar este orden sagrado y restaurarlo. Lo mítico, de esta manera, no se opone a lo histórico transformador (aunque los intereses de una visión ilustrada lo consideren así). Más aún, es precisamente en esta actuación liberadora donde está más presente el dinamismo mítico.

De ahí se infiere la importancia de la memoria. Si la visión mítica de la vida, basada en la armonía entre el hombre comunitario y el mundo, no es la que estructura el espacio social, los elementos de esta visión sólo pueden ser representados. Entonces la memoria es resistencia al orden impuesto, y lucha por la restauración de esa visión unitaria y sagrada. La memoria de una dimensión neutral (el modo como una cultura aprehende la realidad) adquiere también una dimensión ética: a través de ella el pueblo oprimido resiste y edifica simbólicamente su liberación. Se trata de una sola. La memoria de la unidad e integración no es ya un regreso material, sino una acción simbólica que está orientada hacia una trascendencia ligada por la memoria cotidiana y asumida como destino y misión al espacio y al tiempo de opresión. La memoria de la unidad e integración no es ya un regreso material sino una acción simbólica; se trata de buscar en el espacio y en el tiempo mítico el hilo conductor para vivir de un modo valioso el presente que se sabe heterogéneo. Es la memoria de un pueblo vencido pero no desintegrado. Es la memoria de su poder.

Los paradigmas que hay en este camino son hombres y pueblos de nuestra historia, y son los símbolos que ellos crearon o recrearon como expresión conjunta de lo que realizaron y de aquello más vasto que perseguían.

Vivir es entonces tratar de encarnar estos símbolos y de ser fieles a estos caminos. Y esta referencia común al horizonte simbólico, y este discipulado respecto a los modelos transforma a la masa de oprimidos —posibles competidores encarnizados por causa de la escasez— en un pueblo solidario que conserva su dignidad en la opresión y marcha todo lo posible hacia su liberación.

NUEVA TRANSACCION

Entre esta religión y la institución eclesiástica se da una nueva transacción: la religiosidad popular se ha venido asumiendo como un pacto en que la institución eclesiástica exterior al pueblo la acepta como sustrato constitutivo y aglutinante del pueblo, que a su vez mantiene reservas y resistencias implícitas pero tenaces respecto a la institución.

Sin embargo, desde la óptica de la liberación no se puede considerar a nuestra nación como un ámbito cristiano que hay que preservar; tampoco como una cultura atravesada que hay que desarrollar con gérmenes foráneos. La contradicción heterogénea atraviesa la cultura y el cristianismo: la evangelización se llevó a cabo desde la cultura dominante, y el cristianismo popular existe en condición subordinada.

El equívoco de la religiosidad popular no puede ser resuelto unilateralmente. Se requiere de una solución dialéctica entre el pueblo y la institución eclesiástica. Se trata de una nueva transacción cualitativamente diferente en donde se modifiquen sustancialmente los términos. Esta reordenación del pacto se condensaría en dos puntos: reconocimiento de la creatividad religiosa del pueblo, y orientación de la institución religiosa al servicio de ese pueblo (14).

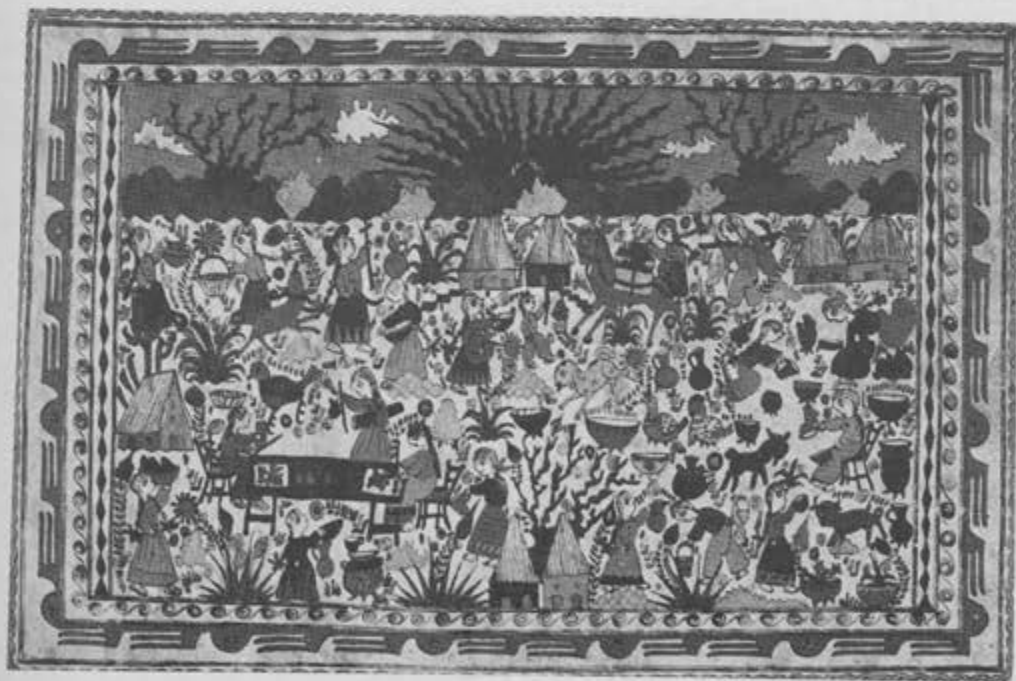
La remodelación de esta transacción permitiría la denuncia del pacto antiguo. Acerca del sujeto evangelizador

se rechaza la pretensión, fuente de división y dominio, de que la institución es la que evangeliza y el pueblo es el evangelizado. No se trata de inculcar, sino de apelar a la memoria cristiana de nuestro pueblo. El lugar en que acontece este encuentro no es la institución sino la causa de los pobres y su organización y actividad. El camino es el servicio solidario con los movimientos y organizaciones populares: pastoral de acompañamiento le llamaba Monseñor Romero. Se trata de una praxis comunitaria y solidaria que supone el análisis de la realidad, la memoria capaz de criticar esa realidad y de impulsar a transformarla, una organización que aglutine al sujeto, y una serie de prácticas consecuentes (15).

COMUNIDADES ECLESIALES DE BASE: UN MODELO DE ORGANIZACION Y APROPIACION POPULAR

El triunfo de la revolución cubana (1959), el Concilio Vaticano II (1962) y la Conferencia Episcopal Latinoamericana (1968), tuvieron una repercusión significativa en la Iglesia mexicana. Tanto el Concilio como la Conferencia provocaron un movimiento a partir de sus cuestionamientos socio-pastorales (el que más destaca es el de hacer una teología que se acerque y parta más del pueblo, en un sentido vivencial) y de una búsqueda más creativa para realizar su misión en el mundo de hoy.

Bajo la idea de fomentar el evangelio de una manera transformadora de la realidad (de compromiso, organización), surgen las Comunidades Cristianas de Base (CCB) o Comunidades Eclesiales de Base (CEB), (16) como algo vital dentro de la experiencia de la Iglesia Latinoamericana: "... las Comunidades Eclesiales de Base son algo muy reciente. Brotaron en Brasil hace poco más de 20 años. En 1968 en Medellín apuntaban como pequeña esperanza. Y en México empezaron a tomar forma después de Medellín allá por 1972 (17).



Las CEB surgen como ya se había mencionado antes como una necesidad de la Iglesia, para llegar a los sectores más populares de nuestra sociedad (por eso son llamadas de base); esta problemática e ideas se profundizan más en los documentos de Medellín, donde se estudia la problemática latinoamericana y se obtiene como resultado una teología más apegada a la realidad (conocida más como "teología de la liberación"), la cual reflexiona a la luz de la fe sobre la violencia institucionalizada, las minorías privilegiadas, las masas oprimidas, la explotación, la injusticia, las clases dominantes y las subalternas.

El sector de la Iglesia en el cual se ubican las comunidades de base, que está con el pueblo y que rompe el dualismo fe-política, es el sector minoritario que denuncia las injusticias, que colabora en la concientización y ayuda a reconocer la dignidad humana, participa dentro del mismo proceso popular como una instancia crítica y con un dinamismo de la esperanza cristiana, la cual se manifiesta en la búsqueda de una sociedad más justa e igualitaria. Cuando este sector empieza a implementar el cómo, los proyectos de evangelización se apegan más a la realidad y se enfrentan con una dualidad: conflicto-apropiación. Por lo que respecta al conflicto, éste se manifiesta con las "innovaciones" (18) dentro de la evangelización las cuales chocan con la religión popular (el término de religiosidad popular, lo reservamos para designar la condición subalterna de esta religión) que tiene costumbres de bastantes lustros; y por consecuencia surgen tendencias dentro de la interpretación de la religión popular:

La sociografía descriptiva de la práctica religiosa, en la cual se sitúan estudios empírico-cualitativos sobre ritos, devociones, creencias. . . realizados por regiones, grupos sociales o etnias.

Una segunda tendencia es la del análisis cultural; aquí la religiosidad popular es analizada como expresión de la cultura popular, cultura de la marginalidad o de culturas campesinas, indígenas.

Una tercera tendencia es aquella de la antropología religiosa, en la cual la religiosidad popular es analizada y explicada por la experiencia existencial de la inseguridad, la enfermedad y la muerte.

Una cuarta tendencia se sitúa en la perspectiva de la secularización en la cual se estudia la religiosidad popular en el impacto de la modernización, industrialización y urbanización; en otras palabras la migración del campo a la ciudad, medios de comunicación, etcétera.

Una tendencia quinta y última será la influenciada por los estudios marxistas, en la cual se ve la religiosidad como falsa práctica de liberación, donde las masas sometidas buscan una satisfacción sustitutiva a sus necesidades humanas básicas (19).

Todas estas tendencias tienen en común un marcado origen académico, donde la religiosidad popular no deja de ser un simple objeto de estudio, completamente ajeno a la vida del investigador, promotor, etcétera.

La perspectiva es el cómo han ido tomando ciertos criterios de identidad y cómo han hecho suyo factores que les han venido de "afuera", y de la manera como se han apropiado de un método de trabajo en el cual el análisis de

la realidad, la reflexión de fe sobre la realidad social, la actuación, van generando una organización popular.

Para entender el compromiso de las CEB en la organización y proceso popular, se tiene que recurrir a la experiencia que viven las CEB en la ciudad y en el campo, y a los distintos niveles y ritmos que llevan como personas y como grupos ante el problema del hambre y la carestía, y su trabajo, por hacer cooperativas de consumo y de producción. Ante la falta de servicios, o cobros exagerados por los "deficientes servicios" de las colonias proletarias, las comunidades son las primeras que sacan la cara por el bien común (20).

La vida misma de las CEB es también en su tema de reflexión y en su organización misma una escuela que compromete cada día más a los que la forman, con un cambio tanto social como institucional; es aquí donde surge otro tipo de conflicto, Para entender más este punto se pondrá el conflicto entre el estado, jerarquía y el pueblo en el caso de Torreón (21).

A partir de 1972 se inició un movimiento popular independiente (el cual también lo componía gente de las CEB) que logró, a lo largo de los años, aglutinar a importantes sectores suburbanos de la ciudad de Torreón y algunas poblaciones campesinas formadas principalmente por ejidatarios. Constituyeron un bloque de once colonias que alcanzaron un alto nivel de conciencia y organización, como lo muestran los casos significativos de Tierra y Libertad y el apoyo a las huelgas de CINSA-SIFUNSA.

En este proceso de afianzamiento del movimiento independiente, participaron un grupo de doce sacerdotes con los laicos. La iniciativa privada, apoyada por los medios de comunicación locales y algunos sacerdotes, presionó a las autoridades civiles y eclesiásticas para que actuaran en contra del movimiento independiente.

Esta presión se agudizó y se ha ido repitiendo en otras partes de la República: en Chihuahua el caso del Padre Rodolfo Aguilar (1977), en la ciudad de México el Padre Rodolfo Escamilla (1977), y últimamente el caso del padre Arceo en Chiapas: viene la represión, las muertes y las desapariciones. El resultado fue la destrucción y el debilitamiento tanto del movimiento independiente como de los sacerdotes y laicos más comprometidos. En cualquier caso, todo el proceso se realizó con la participación activa de las organizaciones y de las comunidades de base.

El conflicto de fondo se establece entre el gobierno y la burguesía por un lado, y un movimiento organizado independiente de su control, que incrementa su organicidad e influencia en sectores populares urbanos y rurales por el otro. Esto expresa la correlación de fuerzas sociales; sin embargo, todo el proceso tiende a reforzar en ellas la conciencia de la necesidad de una coordinación horizontal y amplia en el nivel nacional, de una búsqueda de apoyos nuevos y distintos.

Así el proyecto de CEB se muestra como algo ya apropiado por los que las forman: el proyecto que se inició desde "fuera" toma un sentido en la cosmovisión de lo sub-

alerno . Aunque creemos que las CEB deberían ser tema de un análisis más profundo y más serio, como influencia del sector cristiano en las luchas cotidianas (22). Pues ellas cristalizan una forma concreta de realizar el ideal de comunión y participación de los cristianos en la iglesia y ensayan formas nuevas de organización y de lucha, y de estructuras capaces de abrir caminos a un tipo más humano de sociedad. Se descubren nuevas dimensiones de hermandad; crece más la experiencia crítica y personalizante en la educación de la fe; intentan ser una respuesta a las necesidades de la gente pobre en nuestra sociedad marginante. A veces se les ve con temor, se teme su politización o a la instrumentalización política; su autonomía se ve como peligro, o por el contrario otros las consideran como oportunidad para que florezca el sentido evangélico y proféticos del ministerio eclesial (23).

SECTORES HEGEMONICOS DE LAS IGLESIAS INSTITUCIONALES, Y SU INFLUENCIA SOBRE LAS CULTURAS Y MOVIMIENTOS POPULARES

Nuestro análisis indica a pesar de que algunas iglesias, institucionales, y en particular sectas protestantes, se han defendido siempre de no ser políticas ni de tomar posiciones políticas como iglesias, es obvio que estas sectas (iglesias) no operan en el vacío. Están más bien situadas dentro de un contexto histórico, concreto y específico: un espacio geográfico, un momento histórico y un medio ambiente social concreto y determinado (24).

Por lo tanto, estas sectas influyen y modifican la vida cotidiana colectiva (económica, afectiva, familiar, política, militar, cultural) de las culturas populares, con fines a veces bien definidos.

En concreto, estas sectas funcionan como 1) un aparato ideológico de la superestructura, y 2) una fuerza de legitimación del nuevo orden económico y político emergente de México desde la independencia hasta hoy. Es decir, el protestantismo en México está ligado históricamente a la penetración económica, política y cultural norteamericana (25). Esta implantación-penetración-conquista se ha llevado a cabo por medio de una reinterpretación de la historia condicionada por los fines político-económicos del sistema capitalista.

Esta concepción de la historia es condicionada por la filosofía del "Destino Manifiesto" (el pueblo escogido por Dios —en este caso los Estados Unidos— tiene pleno dominio sobre los otros pueblos y sus propios sistemas políticos). Así, la filosofía provoca una re-interpretación de la historia subalterna del pueblo mexicano ahora en función del pueblo dominante; tiene que corregir las formas primitivas de vivir, trabajar, descansar (formas ineficientes) y transformar los patrones culturales para que sean más conducentes al capitalismo (industrialización-modernización) actual, como signo del "avance" y por lo tanto, de la bendición de Dios. Se mezclan la relación entre ciencia y teología, fe cristiana y sociedad capitalista dentro de un solo bloque. Se mezclan la providencia con el progreso; primero, la providencia: una visión estática de la historia (contraria a la visión indígena), para conquistar; y después el progreso: una visión dinámica de la historia, abundante en cambios y desarrollo, para dominar (26).

Es una ideología que promueve la creencia en un Dios que está del lado del capital, y por lo tanto legitima las invasiones y ocupaciones. Esta legitimación se realiza con símbolos, formulaciones doctrinales y prácticas eclesiales "para preparar el camino de los agentes económicos o políticos". Así Orlando Costos plantea la problemática de la empresa misionera como instrumento de domesticación; la relación entre el capitalismo extranjero (principalmente de los Estados Unidos y Canadá) y el lugar de su influencia misionera en los pueblos indígenas (27)

ASPECTOS DE LA IDEOLOGIA PROTESTANTE

Aquí presentamos un resumen de varios aspectos de la ideología protestante de cuño liberal en función de legitimar las fuerzas dominantes del aparato capitalista:

- a) El individualismo-voluntarismo recalcitrantes toman prioridad.
- b) El valor de la sumisión, pasividad, desinterés en lo político.
- c) El trabajador ideal para el capital: "como Dios quiere".
- d) La idealización de los aparatos políticos, administrativos, represivos del Estado (o del partido oficial).
- e) Los Estados Unidos como sociedad ideal: "el pueblo escogido por Dios".
- f) La promoción de una moral y un modo de vida rígida y puritana (28).

Los fines de tal ideología pueden ser los siguientes:

- a) Establecer un proyecto de control, regulación y penetración en cuanto a los pueblos indígenas.
- b) Facilitar la expansión del capitalismo en las áreas ricas en recursos naturales (mano de obra barata).
- c) Reforzar una tarea político-ideológica encaminada a la domesticación de la población.
- d) Justificar las carencias de tierra y trabajo.
- e) Lograr realizarse como personas (sólo dentro del contexto de sus comunidades eclesiales y misiones).
- f) Encerrarse en una evasión mística-ética de neutralidad.
- g) Establecer un instrumento eficaz y dócil de control social.

Un ejemplo del desempeño de tal ideología sería el siguiente: en el sur del país a veces hay un solo cura que se encarga de cinco municipios. Algunos de estos curas son reaccionarios a la corriente católica de la religiosidad popular. Allí entra la influencia protestante que descalifica la celebración de la fiesta popular con el fin de exigirles a los indígenas el comprar mejor ropa, material para la construcción de sus casas; en fin, de lograr una mayor distribución

de los excedentes en favor del sistema capitalista-consumidor. El progreso individual es promovido como "lo ideal". Este a la vez provoca la aparente distinción de clase: algunos logran progresar y otros no. Así brota una confrontación/división dentro de la misma comunidad indígena que afecta otros niveles de la vida cotidiana. Otros se sienten muy ligados a las sectas protestantes en gratitud por haberles ayudado a superar el alcoholismo, por ejemplo. Promueven una ideología de no meterse en problemas, es decir, en cuestiones políticas, a pesar de que políticamente estas sectas sostienen una situación de injusticia a nivel de la distribución de las riquezas que provienen de los recursos naturales. Los que se meten en política y cuestiones de justicia social (los católicos) son calificados como marxistas-agitadores.

ALGO DE HISTORIA

Veremos ahora cómo se ha desarrollado esta ideología y cómo se han realizado estos fines dentro de la relación que se ha llevado a cabo entre el protestantismo y el gobierno mexicano, en forma esquemática (29):

1) Durante la Reforma Liberal de 1859, Benito Juárez, defensor de la implantación del protestantismo en el país, hace invitación para que el protestantismo se mexicanizara conquistando a los indios, obligándoles a leer y no gastar sus ahorros en cirios.

2) El protestantismo y el inversionista norteamericano penetra a México lado a lado durante el porfiriato y la modernización de algunos pueblos mexicanos bajo la inversión del capital norteamericano. El protestantismo está en su auge. Esta época es reconocida por la influencia del pentecostalismo sobre los braceros en Los Angeles, Chicago y Houston que provoca a su llegada a territorio mexicano por medio de los presbiterianos, congregacionales, bautistas y metodistas.

3) Durante la revolución democrática-burguesa se quedaron los protestantes bastante distanciados de los problemas sociales. Pero sin pasar mucho tiempo ganan su inserción política y social por su participación en el movimiento popular, integrándose al proyecto modernista democrático-liberal, y luego al constitucionalismo carrancista.

4) Con Obregón y Calles el apoyo al protestantismo va a ser más evidente, como entran en la estrategia de la lucha contra la Iglesia Católica. Todo esto, sin negar los esfuerzos de la publicación protestante *Evangelist* que en 1926 deplora "la pretensión ridícula de que el Presidente Calles y su gabinete se haya vendido al Soviet ruso, la cual ha suscitado el fantasma del bolchevismo con el que se pretende asustar al pueblo de los Estados Unidos para que adopten una línea de acción que será resentida a lo largo de todo el continente" (por ejemplo, la intervención en Nicaragua que en aquellos momentos fue anunciada en el *Washington Post*) (30).

5) En 1937 (gobierno de Cárdenas) la SEP respalda a WC Townsend del Instituto Lingüístico de Verano y su labor de "traducir" la biblia para grupos indígenas

del sur del país. (El ILV siempre buscaba la forma de reacomodarse a la nueva coyuntura política, con fines claro de espionaje norteamericano).

6) Avila Camacho se declara "creyente" y pone fin a las relaciones tensas entre Iglesia-Estado. Entran a México las iglesias evangélicas con entusiasmo renovado en el proyecto político reformista del gobierno revolucionario de los años 40 en adelante.

7) De 1950-60 el desarrollo económico capitalista dependiente hace migrar millones de campesinos a la metrópolis. Los pentecostales y evangélicos otra vez aprovechan el momento. Van a ser instrumentalizados para la nueva lucha ideológica provocada por el desarrollo de la guerra fría entre Rusia y los Estados Unidos.

8) De 1960-80 las sectas ofrecen su apoyo público al status quo socio-político (31).

9) En 1981 empieza a cobrar importancia en México (y en América Central) la ofensiva neoconservadora, (32) que promueve un aparato de guerra ideológica contra el enemigo exterior (los comunistas) y la subversión interna. Se toma en cuenta que cuesta más un ejército de guerra que un ejército de paz. El Instituto sobre Religión y Democracia es el instrumento para esta ofensiva política-ideológica del neoconservadurismo, para recuperar el "control de las conciencias en el interior de los Estados Unidos, y su pérdida hegemónica a nivel internacional". El Instituto sobre Religión y Democracia (IRD) es una instancia institucional de un aparato privado en constitución que desarrolla una lucha ideológica-política a nivel doméstico e internacional, contra el enemigo exterior (URSS-Cuba) y sus aliados nacionales: proyectos alternativos o subversión interna. Esa lucha se verifica en un espacio estimado como prioritario: el religioso donde la racionalidad neoconservadora no sólo no se opone sino que utiliza al religioso como un campo decisivo de acción (33).

Aquí se pueden resumir los estudios elaborados sobre la lucha ideológica, el papel de las iglesias en los Estados Unidos, y la política de los Estados Unidos hacia América Latina (34).

El lugar de las clases dominantes en oposición a los de las clases subordinadas (impregnación de la ideología dominante).

La hegemonía que conlleva el abordaje de los mecanismos de coerción o persuasión ideológica.

El papel de las iglesias dentro de la crisis de autoridad, moral y cultural.

La estrategia de la contención (frente a los fracasos en Irán, Laos, Vietnam, Nicaragua, síndrome de Vietnam).

Promover un nuevo espíritu nacionalista.

Conservar la seguridad nacional que considera la inestabilidad social, política y económica como la principal amenaza para los intereses de los Estados Unidos.

Esta "nueva derecha" de fundamentalistas, creyentes colocados en una interpretación literal y conservadora del discurso bíblico (con la base de una ideología arriba mencionada) podría crear una fuerza que intente apagar cualquier movimiento-lucha popular indigenista al interior del país. Maneja, con un análisis político simplista, la "teoría dominó" que no permitirá tendencias socialistas en un país vecino (como es México). La amenaza del IRD es la más seria de nuestra época frente al desarrollo de una conciencia propia de parte de las culturas populares mexicanas.

PERSPECTIVAS PARA LAS LUCHAS POPULARES

Como se podrá apreciar las alternativas protestantes dominantes no ofrecen elementos positivos a quienes luchan por las reivindicaciones del pueblo. Sin embargo existen dentro del protestantismo latinoamericano elementos positivos que no deben descartarse. El protestantismo seguramente seguirá creciendo entre las clases populares mientras la penetración capitalista del campo siga desarticulando las comunidades tradicionales y enviando marginados a las grandes urbes. No podemos descartar simplemente al protestantismo, pues ya es un factor estadísticamente importante en los sectores populares y todo indica que seguirá creciendo. Además desde una perspectiva popular ofrece verdaderas posibilidades, a saber:

El movimiento ecuménico auspicia proyectos interesantes desde el punto de vista de las mayorías. Este ya no es el viejo ecumenismo que unía a los protestantes para fortalecer su proyecto social de penetración ideológica liberal. Ahora algunos proyectos ecuménicos tienden a surgir como esfuerzos de pequeños sectores protestantes frecuentemente con participación de algunos grupos católicos minoritarios, para beneficio del pueblo.

El pentecostalismo es un movimiento que vive entre las clases populares. Ha demostrado en ciertas condiciones favorables que es capaz de incorporarse a las luchas populares (Cuba, Chile y Nicaragua). Sin embargo donde la reacción tiene la ideología hegemónica, el pentecostalismo no ha demostrado la capacidad de independizarse.

No podemos dejar de mencionar algunos brotes aislados de protestantismo netamente popular: en los estados de Morelos y Puebla se dieron durante la revolución líderes protestantes agraristas. El más conocido fue Rubén Jaramillo, predicador metodista y líder de la insurgencia campesina. Esto ha dejado un pequeño residuo institucional de un protestantismo combativo. A nivel de la producción teológica, el seminario Bautista de México está integrado a estas luchas y apoya a grupos protestantes campesinos que se identifican con las luchas de las mayorías (35).

NOTAS

- (1) Cfr Para el aspecto religioso de la desposesión, LESLEY BYRD SIMPSON. *Los conquistadores y el Indio Americano*. Ed. Península, Barcelona 1970, pp. 338 y 256-257.

Sobre el método de Tabula rasa cfr ENRIQUE DUSSEL *Historia de la Iglesia en América Latina*: Nova Terra, Barcelona 1972, p 295.
- (2) OCTAVIO PAZ. *El laberinto de la soledad*. FCE, México 1970, p 92. Sin embargo el autor añade que esto lo hace el pueblo acogiéndose a la madre: la Guadalupeana y la Iglesia. El opta por dejar ese seno. Pero creemos que lo hace desde una Ilustración individualista, apartándose también del pueblo, pues sólo los ilustrados lograrían una emancipación moderna.
- (3) En general restringimos el término "institución eclesiástica" a los sectores hegemónicos de la misma. Esto es un tanto arbitrario pues el concepto de hecho abarca también a los sectores subalternos en cuanto pertenecientes a la misma institución. Además tiene distinta connotación según el modelo de praxis eclesial de que se trate.
- (4) Cfr. ENRIQUE DUSSEL. *El Episcopado Latinoamericano y la liberación de los Pobres*. Centro de Reflexión Teológica, 1979, pp 16 y 71.
- (5) JEAN MEYER. *La Cristiada*, t. II Siglo XXI, 1978, pp 52; 56-58.
- (6) Documento de Consulta (DC) para la reunión del CELAM-Puebla 1979, núm. 63. Aunque este documento fue descartado, sin embargo refleja y formula el proyecto de Nueva Cristiandad como continuadora de la Restauración.
- (7) Se trata de la Modernidad de la primera Ilustración que describiríamos como un proceso histórico que se inicia en Europa en el siglo XVIII y entra francamente a comienzos del XIX a México. Pone el acento en la autonomía del individuo y de la razón frente a la sociedad; económicamente se acelera la producción y distribución de los bienes: industrialización y distribución de bienes; como movimiento social se caracteriza por la reivindicación de las libertades individuales.
- (8) DC-CELAM, núms. 229 y 258.
- (9) DC 251.
- (10) Op cit 117.
- (11) La toma de conciencia de la dependencia es asumida oficialmente en los documentos de Medellín. Conclusiones: Paz núms. 8 y 9, Laicos núm. 2.
- (12) Esta noción la desarrolla ENRIQUE MAYER y otros en *El indio y el poder*. Instituto de Estudios Peruanos, Lima 1970.
- (13) Cfr. OTTO MADURO. *Religión y Conflicto Social*. Centro de Reflexión Teológica, México 1980, p 128.
- (14) Cfr Documentos del CELAM-Puebla, núm 323.
- (15) La mayor parte de estas reflexiones se las debemos a la Tesis doctoral de PEDRO TRIGO DURA, *La Institución Eclesiástica en la nueva novela Latinoamericana*, Universidad de Comillas. Madrid, 1980.
- (16) Lo que caracteriza a las CEB es que son grupos eclesiales, gente del pueblo que forma verdaderamente comunidad —comunidad cristiana eclesial— que analiza su realidad, la reflexiona a la luz de la fe y se compromete a luchar por trans-

formaría liberadoramente; su vida-actuar es celebrada en la fe, se orienta a la transformación de la misma iglesia y de la sociedad. Todo vivido en el seno y compromiso con todo el pueblo.

- (17) **ARNALDO ZENTENO**. "Las CEB algo muy nuevo y muy antiguo", la tradición vivida por un pueblo creyente y liberador, en *Christus* 533 (1980) 25.
- (18) Las innovaciones que más marcaron fueron las de asociar el Evangelio con la vida, las del rito eucarístico, la reflexión interpersonal, y el papel de los religiosos fuera de los seminarios.
- (19) **PABLO RICHARD**. Religión y política en América Central, Departamento Ecueménico de Investigaciones, Costa Rica 1981, pp 9-28.
- (20) **ARNALDO ZENTENO**. "¿Temor o esperanza"? El compromiso CEB en el proceso popular. *Christus* 547 (1981) 35-40.
- (21) **ALFONSO CASTILLO**. et al *Radiografía de la Iglesia en México*. IIS-UNAM, México 1981, pp 53-57.
- (22) Cfr. Para los cristianos el poder debe significar servicio. *BRECHA* 8 (1982).
- (23) Varios autores. *Cruz y resurrección*. CRT-Servir, México 1978, pp 67-79.
- (24) Cfr **OTTO MADURO**, *Religión y Conflicto Social*, CRT México, 1980, pp 77-92.
- (25) **JEAN-PIERRE BASTIAN**, *Protestantismo y Política en México*, Taller de Teología, núm 5, 1979, pp 7-9, México, **EMILIO PANTOJAS GARCIA**. *La Iglesia Protestante y el proceso de americanización de Puerto Rico*, Ed. PRISA, 1979, PR.
- (26) **DANIEL RODRIGUEZ DIAZ** "El Evangelio social como ideología hacia el interior del capitalismo norteamericano", *Taller de Teología*, núm 9, 1981, pp 35-36. México D.F.
- (27) Cfr **ORLANDO COSTAS**, "La empresa misionera, ¿un instrumento de domesticación?", *Taller de Teología*, núm 5, 1979, pp 39ss. México.
- (28) Cfr **EL ILV en México**, Declaración **JOSE CARLOS MARIATEGUI** del Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales, A.C., Ed. Nueva Lectura, 1979, pp 17-18.

El Instituto Lingüístico de Verano en A.L., Estudios y Documentación del Caribe, Santo Domingo, R.D., 1981.

- (29) Op cit. **JEAN-PIERRE BASTIAN**, pp 10-21.
- (30) **JUAN STAM**. *La Misión Latinoamericana y el Imperialismo Norteamericano, 1926-1928*, *Taller de teología*, núm. 9, 1981, p 53.
- (31) Una inquietud expresada en contra de esta corriente se encuentra en la reunión de Oaxtepec realizada en 1979, cuyas conclusiones fueron publicadas por la Ed Nueva Tierra, 1980 México:

"El segundo hecho estaba relacionado con nuestra Asamblea misma y su celebración en Oaxtepec. Nos estábamos reuniendo, en efecto, en uno de los más hermosos balnearios de la Caja de Seguro Social de los Trabajadores Mexicanos. Por vez primera en la historia de la Revolución laica mexicana, Iglesias y denominaciones protestantes de todo el continente se reunían para adorar, leer la Biblia y realizar sus reuniones de negocios en las instalaciones construidas para los trabajadores herederos de una profunda tradición anticlerical. ¿Qué estaba sucediendo? ¿Una apertura hacia la Iglesia y el cristianismo de parte de algunos sectores del gobierno mexicano? ¿Una creciente influencia del protestantismo en este pueblo tradicionalmente evangelizado por el catolicismo? ¿Un esfuerzo

del protestantismo latinoamericano para contrapesar los efectos que la III CELAM tendría indudablemente en el fortalecimiento de la religión católica en México? ¿O un intento de jugar, como antes el catolicismo, un papel de domesticación ideológica y de justificación y legitimación del status quo?" pp 114-115.

- (32) Cfr **ANA MARIA EXCURRA** *La ofensiva neoconservadora: las iglesias de USA y la lucha ideológica hacia América Latina*, México 1982.
- (33) **CARLOS FAZIO** *Cacería de conciencias para preservar la hegemonía mundial*, *Revista Proceso*, pp 38-42, 15 marzo 1982.
- (34) **L MAIRA**, *Estados Unidos: perspectiva latinoamericana*. CIDE, México, núms 7-10.
- (35) **JORGE V PIXLEY**, "Protestantismo latinoamericano y luchas populares", *Taller de Teología*, núm 5, pp 55-61.
- (35) **JORGE V PIXLEY**, "Protestantismo latinoamericano y luchas populares", *Taller de Teología*, núm 5, pp 55-61.



JOSE L GONZALEZ M

¿COMO SURGE EN LOS TIEMPOS MODERNOS EL PROBLEMA DE LA RELIGIOSIDAD POPULAR?

INTRODUCCION

En términos generales, durante la edad media, la Religiosidad Popular no constituye problema pastoral. Desde la alta edad media, con el aporte de las culturas bárbaras, se ha venido constituyendo el conjunto de las prácticas religiosas que se extienden por toda la cristiandad. En esa síntesis, más o menos armoniosa, se encontrarán presentes elementos provenientes del paganismo precristiano, prácticas y creencias traídas por los pueblos bárbaros convertidos (especialmente elementos germánicos), usos de inconfundible origen judío, y todo esto amalgamado por una experiencia global cristiana (1). Esta Religiosidad Popular en la que participa la cristiandad medieval, goza de una existencia relativamente tranquila en la Iglesia aunque ésta siempre estará atenta a la necesidad de evangelizar e instruir al pueblo. Si en algunos casos se inquietan los estamentos jerárquicos será porque excepcionalmente, o se traspasa la barrera de la ortodoxia, o se constituye (la Religiosidad Popular) en movimiento comunal que cuestiona el orden establecido e incurre en la violencia. Tal fué el caso de la "pataria" de Milán, movimiento que habiendo sido en sus comienzos alentado incluso por los Papas (Esteban X, 1057-1058) y la nobleza, será posteriormente aniquilado.

Tal es la situación general: la vida del pueblo se ve sacudida constantemente por nuevas devociones que van y vienen y atraviesan su precaria existencia; las misas por los difuntos, la devoción a los santos y la construcción de un santoral cada vez más profuso y abigarrado, la obsesión por la posesión, o al menos la veneración, de las reliquias; las peregrinaciones, etc. El propio pueblo administra su devoción, levanta sus santos (probablemente el primer santo canonizado por un Papa sea San Ularico de Ausburgo, en 993). Y recupera nuevas dimensiones de la experiencia cristiana (como la imagen humana de Cristo y María en el período gótico). Desde esa misma experiencia religiosa expresará ocasionalmente su protesta contra una Iglesia demasiado mundana y enriquecida, y contra el poder de los príncipes que lo oprimen. Las circunstancias imperantes, solo per-

mitirán tales manifestaciones en forma ocasional. Encauzados o reprimidos esos brotes proféticos de la Religiosidad Popular, se volverá de nuevo a una existencia tranquila y ordenada. Por eso podemos decir que, durante la edad media la Religiosidad Popular no constituye problema pastoral, porque las élites no captaban en ella una forma disidente de su versión "oficial". Sólo cuando recientemente (2) se ha empezado a estudiar la Religiosidad Popular desde abajo, hemos podido captar en muchos casos el mensaje codificado que el pueblo transmitía mediante sus formas religiosas. Por lo visto, al interior de la Religiosidad Popular bullían fuerzas y tensiones mucho más vigorosas que lo que han supuesto los historiadores oficiales.

DEL HUMANISMO A LA ILUSTRACION

Parece razonable pensar que los grandes desafíos que la Iglesia Católica enfrenta, a partir de los tiempos modernos, provienen de una confrontación de "proyectos históricos". Con la Reforma Protestante, le sale al frente a la Iglesia Católica "otro proyecto de Iglesia"; con el liberalismo y el marxismo, se entabla la pugna por el modelo de hombre y humanidad que ocupará el futuro. El primero simplemente tolerándola, y el segundo "criticándola"; ambos le disputan la autoridad absoluta que ha tenido durante el medioevo. Es a partir de dicha confrontación de modelos que comienza a esbozarse el "problema pastoral de la Religiosidad Popular".

El Humanismo y la Reforma

El retorno a los patrones de antigüedad clásica que propugnan los hombres más representativos del Renacimiento, no era simple añoranza del pasado, sino el intento de construir un modo de ser hombre que no se viese constreñido por tutelares religiosas que impedían la expresión

libre del espíritu humano. Por eso será indispensable romper con la Escolástica (desprestigiada por los sutiles laberintos del nominalismo) y tomar distancia de la autoridad eclesiástica que se ha convertido en la gran administradora de la fe y de la conciencia humana. Hay que liberar a la filosofía de su condición de "sierva de la teología". Este intento de emancipación —no obstante que hubo importantes hombres de Iglesia que participaron de lleno en el movimiento humanista— entrará en conflicto con la Iglesia. En 1468 Pablo II suprime la Academia Romana, centro de difusión del humanismo (3), y en 1513 el V Concilio de Letrán condena el principio de la "doble verdad" según el cual una persona podía negar una verdad religiosa en nombre de la razón humana, y al mismo tiempo concederle el asentimiento de su fe.

En este contexto humanista, las minorías cultas no sólo chocan con la autoridad eclesiástica (conflicto de modelos), sino también con el ethos del pueblo y su específica forma de experiencia religiosa: la Religiosidad Popular. El Renacimiento no fue un movimiento popular como lo fue el que generó Francisco de Asís. Los hombres del Renacimiento sólo aciertan a tomar distancias de un pueblo demasiado ajeno a sus preocupaciones. Erasmo, el gran prototipo de hombre humanista (1459-1536) será uno de los más duros críticos de la piedad popular. Para él, el ideal ya no es el hombre piadoso del Siglo XIII, sino el hombre formado en los términos en que él lo describe en su "Manual del soldado cristiano". Para este humanista, el pueblo cristiano (Iglesia visible) está atrapado por una religión de ceremonias y una ley de la letra, pero desprovisto de la auténtica piedad. El arma principal del soldado cristiano no son los sacramentos y ni siquiera la realidad de la Iglesia, sino la Sagrada Escritura (su comprensión culta y humanista) que debe desembocar en lo esencial de la vida cristiana: la práctica de las virtudes de Cristo. Pero a esta práctica, obviamente, sólo puede llegar el hombre culto. Para éste las costumbres y tradiciones religiosas populares ya no tienen sentido. Es la masa que sigue presa de la religión de la Iglesia visible la que necesita de preceptos, sacramentos, costumbres, tradiciones y estructura eclesial (autoridad): es la religión de los débiles (4).

La crisis de la Reforma Protestante sacudirá fuertemente a toda Europa, y de modo especial, a los círculos humanistas. Reforma y Contrarreforma obligarán a definir posiciones con nitidez. El mismo Erasmo vive momentos de indecisión entre ambos bandos, y aunque en algunos principios luteranos ve la prolongación de su propio pensamiento, por otra parte constata, decepcionado, que la suerte del individuo tanto en el luteranismo como en el rigor del calvinismo, queda muy distante de los ideales humanistas. Finalmente, después de haber intentado ser mediador de la contienda, se decidirá a quedar en la Iglesia Católica sin haber superado su ambigüedad: "Y no camina mal el que, entre dos males distintos, elige el camino del medio", dirá con testando a los luteranos.

Uno de los campos de batalla de la confrontación religiosa que vive Europa en el Siglo XVI, será la Religiosidad Popular. Es claro que la piedad popular siempre ha sido una experiencia cristiana expresada en gestos rituales y acciones por los cuales el pueblo pretende tener acceso a Dios y hacerlo propicio a sus necesidades. Todo eso, naturalmente,

era expresión de su fe, profunda pero no pura ni ilustrada. Si la teoría de la salvación que predica Lutero pone el énfasis exclusivo en la sola fe, es claro que la piedad popular en su conjunto queda descalificada. El voluntarismo expresado en la Religiosidad Popular, para los reformadores, es casi blasfemo. Por eso la Reforma rompe con las múltiples manifestaciones de la piedad popular: en parte por lo que tenían de magia y animismo; pero sobre todo, por lo que tenían de iniciativa humana en un intento tenaz de buscar la salvación mediante sus prácticas devocionales. Todo esto mal podía avenirse con la "salvación sólo por la fe" (5). Suprimidos los espacios sagrados (salvo las iglesias parroquiales y los cementerios) y eliminada la veneración a la Virgen y a los santos, así como el culto a los difuntos, la piedad popular queda reducida a los ritos oficiales de la cena, el bautismo, el matrimonio y los ritos fúnebres oficiales. De este modo se ofrecerá al pueblo una piedad casi exclusivamente reducida a la Escritura.

Pero no siempre fue cómodo el tratamiento de la Reforma a la Religiosidad Popular. Naturalmente, la ruptura con el Papado no era la solución de todos los problemas que la cristiandad arrastraba. Muchas tensiones quedaban pendientes, no obstante los primeros gestos de rebeldía de los líderes de la Reforma. El movimiento campesino de Tomás Müntzer vino a evidenciar dichas tensiones. Müntzer, seguidor de Lutero en un principio, pretenderá lograr el Reino de Dios para el pueblo pobre y sencillo. Lutero que, por razones sobre todo políticas, había quedado excesivamente atrapado en sus relaciones con los príncipes, difícilmente comprendería esta escisión. Lutero pertenecerá, para Müntzer y sus campesinos, a los doctores "a quienes les gustaría llevar el testimonio del espíritu de Jesús a la universidad". En 1525, en Mühlhausen, establece Müntzer una teocracia radical de los pobres. Desde entonces, las turbas y los pobres serán para Lutero, peores enemigos que el Papado.

Esta guerra de los campesinos alemanes, además de poner de manifiesto las insuficiencias de la Reforma frente a las reformas que el pueblo anhelaba, es una excelente expresión del "proyecto social" que siempre alienta en la Religiosidad Popular aunque no siempre llegue a explicitarse como en este caso. En uno de sus Artículos Fundamentales se lamentarán los campesinos, de que, teniendo en cuenta que Cristo redimió a todos con su sangre, se les siga considerando siervos: "Por ello está de acuerdo con la Escritura que seamos libres" (6). Este movimiento, marginal a la Iglesia Católica y a la Reforma Protestante, será masacrado no tanto por sus ideales religiosos, cuanto por sus anhelos revolucionarios. Lo cierto es que ambas cosas estaban inseparablemente unidas. Lutero, después de reconocer que las demandas de los campesinos eran razonables, pedirá a los príncipes alemanes que los maten como a perros.

Para los hombres de la Contrarreforma (respuesta católica a la Reforma Protestante) la Religiosidad Popular será motivo de preocupación pastoral por diversas razones. En primera instancia, preocupa la vulnerabilidad de la Religiosidad Popular ante las nuevas doctrinas de los reformadores. Pero, en un segundo momento, el motivo de inquietud será la resistencia que el pueblo ofrece a la penetración de las definiciones doctrinales y normas de acción que vienen del Concilio de Trento, como gran respuesta institucional a la Reforma. Curiosamente, la Contrarreforma se mueve entre

dos actitudes opuestas, e incluso contradictorias, ante la Religiosidad Popular: por un lado, se entiende que la Religiosidad Popular (la devoción a la Virgen y a los Santos, por ejemplo) constituye el mejor baluarte contra el protestantismo; pero de otro lado, en la aplicación de Trento, se introduce en los hombres de la Iglesia una actitud crítica, y hasta cierto punto "reformadora" frente a la religiosidad del pueblo.

Un ejemplo ilustrativo de esto que decimos, lo tenemos en el caso de Vialart de Herse (7), obispo de Châlons-sur-Marne (Francia, 1640-1680). Este hombre, sinceramente empeñado en llevar adelante el espíritu de Trento, manifestará grandes reservas a muchas de las prácticas religiosas populares que sólo serán, para él "puras devociones". Entre el modelo tridentino y el modelo popular parece existir mucha distancia. Es claro que el pueblo no entiende que su "reacción" contra el protestantismo exija el tener que dejar el heno en los campos por no trabajar el domingo. Tampoco piensa que tenga que renunciar al carácter festivo que tienen las celebraciones religiosas en las cuales siempre ha sabido encontrar tiempo para la procesión, para la feria y para los escarceos amorosos que tienen lugar entre los jóvenes enamorados en esas ocasiones. De este modo al llegar los tiempos modernos, comienza a esbozarse en los estamentos oficiales el problema pastoral de la Religiosidad Popular, entendido sobre todo, como la resistencia que el pueblo ofrece a ser asimilado por las enseñanzas y prácticas oficiales que se derivan de la Contrarreforma. Como explicación global del fenómeno, algunos hombres del clero señalarán la "ignorancia" en que vive el pueblo, y que al reflejarse en su religiosidad, provoca la resistencia popular "a los sacerdotes y a sus libros" (8).

Desafío de la Ilustración

La Ilustración, entendida según E. Kant, como "la salida del hombre de su inmadurez culpable" y que debe manifestarse en la osadía de pensar por sí mismo y utilizar el propio entendimiento, acusará a la Iglesia de oscurantista. En esta acusación se encuentra emplazada, en primera instancia, la Religiosidad Popular. Como la Ilustración —cosa que no ocurrió con el Protestantismo— tuvo su versión católica, la crítica a la Religiosidad Popular se realizará también desde dentro de la Iglesia. La élites ilustradas católicas, sobre todo clericales, rechazarán la Religiosidad Popular por estar afectada de paganismo, ignorancia religiosa, sensualidad, y afectividad exterior. Hay que reconocer que estas élites no podían presentar a la masa católica en los círculos ilustrados y responder ante ellos en forma convincente a aquella acusación de oscurantismo. Ciertamente, juzgado con los criterios de la Ilustración, el pueblo cristiano y su religiosidad eran un amasijo de ignorancia. De ahí que se pretenda improvisar una pastoral ilustrada de urgencia: se intenta transformar la piedad popular en nombre de una interiorización bajo el control de la razón (9). Se modifican las fiestas religiosas, se introducen nuevas devoluciones, y sobre todo se hacen ensayos de supresión de costumbres religiosas que no están a la altura de las circunstancias. La devoción al Sagrado Corazón será vista por muchos como modelo de la nueva Religiosidad ilustrada que se desea implantar. En ella se descubren condiciones ideales: fuertes raíces tradicionales (algunos la derivan del Siglo XIII), sim-

plicidad, solidez (crisocentrismo y racionalidad teológica) y sensibilidad (la cordial y emocional). No cabe duda que la nueva devoción "predicada" consigue con bastante éxito, dos metas que son esenciales para los ilustrados católicos: gran participación popular y un excelente control oficial. Por eso no es extraño que en 1769, el obispo de Saint-Pons (Francia) diga de ella: "Es una tabla de salvación apropiada para hacer salir a los fieles de los funestos caminos en que se habían perdido" (10).

Estos funestos caminos eran la Religiosidad Popular tradicional que había sabido en parte replegarse y en parte reinterpretar la nueva devoción. De hecho en el Siglo XIX, algunas autoridades se lamentarán de que el pueblo, una vez más, ha hecho de aquella devoción "ideal" una "cordiolatría". Y una "mariolatría". Con todo, no se piense que el proceso fué excesivamente pacífico. No obstante el éxito relativo de la pastoral ilustrada, la Religiosidad Popular se repliega y resiste. En ocasiones impone violentamente sus tradiciones. Cuando las élites censuran la Religiosidad Popular, como señala B. Plongeron en la obra citada, "las devociones populares toman entonces un giro ya sea de religión de combate ya de religión paralela hasta la clandestinidad". En 1789, en Cahors, la muchedumbre asedia y comienza a saquear el palacio episcopal: el obispo tuvo que consentir el regreso al calendario antiguo, y que se siguiese tocando arrebato para protegerse de las tormentas y sus rayos. Otro terreno de enfrentamiento entre la religión popular y la ilustrada será el de las peregrinaciones y romerías. Por la romería el pueblo lleva su fiesta a los confines del campo, en torno a una ermita humilde, lejos del pueblo o ciudad y de los poderes que la gobiernan. Es una cierta constante del comportamiento de la Religiosidad Popular: cuando se siente atacada por las minorías cultas, se repliega; el templo oficial sale a la calle (la calle en estos casos gobernada por el pueblo y sus dirigentes) del pueblo sale al campo; del día pasa a la noche, buscando, quizás, la cobertura de las sombras para expresarse con libertad. De hecho, frente a las romerías, el clero ilustrado tenía grandes reservas. En esos casos, el pueblo después de los actos religiosos se divertía de mil formas y no todas encajaban con los criterios morales de sus pastores. Estos verán con malos ojos esta "marginalidad" que propicia lo clandestino; y según ellos, "indecencias y profanaciones". Lo cierto es que en su romería el pueblo ha integrado funcionalmente su fe cristiana (misa y procesión), sus creencias naturalistas (en tales ocasiones se recogen hierbas o agua dotadas de ciertos poderes) y su necesidad social de fiesta y comercio (danzas y feria local). Este fue el balance de la ofensiva pastoral de la Ilustración. Desde su unidimensionalidad racionalista del principio de contradicción, la lógica de las élites, no podía entender la condensación de significados aparentemente paradójicos de la Religiosidad Popular. Aquella lógica quedaba desbordada. El pueblo sabe pasar sin ningún desgarramiento, de la misa a la romería, y del bautismo de sus hijos al toque arrebato para ahuyentar la tormenta. El pueblo por lo común, no ve la necesidad de escoger entre "contrarios", si los supuestamente contrarios, le son funcionales y le permiten vivir. Pocas veces las élites ilustradas se han percatado de que el pueblo no pretende competir con sus discursos "teológicos" ni con su ortodoxia. El pueblo, en su religiosidad hace un camino más que un discurso; y en ese camino, fe y lucha por la vida forman una unidad indisoluble.

Desde la seguridad, la opulencia y el poder, es poco menos que imposible entender lo que siempre ha significado para el pueblo sobrevivir en los escasos márgenes de posibilidad que la opresión le ha permitido. En esa precariedad existencial del pobre, verdadero no es ante todo aquello que tiene coherencia lógica, sino lo que ofrece fuerza vital: unas veces para avanzar, otras para resistir, y siempre, para sobrevivir. ¡Es otra lógica!

LA RELIGIOSIDAD POPULAR EN EL ÚLTIMO SIGLO SU TRATAMIENTO PASTORAL

Desde la segunda mitad del Siglo XIX, el movimiento de la Ilustración se ramifica dando lugar a los dos grandes sistemas teórico-prácticos que hoy, no obstante encontrarse ambos en profunda crisis interna, se disputan la configuración del futuro de la humanidad: el capitalismo liberal y el marxismo (11).

Estas dos formas especializadas de la Ilustración le disputarán a la Iglesia el espacio social que ha venido ocupando, y por consiguiente su influencia sobre el pueblo. Ambas corrientes pensarán, con menos acierto de lo que en un principio se creyó, que la Religiosidad Popular era un reflejo mecánico del absoluto dominio que la Iglesia ejercía sobre el pueblo. Por eso, esta religiosidad estará en el punto de mira de sus críticas ridiculizantes.

En busca de racionalidad objetiva en la experiencia cristiana

El liberalismo teórico de la Ilustración. Su ideal de hombre será el que es capaz de pensar por sí mismo, actuar con libertad, y reclamar y ejercer los derechos fundamentales que los estados modernos le garantizan, en principio. Se podría decir, con alguna precisión que si la Ilustración era ciencia, el liberalismo capitalista es ya técnica, es decir una serie de principios prácticos para conducir la vida y transformar las cosas. No se trata de la libertad afirmada como descubrimiento teórico, sino ejercida en la elección de los gobernantes de los nuevos Estados y en la iniciativa comercial sin restricciones. Todo sometido a la racionalidad de la conveniencia humana.

Esta racionalidad tendrá, frente a la Iglesia en su globalidad, la objeción de verla sometida a una Razón Superior; y frente a la forma de vida del pueblo, la objeción de verlo, a la vez, sometido a la Razón Superior y a la autoridad eclesial. Eso es otra cosa distinta a la audacia de pensar por sí mismo que se reclama para todo hombre ilustrado. Además, este pueblo que vive pendiente de sus tradiciones religiosas está falto de iniciativa para la acción y para el cambio. Y resultaba de sobra conocido para los técnicos de la economía política, que el mecanismo capitalista se atascaba si no conseguía crear un público consumidor ¡Qué poco rentable habría resultado la máquina de vapor si el pueblo se hubiese encerrado tenazmente en sus medios de locomoción ancestrales!

Por esta razón, para el liberalismo del Siglo XIX la Iglesia seguirá sumida en el oscurantismo cuya expresión suprema es la Religiosidad Popular falta de racionalidad y sobrada de sentimientos oscuros y marcados por la magia y superstición.

En esos momentos la Iglesia ensayará respuestas pastorales más técnicas y organizadas. En el fondo, muchos hombres de Iglesia estaban básicamente de acuerdo con la crítica racionalista en lo que se refería a la Religiosidad Popular. Esta constituía para ellos un problema teórico práctico que les superaba. El romanticismo fue un pequeño paréntesis de restauración de una simpatía emocional con las costumbres populares. Pero la actitud crítica persistió.

La respuesta pastoral técnicamente ilustrada se configurará en torno a dos Movimientos que surgen al interior de la Iglesia: el Movimiento Litúrgico, y el Movimiento Bíblico. El primero, por iniciativa de Don Guéranger (1805-1875), intentará devolver al pueblo un culto dignificado en sus formas y de participación accesible. El Movimiento Bíblico, promovido por el impulso que Pío X da a los estudios bíblicos en el mundo católico, tratará de devolver al pueblo la verdadera fuente de su espiritualidad.

Ambos Movimientos, aunque no siempre lo manifiesten con claridad sus representantes, intentan dar a la piedad popular bases de objetividad y racionalidad, para contrarrestar el exceso de subjetividad y sentimentalismo que domina la vida cristiana del pueblo. Los medios para lograr estas metas eran simples: llevar al pueblo al culto oficial (sacramentos y oficio divino) como verdadero fundamento objetivo de la experiencia cristiana y auténtica fuente de salvación, por un lado; y por otro, llevar la Sagrada Escritura a la vida del pueblo para dotarlo de la base racional de la palabra revelada. La liturgia renovada comenzará a expandirse desde la abadía de Solesmes (1837) a otros monasterios y parroquias. Posteriormente, el Movimiento Bíblico tendrá su versión pastoral en abundantes círculos bíblicos, sobre todo a partir del relanzamiento que realiza Pío XII con su Encíclica Divino Afflante Spiritu.

Es difícil valorar el resultado de esta ofensiva pastoral. Se puede decir que ambas iniciativas, pero esencialmente la litúrgica, llegan a su pleno éxito con el Concilio Vaticano II (1962-1965) ya que en ese evento, lo que había venido siendo "corriente" de espiritualidad, alcanza su máximo reconocimiento, y en cierto sentido, se propaga a toda la Iglesia. Prueba de ello es la Reforma Litúrgica general que sigue al Concilio. Dicha Reforma lleva a la aplicación los grandes principios del Movimiento a toda la Iglesia. Y algo muy semejante ocurre con la corriente bíblica que se universaliza en parte por medio del culto, y en parte por las nuevas formas de catequesis. Sin embargo, la Religiosidad Popular sigue intacta. Se diría que el pueblo no parece estar excesivamente necesitado de la objetividad y racionalidad que las élites le ofrecen. De hecho una gran parte del pueblo sigue al margen de tales reformas; y aquellos sectores que han participado con gusto en ellas, siguen plenamente insertos en las prácticas de la Religiosidad Popular.

Hacia una eficacia histórica

El marxismo intentará, sobre todo a partir de la segunda mitad del Siglo XIX, abrir los caminos de una racionalidad práctica. No se trata tanto de explicar razonablemente el mundo, cuanto de transformarlo en mundo razonable y justo. Así la racionalidad no surge sólo del hecho de tener audacia de pensar por sí mismos, sino de tener la

audacia de liberar al mundo y al hombre de la enajenación y alienación que sufren; para eso hay que transformar la realidad, no hay que interpretarla (12). Para esta racionalidad práctica, la Religiosidad Popular será la expresión masiva de alienación religiosa. Por eso el marxismo no sólo acusará a la Iglesia de oscurantista, sino de alienante porque mantiene al pueblo sin posibilidad de poseerse a sí mismo y en radical dependencia de instancias superiores. En tales condiciones, objetan los clásicos marxistas, el pueblo no se incorpora militantemente al proceso de transformación de la historia. No sacude las cadenas de la opresión por las flores (religión) que la adornan (13).

La Iglesia, sin duda, fue sorprendida por la fuerza del movimiento del socialismo científico. No se puede negar que el pueblo cristiano, que salía de la edad media, era todo menos un pueblo preparado para asumir las iniciativas y la militancia que las nuevas condiciones del Siglo XIX requerían. En lo que quizás se equivocaban los críticos era en pensar que la Religiosidad Popular constituía la expresión máxima de la alienación que pesaba sobre las ideas y los comportamientos religiosos. La historia nos dice que más iniciativa histórica ha tenido la Religiosidad Popular que la teología. Con todo, es claro que las masas que vivían la Religiosidad Popular en el Siglo XIX, estaban lejos de ser un pueblo militante. La Iglesia lo entendió así. Prueba de ello es el impulso que León XIII dará al compromiso cristiano en sindicatos y partidos cristianos, sobre todo a partir de su encíclica *Rerum Novarum* (1891). Deseaba una fuerza "eficaz" que, con criterios cristianos participase en el reordenamiento de la sociedad moderna. Esta respuesta pastoral quedará completada con la iniciativa de Pío XI quien, desde su encíclica inaugural *Ubi Arcano* (1922) impulsa la Acción Católica.

Si mediante los Movimientos Litúrgico y Bíblico se había pretendido responder pastoralmente a lo que la Religiosidad Popular tenía de su subjetivismo y sentimentalismo, con los Movimientos de Acción Católica se intenta responder a lo que tiene de mítico y alienante. De modo "especializado" es la Juventud Obrera Católica (fundada por el Cardenal Cardijn en 1925) la que se esforzará por construir tal respuesta desde el interior del Movimiento Obrero. Se trataba de dotar a la fe popular de eficacia histórica.

También esta respuesta pastoral tuvo un alcance limitado. Sin embargo, permítasenos una distinción. Tenemos que reconocer que las dos respuestas pastorales a la Religiosidad Popular cuestionada por la doble vertiente de la Ilustración, se han mostrado insuficientes. Pero por distintas razones. La "oferta de racionalidad" alcanza su expresión máxima en el Concilio Vaticano II, como ya lo hemos expresado. Si a pesar de la ofensiva reformadora que le sigue, la Religiosidad Popular se mantiene al margen y defiende su autonomía, evidentemente, debemos pensar que para ilustrarla (o se trataba de dominarla, absorberla, transformarla o erradicarla) la racionalidad ofrecida no fue suficiente. Y eso no obstante que los contenidos doctrinales y las acciones pastorales de ambos movimientos alcanzan un reconocimiento oficial y una extensión general. La segunda oferta de "racionalidad práctica" (AC y JOC) no alcanzó la misma extensión. Todavía no ha tenido lugar un acontecimiento de la Iglesia Universal en que toda la Iglesia se vea comprometida a la construcción de la racionalidad práctica que los

sectores marginados (sujeto primordial de la Religiosidad Popular) intentan desde su práctica de la liberación. Quizás nos encontramos en pleno proceso, y es necesario esperar para saber si el problema pastoral que la marginalidad de la Religiosidad Popular plantea podrá tener una respuesta adecuada desde una Iglesia que se encuentra con su pueblo en una misma práctica cristiana de transformación de la historia.

Neorracionalismo contemporáneo

Así llegamos a la segunda mitad del Siglo XX. Durante todo este tiempo nunca llega a ser la Religiosidad Popular un problema general. Sorprende que antes del Concilio Vaticano II nunca haya estado presente en ningún documento oficial. Preocupa pastoralmente, como lo hemos visto, desde el comienzo de los tiempos modernos. Pero tal preocupación sólo tiene un alcance limitado. Se diría que tiene más de desconcierto ocasional y circunscrito a pequeños sectores, que de atención sistemática. De hecho, los intentos de respuesta pastoral fueron utilizados no desde un acercamiento científico y serio al fenómeno de la Religiosidad Popular. Por eso el Concilio Vaticano II tiene un significado ambiguo respecto al tema que nos ocupa. Este Concilio, de indiscutibles y abundantes méritos, es la gran respuesta "ilustrada" a los problemas del hombre contemporáneo. En este sentido, la tentación de "racionalidad" atraviesa todos sus documentos y sus principales preocupaciones. Quizás por eso la Religiosidad Popular no es mencionada ni una sola vez en todos sus documentos. Evidentemente no estaba dentro de sus preocupaciones. Lo cierto es que el Vaticano II, probablemente contra su voluntad, vino a ser respaldo de cierta corriente teológico-pastoral que propugnaba la ruptura, si no la extirpación, respecto a la Religiosidad Popular. Nos encontramos en los primeros años de aplicación eufórica de las reformas conciliares. Esta actitud de "post-religiosidad-popular" parte de la suposición simple de que la Religiosidad Popular es degradante, y por consiguiente falta de vigor suficiente para enfrentar el futuro de la Iglesia en el mundo actual. Tachada de utilitarista, mágica y supersticiosa (eco tardío de la crítica de la Ilustración) se le sentencia a desaparecer. Si se trata de dar a la experiencia cristiana racionalidad, objetividad y eficacia, mejor apostar por una inversión pastoral en la formación de élites ilustradamente militantes.

Esta postura adquirió cierta extensión en el ministerio pastoral. Se sentía apoyada por la teología moderna que inspiró y aplicó al Concilio Vaticano II. De hecho, llevaba implícito una comprensión etnocentrista: la Religiosidad Popular oficial como patrón. Para quienes participaron en aquel movimiento "inconoclasta" que siguió al Concilio, era claro que las manifestaciones de la Religiosidad Popular (recursos excesivos a imágenes, procesiones, sacramentales, sentimentalismo, etc) sólo podían explicarse por la ignorancia; ésta se convertía en clave de interpretación del fenómeno. La Religiosidad Popular era, entonces, el evangelio devaluado por la ignorancia del pueblo. Se comprendía que la respuesta adecuada debía de buscarse en la educación religiosa del pueblo: la catequesis en sus múltiples aspectos. Pero semejante tarea parecía superior a las posibilidades de los recursos disponibles, y por otro lado, las masas se resistían testarudamente a las nuevas ideas y se aferraban con tenacidad a sus tradiciones. En definitiva: siendo las masas in-

comprensibles, se optó por una pastoral de élites. De ahí que a este enfoque general del fenómeno de la Religiosidad Popular, algunos lo designen como europeizante (por su origen) o elitista (por su método pastoral) (14). Eran los rezaos de la contienda de la Ilustración Católica con la Religiosidad Popular.

Es muy probable que no haya habido en la historia de la Iglesia, un periodo en el que tan sistemática y técnicamente (desde la teología y la pastoral) se haya despreciado, postergado, atacado e intentado erradicar la Religiosidad Popular como en las dos décadas que van de 1950 a 1970.

HACIA UNA NUEVA COMPRESION DE LA RELIGIOSIDAD POPULAR

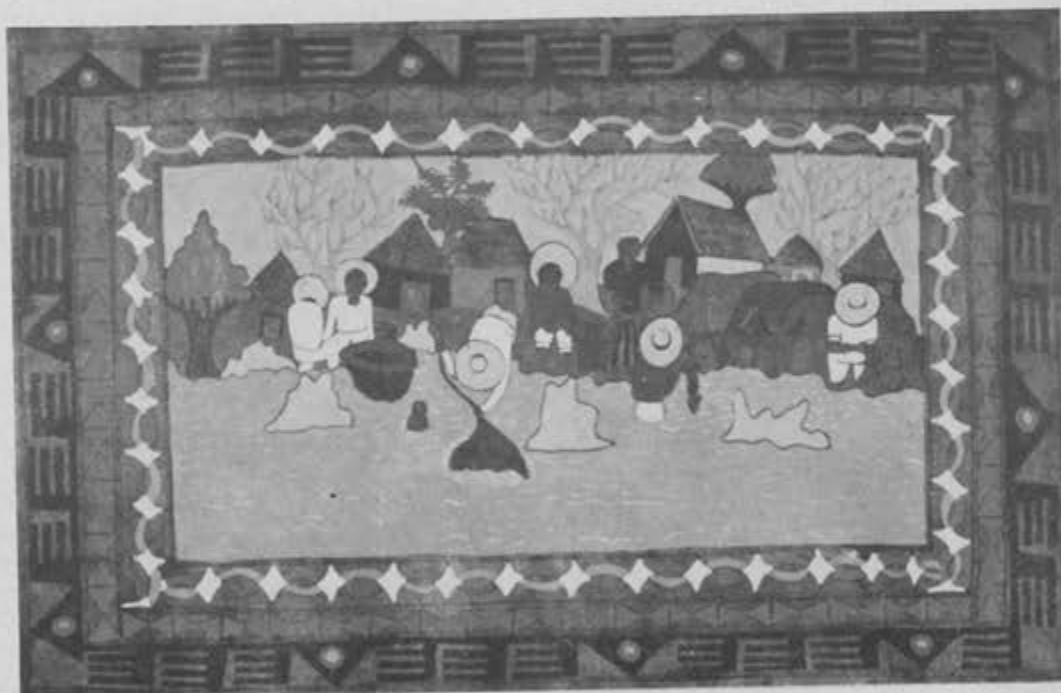
Aunque, quizá, algunos estudios etnográficos e interpretativos de la tendencia populista antecedieron un poco a los trabajos de la corriente histórico-crítica o propiamente liberadora, ambas perspectivas siguen muy de cerca a Medellín. A partir de los planteamientos teológicos y pastorales de la II Conferencia Episcopal Latinoamericana, se empieza a esbozar esta segunda corriente (15). Dos fueron los propuestos que animaron esta búsqueda:

a. Se imponía la necesidad de observar respetuosa pero críticamente, el fenómeno de la Religiosidad Popular. Si al pueblo se le tomaba en serio y se buscaba implementar eficazmente el compromiso eclesial por su liberación, no se podía menospreciar su religiosidad. Pero a la vez era preciso distinguir dentro de lo que con el paso del tiempo ha venido llamándose Religiosidad Popular. ¿Cómo conceder

el mismo nombre, y sobre todo el mismo significado, a lo que nace primigeniamente de los pobres y de su anhelo de liberación expresado en prácticas religiosas, y aquellas creencias religiosas, inculcadas a veces, con una clara intención de control social represivo? No toda la Religiosidad Popular (lo que el pueblo practica) es Religiosidad Popular (lo que el pueblo genera y practica en función de su lucha por la liberación). De esta distinción se obtendrá lo que la pastoral deberá fomentar y corregir, acompañando una toma de conciencia cada vez más lúcida por parte del pueblo, entendido como las clases explotadas.

b. Si la historia es una única historia de salvación y liberación, es legítimo suponer que el pueblo, en sus construcciones culturales y religiosas, ha expresado sus demandas de liberación. Entonces la Religiosidad Popular deberá ser observada como uno de los medios, con frecuencia el único a su alcance, por los que el pueblo ha expresado, no importa si precariamente, un proyecto histórico alternativo. Desde este presupuesto también se deriva una práctica pastoral característica. Ciertamente, que al pueblo no se le toma en serio si se hace abstracción de su práctica religiosa. Pero ésta no puede ser tomada por las élites como simple objeto de conquista, sino como experiencia a compartir en un esfuerzo de discernimiento y análisis tanto de los contenidos de la fe como del acontecer histórico.

Esta búsqueda de sentido, en función del proceso de liberación, se ejerce, ante todo, desde dos criterios principales: la Biblia y la práctica histórica de las comunidades cristianas enraizadas en la tradición de la Iglesia.



Como se puede comprender, este camino rápidamente rebasó los límites estrechos de una pastoral de élites. Aunque necesaria, era insuficiente. El pueblo quiere una pastoral en que se dé cabida a las masas que viven en su fe desde la Religiosidad Popular. De ahí, la importancia creciente que este enfoque ha venido otorgando a la pastoral de las masas.

En relación con todo lo dicho, se presta una atención especial a la observación de los cambios que pudieran estar produciéndose en la fe popular. El pueblo, por lo general (y hablando desde nuestra experiencia latinoamericana) no deja su religiosidad bajo los efectos de una nueva toma de conciencia; la reedita. Así están surgiendo nuevas formas, unas de modo espontáneo desde el mismo proceso que viven las comunidades cristianas; y otras, inducidas por el trabajo pastoral comprometido en la liberación. Estos cambios siempre están en estrecha relación con la práctica histórica de los pobres. De este modo sintetizan esta relación D. Irrazaval y T. Judo:

"Por lo tanto, la evangelización, por una parte cuestiona los rasgos enajenantes que el orden socio-cultural implanta en la religiosidad; y por otra parte, reactiva el potencial contestatario en la espiritualidad y el amor vivido por el pueblo sojuzgado. En este sentido, la relación entre evangelización y religiosidad está mediatizada por la perspectiva de la praxis del pobre. . ." En la medida que se desarrolla el proceso de liberación, se va reactivando más el potencial de protesta en la vivencia religiosa del pobre (16).

"Esta es la tesis principal de esta investigación. El carácter liberador o alienante no es una propiedad inherente a la religión o a la cultura. Es la práctica social global de los pueblos oprimidos lo que determina el carácter liberador o enajenante de su religión y cultura" (17).

En términos generales, éstas son algunas de las pistas de replanteamiento del tema de la Religiosidad Popular, que se han venido esbozando a partir de la Teología de la Liberación. A continuación esbozamos el modo como creemos que inciden en varios temas en debate.

RELIGIOSIDAD POPULAR, CULTURA E HISTORIA

La Religiosidad Popular, tanto en sí misma como considerada, como en el debate que los estudios sobre ella ha suscitado, se encuentra atravesada por ciertas relaciones fundamentales. Algunas de ellas son las siguientes: Religiosidad Popular y Cultura, Religiosidad Popular y pueblo oprimido, Religiosidad Popular y Teología, Religiosidad Popular y Religiosidad Oficial.

Desarrollamos nuestra percepción personal de tales relaciones.

Cultura y Religiosidad Popular

Una interpretación excesivamente culturalista de la Religiosidad Popular nos parece insuficiente. En su momento, no fue poca cosa el considerar la religión del pueblo como sistema cultural, coherente en sí mismo, que debía ser comprendido desde sus propios patrones de funcionamiento. Esto va implicaba abandonar interpretaciones etnocen-

tristas que juzgaban las cosas desde criterios provenientes de otras culturas supuestamente superiores. En Medellín se salía al paso de esta falta de perspectiva antropológica cuando se decía:

"Al enjuiciar la Religiosidad Popular no podemos partir de una interpretación cultural occidentalizada, propia de las clases media y alta urbanas, sino del significado que esa religiosidad tiene en el contexto de la subcultura de los grupos rurales y urbanos marginales" (18).

Pero ocurre que la cultura popular, la cultura de los grupos marginados, no existe ahistóricamente. Ella es lo que es en relación a "otra cultura", la de los grupos dominantes, que le imponen las condiciones de marginación y la reducen a su situación de pobreza. En otras palabras: si la Religiosidad Popular es funcional a la cultura de los marginados, tiene que ser funcional a la relación dialéctica que éstos viven con los grupos de poder; si la Religiosidad Popular, además de sus contenidos trascendentales, es expresión de los anhelos de los pobres y de sus ansias de liberación, entonces, en sus manifestaciones se reflejará:

a. La cultura popular como existe en un momento dado: visión sincrónica que recogerá tanto lo que el pueblo ha logrado en función de sus propios anhelos, como aquellas representaciones colectivas que la cultura dominante ha conseguido imponer en función de sus propios intereses.

b. La cultura popular como proceso de liberación: visión diacrónica y memoria colectiva de la historia de un pueblo a partir de los grandes mitos en los que éste se afirma en la vida y avanza, tanto en el dominio de la naturaleza como en la conquista de su libertad. En este sentido, lo más original de la Religiosidad Popular estaría proyectando constantemente una cultura popular, siempre en proceso de afirmación (por los caminos de la resistencia o la protesta) ante modelos culturales antagónicos. Y si esto es así, quizás deberíamos sospechar que al interior de la Religiosidad Popular (sin olvidar su carga de ambigüedad) se esconde un profundo anhelo de una Iglesia de los pobres y de una sociedad en la que los pobres puedan ser realmente hombres.

Religiosidad Popular y Pueblo oprimido

Todos los que nos hemos venido acercando al estudio de la Religiosidad Popular, somos conscientes de las ambigüedades que entraña el análisis de los hechos. Más arriba precisábamos el sentido que la corriente "Populista" concede al término "pueblo". A nosotros, sí nos parece que es importante la posición que el sujeto de la Religiosidad Popular ocupa con el proceso productivo. Históricamente, tenemos que reconocer que la Religiosidad Popular se genera y es vivida entre los siervos feudales; el conflicto de la Religiosidad Popular con la Ilustración, no lo viven ante todo, los comerciantes, sino los campesinos: el Señor de los Milagros en el Perú y la Virgen de Guadalupe en México, no se genera entre los "criollos" o entre la pequeña nobleza colonial, sino entre los esclavos y los indios. La Religiosidad Popular, primigeniamente, se produce entre los sectores marginados, los que trabajan tierras que no son suyas y sienten sobre ellos el peso de la sombra del castillo medieval, o constituyen las razas despojadas de la colonia, o forman parte del pueblo latinoamericano de nuestros días que gime bajo condiciones de vida infrahumanas. Y es más, esa

ubicación social de la Religiosidad Popular no es casual sino causal. Muchas de las características que se suelen atribuir a la Religiosidad Popular, sólo pueden ser explicadas cabalmente teniendo en cuenta que el sujeto generador y el principal sujeto portador de la Religiosidad Popular son las clases y las razas explotadas y marginadas. Eso no quiere decir que las mismas prácticas de Religiosidad Popular no se extiendan, con el tiempo, a otros estratos sociales. Habrá que explicar por qué mecanismos, y sobre todo habrá que averiguar si conservan el mismo sentido que tenían cuando nacían de la vida del pobre.

De todo lo dicho, hay algo que se impone: es preciso distinguir ciertos niveles de significación dentro de lo que llamamos Religión Popular. Nos parece que puede ser esclarecedor separar, al menos, estas tres categorías:

Religiosidad Popular por su origen y por su funcionalidad

Son aquellas creencias y prácticas que elaboran los sectores marginales de la sociedad y de la Iglesia en función de:

— Afirmarse ante Dios (expresarle su favor y tenerlo cerca a sus problemas);

— Afirmarse ante la sociedad (afirmar que reivindican un espacio humano y justo en ella).

En sus mismas manifestaciones religiosas, expresan que su Dios, el mismo que oficialmente la sociedad cree, es quien fundamenta su derecho a un espacio social para vivir como hombres.

"La Virgen de Guadalupe, a partir de su aparición en 1531, es entendida por el indio mejicano como la manifestación del poder de lo sagrado (lo cristiano y el panteón local estrechamente unidos) a favor de los habitantes de esa tierra (los indios). Los Conquistadores, en nombre de su Dios y de su Rey los despojaron de todo. . . Ahora el pueblo indio encuentra a la Virgen a su favor y les revela que quiere protegerlos como sus hijos predilectos. . . La Virgen legítima las quejas de los indios ante la injusticia colonial. . . Aparte de los ocasionales brotes de rebeldía sangrienta ¿qué otro medio tenían los pueblos indios de expresar su protesta contra la injusticia del orden colonial? Todo queda consignado en el código simbólico de la Religiosidad Popular: La Virgen se aparece a un indio (todavía dudaba la ideología oficial de que fueran personas); habla la lengua indígena; el indio Juan Diego va a anunciar el mensaje al Obispo (evangelizado); "quiere un templo en esta colonia (centro religioso de la cultura indígena) para proteger a los habitantes de esta tierra". Todo queda claro: "Ustedes, españoles, han despojado a quien la Virgen defiende" (19).

"Algo parecido ocurre con el Señor de los Milagros en Lima. Cuando a mediados del S. XVII un grupo de negros esclavos consigue hacer respetar su devoción, no obstante la oposición inicial de las autoridades civiles y eclesiásticas, estos negros tienen derecho a pensar que Dios les ha concedido que, por primera vez, su voluntad prevalezca sobre la de sus amos. Entienden que ese Cristo pintado en un galpón en ruinas por uno de ellos, está de su parte. De hecho, el mayor prodigio del Señor de los Milagros, para aquellos ne-

gros, no debió ser una curación inesperada o un súbito pánico que agarró a quien estaba a punto de destruir la imagen. El milagro debió ser el hecho de que el Señor de los esclavos no había podido ser destruido por los amos. Después viene la afirmación del culto y la devoción, la cofradía de negros como espacio de autonomía tolerada por razones religiosas, los esclavos paseando su dignidad afirmada públicamente en torno a la imagen de su Señor y en la ciudad colonial, etc. El supuesto Dios de los "señores", está a favor de los esclavos" (20).

Cuando lo marginal se afirma, inevitablemente conlleva un cierto grito de protesta contra el orden "intra muros". Estos movimientos devocionales de Religiosidad Popular, que lo son en el sentido primigenio de la palabra, tienen siempre como elementos característicos, por un lado, el surgir de las clases explotadas o razas marginadas, y generalmente, en momentos álgidos; y por otro lado, el recoger y expresar con la fuerza que el momento histórico permite los anhelos de liberación de los pobres. Podrían traerse muchos ejemplos, pero es claro que a esta categoría de Religiosidad Popular pertenece el movimiento de Francisco de Asís, tanto por lo que tiene de recuperación de Cristo y María como cercanos a la suerte del pueblo, como por lo que tiene de convocación a ser Iglesia y sociedad desde los "mineros".

Según nuestro modo de entender, es de este nivel de significación de donde se deriva el concepto de Religiosidad Popular, entendida como LA FE CRISTIANA DEL PUEBLO OPRIMIDO Y CREYENTE, Y LAS FORMAS DE EXPRESION QUE EL ELABORA A PARTIR DE SU PROPIA CULTURA Y DESDE SU PRACTICA DE LIBERACION.

Religiosidad Popular por reinterpretación y funcionalidad

No todo lo que el pueblo expresa ni el modo de hacerlo en su religiosidad, es de origen popular. Hay elementos que provienen de la catequesis oficial, y otros que llegan como préstamo cultural de diversas áreas religioso culturales. Independientemente del proceso de aceptación inicial, con frecuencia, el pueblo reinterpreta los diversos elementos en función de sí mismo: los hace funcionales a su vida. A veces significa complicadas transformaciones del sentido inicial de una práctica. Un cura doctrinero de la colonia, podría fundar una cofradía para fomentar la piedad de sus filiales; pero con el paso del tiempo y al margen del grado de sinceridad de los usuarios, la cofradía devenía, además, en instrumento de la nueva solidaridad social que era preciso improvisar después de las reducciones forzadas del Virrey Toledo. Por la reinterpretación, el pueblo hace suyas muchas de las realidades que le llegan de fuera y las instrumentaliza al servicio de una mejor respuesta a los desafíos que enfrenta en cada momento histórico. No fue poco lo que significaron las cofradías como un modo de solidaridad y una fórmula, intachable, de arrebatarse al sistema colonial los bienes que necesitaban para garantizar sus fiestas; hacer propietarios de tierras y ganados a los Santos.

Religiosidad Popular disfuncional

La Religiosidad Popular es una realidad dinámica. Por la vida del pueblo van y vienen creencias y prácticas. Algunas decaen y otras resurgen. Algunas de éstas pueden

llegar a implantarse como verdaderos aerolitos culturales que aunque se sepa de donde vienen, nadie sabe para qué sirven. Puede tratarse de alguna devoción traída por un misionero entusiasta o de la implantación de un mercado regional que con ocasión de la fiesta patronal, permite a los grupos de poder local hacer fortuna e imponer condiciones comerciales draconianas. Con el tiempo, el mercado es parte de la fiesta no obstante su marcado carácter antipopular. Sin embargo, también éste es entendido comúnmente como manifestación de la Religiosidad Popular (21).

Esta delimitación de las categorías de significación nos parece indispensable. Es necesario saber —para poder entendernos en el terreno de la investigación e interpretación— a qué realidades nos referimos dentro del complejo fenómeno de la Religiosidad Popular. Si por inercia seguimos llamando Religiosidad Popular a todo lo que de un modo u otro es practicado por el pueblo “religiosamente”, difícilmente podremos llegar a un cuerpo coherente de hipótesis explicativas y verificables. Aun entre especialistas será difícil entenderse, ya que lo que puede resultar explicativo para un nivel de significación, no lo será para otros. En ese caso, a lo más que podríamos llegar es a hipótesis tan generales como ésta: “La Religiosidad Popular sostiene y expresa la solidaridad popular”. Y para su comprobación, tendríamos la tentación de no entrar en demasiados detalles y no preguntarse sobre el sentido histórico de esta solidaridad o sobre los beneficios directos de una solidaridad no crítica, o sobre las contradicciones entre una solidaridad formal y la marginación de los bienes culturales y de las grandes mayorías religiosas.

Creemos que, hablando con algo de rigor, debería limitarse el concepto de Religiosidad Popular a aquellos fenómenos que lo son por origen o reinterpretación, y por funcionalidad, en el sentido que explicábamos más arriba.

Religiosidad Popular y Teología

Desde que comienza a esbozarse el problema pastoral de la religiosidad, ésta es pensada en la Iglesia desde los criterios de las élites, desde la teología. Desde esta perspectiva (etnocentrista, por cierto) se formula un juicio de valor que pretende explicar la naturaleza de la Religiosidad Popular: el modo popular de la fe cristiana se debe, principalmente, a la ignorancia del pueblo frente a las verdades fundamentales de la fe cristiana; naturalmente, con tal grado de ignorancia que llega a la superstición y la magia; sólo por cierta aproximación benévola, se le puede considerar, en alguna medida o “grado” parte de la Iglesia; sólo hay un camino para tratar el problema: instruir al pueblo.

Esta tesis llega a nuestros días. Ni siquiera Medellín y Puebla (22), no obstante los significativos avances que traen sobre el tema, superan este enfoque. De ahí que, a la hora de resolverse por tratamiento pastoral, ambas instancias, prácticamente, se limitan a recomendar medidas “pedagógicas”. Hay que reconocer que el problema tiene raíces muy antiguas. Nos referimos a aquella vieja discusión teológica sobre si la fe cristiana consiste en un acto del entendimiento o de la voluntad. Independientemente de la vigencia que en algunos círculos mantuvo la corriente agustiniana que ponía el acento en la voluntad y el amor, es claro que en la teolo-

gía occidental católica, ha prevalecido la segunda perspectiva sistematizada en el tomismo. Así las cosas, y llegando hasta nuestros días como doctrina oficial esta concepción “intelectualista”, se comprende que al tratar la Religiosidad Popular, el criterio predominante sea aquél que la considera como una forma deficiente de fe cristiana. Su deficiencia, consistirá sobre todo, en una apropiación incompleta, defectuosa, e inexacta de los *conceptos oficiales* de la fe cristiana.

Este es un problema primordial que debería ser esclarecido. Es obvio para quienes estamos dentro de la experiencia de fe, que la Iglesia no puede ni debe renunciar al anuncio de su mensaje (enseñanza); pero no se puede olvidar que el mensaje está en función de la convocación de los hombres al seguimiento de Cristo. Este seguimiento, siendo ante todo un camino, tiene más que ver con el corazón y el amor. Por eso, sorprendentemente, es emprendido más por los sencillos que por los sabios (Mt II, 25). Lo que venimos diciendo, nos plantea un interrogante de importancia: la plataforma de diálogo con la Religiosidad Popular debe ser el “saber racional de las élites” (teología) o la “sabiduría cristiana” (la fe como seguimiento de Cristo). Si optamos por el “saber racional”, la Religiosidad Popular queda descalificada. La exquisitez de análisis de las élites tiene poco que ver con muchos conceptos de la Religiosidad Popular. Para muchos fieles no es en absoluto claro que el culto a un santo sea cualitativamente distinto que el que se otorga a Cristo. Obviamente, las clasificaciones teológicas (dulcía, hiperdulcía y latrécía) pesan muy al margen de la vida del pueblo; sin embargo, ese mismo pueblo siente la necesidad radical que tiene de Dios, con una convicción tal que para sí ya la quisieran muchos eruditos de lo sagrado.

Entendemos que sólo hay un camino de acercamiento, libre de etnocentrismo, a la Religiosidad Popular: descender a la sabiduría popular desde la cual el pueblo ha organizado su fe en estrecha relación con su condición de oprimido y creyente. Esto quiere decir que pueblo y élites, sólo tenemos una plataforma común de diálogo y comprensión sobre el tema: la práctica cristiana entendida como seguimiento de Cristo. Por eso resulta aleccionador el que un momento cumbre de la Religiosidad Popular como lo fue el de Francisco de Asís, haya quedado caracterizado tanto por un regreso a la sabiduría del Evangelio, como por una gran desconfianza respecto al saber de las universidades. Nunca como entonces la Iglesia fue evangelizada por la Religiosidad Popular.

Ahora bien, reconocer que la Religiosidad Popular no proviene de la ignorancia sino de la sabiduría popular como acertadamente lo ha hecho Puebla (No. 448), implica admitir que el pueblo tiene un modo coherente de entender su vida y de interpretar su existencia; es también y sobre todo, admitir que el pueblo sabe integrar los contenidos trascendentes de su fe en las condiciones precarias de su historia y hacer de su religiosidad “un clamor por una verdadera liberación” (Puebla, 453). En otras palabras: la sabiduría popular dice relación con un proyecto de liberación que el pueblo lleva en sí mismo en nombre de su fe, aunque pocas veces las condiciones de marginalidad en que vive le permiten expresarlo. Pero “entre tanto no desespera, aguarda

confiadamente y con astucia los momentos oportunos para avanzar en su liberación tan ansiada" (Puebla 452).

Es claro, por lo demás, que el arte de una conceptualización refinada es sólo característico de una cultura minoritaria. Por consiguiente no puede ser plataforma de diálogo intercultural. En cambio, el anhelo y la práctica de liberación, la voluntad decidida de vencer obstáculos de la naturaleza y el deseo de acceder a una libertad histórica que permita a los hombres ser dueños de su propia vida, es una experiencia común en la que todos los pueblos se encuentran, con frecuencia, conflictivamente. En términos específicamente cristianos: no todo el pueblo puede pasar examen de teología, pero sí puede confrontar su práctica de discípulo de Jesús (sabiduría cristiana) con aquélla de las élites. Esa es la plataforma radicalmente humana y evangélica en la que debería construirse el diálogo (pastoral y científico) entre Religiosidad Popular y Religiosidad Oficial (23).

Religiosidad Popular e institución oficial

La Religiosidad Popular forma parte de la "Institución religiosa"; en otras palabras: la Religiosidad Popular, al menos en la experiencia cristiana, no es coextensiva a todo lo que se denomina cristiano en un momento histórico y en una sociedad determinante. Esto significa que ella coexiste (y para nosotros se define) en relación intrainstitucional de la Religiosidad Popular. Para describir esta relación se ha apelado a diversas terminologías: Oficial-popular, culta no ilustrada, Doctrinal-vida, Domesticada-salvaje, Clerical-popular, de élites-de masas, dominante-popular, etc. El hecho de una terminología tan variada ya es indicador de que ninguna es plenamente satisfactoria.

Estamos todavía muy lejos de una coincidencia de opiniones en la comprensión de la naturaleza de esta relación. ¿Son realidades nada más que culturalmente diferenciadas? ¿O son, también, históricas y socialmente contrapuestas? ¿Son dos modos distintos o antagónicos de experiencia cristiana que, arrancando de un tronco común (quizás, en términos generales, antes de Constantino) se ramifican bajo el efecto de complicados factores eclesiales, políticos, culturales y sociales? Y en ese caso ¿Cuál de las dos realidades ha sido la principal portadora de aquella experiencia original unitaria? ¿Fue por la "oficialización" o por la "popularización" que se produjo esta disyunción de religiosidades que llega hasta nuestros días?

Son muchos los interrogantes que la ubicación institucional de la Religiosidad Popular plantea. Como lo señalábamos más arriba, Medellín veía esta relación tan delicada, que detectaba en ella el riesgo de aislamiento de la Religiosidad Oficial en un grupo minoritario que podría convertirse en una especie de secta, si no incorporaba la Religiosidad Popular. Pero no es tan sencillo saber quién debe incorporar y quién debe ser incorporado.

Así expresa la relación dialéctica oficial-popular, el profesor M Meslin (24):

"Lo digo con toda sinceridad: el fenómeno religioso se hace popular cuando se muestra hostil a la sistematización de la creencia religiosa, cuando expresa abiertamente la afectividad subjetiva, y cuando ve lo divino circunscrito al horizonte cotidiano del hombre.

En una palabra: el pobre humaniza a Dios para sentirlo cerca de sí y poder intercambiar día a día la impotencia del oprimido por la omnipotencia del Creador".

Más como hipótesis de trabajo que como tesis debidamente comprobada, presentamos nuestro planteamiento personal sobre los factores que han intervenido en la ubicación institucional de la Religiosidad Popular.

Pensamos que en el cristianismo sólo se puede hablar con propiedad de Religiosidad Popular y Religiosidad Oficial, como realidades progresivamente diferenciadas, a partir de estos dos hechos históricos:

a. La crisis constantiniana, que, además de otros efectos de diversa índole, va a privilegiar (por la tolerancia primero y después por la oficialización del cristianismo) a un sector de la comunidad cristiana y lo va a elevar social y políticamente sobre el resto de los miembros. Esta será la *raíz socio-política* de la disyunción Religiosidad Popular Religiosidad Oficial. Con el tiempo, se desarrollarán los efectos de este hecho: una comunidad cristiana que vive su fe separada por la línea divisora entre señores y siervos.

b. El desarrollo del monacato en Oriente y Occidente, sin menoscabo de sus incalculables aportes religiosos y culturales, introduce en la Iglesia la distinción (que posteriormente será separación) entre perfectos y no perfectos. En esta distinción, que en un principio tenía más la intención de resaltar la radicalidad de los monjes que de subvalorar la vida seglar, se encuentra la *raíz eclesial* de la disyunción R. Popular R. Oficial. El hecho tiene dos consecuencias concomitantes:

— El inicio del desplazamiento de los laicos (seculares) en las responsabilidades eclesiales. Con el tiempo, el término "laico" se hará sinónimo de ignorante, lego, súbdito: y por tanto, sin competencia en los asuntos de la comunidad cristiana.

— El inicio de la configuración de una élite intelectual, reforzada por la elevación socio-política a la que aludíamos más arriba (monjes, clérigos, teólogos, etc).

De estas consecuencias resultan dos centros generadores y diversificadores de la experiencia cristiana: el pueblo, creyente y marginado, que durante largos períodos y en extensas zonas estará prácticamente abandonado a sí mismo, produce su expresión religiosa en la que se reflejarán sus peculiaridades culturales, su precaria situación ante la naturaleza (vida-muerte) y su marginalidad y opresión respecto del otro grupo social; por otro lado, la élite eclesial que, aun conservando por momentos una buena sensibilidad frente a la situación del pueblo, elaborará, desde un nivel cultural más refinado, un culto y una teología cada vez menos accesibles a las mayorías. Estos dos "centros generadores" coexistirán, se tocarán, ocasionalmente se tendrán más en cuenta, pero cristalizarán en dos religiosidades en buena medida paralelas y autónomas.

Sin pretender ser exhaustivo, se podría establecer el siguiente cuadro que caracterizaría las dos situaciones diferentes desde las cuales se han elaborado ambas experiencias cristianas:

ESTRUCTURA DEL PENSAMIENTO	Desde el principio de "participación" que integra el mundo: cada cosa es ella y todas las demás. Además de ser cristiano es bueno creer en todo lo que ayuda a vivir.	Desde el principio de "contradicción" que diferencia las cosas: cada ser es aquello por lo que se distingue de los demás.
RELACION CON LO SAGRADO	Desde las grandes y constantes necesidades vitales y peligros de la existencia. Apariencia de utilitarista.	Desde las categorías de fe religiosa. Apariencia de gratuidad.
RELACION CON LA NATURALEZA Y EL MUNDO	Relación vital y primordial con la naturaleza e integración de sus fuerzas positivas y negativas a la experiencia religiosa.	La naturaleza es considerada más como algo profano y poco integrada a la experiencia religiosa. Relación secundaria.
ESTRUCTURA DE ESPACIO Y TIEMPO SAGRADOS	Aunque hay espacios y tiempos de especial fuerza convocadora, la experiencia religiosa invade todo tiempo y espacio.	Hay tiempo y espacio sagrado excluyentemente marcados.
UBICACION SOCIO-POLITICA	Desde la marginalidad y la opresión.	Desde posiciones privilegiadas de poder.
UBICACION CULTURAL	Pluricultural y con frecuencia, en posición de dependencia respecto a una cultura dominante.	Predominantemente elaborada desde la cultura grecolatina y occidental. Posición dominante.
PROYECTO HISTORICO	Desde el anhelo de un futuro mejor para los pobres, anhelo de cambio más o menos explícitamente expresado. Protesta religiosa.	Desde una convicción práctica de vivir en un orden legitimado por Dios. Función legitimadora.
ACCESO A LA VERDAD DE SUS CREENCIAS	Verdadero es lo que ayuda a vivir y sobrevivir; inducción de experiencias vitales.	Verdad es lo que se deduce de otra verdad: deducción de categorías abstractas.
ESTRUCTURA DEL CULTO	Predominio de lo sensorial y orético que evoca y convoca sentimientos. Su mediación es el gesto y símbolo sensible.	Predominio de lo "ideológico" cuyo principal instrumento es la palabra. Evoca e inculca ideas.
ORGANIZACION SOCIAL	Predominantemente horizontal con responsabilidades temporales que no separan a quienes las ejercen de su grupo.	Predominantemente vertical con responsabilidades permanentes y vitalicias y con status que separan a quienes los ejercen sobre el grupo.
ESTRUCTURA ETICA	Etica simplificada, orientada a los grandes problemas de la vida individual y reguladora de la convivencia social.	Etica muy elaborada y casuística. Con frecuencia instrumento de control social.

Fuente: Serie Iglesia y religión No. 16, CAM. Ahí se puede encontrar el artículo completo. Aquí sólo presentamos una parte.

RICARDO FALLA

ANTROPOLOGIA POPULAR DE LA CULTURA MESTIZA

INTRODUCCION

En este artículo queremos ofrecer algunas líneas de lo que podríamos llamar "Antropología popular"; es decir, la visión que el pueblo tiene de lo que es el hombre.

Nos circunscribiremos a la cultura mestiza. Suponemos que la visión que el pueblo indígena tiene del hombre, aunque sea una visión popular, es distinta de la que aquí esbozaremos. Nuestros datos provienen de la región costera sur de Guatemala. Creemos que son generalizables en sus líneas fundamentales a la cultura mestiza de otros países latinoamericanos.

A la pregunta *qué es el hombre* intentaremos darle respuesta a través del análisis de ciertas creencias y ritos populares que pueden ordenarse evolutivamente: el tema del "ojo" en la edad del niño; el tema de la "ciguanaba" y del "duende" en la edad del joven; el tema del "empactado" y del "espiritista" en la edad adulta; y el de la brujería en la vejez.

La metodología del análisis supone un concepto fundamental, el cual es la liminalidad. Liminalidad significa una situación de paso (limen en Latín es umbral) en que la persona liminal no pertenece ni a un estado previo ni a un estado siguiente, sino que está de paso, en transición. Por tanto, no es de ningún grupo, ni de ninguna categoría, ni de ninguna clase; no es nadie, socialmente hablando.

PRINCIPIOS BASICOS

Antes de entrar en las particularidades de cada etapa del hombre, conviene asentar algunos elementos comunes a todas ellas. El hombre está compuesto de tres elementos: *el cuerpo, la sangre, y el espíritu*. El cuerpo es como el vaso del rito de los nueve días del difunto. La sangre es como el agua con que dicho vaso se mantiene lleno durante los nueve días. Cuando el agua se derrama a las doce de la noche

del noveno día se está repitiendo socialmente la muerte del difunto. Queda el cadáver vacío de su sangre. En este momento el espíritu que tiene su sede en la sangre y en el cuerpo unidos se desprende y flota volante, como un pájaro loco, sin fijación en los aires. Dicho momento es peligroso, es liminal, porque el espíritu se encuentra en un estado de indefinición, ya que no pertenece ni al vivo ni al muerto.

Los ritos de los nueve días —nueve días dura esta liminalidad— hacen simbólicamente que el espíritu flotante pertenezca y se adhiera al muerto de nuevo, lo cual se obtiene recogiendo la sangre vertida y llevándola a donde está el cadáver. Este momento simbólico se aprecia mejor en aquéllos que mueren por accidente (atropellados, macheteados, baleados, etc) ya que antes de llevar las flores al final de los nueve días al sepulcro se "levanta el espíritu" en el sitio del accidente y se recoge la tierra supuestamente ensangrentada para llevarla a la tumba.

El espíritu se fija de nuevo en el cadáver unido a la sangre. Ese espíritu ya no andará vagando, sino que será la semilla de la resurrección.

Gracias a la sangre, el hombre se encuentra unido al cosmos de una forma que se verifica en los momentos de liminalidad del hombre y del cosmos. Queremos decir que no es el cuerpo el que une al hombre con todas las cosas, ni el espíritu, sino la sangre. La sangre es la vida del hombre y ésta es en último término *fuerza*. La unidad del cosmos, entonces, incluido el hombre, es una unidad de fuerza. El campesino mestizo no usa esta palabra abstracta, pero de sus creencias y ritos se puede ver cómo en su visión se encuentra la misma implícita.

Esta fuerza está contenida en el cuerpo; pero hay momentos, como los de la *liminalidad*, en que el cuerpo se permeabiliza, como si tuviera resquicios; y esta fuerza sale del

hombre o entra en él, como lo veremos mejor al tratar del "ojo" en la niñez.

Pero esta fuerza, precisamente por ser fuerza, tiende a romper las barreras de contención del cuerpo e invadir aquellos cuerpos que tienen menos fuerza interna. Entonces, en el cosmos, incluido el hombre, hay una *atracción de polos opuestos* de modo que lo débil atrae a lo fuerte, y lo fuerte repele a lo fuerte. Pero de nuevo, esta atracción no se pone en acto más que en los momentos de liminalidad, cuando por ejemplo, en el hombre el cuerpo se abre y deja salir la fuerza de la sangre o deja entrar la fuerza invasora de otro cuerpo que está en ese momento de paso o apertura.

Por ejemplo, la luna cuando está llena se encuentra en un momento liminal (paso); y por eso puede dejar salir su fuerza invasora sobre el niño tierno, quien por estar entrando a la vida es un ser liminal, y puede ser dañado. Ambos cuerpos tienen que estar en liminalidad para que se efectúe esa atracción de polos opuestos, la luna y el hombre (niño tierno); esa atracción o invasión se da del cuerpo con mayor fuerza (la luna) sobre el cuerpo con menos fuerza (el niño).

Evidentemente el pueblo no usa el término de liminalidad. Este es un concepto analítico que aplicamos para entender las creencias y las acciones rituales que él expresa con palabras sencillas y pone en práctica como la cosa más normal del mundo. Con el concepto analítico nosotros tratamos de llegar a los principios implícitos que necesariamente tienen que dar consistencia a una conducta recurrente, colectiva y coherente.

Por fin, subyace a esta visión del hombre y del mundo una *valoración positiva del equilibrio de la fuerza*. Si las fuerzas mayores invaden a los cuerpos débiles entonces desplazan a sus fuerzas menores. Aunque hay intercomunicación de fuerzas, cada cuerpo tiene la suya; y si la del otro cuerpo la desplaza entonces en vez de fortalecerlo lo destruye. Por eso, el equilibrio de fuerzas en el cosmos implica que cada cuerpo debe contener la suya, y no debe invadir a otro ni dejarse invadir por la de otro cuerpo. Dicho equilibrio, sin embargo, se ve constantemente amenazado desde dentro del cosmos por el hecho de la existencia de cuerpos con fuerzas desiguales.

Esta visión valorativa implica por tanto *el anhelo por la igualdad de los hombres*, en contra de la acumulación de dinero. Pero aquí interviene un elemento externo al cosmos, ese elemento externo carece de cuerpo y carece de ese mismo tipo de fuerza que, como agua original, permea todo el cosmos. Se trata del espíritu destructor —el diablo— que le imprime una fuerza distinta a la de la sangre, al *dinero* y se personifica en él. Esta fuerza propiamente es del espíritu, y sólo puede actuar en el cosmos a través del espíritu del hombre.

El espíritu del hombre entonces se ordena a dominar la fuerza de la sangre y a controlarla para que sea fuerza de su propio cuerpo sin interferencias extrañas de otras fuerzas. Su dinámica, por tanto, se opone a la del diablo —el desordenador y desequilibrador— y a la del dinero. Como las fuerzas del cosmos son caóticas y terriblemente potentes y como las mismas tienen un aliado que es el diablo, entonces

la virtud máxima del hombre que radica en el espíritu es la *valentía*.

Esta valentía, sin embargo, tiene un aliado que se encuentra también fuera del cosmos y que está ordenado a la creación de las fuerzas —los cuerpos y los espíritus— y al equilibrio de todas las fuerzas dentro de sus cuerpos. Este es *Dios*, enemigo por naturaleza del diablo, único que puede devolver la igualdad a los hombres, y dominar la fuerza espiritual del dinero.

Veamos ahora cómo se aplican estos principios en las diversas edades del hombre.

EL "OJO" EN LA INFANCIA

El niño tiene "sangre débil" y su cuerpo es por la edad más permeable a las fuerzas extrañas que las del hombre y del joven. Por eso, puede ser afectado por personas de "sangre fuerte.. ya sea que permanentemente se encuentren en esa situación de sangre fuerte (liminalidad), ya sea que temporalmente estén atravesándola. La invasión de la fuerza extraña en el niño se llama "ojo". Ordinariamente el niño es ojeado por esas personas liminales a través de la vista de ellas o de una apertura semejante que emane fuerza como de un centro de la persona (por ej. la vagina). El niño ojeado entonces se enferma.

Por ejemplo, una mujer menstrualmente tiene sangre fuerte, y puede ojear con su sola presencia al niño. Ella está en liminalidad, en paso de un estado a otro. También un hombre con nube en el ojo tiene sangre fuerte, y si ve al niño puede dañarlo, porque su anomalía ubicada en el centro de emanación de su fuerza (la vista) lo constituye en un hombre permanentemente liminal.

Pero también los astros, como ojos del cielo, pueden dañar al niño, cuando se encuentran abiertos a las fuerzas del cosmos, como la luna llena, el eclipse, el sol a mediodía, las estrellas de agosto, etc. Lo importante para comprender por qué emanan fuerza es la consideración ya repetida de la liminalidad. En unos lugares se darán otros ejemplos. Pero la clave de la interpretación es la consideración de su cualidad permanente o temporal de umbral.

Por eso, la teoría popular del "ojo" puede extenderse a otros seres que no son humanos, como los animales y las plantas. Por ejemplo, un pollito puede ser también ojeado por un borracho; o el maíz tierno puede ser dañado ("arregñado") por los ojos del cielo, las estrellas, en un tiempo del año en que éstas se cubren con una nube.

El niño carece de la valentía del espíritu para defenderse de dichas fuerzas controlando en su cuerpo la fuerza propia. Entonces la madre debe protegerlo con objetos que representen la fuerza de la sangre y que por el principio de la oposición de polos repelan la fuerza invasora. Le pone pulseritas rojas (de coral), colmillos de lagarto, un gorro colorado, etc. El color rojo es símbolo de la sangre y de la fuerza. Sólo otros dos, el negro, señal de la muerte, y el blanco, señal de la vida, son tan importantes.

Hay veces que el objeto que la madre le coloca es uno que representa debilidad, en vez de fuerza. Pero la lógica es la misma: la oposición de polos.

Hay unas semillas que se descascaran fácilmente y en Guatemala se llaman "pepitas de cagalonga". Estas se colocan en la muñequita del bebé para que atraigan la fuerza del ojo, y así lo salven siendo destruidas en vez de él. La prueba de la destrucción es la pérdida de la cáscara brillante.

Por último, cuando el niño ha sido ojeado, entonces debe ser curado. Se le debe aplicar un polo sustitutivo que atraiga por su debilidad la fuerza extraña interesada en el niño. Para ellos se utiliza el huevo fecundado de ave, que es un ser vivo extremadamente débil (liminal). Se fricciona al niño con el huevo en cruz, y luego se quiebra el huevo como se vacía el vaso de agua de los nueve días, y la fuerza del ojo se libera dejando en la yema una señal colorada.

También hay otros procesos de curación como el que la mujer menstruante que ha ojeado al niño dé un paso sobre el mismo acostado en el suelo, para que así éste recupere su fuerza. Pero para ello, la mujer debe haberse quitado el calzón. Siempre es la misma lógica. Ella retira, como si fuera la luna llena que hiciera el recorrido al revés, la emanación de su propia fuerza.

LA CIGUANABA Y EL DUENDE DE LA JUVENTUD

¿Cómo se hace el joven permeable a fuerzas mayores que lo destruyen? Veremos a continuación que se hace permeable por el *amor*, cuando éste se desborda del ordenamiento social y del valiente dominio del hombre. La creencia en la ciguanaba que pierde a los desbocados por la pasión, y la creencia en el duende que confunde a las mujeres insatisfechas arroja luz sobre el tema.

La ciguanaba vive cerca de las quebradas y les sale a los jóvenes que dejan su casa de noche y andan preocupados por mujeres que no son la propia, ni pueden llegar a serlo. Ella los atrae a la profundidad de un guamil (pequeña montaña). El joven piensa que allí hará el amor con ella. La sigue mientras contempla su hermosura únicamente por detrás. Pero cuando ella lo tiene perdido entonces le da la cara: "Una cara de caballo como osamenta", según nos contaba un sepulturero; o unas fauces como de tigre con dos sangrientos colmillos, según nos contaba un campesino burlado por ella.

En ese momento, el joven burlado y perdido en el guamil quedará como cadáver: "me quedé mudo, tenía unas patonas pesadas, no podía correr", dirá. Y para obtener de nuevo la vida y el calor con la poca valentía que le queda, saca el machete y le da tres mordidas en cruz. Ese es secreto. Tres mordidas, pero en cruz. La referencia a la Santísima Trinidad y a la sangre del Hijo de Dios crucificado es obvia. Así logra dominar la burla de la ciguanaba y volver a casa como un estúpido, pero vivo.

La lógica de las fuerzas de nuevo se repite. La pasión pone al joven en liminalidad. Su sangre se calienta. Su peligro, no es como el del niño —que haya una fuerza extraña que le invada— sino en que su propia fuerza se le escape. Entonces, el cosmos, cuya frialdad representa esta mujer, le

traga su fuerza; pero eso sucede en períodos o espacios liminales del mismo cosmos. Tales son por ejemplo, la noche, el camino, la quebrada, el guamil.

Particular importancia tiene la quebrada que es como un resquicio del mundo que permite la permeabilidad. Allí se da comunicación con el agua original que es caótica. De modo que la ciguanaba es una mujer caótica y feroz, solamente hermosa en la apariencia, cuando se le ve el cabello por detrás, no cuando se le ve la cara. Ella es fríasima —opuesta a los ojos del cielo, que son calientes y luminosos— carente de toda fuerza, y por eso por atracción, le quita la fuerza al hombre que va con la pasión desbordada; y lo deja frío como cadáver.

El joven solo puede impedir que toda la fuerza de la sangre se le salga acudiendo a la valentía que le queda: "Como yo tenía un poquito de valor agarro a pegarle mordidas al machete". Ese pequeño resto de valentía no lo conduce a confiar en su propia fuerza espiritual (distinta de la de la sangre), sino a buscar la valentía de Dios a través de un secreto, es decir, de un gesto ritualizado misterioso. Apunta este gesto a una enorme valentía de Dios, que aunque no se explicita, parece ser la de haber entregado a su Hijo a la muerte para dominar las fuerzas descontroladas de la sangre y recuperar el equilibrio. No es la fuerza de la sangre la que le hace dar su sangre al Hijo de Dios, sino la del espíritu: al darla es lo que es.

El duende, en cambio, se aparece a las mujeres. Pero como la ciguanaba, personifica la proyección de la fuerza de la sangre en su aspecto de pasión sexual. Por eso, el duende "monta" a las mujeres, como si éstas fueran yeguas.

También como la ciguanaba, el duende confunde a la mujer y la burla. A la mujer vanidosa que se jacta de su lindo pelo él la deja en un estado ridículo, porque se lo enreda y se lo trenza (como también lo hace con las yeguas en el establo de noche) de tal manera que no hay otra forma de peinarla de nuevo más que cortándole el pelo. Esa mujer se convierte en la burla del vecindario. También como la ciguanaba, el duende se atrae con la persona enamoradiza, busca a las mujeres que se encuentran en esa situación y se les mete al cuarto de noche. Como la ciguanaba, tampoco tiene cara humana. La esconde bajo un enorme charro y se acerca a las mujeres por detrás, sin que ellas lo vean.

Pero a diferencia de la ciguanaba, el duende es atraído por la mujer y la busca, mientras que la ciguanaba atrae al hombre y es buscado por éste. En esta diferencia, sin embargo, hay un principio común que lo femenino atrae siempre a lo masculino. Lo femenino se queda quieto, esperando; y lo masculino se mueve atacando.

El lector puede reirse de estos mitos y leyendas de la gente popular, especialmente del campo, pero si es sincero y si tiene capacidad de introspección y más aún de *vida*, que diga a ver si él no se ha topado con la ciguanaba burladora, o si no ha recibido en su recámara nocturna al lascivo duende. Que diga también el amable lector, si no le ha faltado acaso la valentía para recuperar sus fuerzas o más aún para ser lo que es, muriendo, como Dios, a la persona más amada de la tierra. El Padre murió de pena al entregar al Hijo.

LA LLAMADA AL DON EN LA EDAD ADULTA: EL EMPACTADO Y EL ESPIRITISTA

Ahora bien, ¿cómo se hace permeable el hombre adulto a las fuerzas invasoras que le impiden ser lo que él es? Se hace permeable cuando no acepta la misión en la vida, que se le plantea como un don de sí mismo, con todos sus riesgos. En la edad adulta al dársele a conocer al hombre, aunque sea implícitamente todas sus consecuencias, éste debe decidirse. Si no acepta la llamada a ser lo que es, entonces se hace permeable a fuerzas extrañas que lo enferman o que lo encadenan, puesto que al no encontrarse en el puesto social que debe aceptar, entonces se convierte en una persona liminal.

Puede haber dos formas de constituirse en persona liminal por estar desenchajado de la posición a que el don de sí mismo lo llama: una es cuando el hombre se distancia de lo que la mayoría de los miembros de la sociedad hace, y rompe normas de conducta generalmente aceptadas, porque el don lo llama a ser como todos; y otra es cuando el hombre se resiste a distanciarse de la conducta de la mayoría de los miembros de la sociedad, siendo así que el don lo llama a ocupar un puesto distinto de la mayoría de los miembros de su sociedad.

En el primer caso entra en liminalidad por ocupar un puesto marginal de la sociedad. En el segundo caso entra en liminalidad por resistirse a ocupar ese puesto liminal que le corresponde por llamado. Un ejemplo del primer caso es el empactado del diablo que no resiste con valentía las fuerzas deprimidas de la sangre (si está en grave necesidad) o a las fuerzas de la sangre exaltadas (si ambiciona el dinero). Un ejemplo del segundo caso es del que ha nacido con el "don de Dios" para leer en el agua las medicinas del equilibrio del mundo, y se resiste a seguir ese don porque su llamado supone abandonar la forma de vivir del campesinado y dedicarse al espiritismo con los riesgos de ser envidiado por los vecinos y quizás hasta de ser aniquilado.

Tanto en un caso como en el otro hay situaciones liminales que dentro de una sociedad bastante igualitaria pueden definirse en términos económicos y sociales. El primero se convertirá en un rico que explote a los demás, y el segundo se convertirá en un hombre, que aunque no se vuelva rico si realmente sigue el llamado de servicio del don, sin embargo no trabajará ya en el campo, sino que la mayor parte del día estará sentado en su casa oyendo los problemas de los demás.

En ambos casos hay un influjo probablemente más destacado de las fuerzas del espíritu en los relatos populares que de las fuerzas del orden de la sangre. En el caso del empactado, aunque intervenga la sangre negativa o positivamente, se encuentra más destacado el influjo del diablo como generoso dador de dinero. Y en el caso del espiritista que se resiste a serlo, aunque aparezcan en el diagnóstico de su enfermedad síntomas propios del orden de la sangre, como el acalambamiento y el entumecimiento de los miembros del cuerpo (recuérdese al joven jugado por la ciguanaba), sin embargo la causa de los mismos, se atribuye a la resistencia de seguir el llamado del don, el cual es del orden del espíritu.

Como son dos estados simétricamente opuestos, aunque ambos liminales, uno que no se debería dar (el empactado) y el otro que se debe dar (el espiritista), el influjo de las fuerzas del espíritu están personalizadas en el primer tema en el diablo y en el segundo en Dios. El diablo es el caballero elegantemente vestido que hace partícipe al hombre engañado del tesoro inacabable de dinero (monedas de oro). Lo guarda como dueño absoluto del mismo en la barriga de un volcán apartado. Pero no lo hace partícipe sino a cambio de la vida del empactado, quien se ve obligado a firmar con su sangre el documento que le condena para siempre. Dios no aparece. Por el contrario, en los relatos de espiritistas rebeldes el diablo está ausente y la enfermedad que le asalta, los sueños nocturnos que lo despiertan y las hedentinas que lo acosan se ven más como el castigo de las circunstancias por no aceptar el don de Dios que como efecto del diablo. Ese don lo trae el espiritista en la sangre y se le sale en la mirada, ya que es capaz de ver en el vaso de agua del centro de una mesa las figuras de las causas de las enfermedades, de los lugares de los objetos perdidos, de las medicinas, de las personas envidiosas, etc. Por ser persona liminal tiene una permeabilidad continua con el cosmos. Su sangre y el agua original, donde se hallan las formas de todas las cosas, se encuentran connaturalmente unidas. Impedir esa unión y reprimir esa tendencia de la sangre que es de servicio a todos los hombres es negar el don de Dios.

Ahora bien, aunque no aparezca explicitado en los relatos, el empactado puede recibir el influjo de Dios para liberarse de la esclavitud del dinero y volver a su estado original, de la misma forma como el burlado por la ciguanaba puede dominar con un secreto la fuerza que lo pierde. También, aunque no aparezca en los relatos, el espiritista puede recibir el influjo del diablo para convertirse en brujo y destruir a los hombres. Puede ser conducido por la ambición del dinero que lo convierte en un explotador de los hombres y en un farsante, aunque siempre se le reconozcan poderes innatos temibles.

La dinámica del capital cambia la forma del fetiche que representa al dinero. Así, en muchas regiones no se cree que el diablo sea dueño del dinero. Sin embargo, en la transformación surgen nuevos fetiches que a veces son difíciles de identificar pero que desempeñan el mismo papel. Por ejemplo, los comerciantes ambulantes de las ciudades cargan una piedra imán que es la fuente del dinero: como el diablo, caballero apuesto, la piedra es hermosa, piedra virginal que brilla en la noche; como el diablo, exige lealtad total y fe devota, de lo contrario su embrujo no tiene éxito; como el diablo, sacrifica al hombre y a sus hermanos, y engendra en él un corazón duro; la piedra, como el diablo, da dinero, ya sea por atracción de compradores, ya sea por neutralización de los poderes de otros comerciantes, ya sea por (falsa) valentía que confiere al que la porta, etc; como el diablo, que vive en los volcanes áridos, esa piedra proviene de cerros imantados, es decir, de lugares liminales.

Así como el ejemplo de la piedra imán se podrían mencionar otros fetiches del dinero en los que se ha convertido el diablo. En una investigación habría que mantener la suposición de que todos son la transformación de un modelo común que se encuentra en el diablo. La mayor sorpresa de esta investigación será encontrar objetos y personas ordi-

nariamente considerados como símbolos de la presencia de Dios, cubriendo verdaderamente al diablo.

La dinámica del capital, por el otro extremo, también cambia a la figura del espiritista tradicional, porque ya es difícil encontrar personas que vivan de acuerdo al ideal del hombre que recibe el don de Dios en servicio de los demás únicamente. Abundan los espiritistas que compiten por clientes adinerados, y que incluso se convierten en brujos al invertir el signo de sus gestos rituales.

LA BRUJERIA EN LA VEJEZ

No afirmamos que únicamente los viejos sufren la acción de la brujería, sino que dado que ellos suelen estar más aquejados por enfermedades, que son más débiles física y socialmente, y que se encuentran más cerca de la muerte, ellos son más inclinados a interpretar sus males como provenientes de la brujería en una sociedad que cree en ella.

Las enfermedades exigen una explicación, y ésta suele ser la envidia de otras personas. La debilidad física y social tiende a buscar en símbolos el remedio de los males cuando no se puede acudir a remedios del orden empírico. La soledad del viejo y su cercanía a la muerte lo hace más proclive al miedo, que es el terreno fértil de la brujería.

¿Cómo se hace entonces este hombre permeable a las fuerzas de la destrucción? ¿Cómo entra en liminalidad? Se hace permeable por el miedo y más aún por el terror. Entonces la persona embrujable se abre a la comunicación de las fuerzas del cosmos. Pero no basta estar abierto a ellas, sino que hace falta que haya un agente, el brujo, que esté dirigiendo esas fuerzas para destruir al embrujado. No puede hacerlo otra persona, sino aquella que como el brujo, espiritista invertido, tiene el poder de abrirse al caos original. El brujo se abre para deshacer el equilibrio del cosmos con medidas que ordinariamente tienen aplicación general. Tales medidas tienen que ver con la penetración de objetos de destrucción en cuerpos que se identifican con la persona que debe ser embrujada. Por eso entierra huesos en el campo del embrujado. El campo se identifica con su dueño y los huesos son señales de muerte. Pero ese campo no sería identificable con su dueño si éste se resistiera con valentía y no entrara en la liminalidad por el miedo.

La brujería, sin embargo, sigue un proceso opuesto al "ojo" que se interesa en el niño tierno. En el niño es la invasión de la fuerza de la sangre —símbolo de vida— la que lo enferma, dijéramos, por exceso. En el viejo es la invasión de un cuerpo de muerte la que lo debilita, dijéramos, por defecto. Este cuerpo frío o destituido de fuerza atrae la fuerza que tiene el embrujado y se la quita.

De igual manera, también la inversión del proceso creativo genera la destrucción cuando penetra en el cuerpo del embrujado. Por ejemplo, la quema de heces humanas en la vecindad del embrujado para que éste las aspire y las sienta en la boca es la inversión del proceso de la alimentación. Como defensa, entonces, el embrujado debe quemar incienso, ya que éste es un objeto liminal, que así como la pulsera de coral rojo defiende al niño contra el ojo, así protege a la persona contra la destrucción del brujo.

La brujería se concibe como obra del diablo, de "el malo", contrapuesta a la obra de Dios. El diablo influye en las fuerzas del mundo y del hombre, invirtiendo su funcionamiento para lograr la destrucción de los seres vivos, en especial, del hombre. Por eso, es el antidiós, ya que Dios es la fuerza última que se orienta a la vida de donde parten todas las fuerzas, del orden de la sangre y del orden del espíritu, incluso el diablo. Dios lo vence.

La victoria del diablo se da a través de la valentía del hombre. Pero éste, dejado a sus propias energías espirituales sucumbe al miedo. Por eso, la oración es indispensable para triunfar, sobre todo aquella que congrega a muchas personas. Entonces la valentía procede también de la comunidad.

De allí que el surgimiento de brujos y la multiplicación de actos de brujería hasta llegar a la provocación y los asesinatos como represalia, suelen detenerse cuando se generan movimientos colectivos que disipan el miedo.

CONCLUSION

El hombre es el centro de una lucha. El está compuesto de cuerpo, sangre y espíritu. La sangre media al cuerpo y al espíritu como el rojo media al negro y al blanco. El cuerpo sin sangre es cadáver y muerte. El espíritu sin sangre es como un pájaro loco sin asiento que molesta a los vivos. La sangre une a ambos.

A la vez, la sangre comunica al hombre con las fuerzas del cosmos; y el espíritu lo comunica con Dios y con el diablo. Gracias al espíritu del hombre, Dios y el diablo pueden entrar en la lucha del hombre en el cosmos. Su lucha entonces no es sólo la de todo un pueblo unido por la sangre, sino de la tierra y del firmamento, del agua original y de los astros. El hombre entonces es el rojo donde se debate el blanco de Dios y el negro del diablo. El hombre es en sí lucha.

La finalidad de esta lucha es el logro del equilibrio y de la igualdad en el mundo. El diablo personificado en el dinero rompe el equilibrio. Dios, entregando a su Hijo a los hombres, vence al diablo y le devuelve al mundo su equilibrio.

Para la práctica pastoral se pueden indicar algunas líneas de reflexión y acción.

a) La problemática de cada etapa de la vida simbolizada en los temas apuntados puede servir de orientación para la pastoral por sectores.

b) Los temas pueden ser discutidos en grupo y descodificados con la ayuda de los lineamientos que se han dado.

c) Particular importancia tiene la identificación de los fetiches en que se encubre actualmente el dinero, y su desenmascaramiento para encontrar detrás de las apariencias hermosas al diablo de nuestros tiempos.

d) En este análisis hay que tener cuidado, sin embargo, de no caer en un dualismo que no concordará con la visión profunda del hombre como lucha. Dicho dualismo se daría en la identificación de personas, sistemas, símbolos, etc, con el diablo, sin aceptar en todos ellos también la presencia de las fuerzas que buscan el equilibrio y la igualdad.

e) El anhelo de igualdad que se encuentra como sustrato en esta visión no debe ordenarse al restablecimiento de un pasado glorioso, sino a la creación de un orden nuevo donde se encuentre la igualdad. En esta mirada hacia el futuro se pone en crisis toda esta visión, pero hay que tener en cuenta que ninguna cultura se desarrolla si no se la arriesga.

f) Cuanto hemos expuesto en este ensayo ha de servir, por tanto, no para rehacer el modelo de esa visión, sino para encontrar en ella las semillas de liberación hacia el futuro.

g) Parece, por fin, que la semilla más fecunda de liberación que se encuentra en ella es la concepción de la valentía para enfrentar las fuerzas del caos y las fuerzas del espíritu desencadenadas en la dinámica del capital. Esa valentía dice referencia al don de Dios al mundo de su propio Hijo, y exige la formación de una comunidad para vencer el terror en la lucha. Solamente a través de la valentía de la entrega de lo más querido, ha sido Dios realmente Dios para nosotros. La valentía de Dios empuja al hombre a entregarse por los demás; y en esa entrega se forma la comunidad que vence al miedo, y acaba con las sombras de la brujería y con la parálisis que engendra la amenaza de muerte.



MARCELO DE BARROS SOUZA

LA LECTURA DE LA BIBLIA EN LAS COMUNIDADES CRISTIANAS POPULARES

PARA COMENZAR NUESTRA CONVERSACION

¿Existe en América Latina un método propio, una nueva manera de leer la Biblia?

El interés por la Sagrada Escritura creció en las comunidades católicas a partir del Concilio Vaticano II. El movimiento bíblico logró que la Biblia dejara de ser, como era en algunos lugares de Brasil, "el signo de ser protestantes", el libro de las iglesias evangélicas, y se convirtió en el libro de todos los cristianos. A partir de la mitad de la década de los 60's, las parroquias y las congregaciones católicas comenzaron a tener semanas bíblicas; después brotó la costumbre del círculo bíblico en las comunidades eclesiales de base.

Es difícil analizar y caracterizar este método nuevo de la lectura de la Biblia pues no hay una manera única de realizarlo; y además el método se ha renovado en estos últimos años.

En el Brasil la lectura de la Biblia y el uso que de ella hacen las comunidades ha sido tema de varios artículos en las revistas teológicas. Tres se destacan de entre ellos, ya que nos ayudan a conocer la Biblia, como también la experiencia concreta de las comunidades: Sebastião Armando Soares, Notas para uma reflexão sobre o mistério da Palavra de Deus, REB 1975, pág 663; Carlos Mesters, Interpretação da Bíblia em algumas comunidades eclesiais de base do Brasil, Concilium no. 158, 1980/ 8 pág 51; José Comblin, Critérios para um comentário da Bíblia, REB 1982, pág 307. Vale la pena también leer las relaciones de los cuatro encuentros intraeclesiales.

En la misma línea de estos artículos hago estas observaciones con el fin de suscitar la discusión, verificar si coinciden con la experiencia de los lectores, y si es posible, lograr una síntesis de lo original y característico en la lectura de la Biblia practicada en las comunidades eclesiales de base a lo largo de este continente.

UN PUNTO DE PARTIDA NECESARIO

Cuando la gente quiere leer algo, se coloca en un lugar que tenga un ambiente adecuado para poder hacerlo. Quizá necesite de lentes y de una claridad suficiente.

En el caso de la lectura de la Biblia es necesario situarse en un *lugar social* adecuado. Y este lugar sólo puede ser el pueblo oprimido, el amor y los intereses por los oprimidos. Es necesario mirar la Biblia con los ojos del pueblo, y a partir de los intereses del pueblo (Por pueblo no entendemos una raza o una nación. No se trata de hacer una lectura nacionalista. Cuando vivimos en un contexto social de clases, entendemos al pueblo como clases sociales oprimidas. Si algún país o pueblo supera estas contradicciones, la lectura será hecha por la comunidad buscando siempre la perfección de la libertad y de la salvación).

Esta es la opción de toda la Iglesia en América Latina y en cierto sentido, es previa a la lectura de la Biblia. No es previa a la fe cristiana. Aun podríamos decir que esta opción es para el cristiano como una palabra de Dios, un llamado a la conversión. Llamado que se expresa a partir de la propia realidad política y social que todos nosotros vemos y vivimos. Difícilmente la Biblia le podrá dar esto al que no es sensible a las clases populares, y no integra el sufrimiento del pueblo con el reto de la fe.

"Ustedes deben prestar atención a la palabra de los profetas. Ella es como una lámpara que brilla en un lugar oscuro hasta que amanece el día, y el lucero de la mañana ilumina los corazones" (2 Pedro 1,19).

Esta opción por el pueblo es lugar correcto para leer la Biblia porque es un acto de justicia y es la posibilidad que tenemos de dar testimonio del amor de Dios en este mundo de opresión. Pero también es correcta por motivos históricos. La conexión con los oprimidos es el lugar más adecuado para comprender la Biblia porque ella es una colección de historias que vienen del medio pobre y de las clases oprimidas.

En B
Biblia; con
terpreta la
ción de qu
otra parte
estado pu
gente y po
tramos en
interioriza
han sido i

Int
pueblo,
mostrar

UNA LU

Un
ñaban y
blia, algu
perdigues
Agarrars
y accesib

La
textos s
dios de
la Biblia
rio sust
go hay
esa lect
dad "p
iglesia"
te, se le
con los

sino ca
bió un
1982.
lo ges
influy

texto
blo a
un co
sertar
que
Bibli
ria y
Testa
pio
por
nues
leer
noar
espe

de l
tex
de r

En Brasil se habla mucho de una lectura popular de la Biblia; consiste en percibir el modo como el pueblo lee e interpreta la Biblia. Esta atención viene del amor y la convicción de que "Dios revela sus secretos a los pequeños". Por otra parte somos conscientes de que el pueblo no existe en estado puro; también está condicionado por el sistema vigente y por la misma estructura de la Iglesia. A veces encontramos en el modo de leer la Biblia por parte del pueblo la interiorización de la magia, del fatalismo y del miedo que le han sido impuestos en otras épocas y situaciones.

Intentemos pues una lectura de la Biblia *a partir del pueblo*, que exprese sus convicciones reales y que pueda mostrar la fuerza del Señor para la lucha por la liberación.

UNA LUCHA CUERPO A CUERPO

Una vez en un encuentro de cristianos que acompañaban y asesoraban al pueblo en la comprensión de la Biblia, alguien definió al exegeta popular como un cachorro perdiguero. Debe tener olfato y correr tras el texto. Agarrarse a él en una lucha cuerpo a cuerpo y hacerlo claro y accesible.

La lectura de la Biblia en las comunidades parte de textos simples leídos directamente. Antes, en ciertos medios de formación, las personas leían más comentarios sobre la Biblia que el mismo texto de la Biblia. Ningún comentario sustituye al texto, ni puede venir antes de él. Sin embargo hay algunos criterios con los que el texto es mirado en esa lectura de la Biblia a partir del pueblo: Leer en comunidad "para comprender la Biblia es necesario tener alma de iglesia" (San Jerónimo). Aun cuando se lee individualmente, se lee en función del camino comunitario y en comunión con los hermanos.

Mirar el texto bíblico no como un escrito individual, sino como una producción comunitaria. Carlos Mester escribió un librito "A Bíblia livro feito em mutirão" Vozes 1982. Es necesario ver en el texto qué tipo de grupo social lo gestó y qué tipo de relaciones socioeconómicas lo están influyendo.

Para esto es necesario conocer el contexto: situar el texto en la historia del pueblo de la Biblia y ayudar al pueblo a tener ese sentido de la historia. Situar cada parte en un conjunto. No se trata de desmitizar los textos sino de insertar lo que se llama el *Mito* en la historia y en la realidad que lo gestó. Normalmente comenzamos el estudio de la Biblia por el Antiguo Testamento, para ser fieles a la historia y para descubrir lo que algunos llamarían "el Antiguo Testamento de los pueblos latinoamericanos". Nuestro propio camino hacia Jesucristo es un camino que es revelado por el antiguo Testamento de la Biblia, y que en el caso de nuestros pueblos ya es cristiano. Es esencial mirar el texto, leer la Biblia a la manera del pueblo. Toda la teología latinoamericana ha valorizado el estilo narrativo. Esto se aplica especialmente a la Biblia.

Uno de los condicionamientos de los intelectuales y de la formación dada a los sacerdotes y religiosas es leer los textos para encontrar un mensaje. Esta tendencia procede de un falso supuesto. El texto habría sido escrito para trans-

mitir un mensaje y tiene un "sentido de sí". Entonces los lectores y estudiosos van en busca de la "intención del autor". Además, como los interesados en el mensaje son en general catequistas, profesores de religión o predicadores, no les interesa tanto que las personas conozcan la historia sino que acepten la lección que se saca de ella. Y casi siempre este camino desemboca en el panorama de los dogmas y del moralismo.

La reeducación de esta tendencia consiste en descubrir que ningún texto tiene estáticamente un "sentido en sí". La historia nos enseña que cada época hace una lectura complementaria y a veces distinta de los textos. Y el lector o el oyente se convierten en protagonistas de lo que se está leyendo. Así, los posibles mensajes que se puedan sacar a propósito de la lectura tienen un lugar secundario en relación a la transmisión de la historia. Si valoramos la historia, el pueblo se interesa más y no separa del texto de la narración original los mensajes que quiere sacar. Por eso damos mucho valor al "contar la historia", dramatizar la cena, cantar tal o cual texto, y así sucesivamente. Es frecuente que a propósito de la lectura del evangelio en las comunidades, el comentario consista en hacer repetir a los participantes la historia narrada con sus propias palabras y con su modo de ser.

Evidentemente que para conquistar este conocimiento histórico, la lectura de la Biblia no nos dispensa del estudio científico ni hace superflua la contribución de los exegetas y de toda la investigación sociológica. En el Brasil actualmente la comprensión del pentateuco y la cuestión de la tierra en la Biblia han avanzado mucho y son más accesibles a las comunidades eclesiales de base a través de resúmenes, recensiones y vulgarización de la tesis de Norman Gotwald "The tribus of Yahvé". Ed Orbis N.York 1976. Esta armonía entre los datos científicos y el lenguaje accesible y simple se hace a través del estilo narrativo.

UN ACTO DE FE

El pastor Georges Casallis al pasar por Brasil en 1980 decía: "El método de la lectura de la Biblia que encontré entre ustedes es militancia espiritual". Algunos de sus oyentes se extrañaron de lo "Espiritual" quizá porque confundieron este término con "Espiritualista".

El método es espiritual porque busca el Espíritu de Dios y trata de escuchar "lo que el Espíritu dice hoy a las iglesias" (Apocalipsis). El hecho de considerar el texto como una producción proveniente de una clase y en un contexto socioeconómico determinado y aun con intereses bien concretos, no niega en nada la actuación de Dios en medio de todo esto. Lo que buscamos es su Palabra. Nuestra lectura siempre es una lectura de fe y tiene en cuenta la pastoral popular. Por tanto es "militante" ya que no leemos sólo para deleitarnos individualmente. Y es "espiritual" porque la consideramos como alimento que Dios nos da para realizar aquí y ahora su proyecto de amor.

La diferencia entre este modo de lectura y la lectura tradicional hecha por la iglesia católica y enseñada en los manuales y catecismos, provoca a veces dificultades de aceptación por algunos padres o pastores. Algunos aun la juzgan contestataria y aún negativa. Comblin juzga que con-

trariamente a las lecturas populares que han aparecido en el transcurso de la historia de la iglesia, la de ahora no es subterránea, clandestina o antieclesiástica. Desde la Edad Media hasta este siglo, las lecturas de la Biblia que han nacido en los estratos populares han estado marcadas por la contestación respecto a la interpretación oficial, y fueron consideradas como heréticas (por ejemplo: los cátaros y albigenses, los anabatistas, los pentecostales); ahora la lectura de la Biblia hecha por las actuales comunidades de base en América está insertada en el corazón de la práctica eclesial, y no quiere ser diferente a la interpretación de la jerarquía. Al contrario, quiere recibir su apoyo y estar en comunión con el Papa y los Obispos. Y aun tiene características tradicionales (José Comblin, artículo citado).

De hecho esta observación es verdadera e importante, inclusive para calmar algunos miedos y desconfianzas de pastores o de teólogos que tengan alguna impresión diferente. Pero creo que no podemos negar que la misma vida del pueblo oprimido, en cuyo seno nace esta lectura de la Biblia, es una realidad conflictiva; y si la lectura de la palabra de Dios está unida a la realidad popular, ésta no puede ser neutra y tranquila o acomodaticia. Por el contrario, ella es profundamente crítica y aun incómoda. Es crítica con relación al mundo y al sistema dominante en América Latina, y esta crítica profética llega también a la iglesia no de fuera o destructivamente sino desde dentro como misterio profético ejercido por amor y con el deseo de ver a la iglesia renovada, "pobre y pascual" como pide el documento de Medellín (Documento sobre la Juventud).

La lectura de la Biblia a partir del pueblo ha encontrado a veces oposición de parte de algunos sectores conservadores del clero y de la jerarquía. Sin embargo, es importante destacar que el carácter crítico y de oposición a la realidad actual del mundo, que tiene esta lectura de la Biblia, le da un contenido fuertemente escatológico. La insatisfacción con el sistema vigente ha sido el reino de Dios. La expectativa del futuro constituye el centro y la nota dominante tanto de la interpretación bíblica como de la oración del pueblo.

Otra característica esencial de la lectura de la Biblia en las comunidades eclesiales de base es su ecumenicidad. La división de los cristianos y la oposición de las iglesias es una herencia del pasado de intolerancia, de dogmatismos y de lectura sectaria de la Biblia. En las comunidades populares encontramos con frecuencia cristianos de varias iglesias reunidos para meditar la Palabra de Dios y para luchar contra los problemas que los afligen y oprimen, independientemente de que sean católicos o evangelistas. Es verdad que debido al pasado, hay pastores y comunidades que prohíben la participación de creyentes en las comunidades de base "católicas", y hay también grupos fundamentalistas que no aceptan una interpretación de la fe ligada a la realidad social y política. Y hay grupos católicos que no se abren a la participación de otros, a no ser que éstos se conviertan a nuestro modo de ser. Pero generalmente los problemas se quedan al nivel de cúpulas, y llegan poco a las comunidades de base.

En Brasil hace más de 10 años la conferencia de los obispos definió que existe una pastoral ecuménica específica (contactos intraeclesiales) y también que debe existir un ecumenismo de la pastoral. Esto quiere decir que toda

la acción y la doctrina de nuestra iglesia debe de tener un contenido ecuménico. Aunque la comunidad no tenga una presencia de cristianos de otras iglesias, ésta debe ser ecuménica. Poco a poco percibo que en los cursos de la Biblia y en los grupos de evangelización crece esta dimensión ecuménica. Uno de los elementos que contribuye a esto es el "Cristocentrismo" descubierto en las comunidades. Tanto en las oraciones, como en la reflexión bíblica, la persona de Jesucristo ocupa el lugar central.

Otro punto muy importante para comprender la lectura de la Biblia hecha por las comunidades eclesiales de base es su conexión con el culto y la devoción popular. Hay muchos lugares en Brasil en donde la Biblia se lee especialmente en las novenas de navidad, viacrucis y "misas sin padres", como dice el pueblo. El uso más apropiado de la Biblia es la celebración. No solamente leemos sino que oramos con la Biblia. Ella se nos presenta como Palabra de Dios, en la que se basa nuestra oración. Toda la oración de la comunidad cristiana es en cierto sentido "una liturgia de la palabra".

Sin embargo deberemos de tener cuidado de no desconectar el signo de la realidad que es su punto de referencia. No desligar la celebración, de la vida que es celebrada. Y en nuestro continente vivimos el reto de que la realidad de la vida parece desmentir a la palabra de Dios. ¿Cómo celebrar la pascua y cómo proclamar la gracia en un mundo en donde lo que aparece es la desgracia y la opresión? Es necesario luchar para que Dios no sea llamado estafador o bellaco, que no parezca que él promete y no cumple. En fin, que la palabra de Dios sea reconocida como verdadera.

LA BIBLIA Y LA REALIDAD DE HOY

Leemos la Biblia en las comunidades oprimidas para atender al llamado liberador de Dios, en la vida y en la Biblia. Por lo tanto la lectura de la Biblia hecha en estas comunidades supone y conlleva una respuesta comunitaria. Esta respuesta es el compromiso.

Ha habido respecto a este asunto de la relación entre Biblia y la vida cierta evolución de métodos. Un estilo muy común consiste en partir de un hecho de vida, "iluminarlo" con la Biblia y entonces descubrir lo que debemos hacer (ver, juzgar y actuar). Esta costumbre ayudó mucho a las comunidades y en ocasiones ha sido un camino necesario por recorrer. Pero parece que no ayuda tanto a comprender la Biblia y a su aplicación. Ayuda a entender la realidad, pero no contribuye a comprender la Biblia. El criterio por el que se seleccionan los textos es arbitrario, y en general cae en el peligro de una recolección o yuxtaposición entre el texto de la Biblia y el hecho de la vida. Hasta puede llegar a aparecer liberador y puede dejar la impresión de que una cosa tiene que estar en la Biblia para que se pueda practicar. No podemos usar la Biblia para justificar posiciones políticas o actitudes ya tomadas o decididas anteriormente.

Queremos un método de lectura en que la comunidad no dependa del "experto" en textos de la Biblia adaptables a los problemas que debate la comunidad. Los textos de la Biblia no deben separarse de su contexto; si esto sucede, no llegan realmente a comprenderse. Por otra parte, aun

cuando la comunidad deba iluminar sus problemas con la palabra de Dios, conserva siempre el derecho de conocer la Biblia sin recurrir a inmediatismos.

Al percibir poco a poco las limitaciones de este tipo de uso de la Biblia, las comunidades han buscado ver qué relaciones existen en la Biblia entre texto y contexto, situar mejor tal palabra dentro del camino del pueblo antiguo y, a partir de ahí, tratar de descubrir qué ligazón tiene hoy con nuestra realidad. No tanto para justificar posiciones sino para convertirnos por la palabra de Dios y descubrir cómo contribuye la Biblia a nuestra lucha y qué nos pide Dios dentro de este camino. Así, de un lado la comunidad profundiza los problemas y retos de la realidad actual y también conoce mejor la Biblia en su contexto histórico. Esto ayuda a hacer una relación más profunda entre la Biblia y la realidad.

En ocasiones el intento de interpretar la Biblia en servicio del pueblo provoca verdaderamente gimnasias que tratan de disfrazar las contradicciones que existen en los contextos bíblicos. Las personas se sentían obligadas a probar que Jesús era revolucionario aun sin haber sido zelota, o que Pablo tuvo una visión crítica y contestataria frente al imperio romano, y así por el estilo.

Esta forma de mirar la Biblia en su conjunto e integrada en la historia nos ayuda a aceptarla como es ella. Aprendemos a convivir con las contradicciones y los aspectos menos claros que hacen parte de la vida y que aparecen también en la Biblia; y esto no podía ser de otra manera, ya que la palabra de Dios se expresa en palabras humanas y en la historia de los hombres. Esta lectura de la Biblia posibilita el descubrimiento de lo que Dios revela hoy a través de las luchas populares, y nos ayuda a entregarnos a que surja de estas luchas la resurrección total de nuestros pueblos martirizados.



ALBERTO MICHEO

LA RELIGION DEL POBRE

LA RELIGION COMO PROBLEMA

Un grupo de campesinos pobres estaba un día bebiendo en una taberna. Animados por el aguardiente enfrentaban los temas de conversación con especial animación y entusiasmo. En estas ocasiones es bastante común el tema de la religión y de los curas.

Cada uno se iba animando a decir algo más "gueso" que el anterior acerca de las enseñanzas de la religión: "Eso que dicen los curas que la borrachera es pecado, es una mentira". "Y que después hay un infierno también"... Cada afirmación era aplaudida con un alboroto mayor... Así pasaban revista a todo lo que sabían sobre el tema.

Uno del grupo estaba callado con la cabeza apoyada sobre la mesa sin entrar en conversación, al parecer dormido. De pronto levanta la cabeza con los ojos entreabiertos y dice: "Sí, sí, pero, ¿y si después de todo resulta ser verdad? Ahí terminó el tema y la reunión..."

Este pequeño caso lo presentamos para apoyar una afirmación: la religión, también para el pobre, es un problema. Nos parece demasiado superficial la tesis bastante generalizada de que la religión acompaña automáticamente a la pobreza. Y como consecuencia, que el pobre no tiene problema religioso, a no ser por un exceso, y que cree inconscientemente en Dios.

Esta actitud inconsciente, absoluta, en favor de Dios y de la religión—por parte del pobre, se aplica con más intensidad al mundo femenino: "La religión es cosa de mujeres", se dice con frecuencia. Sin embargo, también para el mundo femenino popular la religión es un problema. Conocí a una mujer sencilla del pueblo entregada a "hacer caridad" a todo el mundo. Parecía la persona más alejada de toda duda religiosa. Se me acerca un día y me dice, llena de preocupación, que tiene un grave problema de conciencia.

— ¿Y cual es tu problema?

— ¡Tengo dudas contra la fe! Cuando vengo bien cansada de tantos sacrificios por ayudar a los demás, se me viene a la cabeza esta duda: ¿Y si después de tanto sacrificio, allá arriba no hay nada?"

Estos casos, demasiado simples sin duda para una generalización, sirven para basar la convicción de que la religión en el mundo pobre no es algo automático. Es un problema que se tiene que enfrentar.

LA RELIGION COMO OPCION

A pesar de que al pobre también se le presenta la duda acerca de Dios y de la religión, no es menos verdad que la inmensa mayoría se inclina por El y establece formas muy abiertas para relacionarse. Como si lo viera y lo tratara personalmente; como si fuera su compañero invisible, pero casi casi palpable.

Escribo a la llegada de una gira por varios "caseríos" aislados de la montaña. Gente verdaderamente pobre, a un nivel de pura existencia. La razón de mi visita no era específicamente religiosa o litúrgica, sino de organización social. En varias ocasiones, en localidades distintas, se ha repetido la misma conversación:

- ¿Con quién ha venido hoy? me preguntaban.
- Con nadie; hoy ando solo.
- Bueno, (me corregían) será con Dios y la Virgen...

Por otra parte, los estudios de religiosidad popular están llenos de datos sobre infinitas manifestaciones religiosas, interpretadas como místicas, supersticiosas, manipuladoras de la divinidad, etc. Más aún, hay tendencias a dar tanto peso a su negatividad, que ponen en ella en gran parte la razón de su pobreza. Influenciados por la ciencia positivista, la menos apta tal vez para tratar el problema de Dios, hasta los eclesiásticos se han contagiado de esa interpretación. A pesar de todo, permanecen ahí...

Está claro que desde el punto de vista puramente racional, nada se puede probar acerca de Dios. Su aceptación o no es una opción personal. Y quien opta por El, tiene que contar vitalmente con El; y vice-versa, Dios tiene que contar existencialmente con ese hombre. El mundo pobre, también tiene que tomar una decisión, y la toma de acuerdo a sus vivencias existenciales. Pero, ¿por qué con tanta plasticidad?

Se dice que las incógnitas definitivas del hombre y de Dios aparecen con más claridad en los extremos del ser y del no ser. En la vida y en la muerte. Es natural que quien existe en su normalidad más cerca de experimentar personalmente esos extremos, establezca relaciones más normales y personales con quien pueda ser una explicación de esos hechos. El mundo pobre, el mundo campesino de nuestra América Latina, vive a nivel de existencia. Su vivir en medio de tantas adversidades le es una maravilla incomprensible sin Dios; y su morir es algo tan posiblemente cercano que le parece normal que pronto tenga que vérselas cara a cara con Dios. De ahí que cuente con El con tanta seguridad.

Pero pudiera no ser así. De hecho hay pobres en nuestras ciudades y campesinos, que no optan por Dios. No creen en nada ni en nadie. Que no participan en manifestaciones religiosas. Que no creen en los curas ni en las formas de relacionarse con Dios. Y no es por ignorancia. Tienen las mismas bases y la misma historia cultural. Sin embargo, parecen tener tan interiorizada psicológicamente su creencia de todo, que sólo se sienten bien cuando nada pueden decir que tienen; ni a Dios. . .

UN DIOS VIVO

Mucho se han estudiado las manifestaciones del pobre para con Dios, pero poco se ha profundizado —si no es que se hayan despreciado— las respuestas de Dios con ese hombre que así ha optado por El. Las manifestaciones de Dios en el mundo pobre se interpretan, de entrada, como ingenua superstición. El hecho es que viviendo dentro del mundo pobre se tropieza con cierta frecuencia con situaciones, hechos y sucesos racionalmente inexplicables. Dios parece responder con la misma sencillez a los requerimientos de los sencillos. Ante tales hechos, nada tiene de irracional el pensar y defender que Dios es un interlocutor real en la vida del pobre.

Evaluando estos hechos desde la posición del que no ha optado por Dios, se dan explicaciones psicológicas o parapsicológicas. Pero aún así queda la incógnita. Recuerdo la respuesta desconcertante de un experimentado parapsicólogo a la pregunta: "¿Es posible la comunicación con los espíritus?":

— "Mire Ud, esa comunicación con los del "más allá" es una contradicción científica, es una imposibilidad filosófica, una deformación teológica; ahora, de que las hay, las hay".

El hombre sencillo, el campesino latinoamericano, que claramente ha optado por Dios, nada sabe ni le interesan tales contradicciones; él sólo sabe y se rige por la ley de los hechos. Y el hecho es que acude a Dios, y Dios le responde con hechos. . . Para él Dios no es un ser abstracto y lejano en la majestad del Olimpo. Dios es un ser vivo, cerca-

no a su pobreza, a su aflicción, a su viudez, a su carencia de todo. Y para demostrar esto no hay otra prueba que la del mismo padre: "Venga conmigo, viva como yo, y lo verá. . ."

Parece que la distancia de Dios con respecto al hombre es inversamente proporcional a su autosuficiencia. Y no nos referimos tanto a la capacidad de uso de medios para enfrentar sus problemas, sino a su actitud ante Dios. Es lógico, por otra parte, que quien carece de más cosas esté más alejado de la autosuficiencia que distancia a Dios. Así Dios actúa desde más cerca.

UN DIOS SENCILLO

Si no es posible, racionalmente, probar la existencia de Dios, lógicamente también es imposible delinear su figura. Sin embargo poniendo de por medio la fe cristiana, la existencia de Dios se vuelve evidente y en Jesús de Nazaret se reflejan rasgos comprensibles de su auténtica figura. Lo humano, lo sencillo, y lo pobre es lo más evidente. Todo lo contrario de la figura elaborada tanto por los sabios de antes como por los de hoy.

¿Cómo es posible que Dios se relacionara con pecadores, publicanos y prostitutas? El hecho es que entre ellos actuó y se comunicó con el pueblo sencillo en sus propias formas de actuación. Se rió con ellos y como ellos; sufrió con ellos y como ellos. El pueblo pobre latinoamericano ha asumido esa figura de Dios. La que ríe en sus fiestas, y la que llora en sus sufrimientos. La figura de un Dios que tiene una madre y bebe en sus celebraciones.

Lo grande es que al parecer Dios allí "se siente bien". Cuando hay una gran sequía, el campesino organiza una procesión de "rogativas". Saca a un santo, le reza, le baila y hasta lo puede mojar con licor. . . No siente que "le falta al respeto". Para el pueblo es su forma auténtica de relacionarse con quien en su medio tiene algún poder. Y llueve. . . Vaya y lo verá. . .

Desde luego que analizando estrictamente muchas de estas actitudes y formas de expresión del pueblo pobre, se encontrarán numerosas inexactitudes. Se dirá que hay poca diferencia entre Dios y los Santos, entre Dios y la Virgen. Se concluirá que el pueblo pobre, idolatra a sus santos y a la Virgen. . . El hecho es que el pobre no tiene ese problema analítico. El que le venga la respuesta a su necesidad de un santo o de la Virgen, con ello él no excluye a Dios. Sabe que sin Dios, no hay santo ni virgen que valga. . . Así de sencillamente. . .

Llama poderosamente la atención la actitud de nuestro pueblo hacia la Virgen. A veces, desde fuera, parece que hasta ensombrece al mismo Dios. También esto tiene su explicación. La maternidad como fuente de vida le abrumba. La madre es la que más de cerca toca los límites de lo humanamente posible. De ahí su admiración y veneración por ella. En el fondo, implícitamente, engrandece a Dios que ha puesto al alcance de su comprensión semejante maravilla. En nuestro lenguaje podríamos decir que la Virgen para el pueblo pobre es la mejor forma en que Dios mismo se manifiesta. ¿No seremos nosotros los que ponemos en Dios problemas de sexo?

Así de sencillo es el Dios del pobre y del campesino latinoamericano. Lo impresionante es que ese Dios responde a sus requerimientos. ¡Vaya y lo verá!

LA POTENCIA DE LA RELIGION

También se ha escrito mucho acerca del freno que supone para el cambio social la religión en general y el cristianismo en particular. Hasta se ha presentado como uno de los elementos constitutivos de la alienación humana. La religión "opio del pueblo" se ha convertido en ciertos ambientes en un slogan muy generalizado. Sin embargo, quien logra palpar desde dentro de la pobreza el significado de lo religioso, cambia sus apreciaciones.

Cuanto más se recargan las tintas sobre la responsabilidad de la religión del pueblo para mantenerlo en la opresión y en la miseria, tanto más se demuestra su potencialidad. Los hechos de la historia no prueban la tesis de que la religión es en sí, ha sido y no puede dejar de ser instrumento de alienación y de opresión. La religión va pareja con la complejidad de la concreta historia humana; y dentro de ella hay que tratarla.

Es cierto que a través de la historia los contenidos religiosos se han ido sistematizando e institucionalizando, tanto a nivel doctrinal como administrativo y pastoral. Este proceso ha permitido orientar la potencialidad religiosa hacia una dirección específica sacándola fuera de la historia. De esa manera el mensaje cristiano fué limado de su mordiente para obstaculizar más la formación de los grupos dominantes. De ahí que se aduzcan datos para interpretar que la religión es una huida de la realidad de opresión, un consuelo artificial de las necesidades reales del pobre, y un freno a su capacidad de reacción.

A pesar de ello, nuevas experiencias religiosas en América Latina demuestran todo lo contrario. La religión del pobre no es un refugio de huida pasiva, sino un arma de defensa activa. La agresión institucionalizada de los sistemas sociales a través de la historia ha sido tal, que huyendo no hubiera podido subsistir. Parodiando, sin saberlo, al pueblo judío esclavizado en Egipto, se le oye repetir en medio de su miseria: "No se preocupe, Dios nos dirá un día lo que tenemos que hacer". Esta confianza en Dios le ha proporcionado sentido a su vida y le mantiene en esperanza. Y la esperanza es una fuerza difícil de medir.

Nadie más consciente de la potencialidad de la religión como los interesados en mantener los privilegios y las situaciones de opresión. Convencidos de su peligrosidad, no escatiman esfuerzos en propagar un tipo de religión alejado de la historia, espiritualizado en el sentido negativo de la palabra, realmente místico y supersticioso. Ellos saben que el día que el pueblo pobre vea en Dios y su mensaje su arma de liberación, difícilmente va a ser contenido. Lo que ha faltado es el aprovechamiento de esa fuerza por parte de los agentes que propician el cambio social, incluyendo eclesiásticos. Pero esta falla en América Latina se está corrigiendo.

El pobre empieza a ver desde su fe que el mensaje de justicia del evangelio es para la práctica histórica; que "dar

libertad a los oprimidos" significa su deber religioso de realizarla en la actualidad; que el que lo tiene dominado no es el diablo, sino un sistema llevado por hombres de carne y hueso. . . Y en consecuencia, empieza a cambiar su demostrada potencialidad defensiva por otra actitud de ofensiva.

La reacción no se ha hecho esperar. El frente opresor se está sintiendo hipócritamente agredido. Habla del valor cristiano de la paz y de lo patriótico de la Seguridad Nacional. Y mata poniendo a Dios y a la patria como testigos de su "buena acción". En este contexto el poder humano que proporciona la dimensión religiosa del pobre es definitivo. No hay grupo más temible que el que no tema morir y para el sector pobre latinoamericano, para el campesino, morir es algo normal.

Hay ya grupos significativos que a partir de su fe se han embarcado en la lucha por la justicia. Su actuación está desconcertando a los que detectan el poder. Su valor en la lucha está opacando a las ideologías más revolucionarias. La tesis de la "religión opio del pueblo" se está esfumando con hechos. Y hay ya muertos en el camino; verdaderos mártires del evangelio.

Sin llegar a estos extremos, los valores religiosos orientados al logro de una organización popular, están demostrando su validez y potencialidad. Sabemos que la cohesión interna del grupo es condición indispensable en toda organización. Ello presupone una visión común del sentido de su vida y de su realidad, junto con una serie de valores superiores para superar las diferencias internas. Se ha constatado que los valores religiosos de un Dios cercano y de hermandad en el proyecto de ese Dios, junto con las virtuales personales de hospitalidad, honradez y fidelidad, son las cualidades más eficaces para lograr y mantener tal adhesión del grupo.

Es evidente que la introducción de los valores religiosos para potenciar una organización popular hacia la justicia, significa una nueva pastoral. No se trata tanto de presentarles un nuevo conjunto de valores, distintos a los que tienen, sino de extender y reorientar los que ya tienen. Para ello hay que conocerlos primero desde dentro, y valorarlos en su auténtica significación en la historia concreta de su vida.

La historia concreta de América Latina está demostrando, que esto es posible. Los resultados son altamente alentadores. Estamos descubriendo la equivocación en las interpretaciones folklóricas de las manifestaciones religiosas del pueblo pobre.

Nuestra experiencia concreta también lo confirma. Comenzamos un intento de organizar a campesinos aislados en toda una región montañosa. Tomamos como base la tradicional organización religiosa existente. En concreto la Legión de María. Procuramos interiorizarles la idea de extender su actividad apostólica y de sentido de hermandad legionaria más allá de la visita a los enfermos, el catecismo a los niños y la oración común. Les fuimos proponiendo como tarea apostólica la organización de grupos comunitarios, el ahorro para una capitalización común, compras comunes de instrumentos de trabajo, de viveres, de comercialización de su escasa cosecha de café, etc. . .

so de rea-
ado no es
e carne y
su demos-
fensiva.

de opresor
del valor
ad Nacio-
estigos de
mano que
definitivo.
rir y para
morir es

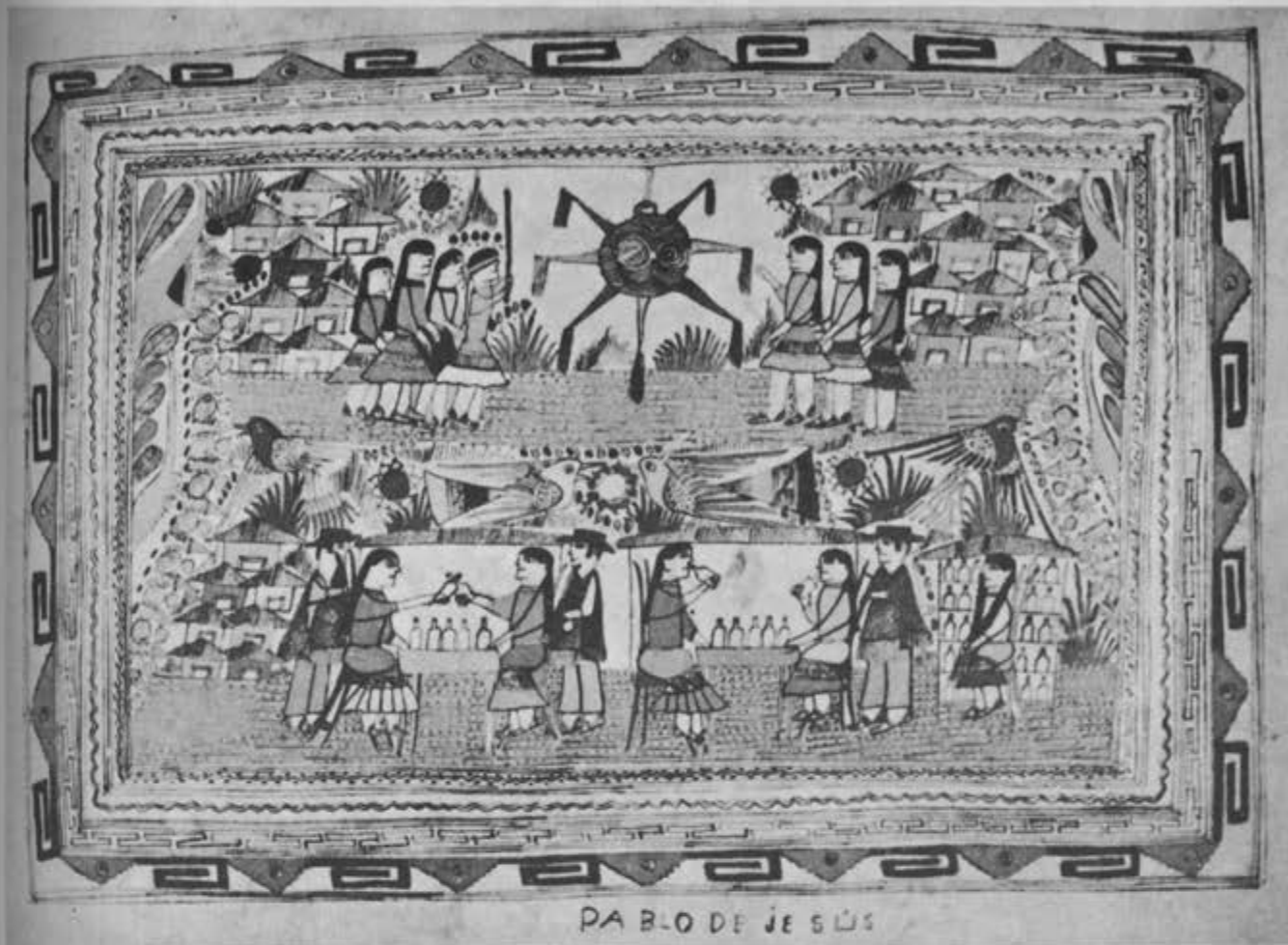
de su fe se
ación está
valor en la
narias. La
ando con
s mártires

religiosos
están de-
de la cohe-
e en toda
el sentido
de valores
ha cons-
ano y de
as virtua-
delidad,
ntener tal

es religio-
a la justifi-
o de pre-
a los que
a tienen.
o, y valo-
concreta

á demos-
altamente
ón en las
es religio-

confirma.
s aislados
ase la tra-
eto la Le-
de exten-
andad le-
tecismo a
iendo co-
unitarios,
comunes
ialización



La lectura de la biblia, como palabra de Dios, les ha ido proporcionando sentido a la identificación de los grupos opresores, a la lucha organizada contra ellos, y sobre todo a la superación de sus tradicionales enemistades y rencillas internas. Las reuniones de formación y discusión de los problemas y planificación de actividades comienzan siempre con la lectura de un pasaje de la biblia. Es interesante constatar la frecuencia y acierto con que aplican lo leído en momentos en que las discusiones no tienen salida. Es normal que alguno del grupo salga con algo así como:

- "¡Pero bueno!, ¿no leímos al principio que sin Dios no podemos hacer nada? ¿Vamos a seguir peleando entre nosotros como los judíos para que nuestros enemigos nos dominen como siempre?..."

Y el argumento funciona, sobre todo cuando todos los demás recursos de entendimiento ya se han agotado.

Este grupo, constituido por unas 700 familias y agrupadas en 20 unidades comunitarias autónomas, llama la

atención por su cohesión interna, conciencia de lucha y responsabilidad. Destaca claramente en comparación de otros grupos, dirigidos por nosotros mismos, cuya organización no está fundamentada en su vivencia religiosa.

La síntesis de nuestro pensamiento con respecto a la religión del pobre es clara: No es algo automático ni inconsciente; la mayoría, aunque no todos, optan por Dios y la religión como respuesta a sus incógnitas en un medio de extrema existencia; Dios parece responder al mismo nivel de los requerimientos del pobre; lejos de ser un freno a la lucha por su liberación, es más bien un elemento muy potente.

Desde luego que para captar los datos que llevan a estas convicciones, hay que partir de la posición de uno que también ha optado por Dios. Quien desde la posición del no Dios se aproxime a los hechos religiosos del mundo pobre, no llegará a concluir más allá de un gesto típico de no entender lo que pasa, o un cínico encogerse de hombros ante la eternidad.

SERGIO COBO

UN ACERCAMIENTO A LA ESPIRITUALIDAD POPULAR ¿desde dónde? ¿cómo?

INTRODUCCION

Contra esta realidad de niños sonrientes y tarados por la desnutrición, de rojos atardeceres y futuro nublado, en un capitalismo mexicano tan dominante que parece invencible, y tan disfrazado que parece el menos dañado por el imperialismo en medio de un silencio roto por algunas carcajadas de emborrachados y otras lágrimas de pobres, en agonía indefinida, interminable como los abuelos fuertes que parece nunca morirán ¿podemos hablar de amor? ¿Somos tan sinvergüenzas como para anunciar la justicia, la resurrección y la hermandad entre los hijos de Dios? ¿Qué tiene que ver el Paso Liberador, la muerte-resurrección de Cristo, con este pueblo siempre crucificado?

¿No suena absurda nuestra misión de luchar por la indisolubilidad de la fe-justicia, cuando sólo existe el divorcio y el adulterio de la religión-injusticia, con sus millones de hijos oprimidos creyentes? Hijos tan naturales que eso se ha hecho lo más natural del mundo, el sacrilegio diario, común y corriente. La religión popular ¿tendrá que encapillarse en sus tradiciones, o sólo le queda venderse a las modernas idolatrías imperialistas?

Estas preocupaciones y preguntas, en la fe y desde la fe, están a lo largo de toda esta comunicación. Antes estaban más motivadas por la compasión ante los que no tienen; después fueron más los remordimientos del cómplice. Ahora tratan de llegar a la solidaridad consciente.

Estas páginas forman parte de un esfuerzo por ordenar —nada más— esas inquietudes, dudas y esperanzas contra toda esperanza. El original es "Un resumen sobre la opresión, religiosidad y luchas del pueblo de Dios. . ." Aquí sólo presentamos algunas notas de lo que nos ha ayudado y puede ayudar a otros a acercarnos junto con nuestro pueblo a su religiosidad. Nos planteamos desde dónde acercarnos y cómo hacerlo. No es una metodología completa; son pistas, actitudes, experiencias, opiniones y esperanzas de comunidades, promotores campesinos y religiosos que nos han resultado útiles como marco de referencia y evaluación de nuestra práctica como promotores y creyentes.

Quieren ser una ayuda para la reflexión crítica sobre la revelación y la práctica de la fe, desde alguna "esquina" de la fe popular, no populista, que bendice y canoniza todo lo que hacen los pobrecitos oprimidos, sino fe oprimida, por discernir. Fe cuestionante. Probablemente éste sea el ángulo donde la fe se hace más desconcertante, y exigente respecto a todo: a la estructura de la Iglesia y a nosotros en cuanto pastores; a la propia religiosidad popular; a toda la estructura social y a las motivaciones individuales y comunes más íntimas; a las prácticas católicas y a la actividad política; a las actitudes pecaminosas en opresores y oprimidos. . .

En buena medida, adentrarnos en la fe popular es como adentrarnos en la Palabra de Dios: desafiante, complicada para nuestros prejuicios burgueses o populares, y sencilla para lo que pide. Tajante, no admite medias tintas. Una vez que se ha escuchado y gustado, no dejará de perseguirnos y molestarnos. Envuelta en ropaje humano, ambiguo y rico. Las más de las veces manipulada y prostituida, semejante a las cruces folklóricas o a las biblias con pastas de lujo, cerradas, que han dejado de ser aguijón de conversión para quedar en adornos de los que lo siguen crucificando. Pero siempre Palabra que reta y hace bronca, como cualquier imagen del Dios crucificado y cualquier Biblia, aunque sea de oro y plata. El que tiene ojos para ver y oídos para oír, oye y ve.

Aquí tratamos de oír, ver y saborear —sabiduría de la fe— "eso" que el Padre sigue revelando a los sencillos, y que mantiene oculto a los científicos y sabios de este mundo.

LA ELABORACION

Trato de emplear palabras que ya hemos usado en diversas convivencias y encuentros, con las que nos podamos entender. No siempre se ha logrado. Sin embargo, nos interesaba el esfuerzo, no de vulgarizar, pero sí de "evangelizar" el lenguaje, liberarlo de términos supercientíficos, para acercarlo a su principal destinatario, el pueblo de Dios. En esto, la "ciencia teológica" debe recorrer un camino totalmente contrario al de las otras ciencias de la burguesía. La liberación ya lo ha comenzado, aunque todavía parece que el momento científico ha empantanado al momento pastoral, que es el importante en la teología.

Por supuesto que este trabajo sueña con ser un texto para ser "leído" por el pueblo (¡excluiría al 70% que no han dejado aprender a leer!), sino para poder ser comentado y meditado con nuestra gente. En el mejor de los casos podría servir como guía para grupos populares y algunos promotores pastorales interesados en estos temas. De hecho una parte de estas notas ya han sido predicadas o discutidas en algunas cooperativas y comunidades de base.

De cualquier manera, reconocemos que lo importante y evangélico no estará en usar palabras sencillas y ejemplos campesinos —la tierra, la semilla. . .— sino el lenguaje de los hechos, el que usa y entiende el pueblo, el que usó y exige Jesucristo.

Pasamos ahora a aclarar nuestros prejuicios: ¿Desde dónde y desde cuál fe miramos esta parcela del pueblo de Dios y su religiosidad?

DESDE DONDE NO: DESDE ARRIBA O DESDE AFUERA

Queremos descartar y tratar de superar acercamientos o visiones de la religiosidad y luchas populares, que se desvían hacia el populismo y son en realidad antipopulares, y van contra los intereses del pueblo. De una u otra manera, se sitúan "Desde Arriba", desde una elite privilegiada que "sí sabe" y ve con cierta superioridad a la masa ignorante

que "no sabe". O mira al pueblo desde "Afuera" como quien ve un objeto de investigación o de turismo (1).

Los campesinos varias veces preguntan "y tanto estudio ¿para qué?" Algún compañero, al platicarle que íbamos a hacer este escrito, comentó:

Esperamos que no quede en un estudio y encuestas como esos que han hecho por aquí los antropólogos, y después no sabemos ni qué resultó. . . servirá, si resulta algo cierto y que se pueda entender.

Tenemos a la mano 21 hojas de puros libros, bibliografía, preparada por estudiantes de la Universidad Metropolitana, en 1978, nada más con los títulos de los principales estudios hechos en la zona. Hay de todo, desde investigaciones sobre cultura indígena Otomí; economía tradicional; obras del Patrimonio Indígena del Mezquital; hasta un "Estudio Electroencefalográfico de un grupo indígena de México. Memorias del Congreso Científico Mexicano" (2). De todos modos hay estudios aprovechables, de los cuales echaremos mano.

Las principales posiciones Desde Arriba y Desde Afuera, que hemos encontrado, las podemos resumir en las siguientes:

- **Turista de Fiestas y folklore.** Le interesan las costumbres y danzas tradicionales, como dato interesante y un buen recuerdo. Hasta le gustaría conservarlas así siempre, como una película que se pueda repetir anualmente, en cada fiesta y en cada pueblo. Pero ni se le ocurre pensar que él puede turistear gracias a la desgracia de que los danzantes no pueden salir de turistas ni de vacaciones. Eso se da, aunque parezca extraño, no sólo en extranjeros, sino también en mexicanos, por ejemplo, los visitantes que vienen del DF.
- **Funcionario del Gobierno o de los Bancos.** (Funcionista laico). Le interesa que funcionen las tradiciones religiosas, como piezas dentro de una maquinaria que es

todo el sistema económico y social. Si no son necesarias tantas piezas o "tornillos" religiosos, se pueden ir quitando, porque además son supersticiones de la gente ignorante. Así por ejemplo, la mayoría de los programas de "desarrollo y progreso" que proponen y hasta imponen las dependencias gubernamentales (SARH, INI, Patrimonio, Banrural Coplamar, Sam. . .) o algunos Bancos privados (Bancomer, Banamex. . .). Lo que les interesa es que funcione bien el Sistema capitalista. Si la religiosidad popular ayuda a que funcione bien esa máquina, la dejan; si no, la arrinconan o la quitan.

Como veremos adelante, algunas cosas que proponen son aprovechables, aun cuando sólo quieren que funcione mejor el capitalismo, o las ofrezcan en una suelta buena voluntad.

- **Funcionario de la Iglesia (Funcionalista religioso).** A él También le interesa que funcionen las tradiciones religiosas, y algunos hasta tratan de modernizarlas. No piensan como los anteriores, que sean un medio para que funcione el Sistema social, aunque de hecho sirvan para eso, sino que ven la religión como un fin valioso en sí mismo, o en todo caso como un medio para que funcione la Iglesia como institución religiosa, y no como sacramento al servicio del Reino. Es una forma de que yo, funcionario, tenga trabajo y de qué vivir. Se está en la idea, a veces con muy buena intención, de que todos los sistemas sociales son igualmente malos o buenos, y la obligación de la fe es salvar la barca de la religiosidad en este mundo de pecado y de tantos cambios.

Así piensan algunos sacerdotes, sacristanes y mayordomos. Y a veces es muy difícil pensar que lo hacen por pura buena fe y no como negocio. Pero el hecho y el resultado de esta posición es la misma. Aquí entran los dos tipos más comunes de funcionarios religiosos: el tradicionalista que busca aferrarse a la seguridad del pasado, y el modernista que hace reformas para adaptarse a los cambios que acarrea el desarrollo capitalista.

Aunque parezcan contrarios, sin embargo los dos juegan un papel semejante: hacer funcionar la religiosidad a como dé lugar. El tradicionalista aislándola de los cambios, el moderno adaptándose. Por supuesto que éste tiene más futuro y es mejor recibido por el Sistema.

- **Comerciante, seglar o religioso.** Es tal vez el más conocido. La religiosidad en las fiestas, 15 años, bodas o difuntos es sólo una ocasión para hacer negocio. Para éstos, mientras más religiosidad, mejor. . . mientras no les afecte sino mejore su inversión. Es muy parecida a la anterior, pero más descarada.
- **Investigador europeo.** Estudia la religiosidad en serio, no como turista. Se fija en los más mínimos detalles, pero sólo como objeto de estudio, como quien estudia la historia de la construcción de una capilla, una cosa, no unas personas con las que hay cierto compromiso. Muchas veces terminan en diagnósticos difíciles de entender y sin alternativas de liberación. En general son

científicos pesimistas. Aunque tengan razón en cuanto a que los puros datos, sin fe, no dan para tener muchas esperanzas. Al menos alguno de ellos confiesan honestamente que son "mejores profetas del pasado que arquitectos del porvenir" (3).

- **Cometas de izquierda (revolucionario secularista).** Son los que pasan año con año, gritando y predicando que luchan por el pueblo, por la revolución proletaria, etc. aunque en realidad y por los resultados, la finalidad son ellos mismos o sus grupos: el partido y sus votos, su organización o su servicio social universitario.

Hablan muy prudentemente contra la religión, o más bien la quisieran aprovechar para los propios fines de sus grupos.

En principio, y por la formación —o deformación universitaria— desprecian todo lo religioso como enajenante, sin discernir lo opresor de lo liberador. Por reacción contra el hecho innegable de la religiosidad opresora, parece que nunca han gustado el valor religioso de unión con Dios y los hermanos, en una fiesta popular, en la oración, al compartir el dolor y la alegría por solidaridad y la convivencia. Por rechazar esta religión caen en la religión del partido, del rollo científico, del dogma marxista y de la práctica capitalista.

Como en los casos anteriores, aquí también hay elementos y gente que puede luchar y hasta se ha comprometido realmente con el pueblo.

Podrán sonar a caricatura estas posiciones, pero la realidad es que se siguen dando, y desgraciadamente no se ve que acabarán pronto. Unas hasta van aumentando y se van perfeccionando. Procuraremos no caer en eso que criticamos.

DESDE DONDE SI INTENTAMOS: DESDE DENTRO Y DE LA BASE

En una actitud fundamental de participación, acompañamiento, crítica, compartiendo dudas y esperanzas. No se trata simplemente de otro punto de vista, sino del lugar desde donde se ve mejor la opresión social y se puede desentrañar lo más profundo y fecundo de la fe y las luchas de los pobres. Se ve mejor desde los pobres, desde los que sufren y lloran.

Tienen hambre y sed. . . no porque sean mejores o más santos (¿cuándo dejaremos de moralizar cada afirmación sobre ricos y pobres?). Son pecadores, necesitados de conversión: si no, no nos meteríamos en tanto lío y dejaríamos las cosas como están. Lo afirmamos en el sentido de "Felices los limpios, porque ellos verán a Dios", limpios de intereses creados, posesiones y posiciones por defender. Limpios "de corazón" dice textualmente Mateo, que en lenguaje bíblico significa sincero, sin tantos dobleces.

No por ser pobre o desde los pobres, se ve automáticamente mejor la realidad, pero hay más posibilidades; es un ángulo mejor para desenmascarar la realidad. Sólo a los llenos de riqueza les interesa que la realidad no se vea como

es en realidad. Más difícilmente verán a Dios en el hermano oprimido.

En este sentido coincidimos con los que hablan de "la mejor posibilidad objetiva": el punto de vista del proletariado entendido en el sentido más amplio. Punto de vista no dogmático y reduccionista y menos de los que hablan diciendo que en nombre del proletariado, sino como el que ofrece más garantías de objetividad. Dice un autor:

"En conclusión: el punto de vista del proletariado no es una garantía suficiente del conocimiento de la verdad objetiva, pero es el que ofrece la mayor posibilidad de acceso a esa verdad. Y ello se debe a que la verdad es para el proletariado un medio de lucha, un arma indispensable. Las clases dominantes, la burguesía (y también los burócratas, en otro contexto), tienen necesidad de mentir para mantener su poder. El proletariado revolucionario necesita la verdad (4).

Coinciden aquí el análisis social con la fe del Evangelio que nace desde los pobres, comenzando con el pobre Jesús. Pero la fe no se queda allí. Exige una continua crítica a las mentalidades o ideologías que quieren cerrarse, sobre todo ciertos análisis marxistas, por ser tan importantes y por haber caído tantas veces en cerrazones. Es el "riesgo de la ideologización" contra el que nos previene Puebla nn. 544 y 545, porque llevan a "regímenes totalitarios cerrados a toda posibilidad de crítica y rectificación". Con toda razón, la fe debe oponerse a eso.

Pero el riesgo no debe llevarnos a paralizarnos y evitar un análisis serio de la realidad, desde los pobres. Ese sería el peor riesgo.

En esos 5 años de acercamiento y convivencia con el pueblo, experimentamos más la necesidad cristiana y sacerdotal de "reflexionar para sacar provecho" como dice S. Ignacio. Tratando de meditar estas cosas en el corazón; como María, desde allí.

Diremos muchas palabras, parecerá que damos mucho rodeo. No porque somos más listos que la masa, sino porque tenemos más conceptos occidentales que desbloquear, afinar, desenmascarar y reconstruir. Lo exige nuestro desde dónde personal, con lo ambivalente de la formación (deformación) cultural que acarreamos.

Además no hay ningún pobre verdaderamente limpio de corazón; si así fuera, nada más lo consultaríamos a él y ya veríamos mejor como él. Todos estamos ya contaminados por el pecado de la ideología dominante. El que esté libre de ideología enajenada, que tire el primer dogma. Por eso necesitamos hacer este esfuerzo de conciencia y estudio sobre nuestra práctica.

DESDE UNA REGION BIEN CONCRETA

Nos decidimos a meditar preferencialmente desde una región concreta por varias razones.

- Las referencias dudas y luces aquí escritas están marcadas por ese contexto. Allí nacieron en gran parte, y son más comprensibles desde allí.
- No es sólo cuestión personal, sino que se trata de dudas, fracasos y esperanzas de varios grupos de esa

parcela del pueblo de Dios que se llama también Iglesia local.

- Tal vez un primer desbloqueo fue aceptar que se puede hacer una reflexión teológica desde una región (es lo que intentan otras predicaciones y algunas cartas pastorales) sin quedarse en repetir fórmulas universales. Quién sabe por qué truco se nos ha hecho normal que la sociología y antropología estudien las regiones y los pueblos, mientras que a la teología le queda sólo dar el salto de lo personal y familiar a lo continental y universal. No es fácil superar esos saltos; y en estas reflexiones varias veces los damos; pero nos parece valioso intentarlo.
- Por otro lado, el tomar más en cuenta una situación regional, puede ser no sólo un obstáculo, sino una ayuda para confrontar y comprender otras situaciones y regiones de la Iglesia (al que escribe esto, al menos, ya le ha servido al cambiarse a otra región). Inclusive puede servir para otras zonas de la Iglesia universal. ¿Pretensiones? Si algún cristiano de otra región o país corrige o confirma algo de lo dicho aquí, valió la pena el esfuerzo.
- Por último aceptamos la invitación que hace Puebla n. 74, donde señala que la Iglesia "debe proyectarse en situaciones concretas y hacia hombres concretos". En la misma línea hablan algunos teólogos de la liberación, con los que queremos avanzar: "Hay condiciones precisas y locales que deben ser tenidas en cuenta. Sólo así es posible avanzar en este terreno" (5). A esto nos animó especialmente el trabajo del equipo pastoral en los barrios de Chimbote, Perú.

DESDE CUAL FE: ESQUEMA DE UN MARCO TEOLÓGICO DE REFERENCIA

Señalamos aquí un resumen esquemático, como referencia y pistas del desde dónde teológico. No simplemente la fe en Jesucristo, con la Iglesia para el Reino, sino sobre todo el *sentido* que vamos encontrando y descubriendo al querer seguir a Jesucristo, el Dios encarnado y consagrado como Cristo Salvador en su muerte resurrección. En su Iglesia signo sacramental del Reino, por lo tanto, al servicio de este Reino. Porque en nuestra región como tal vez en toda América Latina, la principal contradicción religiosa no está entre fe y ateísmo, sino entre una fe y ateísmo opresor y otra fe y ateísmo liberador. ¿A cuál fe nos referimos? ¿A la de los caciques y grandes capitalistas, o a la de los otomíes y obreros? Y a cuál ateísmo: ¿Al de la religión del PRI, o al de los opuestos a la religión manipulada?

Fe en Jesucristo como Seguimiento del Dios Hombre, crucificado y resucitado en nuestra historia.

Es fe en cuanto se hace real y se realiza en el amor (Gal 5,6) al estilo de Jesús de Nazareth, el Dios Hombre.

Jesús es el Dios *encarnado*. Dios entre los hombres, Dios con nosotros que se hizo carne (Jn 1). No además, al margen y menos aun contra lo humano, sino plenamente Dios y plenamente hombre. Dos aspectos de una misma per-

sona con un solo rostro: Jesús de Nazareth. Probablemente ésta es la afirmación más radical que se haya hecho al conocimiento, a la fe y al sentimiento de todos los hombres de todos los tiempos; y seguramente es la afirmación más prosaica por nosotros para negar a Dios, y en definitiva para negar y matar al hombre.

Si es cierto y lo tratamos de creer, que "Dios irrumpe en la historia humana" (Puebla 188) estableciendo la alianza más indisoluble, creando comunión entre Dios y nosotros, entonces no podemos ser neutrales ante la historia cuando Dios es ya parte de ella, queramos o no, lo creamos o no. La fe en el Dios encarnado no le "añade" otro valor a lo humano sino descubre y toca la raíz del valor sagrado de todo lo humano, y por lo tanto el hecho sacrilego de todo lo antihumano que toma el nombre de profanación cuando se hace precisamente en nombre de Dios.

Desde la Encarnación no se vale hablar ni vivir más que de una sola historia, radicalizando las experiencias del Antiguo Testamento (6). Una historia no canonizada como intocable, sino entregada como regalo y tarea. La gracia que recibimos es esta tierra —Dios en su entraña— y la oportunidad y tarea de transformarla según el Plan del Padre. Historia inabarcable, compleja, contradictoria, indignante, con sonrisas de niños y cadáveres torturados, con lágrimas de pobres y carcajadas de ricos, atardeceres de colores y barracas de sombras, millones de jóvenes desgastados por la explotación y millones de dólares gastados en armamentos. . . Historia de perdición o salvación pero una sola historia, con dolores de parto.

Dios nos llama a actuar en la historia, no como únicos actores sino como colaboradores. Puebla 275;276, 435 se hace eco de la teología paulina: somos colaboradores de Dios.

La Pascua de Cristo, clave de nuestra historia

Clave de transformación, no de simple explicación. Llave de comprensión en la respuesta al llamado. Lo más importante que ha sucedido y sucede en la historia. La encarnación, muerte y resurrección de Jesús son el acontecimiento definitivo: ante ese hecho se define toda acción y opción humana. La fe no es "saberse" este secreto manifestado en Cristo; la fe es responder con la vida a este reto. Respuesta que implica conocimiento y acción, voluntad y aceptación. Por eso, más que hablar de misterio —que evoca tinieblas y fantasmas— preferimos hablar de revelación, deslumbramiento, exceso de luz, inabarcable, en el alumbramiento de una nueva tierra, nuevo cielo, inaugurados definitivamente en Cristo. Nueva época, nueva alianza, nuevo testamento; es decir, herencia que recibimos no como joya por guardar sino semilla por fructificar. Herencia comenzada, no terminada en Cristo muerto resucitado. Algunas pistas que iluminan esta luz (7).

— La muerte de Jesús no fue natural sino en conflicto con los poderes del mundo. La resurrección es el Sí del Padre que tacha y vence al "No" de los poderosos que asesinaron a Jesús (Mc 15).

Su muerte no es la última palabra de resignación ante el mundo sino la consecuencia de no haberse resignado nunca. El único sufrimiento que bendijo y aceptó Jesús es el que acarrea la lucha contra todo sufrimiento, hasta dar la vida por sus amigos.

- La Pascua es la anulación total del Dios manipulado por los poderosos. Todos seguiremos cayendo en la tentación de manipular a Dios, pero el Dios crucificado siempre será un estorbo por lo incomprensible y absurdo. Mientras lo aceptemos como incomprensible, cuestionante y exigente, es señal de que lo estamos viendo de frente y no sacándole la vuelta o manipulándolo.
- El secreto de la Sabiduría del Padre se revela en Jesús al convertir el asesinato del Oprimido Creyente, su Hijo, aparente victoria del mundo, en principio de vida de los oprimidos y comienzo de la derrota del mundo. Cuando la mayor fuerza brutal del mundo para sostener su pecado: encarcelar, torturar, matar, es tomada por Cristo hasta el fondo, con angustias mortales, pero de frente, entonces, la debilidad del crucificado es más fuerte que la fuerza del pecado del mundo. Este queda agrietado desde sus cimientos.
- La Resurrección del pobre Jesús, y de todos desde los pobres, es la secuencia en el tiempo, pero es la otra cara del crucificado, la confirmación de la muerte del mundo en la cruz. Si ésta mata al pecado de los hijos de las tinieblas, entonces está resucitando la fraternidad de los hijos de Dios, ya desde la cruz de Jesús.
- La pascua, el paso del oprimido creyente que libera, es la salvación de todos los que vivimos en una situación de pecado donde hay oprimidos y opresores, hermandad rota. En la medida que anulemos la lucha de clases entre oprimidos y opresores, en todos los niveles de la vida humana, estamos muriendo-resucitando con Cristo.
- La muerte-resurrección nos salva. Nos consiguió y ofrece el perdón definitivo por nuestros pecados, de todos los pecados, de todos los hombres en todas las épocas. El perdón se consigue, al revés de los juzgados del mundo, no por la mentira de mostrarme inocente, sino por la verdad de reconocerme culpable o cómplice del pecado del mundo. Aquí al confesarme culpable no soy encarcelado como hace el mundo, sino soy liberado. El castigo por el pecado ya está clavado y anulado en la cruz. La mano del perdón de Dios ya está tendida desde siempre y para siempre; sólo tengo que convertirme a la verdad estrechándola en mis hermanos.
- Por eso la Pascua de Cristo anula radicalmente la imagen y blasfemia de un Dios que manda el dolor humano como castigo por los pecados. Eso es anular el valor redentor de la muerte-resurrección que se ofreció de una vez por todas. Desde Cristo, el único sufrimiento grato y aceptable al Padre es el del seguimiento: luchar contra el dolor, compartiéndolo en los que más sufren en el camino de irlo aniquilando.

Al morir, se identifica con todos los crucificados por el mundo, asumiendo como Hijo de Dios la responsabilidad angustiante y dolorosa de atraerlos a todos, opresores y oprimidos, a morir-resucitar desde los crucificados: Mateo 25, Juan 12.

Al Resucitar se identifica con todos los hombres y con todo el universo, como cabeza y fuente de vida de todos. No está otra vez vivo pues la reanimación de su cuerpo no es el aspecto fundamental de la resurrección. En realidad ahora está más vivo que nunca. Nadie lo puede matar. Está en todo y cerca de todos. Pero sí lo podemos rechazar y crucificar. Todos los oprimidos son su continuación agonizante, reto a recibir el don de construir la liberación integral.

La cruz no es punto final sino punto de partida en cualquier camino de liberación. Desde Belén hasta el Gólgota, perseguido por los poderosos, aun rechazado por las masas en el momento pascual, pero siempre aceptado y seguido por los pequeños, fermento en la masa. Ese momento pascual, cuando la masa y uno mismo se siente y está peor que antes por "culpa" del seguimiento —Exodo en el desierto y Emaús— es la prueba decisiva de todos los seguidores de Jesús: soportar la cruz de su lucha, "sin miedo" (Hb 12,2; Sant 1,4).

- La resurrección tampoco es sólo punto final, también es punto de partida y primera cosecha (1 Cor 15,19) en cualquier camino de liberación. Desde el canto de María, hay una mecha que aún arde en esperanza contra toda esperanza. También late en el Exodo, Juan y Pedro corriendo al sepulcro, y en el camino de Emaús.
- La Encarnación, muerte y resurrección anulan toda visión parcial o mutilada de la Buena Noticia desde los pobres (Juan Pablo II, Puebla 174-181):
 - a) Todo está ya preestablecido por Dios y no se puede hacer nada. Sólo hay don (derrotistas).
 - b) Todo está por hacerse y sólo depende de mis fuerzas. Sólo hay tarea (optimistas y activistas).
 - c) Este mundo, así, ha sido creado por Dios y sólo hay que hacerlo progresar. Desarrollismo lineal. Sólo hay resurrección (opresores).
 - d) Este mundo se nos ha dado para aguantarlo. Sólo hay crucifixión (oprimidos).
 - e) Dios ya revelado y alcanzado en una fórmula, práctica o imagen (fariseos de este mundo).
 - f) Dios nunca revelado, inalcanzable a los que no estudian ("ignorancia" de los oprimidos).

Queremos avanzar en esta lucha de la fe con el crucificado, con devoción y coraje, pues "pocos temas de la teología han sido tan manipulados y corrompidos en su interpretación como éste de la cruz y de la muerte de Jesucristo" (8).

El Seguimiento se realiza recibiendo y construyendo el Reino desde los pobres

El Reino que inauguró Cristo no se da primero en el aire para después aplicarse a la tierra. Nació en la tierra como la manifestación del Señor de la historia y de su opción

preferencial por los pobres, contrapuesta históricamente al mundo del pecado y su opción preferencial por los privilegiados.

El Reino es parcial para ser universal, y entra en conflicto y violencia contra el mundo para traer la paz.



Precisamente en nombre del amor universal a todos, Jesús inicia un Reino que no es de este mundo ni como este mundo. Por eso rechaza y denuncia todas las parcialidades y sectarismos que hace la sociedad en favor de los privilegiados, poderosos y "separados de la masa". Eso quiere decir fariseo.

La universalidad e igualdad del Reino rompe y hace conflicto al ponerse del lado de los marginados y oprimidos por la sociedad. Es el distintivo de la misión de Jesús, quien llama a todos a la salvación, desde allí. Aceptando que todos somos pecadores, no llama desde los pecadores, sino desde los pecadores pobres.

La violencia del Reino no se opone a la paz sino a la violencia institucionalizada que está destruyendo la fraternidad. Por eso sólo los violentos contra el mundo arrebatan el Reino.

El Reino es una forma radicalmente nueva de valorar a toda persona, borrando toda discriminación. Esto le acarrea a Jesús conflictos con los "sabios" puros y religiosos de

su tiempo. Lo llamarán "comelón y bebedor, amigo de publicanos y pecadores", "contado entre los delincuentes", "loco endemoniado", "agitador y mentiroso". Este conflicto contra la marginación y discriminación de clases, por implantar la fraternidad, lo llevará a ser ajusticiado y asesinado.

La raíz del conflicto por recibir y construir el Reino de Dios es que éste nace en una situación de pecado social, dominada por el "Príncipe de este mundo" que destruye la filiación del Padre para hacerla manipulación de Dios, niega la fraternidad en el Hijo, y no está regida por el Espíritu de vida sino por la ley del pecado y muerte.

Jesús no nace pobre ni inicia el Reino desde los pobres por una supuesta superioridad moral de éstos. No vino a "llamar a los justos sino a los pecadores"; es decir, a todos. Los samaritanos, publicanos y prostitutas son tan pecadores como los escribas y fariseos. Jesús no se pone de su lado porque sean mejores sino porque están marginados de la sociedad, y porque además, se reconocen pecadores, no como los fariseos que "se tenían por justos y despreciaban a los demás". La actitud interior de los pobres de espíritu no se da automáticamente con la pobreza social; pero el Mensaje y la vida de Jesús muestran una real e histórica implicación mutua.

El Reino nace así principal —no exclusivamente— desde los pobres; no desde el asistencialismo a los pobres, sino desde la conversión y Pascua de los pobres. Los ricos sociales y espirituales —implicación mutua tan clara como que no se puede servir a Dios y las riquezas— se salvan con y por la conversión de los pobres. El primero y primogénito es Jesús.

Se podrán hacer cambios sociales sin los pobres, pero en la medida que los pobres, y el pueblo oprimido participa en el cambio, se está recibiendo y construyendo el Reino.

Las Bienaventuranzas son la proclama y el programa de conversión-resurrección de los pobres y de todos desde los pobres hacia el Reino. Esta comienza y crece en la conversión, total, individual y comunitaria, personal y estructural, en todos los niveles de la vida humana.

Ninguna realización temporal agota el Reino, pero no se da el Reino sino en esta historia.

En la Iglesia —¿"Una, Santa, Católica y Apostólica"?— al servicio del Reino.

Nuestra iglesia católica es un lugar privilegiado, no el único, de comunión, celebración y cultivo de esta fe en Jesús y su causa que es el Reino. Allí la recibimos como una gracia y una responsabilidad. No se nos ha ocurrido ni la escuchamos en una aparición milagrosa, sino aquí, en comunidad eclesial. Ella es la transmisora histórica de esta fe y hermandad, fundada por Jesucristo. Por eso la iglesia es inseparable de Cristo (P 222). No porque Cristo está al servicio de la Iglesia sino al revés, porque la iglesia existe en cuanto cumple su vocación: "proclamar a los hombres la persona y el Mensaje de Jesús", su Reino (P 224).

La roca de nuestra fe es Jesucristo, constituido por el Padre, Cristo, Mesías, Salvador que continúa vivo, principalmente en nuestros hermanos, sobre todo en los más oprimidos (Mt 25). Por eso nuestra fe no depende de los santos o pecadores que sean los otros católicos ni sus ministros. Tampoco depende de los descubrimientos científicos sobre la persona de Jesús. Todo eso son ayudas importantes mas no definitivas para nuestra fe como Iglesia (9).

Cada vez descubrimos más que en nuestra iglesia hay: 1) Divisiones 2) Pecados, 3) Privilegios, 4) Capillismo. Para ver eso no necesitamos fe sino sólo abrir bien los ojos. Por eso solamente en la fe podemos rezar en el Credo: "Creo en la Iglesia que es Una, Santa, Católica y Apostólica". Dios no quiere que lo recemos con una fe ciega, que cierra los ojos a esos problemas; al contrario, quiere que abramos bien los ojos y el corazón para afrontar precisamente esos cuatro problemas que ha tenido la iglesia desde que nació y seguirá teniendo, mientras esté formada por nosotros los humanos.

Una fe que reconoce el don del Padre en la iglesia, no como joyas por conservar y defender sino como gérmenes por cautivar y desyerbar. Cuatro semillas que son nuestra gloria y martirio, nuestra misión y nuestras tentaciones como Iglesia.

- Ser Una, en el crecimiento y el conflicto, sin caer en la uniformidad ni en las sectas.
- Ser Santa formada por pecadores, sin caer en el pesimismo por las faltas, ni en el fariseísmo por creerse más santa que los demás.
- Ser Católica, universal, "pareja", por eso parcial en un mundo de desigualdades y lucha de clases, sin caer en el universalismo que justifica la injusticia, ni en el populismo con los desfavorecidos.
- Ser Apostólica, misionera al servicio del Reino, sin perder el sabor del momento de celebración comunitaria, pero sin caer en el capillismo sea de grupitos o de masas encerradas en sí mismas.

¿Una?

Las divisiones y diferencias en la Iglesia corresponden a distintas capacidades, "carismas" y funciones dentro del cuerpo por el Espíritu (1 Cor 12,4-6). Tomar esto en serio es no asustarnos por las dificultades y conflictos de todo crecimiento en cualquier familia numerosa. Estas serían las principales funciones, que en la Iglesia son servicios:

- Los obispos y el Papa, pastores hermanos entre hermanos. Sus propias palabras son orientadoras y exigentes de conversión para todos, en la radicalidad y paciencia del Evangelio de la Vida:

"Vida que es deber de los pastores respetar, acoger, orientar y promover, aunque haya nacido independientemente de sus propias iniciativas. De allí el cuidado necesario para "no extinguir el Espíritu ni tener en poco la profecía" (1 Tes 5,19). Los pastores viven para los otros "para que tengan vida y la tengan en abundan-

cia" (Jn 10,10). La tarea de unidad no significa ejercicio de un poder arbitrario. Autoridad es servicio a la vida. Ese servicio de los pastores incluye el derecho y el deber de corregir y decidir con la claridad y firmeza que sean necesarias (P 249). ¡Claro que creemos en lo que dice Puebla! Fe en Esperanza.

- El pueblo de Dios. "Fue la voluntad de Dios el santificar y salvar a los hombres, no aisladamente, sin conexión alguna de unos con otros, sino constituyendo un pueblo" (LG 9). Ese pueblo de Israel es figura de la Iglesia, pueblo peregrino en marcha continua (P 254ss) enviado por Dios al servicio de la hermandad. Signo de Comunión. Por lo tanto somos menos Iglesia cuando disfrazamos o reforzamos la opresión entre hermanos. Precisamente como Iglesia tenemos obligación de denunciar y luchar por amor contra cualquier opresión. No sólo es cuestión de destruir sino de construir. No de quedarnos pasivos. Esta obligación religiosa de ser responsables de la historia, que antes habría quedado oscura, ahora ha sido subrayada desde el Concilio, hasta encontrar en Puebla una clara orientación, dicha especialmente para nosotros en América Latina, por el Espíritu que también inspira a los obispos. Ellos hablan de "la Iglesia, escuela de forjadores de historia".
- Para los mismos cristianos: "La Iglesia debería convertirse en el lugar donde aprenden a vivir la fe experimentándola y descubriéndola encarnada en otros. Del modo más urgente, debería ser la escuela donde se eduquen hombres capaces de hacer historia, para impulsar eficazmente con Cristo la historia de nuestros pueblos hacia el Reino" (274).
- Los religiosos cumplen otra función en la Iglesia. Colaboradores de los obispos al servicio del pueblo por el Reino. Tratamos de vivir el seguimiento en la solidaridad con los pobres, no nos casamos por una afectividad consagrada a todos, en la colaboración de la obediencia. Por esta misión hemos caído muchas veces en el fariseísmo. Por tener más estudios y por acercarnos al pueblo, en toda América Latina y también en la Iglesia local, a veces los obispos nos elogian demasiado —hasta nos encargan parroquias, seminarios— y otras veces hay conflictos incomprensibles, fallas y celos de poder. Eso ha sido la historia y así crece el Reino.

¿Santa?

Como en toda familia compuesta por hermanos pecadores, muchas veces los mayores se aprovechan de los pequeños. Y estos caen en el miedo de crecer. Por eso, al principio de cada Misa, todos nos reconocemos pecadores, desde el niño que apenas sabe rezar hasta el Papa. No somos Iglesia por ser santos sino para serlo, con la seguridad de que el Espíritu Santo estará siempre con nosotros, aunque le fallemos. Este Espíritu habla especialmente por los obispos reunidos, por ejemplo en el Concilio, Medellín y Puebla, aunque no siempre cumplan lo que dicen. Son humanos: lo importante es reconocer la voz de Dios en ellos. Como Iglesia, siempre caminamos necesitados todos de mayor conversión y purificación (P 228).

¿Católica?

Lo universal y católica no se refiere sólo a lugares geográficos sino sobre todo humanos. Casi todas las religiones se han distinguido por ser de tal raza, país, época o clase (los dioses romanos, los toltecas). El cristianismo fue desde el principio tan poco "religioso" que se hizo de todas las regiones, lenguas y gentes, especialmente de los menos favorecidos, de los marginados y despreciados por ser paganos, esclavos o mujeres. Por eso el grito católico de S. Pablo sonaba a locura: "Ya no hay diferencias entre quién es judío y quién griego: entre el esclavo y el libre; ya no se hace diferencia entre hombre y mujer. Pues todos ustedes son uno solo en Cristo Jesús" (Gal 3,28, Col 3,9-11).

Precisamente este texto lo proclamó Juan Pablo II ante los menos favorecidos —indígenas y campesinos en Oaxaca— como un "desafío y estímulo para la Iglesia ya que siendo fiel al mensaje genuino y total del Señor, ha de abrirse e interpretar toda realidad humana".

Tal vez por esa novedad tan difícil, se le ha quedado a nuestra Iglesia el título de católica. Somos católicos cuando nos opacamos o se dan ventajas y privilegios a unos cuantos de tal continente o posición social. Somos católicos en cuanto no hacemos en la práctica ninguna distinción; por tanto, cuando luchamos contra cualquier privilegio o discriminación por raza, lugar, sexo o clase social.

¿Apostólica?

Apóstol quiere decir enviado hacia afuera de sí mismo. La santidad de la Iglesia como la de cualquier cristiano no está en encerrarse hasta perfeccionarse para después salir a salvar. ¡Entonces nunca saldríamos! Se salva salvando. Nos liberamos del pecado librando a los demás y con los demás. Esa es la clave del amor. Si todos tenemos vocación a la Iglesia (LG 14), la dicha y vocación propia de la Iglesia está en anunciar y realizar el Reino (EN 14).

Eso entendemos al hablar de la Iglesia como sacramento de salvación según lo proclamó el Concilio. Es signo y realidad de salvación; el peligro es que haya puro signo, sin realidad. Eso es sacramentiza. No está el Reino al servicio de la Iglesia, sino la Iglesia al servicio del Reino que "trasciende sus límites visibles. . . La Iglesia es instrumento que introduce el Reino entre los hombres" (P 226,227).

Nuestra Religiosidad es el cultivo que le damos a la fe, en esta Tierra que es la realidad social. Por los frutos se conocerá nuestra religión.

Por todo lo anterior, nuestra religión no puede ser considerada como una capilla por cuidar, apartada del resto de la vida y del mundo. Al contrario, cada vez sabemos mejor la influencia que tiene toda la estructura social sobre la religión, y la obligación religiosa de participar en toda la vida social, hasta política (P 515-518). Para comprenderlo, puede ayudar el ejemplo o parábola del Sembrador (Mc 4).

- Nuestro Padre Dios deposita la semilla de la fe, la fuerza del amor y esperanza en nosotros.

- La tierra es toda la realidad social, familiar, económica, política, cultural en que vivimos. Eso condiciona el crecimiento. Puede ser una semilla muy buena, pero si la tierra es mala. . .
- La religión es el cultivo que le damos a esa semilla. Cómo cuidamos regamos, desyerbamos la fe, el amor, la justicia, la misericordia, la alegría.
- Una forma importante, no la única, es el culto —eso quiere decir cultivo— a Dios y los santos, en las Misas, fiestas, peregrinaciones. También cultivamos esa fe en las obligaciones ante Dios, que cumplimos o dejamos de cumplir, p. ej. en el trabajo, los descansos, las faenas y participación política.
- Los frutos son los resultados en toda la vida social del pueblo. Según hayamos cultivado esa fe, en la vida práctica, con amor y justicia o con envidias e individualismo, daremos frutos de alegría y hermandad, de justicia o lucha de clases. "Por sus frutos los conocerán", nos avisa el Evangelio, precisamente para cuidarnos de las falsas religiones y sus profetas (Mt 7,15), aunque vengan disfrazados de ovejas piadosas. Por los frutos se conocerá qué religión estamos practicando.

Este ciclo de cultivo, semilla, tierra, necesita estarse revisando, según se dio buena o mala cosecha. Una forma de revisar —no la única— es lo que llamamos la Rueda de la Fe.

La Rueda de la Fe

En palabras más técnicas se le llama Círculo Hermenéutico (10). Es como una rueda con cuatro ejes. Vamos a explicarlos a propósito del descubrimiento que vamos haciendo de nuestra realidad como pueblo y en qué sentido usamos esa palabra aquí.

Comienza con una experiencia. Por ejemplo, esa nueva vida y sufrimiento en la iglesia cuando el pueblo se organiza en comunidades de base o contra los caciques. La experiencia de Dios actuando en nuestra opción preferencial por nuestros compañeros oprimidos. Parte de la realidad, no de puras ideas.

Esfuerzo por descubrir la realidad oculta. Comenzamos a sospechar si será cierto lo que antes aceptábamos más fácil: que todos somos un mismo pueblo "libre" porque tenemos las mismas oportunidades: "Lo que pasa es que somos pobres por ignorantes". Ahora dudamos: ¿No será al revés: que somos ignorantes porque nos han empobrecido, y no tenemos las mismas oportunidades que las clases altas en alimentación, escuela, trabajo? Así, la opción y práctica de la fe va rompiendo y relativizando las ideologías que tenemos o que nos han impuesto.

Vamos descubriendo cuál es nuestra realidad como pueblo, porque "las apariencias engañan". Las ciencias sociales son una ayuda para desenmascarar esas apariencias. Por ellas podemos aprovechar las experiencias y conocimientos de otros (en seguida veremos esta ayuda tan difícil como necesaria entre fe y ciencias sociales. Ahorita sólo la constatamos). Por ejemplo, se puede hablar de pueblos.

- En un sentido imperialista, según decían los antiguos: "El Senado y el Pueblo Romano". Sólo eran pueblo los romanos, los ciudadanos de primera. Los demás eran de segunda o esclavos (11). Ahora también se puede entender así, cuando se refieren a los pueblos o países desarrollados, industrializados, del Primer Mundo. Los socialistas son del Segundo, y nosotros, todos los subdesarrollados, somos el Tercer Mundo.
- También se puede entender "pueblo" en el sentido demócrata burgués, por ej. cuando en los discursos políticos se habla de "El pueblo de México". Sin embargo en realidad no estamos organizados ni participamos como pueblo en el gobierno ni en el desarrollo socioeconómico. Solamente unos cuantos, la clase dominante, controla y manipula al resto del pueblo que más bien viene siendo masa.
- Finalmente, podemos entender "pueblo" en su sentido más verdadero: el conjunto de grupos y clases sociales oprimidas —indígenas, campesinas, campesinos, obreros y todos los que se pongan de su lado— los que tienen capacidad de ser pueblo en cuanto luchan por la liberación de todos hacia una sociedad más justa.

De esa manera vamos descubriendo qué somos y cómo nos vamos haciendo pueblo en su sentido sociológico.

Descubrimiento de la fe (Teología). Ahora se habla más del Pueblo de Dios, porque se valora, por esta nueva experiencia, la riqueza de ser pueblo. En esto se incluye la jerarquía y los católicos ricos y pobres.

Pero entonces, descubrimos que así nada más no cumplimos el Reino, porque ni somos verdadero pueblo ni somos sinceramente de Dios. No nos hemos entregado a Él aunque seamos su propiedad.

Al decir pueblo de Dios, desde la fe, expresamos sólo un principio imperfecto que apunta la obligación que tenemos todos, ricos, pobres y jerarquía para que desaparezcan las injusticias y barreras que nos dividen y nos separan de Dios. ¿Cómo va a ser Pueblo de Dios si unos roban y explotan a los otros? Ya somos Pueblo de Dios en principio, en cuanto aceptamos esa vocación y obligación, pero todavía no lo somos verdaderamente, mientras haya entre nosotros opresores y oprimidos.

Quando hablamos de pueblo crucificado, lo decimos en este sentido teológico, porque no ha llegado a ser Pueblo de Dios mientras la mayoría de él —los oprimidos— y Dios en ellos sigan crucificados por el Capital, el Poder y la Codicia, aunque algunos de sus dueños se digan católicos.

Para orientarnos, ayudan los documentos oficiales de la Iglesia, p. ej. los de Puebla, cuando denuncian la pobreza de nuestro pueblo, en el que "deberíamos reconocer los rasgos sufrientes de Cristo, el Señor, que nos cuestiona e interpela" (P 31). No para compadecernos sino para anunciarnos que ese "Pueblo de Dios es enviado a servir al crecimiento del Reino". Reconocernos parte de ese pueblo es hacernos responsables, "forjadores de historia" (P 267 y 274).

El tercer eje es en resumen, hacer teología: una reflexión más seria sobre la *práctica*, a la luz de la fe, para la liberación integral. De esta manera, la teología se refiere al mismo pueblo histórico, sociológico, pero en su sentido más profundo.

Meditación continua de la Biblia. Una forma importante de alimentar nuestra fe —por eso lo ponemos en otro apartado— es la meditación de la Palabra de Dios en la Escritura, sea en lo personal, en grupos o especialmente en la Eucaristía. Descubrimos textos que antes no conocíamos. Por ejemplo que Dios aborrece las fiestas que disfrazan la injusticia; éstas no hacen pueblo:

"Yo odio y aborrezco sus fiestas. Y no me agradan sus reuniones religiosas (. . .).

Váyanse lejos con el barullo de sus cantos.

No me molesten con la música de sus arpas.

Quiero que la justicia sea tan corriente como el agua. Y que la honradez crezca como un torrente inagotable" (Amós 5, 21.24).

La mayoría de las veces, la "novedad" de la Palabra viene cuando al escuchar un texto que ya conocíamos, encontramos en él nuevo sabor y fuerza, por la gracia y porque la leemos en esa situación nueva (el primer eje de la rueda). Por ejemplo la indignación de Dios por la esclavitud de los israelitas en Egipto.

"He oído el clamor de mi pueblo. Yo conozco sus sufrimientos. He bajado para librar a mi pueblo de la opresión de los egipcios" (Ex 3,7).

La acción de Dios despierta a ese pueblo y guía a sus líderes para liberarlos. Hace un pacto o Alianza que se cumplirá en la medida que avanza y celebra el paso de Dios en su historia: "Ustedes serán mi Pueblo y yo seré su Dios".

Esta acción de Dios se manifiesta plenamente en Cristo que libera no sólo a los judíos sino a todos los pueblos para formar uno solo (Jn 17). Orando en los Evangelios vamos aprendiendo que la muerte religioso-política de Jesús fue consecuencia de su vida al lado de los pobres. No lo mataron sólo los judíos en general, sino los poderosos de su tiempo, las autoridades religiosas y el gobernador Pilatos, quien "lo entregó para que fuera crucificado" (Mc 15,15).

Resucitado por el poder de Dios contra el poder del mundo, sigue presente especialmente en los pueblos crucificados por el mundo: "lo que hicieron con uno de éstos más pequeños, conmigo lo hicieron" (Mt 25).

Nos invita a todos a morir con El a todo pecado de explotación y tinieblas para resucitar a la vida de hermanos: "pueblo que Dios eligió para que fuera suyo y proclamara sus maravillas. Estaban en las tinieblas y los llamó Dios a su luz admirable" (1 Pe 2,9). En la medida que vamos recibiendo ese don y construyendo la fraternidad se nos aplican las siguientes palabras de la 1a. carta de Pedro: "Ustedes antes no eran su pueblo, pero ahora son Pueblo de Dios". De ese modo, el cuarto eje de la Rueda nos ayuda a comprender y entregarnos para ser realmente pueblo.

Habiendo dado una vuelta a esos cuatro ejes, la Rueda de la fe nos baja y manda de nuevo a la tierra, a volver a

partir de la experiencia, con nueva esperanza de paloma, y más colmillo de serpiente.

Esta es una Visión parcial

Por todo lo dicho se acepta que este *Desde dónde*, es parcial. Ni en ciencias sociales, menos en teología, hay neutralidad. Al hablar del Reino ya apuntamos cómo esta parcialidad viene no sólo por nuestra visión o ideología siempre perfectible, sino también porque en un mundo de injusticias y privilegios, es necesario ser parcial para llegar a ser universal. La culpa de esta parcialidad la tiene, en definitiva, la acción de Dios en la historia.

En la experiencia, esta posición no la vivíamos así desde un principio. Más bien se fue haciendo parcial, o si quieren, *preferencial* por el quiebre del romanticismo campesino que se topa con la sequedad cruel y aplastante de la explotación y las presiones farisaicas de los grupos de poder, por la desesperante esperanza del pueblo y por el fariseísmo que respinga en cada uno de nosotros.



Confrontando, integrando la fe teológica con los Análisis Sociales.

Esta parcialidad e integración ha sido en varios de nosotros una vivencia dolorosa y esperamos liberadora. Creemos reconocer allí la acción del Padre. La podemos describir como un caminar en el que van funcionando dos ojos, manos y pies.

Los ojos son dos sospechas: la de la fe (sospecha teológica), y la de las ciencias (sospecha sociológica). La fe comienza a dudar si esta situación de miseria y explotación es querida por Dios o no será más bien querida por sus enemigos. Y si lo que estamos practicando como Iglesia es su voluntad o la voluntad del dios Capital.

La sospecha sociológica aclara los modos y las mañas de la estructura social que usa hasta el nombre de Dios para seguir pecando.

Con sus dudas, oscuridades y tanteos, estas dos sospechas se han ido reforzando, aunque en nuestro caso, la sospecha de la fe ha sido la primera y la dominante. Creemos que es muy peligroso quedarse tuerto de cualquier ojo, como también se pueden hacer ideología cerrada tanto la fe como las ciencias. Con un ojo se pueden ver las cosas, pero sólo con los dos se captan la proporción y las distancias.

De todos modos, cuando alguna posición nos aparta del Reino, sea "religiosa" o "científica" no dudemos en sacarnos ese ojo. Es mejor andar tuerto en el Reino (Mt 18,9) que con los dos ojos, en este mundo.

Nuestra experiencia no ha sido solamente ver y analizar. Eso nos movía a usar las dos manos, el servicio pastoral y la promoción socioeconómica. También con sus trabas y torpezas, una se apoyaba y remandaba en la otra. Igualmente aquí es peligroso que los movimientos de base o los equipos se queden mancos. Más en una situación como la de México donde se permite cancha para lo pastoral y la promoción, donde cada una es fácilmente recuperada para que no se amarre un movimiento con mística y organización popular, que vaya cobrando fuerza política.

Los dos pies, siguiendo el ejemplo, fueron los avances y retrasos, con sus caídas y levantadas, tanto en la fe y el análisis social, como en la pastoral y la promoción social.

Aprovechamos los estudios sociales para *describir* el hecho histórico de la opresión. Para exponer las relaciones de lo que Puebla llama el "Pecado Social". Para explicar las relaciones del pecado de manipulación ideológica, con la corrupción y control político, en una situación de explotación económica. Queremos hacer una narración teológica de denuncia y anuncio con la convicción —no dogmática sino abierta— de que enfrentamos una situación insostenible desde el punto de vista de la fe y vida del pueblo.

No pretendemos reducir el lenguaje teológico al de las ciencias sociales (P n 545), sino integrar en cada capítulo el relato de los hechos, explotación, religiosidad, intentos de

renovación y luchas populares con *una interpretación*, en la que nos ayudan las ciencias sociales, para descubrir el sentido profundo de pecado y Gracia que se esconden en esas realidades, según los criterios teológicos señalados en el apartado.

Estamos usando las ciencias sociales para ir haciendo un discernimiento teológico con su ayuda, en el sentido que lo usa el equipo de Chimbote, Perú. Por ejemplo:

Una comprensión teológica de la religiosidad y la evangelización —dicen ellos— toma en consideración los elementos examinados desde la óptica de las ciencias sociales. Si (...) la salvación es vivida por el pobre de modo principalmente individual y fragmentario, y esto es interpretado como una interiorización de la ideología de dominación, cabe a continuación un cuestionamiento de dicho rasgo de la religiosidad a partir de una comprensión de cómo Dios salva a su pueblo en la historia; por lo tanto, el discernimiento teológico no está segregado de la evaluación realizada según criterios de las ciencias sociales. Pero este discernimiento se lleva a cabo de acuerdo a los fundamentos propios de una reflexión de fe (12).

¿Por qué meterse en el enredo de usar las ciencias sociales? ¿No sería más fácil prescindir de ellas? Sería más simple no usarlas (en lo personal no me gusta). Pero al mismo tiempo sería dar más rodeo para comprender la realidad histórica que vivimos. Y sobre todo sería falta de lealtad con los demás y con uno mismo querer desconocer esa realidad social que la vemos *desde una interpretación social* determinada. Es mejor explicitar nuestros prejuicios, que negarlos. Pero aceptamos esas aportaciones sociológicas con dos condiciones:

1a. condición: que los planteos e interpretaciones de esos análisis correspondan o no, hayan sido desmentidos por los testimonios y confrontaciones de algunos grupos de base (CEB y cooperativas), o por la experiencia compartida con otros equipos promotores en estos últimos 5 años.

La 2a. condición es que sean científicas; es decir, no dogmáticas, sino como hipótesis, comprobadas con datos suficientes y siempre abiertas a una mayor y mejor comprobación. Eso entendemos por "sociología abierta" a nuevas comprobaciones y a otras dimensiones, como la Fe. No todo es sociología. Con esa posición sí nos parece conveniente y aun urgente dialogar, desde nuestra realidad, no desde una esencia a otra esencia. Por eso coincidimos con la posición de Otto Maduro cuando afirma:

¿Quiere decir esto que para la sociología, la religión sea única y exclusivamente un fenómeno social? No. Aunque para algunos sociólogos sí, lo mismo que para algunas corrientes de la sociología. Pero por lo que a nosotros respecta, pensamos que la sociología capta un aspecto (y no todos los aspectos) de los fenómenos religiosos una dimensión de los mismos: su dimensión sociológica (13).

"Las apariencias engañan"

Con esta intuición del dicho popular, hacemos nuestra la "sospecha científica" de que tras la imagen y respuesta o acción que hacemos como creyentes, se puede encontrar una realidad muy distinta a lo que decimos o pensamos *esencialmente* y tradicionalmente (14). Decimos sospecha "científica", porque no tiene nada que ver con una posición "anti-religiosa, anti-clerical", ni con un juicio

sobre las malas intenciones o planes secretos de los curas, obispos, empresarios o campesinos. Científica porque la experiencia de las ciencias y nuestra observación razonada, enseñan que las respuestas a los problemas sociales no se encuentran en la superficie, a la luz del día, sino por debajo de las apariencias. Y toda interpretación o ideología está condicionada por la "tierra" de la estructura social donde crece. Esto es más peligroso cuanto menos aparece a primera vista.

Precisamente por eso procuramos aprovechar y al mismo tiempo estar atentos a lo incompleto y acientífico de la teoría marxista sobre la religión, como lo advierten varios autores (15).

Incompleta porque no la desarrollaron. Acientífica porque hace una "extensión ilegítima del ateísmo metodológico al ateísmo dogmático" (16). En ese sentido, nos movemos dentro del espíritu de Puebla que rechaza esa posición a la que llama "marxismo-clásico" (P 92) por ateo y porque atenta contra la libertad religiosa. Y por eso está marcado también por el pecado. (Decimos en el espíritu de Puebla, porque más bien habría que llamarlo "estalinismo").

Por eso, preferimos dialogar y aprovechar críticamente los análisis marxistas y no asumir a priori en bloque el análisis marxista. No tenemos la preparación para eso. Y en definitiva va contra la verdadera ciencia aceptar esquemas y dogmas a priori, aunque algunos mal llamados marxistas lo hagan (17).

De esta manera, no nos acercamos a los estudios marxistas sobre la teoría de la religión, como marco teórico cerrado donde forzosamente debe encajar la realidad; nos acercamos desde los estudios que han hecho algunos sociólogos y antropólogos (A Bartra, Paré, etc citados en la bibliografía), quienes tratan muy de paso las funciones sociales de la religión en relación con las condiciones históricas de la lucha de clases en el contexto nacional de un capitalismo dependiente. Con la ayuda de esos estudios, intentamos descubrir al Dios de la historia para denunciar lo que se opone a su Reino y anunciar lo que nos encamine a la fraternidad. Con estas aclaraciones nos colocamos en la posición abierta que señala Otto Maduro, en la obra mencionada:

La "incompatibilidad" entre estas dos visiones institucionalizadas del mundo (la marxista y la cristiana) no es tanto una incompatibilidad "esencial", sino históricamente originada, y por lo tanto, quizá también históricamente superable (18).

Pensamos que los estudios citados llenan esa condición de lo que llamamos sociología "abierta".

En una lectura meditada, y dialogada con la base, del Evangelio, de teólogos de la Liberación, y del Magisterio Católico (Concilio Vaticano II, Medellín y Puebla).

Para evitar malentendidos, no la llamamos relectura del Evangelio. Esas meditaciones las vamos asimilando antes y después de los análisis sociológicos. Durante la marcha de la pastoral y promoción.

Las referencias y citas de los Documentos de Puebla quieren llevar hasta sus últimas consecuencias las orientaciones que allí se nos dan. Con todo y sus limitaciones, ambigüedades, y repeticiones, las reconocemos como inspiradas por el Espíritu que guía a su Iglesia.

Nos ayudarían expresiones más radicales, pues la concupiscencia y el pecado se encargan de que hagamos prácticas mediocres de las orientaciones ya de por sí muy prudentes. Sin embargo, si viviéramos la mitad de lo que dice Puebla, caminaríamos en un mundo 10 veces más justo.

La insistencia en algunos puntos señalados por Puebla para toda América Latina, la hacemos precisamente por ser los que más destacan y urgen a nuestra conciencia cristiana en esta porción de la Iglesia: la región en que trabajamos.

Queremos también ubicar la discusión y avance de la teología no sólo desde el nivel latinoamericano sino también y complementariamente, desde la realidad histórica y regional de nuestras iglesias y de los sectores populares donde trabajamos.

La evangelización es un lugar privilegiado para integrar teología con ciencias sociales.

Cuando usamos el ejemplo de los 2 ojos, manos, pies, tratamos de visualizar la famosa dialéctica, confrontación, contradicción, complemento mutuo que hace avanzar.

Creemos también que la pastoral de evangelización anuncio y denuncia, no será la consecuencia de una integración anterior entre ciencias sociales, experiencia de fe y teología, para "traducirla" después a un lenguaje sencillo, popular. Más bien la pastoral y organización política con y desde la base, es un lugar indispensable, no el único, para integrar, dinamizar la crítica y aportes mutuos entre las ciencias sociales y la teología. Si no es en la pastoral y organización popular, este diálogo no pasará de ser un artificio ineficaz de laboratorio.

TENEMOS VARIAS PREGUNTAS O HIPOTESIS POR COMPROBAR

De las inquietudes y preguntas que nos han surgido durante estos años, vamos a utilizar las mismas que se planteó el equipo pastoral de Chimbote, en la costa peruana. Hemos preferido aprovechar los enfoques de otros compañeros en Latinoamérica, y en otra situación muy distinta —aquello es puerto, esto es un desierto; allá son principalmente obreros y desempleados en barriadas, aquí son sobre todo campesinos— pero coincidimos en la preocupación por una evangelización como Dios manda, y como la sugieren Medellín y Puebla.

Además, una misma hipótesis, confrontada en diversas situaciones, nos puede servir para encontrar pistas comunes en alternativas diversas.

El equipo de Chimbote, en la obra citada *Religión del Pobre y Liberación*, propone dos hipótesis: una respecto a

la religiosidad de las clases populares y otra respecto a la evangelización (19).

- 1o) En cuanto a la religiosidad popular, señalan dos aspectos: la religiosidad del pueblo oprimido, en una formación social de tipo capitalista y dependiente, tiene mayormente elementos alienantes en la medida que contribuyen a mantener una conciencia enajenada y a legitimar el sistema establecido. La religiosidad no cumple este papel por sí misma o en abstracto, sino en la medida que el pueblo está aprisionado en el orden vigente; y la religión está fuertemente condicionada por los intereses de la clase dominante.

PERO "en la medida que las clases populares viven su religión en relación con su práctica histórica como liberación celebrada, los elementos liberadores de su religiosidad contribuyen al proyecto de transformación de la sociedad" en una nueva, más justa y humana; y por lo mismo, construye el Reino de Dios, aunque éste nunca se agote o reduzca a ninguna sociedad histórica.

Asumimos esa perspectiva y en confrontación con ella elaboramos nuestro trabajo.

- 2o) En cuanto a la misión evangelizadora. Nuestra hipótesis o perjuicio entronca con los dos elementos enunciados anteriormente:

En primer lugar, en la medida que los elementos de evangelización están modelados por los intereses de las clases dominantes, ellos generan y refuerzan los rasgos enajenantes de la religiosidad.

En segundo lugar, en la medida que la evangelización está enraizada en la práctica histórica de los pobres, en su liberación completa, ella reactiva y amplía el potencial liberador en la religiosidad popular.

Sí queremos subrayar, junto con la obra que citamos, que hay una comprensión teológica, no puramente sociológica, en esta comprensión de la religiosidad y evangelización. Se trata en síntesis de la presencia salvadora de Dios en la historia humana; el pueblo y nosotros con él, estamos llamados a participar en la muerte y Resurrección de Jesucristo mediante un amor transformador. Es decir, si esta religiosidad nos aparta de esta vivencia histórica de Cristo, es enajenante, nos hace ajenos a Cristo en la Historia. Pero si nos lleva a practicar el amor, será salvadora, cristiana: nos injerta en Cristo (Jn 15).

Por su parte, la evangelización, la Buena Noticia del Reino de Dios presente ya, pero todavía no en plenitud, será liberadora en la medida que es un anuncio eficaz del pueblo convocado por Dios para su amor transformador. "Sin duda —añaden los de Chimbote— no se trata que el anuncio de la Buena Nueva sea directa y simplemente un instrumento para cambiar el mundo; esta transformación es llevada a cabo por los sujetos sociales oprimidos con su proyecto histórico de liberación. En cuanto a la evangelización ella es liberadora en tanto que convoca a los pobres", como comunidad cristiana que se dispone a recibir el Don del Padre en la tarea de construir la hermandad.

Al señalar la práctica histórica del pueblo, como liberación celebrada, completa, queremos explicitar que no se trata de una pura liberación económica-política horizontalista, como se le llama inadecuadamente. "Completa, celebrada" subrayan algo muy arraigado en nuestro pueblo y que difícilmente perderá aunque de todos modos sea necesario atenderlo: la dimensión mal llamada "vertical": oración, culto a Dios, celebración, fiesta, acción de gracias, por la presencia activante del brazo de Dios que derriba a los poderosos y eleva a los humildes. Además a esa dimensión vertical, la religiosidad popular siempre la expresa "horizontal", socialmente, aunque ya esté contaminada con esos dualismos geométricos de algunas teologías o ideologías del capitalismo dominante.



1. Tomamos la expresión "desde arriba y desde afuera" al mismo tiempo que coincidimos con su crítica, en IRARRAZABAL *Religión del Pobre y Liberación*, en Chimbote, CEP Lima Perú 1978 p. 30,32.
2. Reporte bibliográfico preparado por estudiante de la UAM, verano de 1977. Archivo del Proyecto Tlahuelliapan-Hidalgo. Progreso, Hgo.
3. Sobre el pesimismo científico, conflesa Agustín CUEVAS: "En cuanto a nosotros, modestos investigadores de oficio, tal vez lo más honrado sea reconocer que casi siempre somos mejores profetas del pasado que arquitectos del porvenir. Desbordados por un presente enmarañado y profético, que por lo regular sólo vemos a través del gabinete y la cátedra, hasta tenemos la dificultad de captar todas las virtualidades del momento histórico en el que estamos involucrados. En gran medida seguimos sujetos al itinerario noctívago del búho de la mitología clásica". *El Desarrollo del Capitalismo en América Latina* s XXI 3a. ed 1979 p 239.

Con algo más de esperanza ¿teológica? escribe Jorge ALONSO: "Hay que entender la paradoja dialéctica para sacar a flote la criatura naciente de la sociedad nueva en las contradicciones que la ocultan y al mismo tiempo la vitalizan en la opresión de hoy. Hay que tener la valentía de plantear a fondo lo que a primera vista parece un imposible. Pero la primera vista nunca ha mirado más allá de la constatación exigua. Este estudio pretende desembocar, pues, en ese pesimismo militante y comprometido, en esa lectura del pasado que niega el presente en perspectiva del futuro". *La Dialéctica clases elites en México*. La Casa Chata 1976 p 12.

4. Mochel LOWY, en "Objetividad y punto de vista de clase en las Ciencias Sociales". *Sobre el Método Marxista*. Grijalbo 1976 p 44.
5. VIDALES y JUDO, *Práctica Religiosa y Proyecto Histórico* CEP Lima 1975. Después de esbozar un marco teórico para la religiosidad latinoamericana, añaden: "Sigue ahora la etapa más importante, de verificación a través de una labor directa en los campos de acción" p 117. Algo semejante dice Gustavo GUTIERREZ en el prólogo a la obra de Irarrázabal p 3. Segundo GALILEA, después de tanto escribir sobre religiosidad popular, sigue proponiendo descubrir, en cada lugar "las pobreza más significativas y marcantes. Esta será la tarea de cada iglesia local, de cada comunidad, como hicieron tanto Jesús como los profetas". *El Dios de los Pobres* 1978 p 2.

Estos autores describen varios acercamientos a la religiosidad popular. Irarrázabal p 29-30, Vidales y Kudo, p 65-79 distinguen tres principalmente:

- 1) El Sociográfico empirista (f. BOULARD, F. HOUTART)
- 2) Estructural funcionalista (tipologías, antropología)
- 3) Genético funcional (secularismo urbano vs rural, Iglesia "modelo").

Nosotros preferimos señalar los distintos acercamientos prácticos que se dan más frecuentemente en el campo. Entre los que miran desde arriba o desde fuera, estaría p. e). Betty SCHARF quien afirma que "El sociólogo puede penetrar en la mente del creyente sin comprometerse él mismo como tal". *Estudio Sociológico de la Religión*. Selx Barral, Barcelona 1974 p 14.

6. J. JEREMIAS, *El Mensaje Central del NT*. Sígueme, 1966 p 19. Igualmente VON RAD, citado por ELLACURIA "Pueblo Cruzificado". en *Cruz y Resurrección* CRT 1978 p 65.
7. Para evitar el amontonamiento de citas, basta que nombremos los estudios en que nos apoyamos, y que son fácilmente reconocibles. Principalmente J. SOBRINO, GONZALEZ FAUS, L. BOFF entre los citados en la Bibliografía.
8. Leonardo BOFF *Pasión de Cristo, Pasión del Mundo* IA Press Bogotá 1976 p 16.

9. L. BOFF o.c. p 78. KASPER habla de las ventajas de la tradición en cuanto estabilidad, no al gairete del "capricho subjetivo". Y señala el peligro de encasillar a Jesús, hacer a la Iglesia un fin y a Cristo un medio: "La Iglesia no descansa en sí, Jesucristo es criterio primario de la Cristología, mientras que la fe de la Iglesia es el secundario. Ambos criterios no pueden ser contrapuestos". Insiste en que la fe no depende de la crítica histórica, citando a K. ADAM, pues si no "caeríamos en un lastimoso cristianismo que tendría que vivir con la preocupación constante de si la crítica no pronunciaría su sentencia de muerte hoy o mañana". *Jesús el Cristo Sígueme*, 1979 pp 30 y 37.

Aunque a decir verdad, debemos temerle más a la realidad que a la crítica histórica, para acabar con las imágenes encasilladas del Señor.

10. Javier Garibay lo explica en el Artículo "Teología", *Christus* No. 534, mayo 1980 p 71-73.
 11. Pablo Richard se refiere a estos tres conceptos de 'pueblo' en "El Pueblo Protagonista de la Historia como Imperativo revolucionario Cristiano" *Fe Cristiana y Revolución Sandinista en Nicaragua* UCA, Managua 1979 p 321 y ss.
 12. *Religión del pobre*. . . p 36.
 13. Otto Maduro, *Religión y Conflicto Social* CRT CEE 1980 p 44.
 14. *Ibid* p 49.
 15. Vidales-Kudo o.c. p 31. Maduro o.c. p 14ss.
 16. *Ibid*.
 17. En la práctica parece que los esfuerzos por integrar unas "esencias" llamadas marxismo y cristianismo llevan a discusiones interminables o a hacer decir a Marx y Engels más de lo quisieron decir. Esa impresión dan Vidales y Kudo, cuando afirman que según la teoría clásica del marxismo "la lucha ascendente comprometida en la lucha de clases tendería a producir una ideología religiosa (sic) de índole 'universalista' de protesta, correspondiente a la universalidad de la explotación de las clases populares" o. c. p 33.
- No descartamos la utilidad de estas investigaciones y discusiones, pero no es el camino que queremos seguir aquí.
18. Maduro, o. c. p 24.
 19. La fundamentación de estas hipótesis las desarrollan los de Chimbote en la obra citada p 15 a 30. Sin embargo, pensamos que el estudio que está elaborando Alejandro Guerrero (cfr, presentación) responde a la necesidad de una fundamentación más sólida y completa.

MARIOLOGIA DESDE LOS POBRES

REFLEXIONES SOBRE LA EVOLUCION DE LA MARIOLOGIA

Siempre ha existido una connaturalidad entre fe cristiana y veneración a María, de modo que no es exagerado decir con Pablo VI que la devoción a María es un elemento cualificador de la genuina piedad de la iglesia (1).

Una vez definidos los primeros dogmas trinitarios y cristológicos, cuando ya no había peligro de que el culto a María se confundiera con el culto pagano a las diosas madres (2), brotó espontáneamente en el pueblo cristiano la devoción a María. El Vaticano II aludiendo a la oración mariana más primitiva el "Sub tuum praesidium", afirma que "desde los tiempos más antiguos la Virgen es honrada con el título de Madre de Dios, a cuyo amparo los fieles acuden con sus súplicas en todos sus peligros y necesidades" (LG 66). Es conocida la expectación con la que el pueblo esperó en Efeso la definición del Concilio sobre la maternidad divina de María, y el atronador aplauso con el que la muchedumbre allí convocada recibió la proclamación de la Theotokos (cfr LG 66).

Pero esta devoción mariana que durante los primeros siglos de la iglesia fue creciendo de forma connatural y en estrecha conexión con el misterio de Cristo y de la iglesia, en la edad media alcanzó en el occidente latino un extraordinario desarrollo.

A partir de los siglos XI y XII en Europa surgen por todas partes templos dedicados a María, himnos y cantos litúrgicos, nuevas devociones y advocaciones marianas (Inmaculada, Asunción, Coronación, maternidad espiritual...), se difunde el rezo del Ave María, del Angelus, del Rosario y de la Salve, se recopilan leyendas marianas llenas de milagros de Nuestra Señora, etc (3).

Sin embargo esta florecencia de la piedad mariana medieval no se puede separar de su contexto sociológico,

político y eclesial contemporáneo. La devoción mariana medieval nace sobre todo como un movimiento de laicos, y coincide con la creciente clericalización de la iglesia y con el cisma entre teología y espiritualidad. La iglesia es en aquel tiempo un iglesia feudal, tanto por sus posesiones, dominios y beneficios, como por la estructura de su gobierno: Abades, Obispos y Papa son auténticos señores feudales con poder temporal y espiritual. La eucaristía y los sacramentos representan para el pueblo más un espectáculo masivo y extraordinario que una participación activa en la vida eclesial. Las diferencias económicas sociales y culturales en la iglesia y en la sociedad son cada vez mayores, y multitud de pobres invaden las nuevas ciudades en busca de trabajo. La teología pasa de simbólica a dialéctica, de bíblica a escolástica, de sapiencial a canónica. La separación de la iglesia de Oriente endurece todavía más los rasgos jurídicistas y centralistas de la iglesia latina. En este clima de desconcierto y de hambre material y espiritual, surgen como reacción espontánea numerosos movimientos y corrientes populares que desean una vuelta al evangelio, a una iglesia más pobre y comunitaria, menos clerical, a una fe más encarnada y menos espiritualista, a una piedad menos sofisticada y más popular, a un cristianismo menos tremendista y más humano, a un mayor acercamiento entre Dios y los hombres, entre el cielo y la tierra. El culto a los santos y a los ángeles, las procesiones y peregrinaciones, y sobre todo la devoción a la humanidad de Jesús y a María, son una reacción providencial a esta grave situación de lejanía y desamparo que el pueblo sufre. Como dirá Puebla: "sin María el evangelio se desencarna, se desfigura y se transforma en ideología, en racionalismo espiritualista" (Puebla 301). A nadie podrá extrañar que en este contexto surjan exageraciones, herejías o sectas; esto no es más que la ganga impura de un rico venero espiritual (4).

Esta connaturalidad del pueblo pobre y oprimido con María no es casual. No queremos entrar aquí en cuestiones de psicología profunda ni en los estudios de Jung sobre los arquetipos que unen los símbolos del inconsciente con lo femenino ("pathos", mujer-María, pueblo) y los del consciente con lo masculino ("logos", orden, jerarquía. . .) (5). Manteniéndonos en el terreno estrictamente teológico, es claro que el pueblo cristiano, con el sentido de la fe que le caracteriza (6), intuye que María no sólo es la gloriosa Nuestra Señora, sino que es la Madre de los hombres, la Abogada de los pobres, una mujer del pueblo que conoció, como el pueblo, el sufrimiento y la opresión. En la ternura de María el pueblo ha buscado siempre "el gran signo de rostro maternal y misericordioso, de la cercanía del Padre y de Cristo", como Puebla ha expresado de forma realmente afortunada (Puebla 282). Frente a toda situación de injusticia inhumana y de miseria eclesial, María es una señal de esperanza. La devoción a María tiene mucho de tácita crítica profética a una sociedad y a una institución eclesial poderosa y alejada del pueblo.

Esto ha sido también verdad en la historia de América Latina: el cura Hidalgo en México, enarblando la imagen de la Virgen de Guadalupe se lanzó a la independencia con un ejército de indígenas y de mestizos (7). Y en Cochabamba fue la imagen de María la que presidió la valiente resistencia de las heroínas cochabambinas ante los ejércitos españoles de la Colonia. Los ejemplos podrían multiplicarse. Pero bastan éstos para cerciorarnos de la verdad de la afirmación de Puebla sobre la pertenencia de María a la historia e identidad de los pueblos de América Latina (Puebla 283) y en especial, podemos añadir, en las circunstancias en que los pueblos se han visto en situación de peligro y opresión.

No podemos sin embargo negar que esta devoción popular a María, con su fuerte carga profética, ha sido muchas veces instrumentalizada para otros fines. No vamos a tratar ahora de las manipulaciones que los sectores ricos y poderosos han ejercido sobre la religiosidad popular y en concreto mariana, para reducirla muchas veces a una religiosidad alienante y a una resignación pasiva. Dentro de la misma iglesia, la piedad mariana se ha convertido a menudo más en instrumento de apologética doctrinal y de conservación de la tradición eclesiástica, que en un momento concreto hacer de la Mariología una contraseña doctrinal, una "tessera orthodoxae"; pero toda postura meramente polémica y defensiva, a la larga es empobrecedora.

Pongamos algunos ejemplos: la devoción mariana en todo el período postridentino ha tenido una fuerte impronta antiprotestante; la definición dogmática de la Inmaculada por Pío IX en 1854 formaba parte de un plan conjunto de defensa de la tradición y de lucha contra los errores modernos, cuyos siguientes eslabones fueron el *Syllabus* (1864) y el Vaticano I (1870). La Mariología que en el siglo XX se independiza como tratado teológico autónomo, se orienta más en la línea de añadir nuevos privilegios a la corona de María que en la dirección de responder a las reales exigencias de la fe del pueblo. Si somos sinceros hemos de confesar que la Mariología ha estado más atenta a sus aplicaciones a la moral individual, sobre todo sexual, que a sus implicaciones sociopolíticas y populares; y no raras veces se ha convertido más en instrumento de conservación que de re-

novación eclesial. La definición dogmática de la Asunción de María por Pío XII en 1950 recogía ciertamente la fe del pueblo, pero el contexto eclesial e histórico de la definición la acercan más a una eclesiología triunfalista que a los deseos e intuiciones del pueblo. El mismo hecho de que en la definición dogmática de la Asunción no se mencione la muerte de María (8) ¿no aleja un tanto el dogma de la Asunción de las inquietudes de un pueblo condenado siempre a una muerte prematura, que ve en la "dominación de María" una señal de consuelo y ternura "en la hora de nuestra muerte"? Se ha hablado y escrito sobre las dificultades que los dos últimos dogmas marianos han provocado en el campo ecuménico a Ortodoxos, Protestantes y Anglicanos. Pero quizás se ha reflexionado poco sobre la distancia que media entre la Mariología oficial y la religiosidad mariana popular, la cual acepta los contenidos de la fe de la iglesia, pero desearía una mayor proximidad a sus problemas y vicisitudes.

El Vaticano II supone un enderezamiento de la Mariología. El sólo hecho de insertar el antiguo esquema acerca de María dentro de la constitución dogmática sobre la iglesia (LG VIII) significa una nueva visión mariana, que supera los riesgos de una Mariología autónoma e independiente. María se sitúa ahora dentro de la economía de salvación (LG 52 y 55-59) y en estrecha relación con la iglesia de la que es tipo y modelo (LG 53 y 60-65; 68-69). Se ha ponderado, con razón, la riqueza y equilibrio de esta nueva visión mariológica que resitúa a María en el lugar que había tenido en la tradición primitiva (9). Sin embargo el tema de la relación entre María y el pueblo de los pobres, no aparece explícita en los textos conciliares (10).

Todo esto no es casual. Si es verdad que María es el tipo de la iglesia, como el mismo Vaticano II afirma, entonces habrá siempre una estrecha relación entre el modelo de eclesiología y el modelo de Mariología. A una iglesia triunfalista como fue la de la llamada "época piana", a la que pertenecieron Pío IX y Pío XII, corresponderá una mariología triunfalista (11). El Vaticano II, a pesar de los deseos de Juan XXIII de elaborar una eclesiología de la "iglesia de los pobres", no se puede decir honradamente que haya hecho de los pobres el rostro de la iglesia conciliar. Lógicamente tampoco la Mariología puede ser una mariología popular y sensible a los problemas de los pobres. El Vaticano II recoge lo mejor de la Mariología europea de la época, por ejemplo la teología rahneriana sobre María "la perfecta redimida" o la de O. Semmelroth sobre María tipo de la iglesia (12); pero se siente impotente ante la tarea de acercar de nuevo la Mariología a los pobres y a la fe popular. Sus afirmaciones mariológicas, sumamente ricas y profundas, a veces producen la impresión de excesivamente abstractas y frías, alejadas de la vida y del calor popular. El Vaticano II estaba más preocupado por dialogar con los protestantes y evitar los malentendidos de ciertos maximalismos (por ejemplo en torno al tema de la corredención e incluso de la mediación) que en dialogar con el pueblo sencillo y con su Mariología popular. Es ésta una nota característica que afecta no sólo a la Mariología sino a todo el Vaticano II: su dialogante es más el mundo moderado, técnico, secular y desarrollado, que el mundo oprimido, popular y no desarrollado (13). También la Mariología europea del postconcilio discurre por estos caminos (14), y los interrogantes que des-

de el campo exegético se han suscitado sobre la virginidad de María contrastan con la naturalidad con que el pueblo sencillo admite este misterio. ¿Habremos de decir que el pueblo es ignorante y poco crítico, o tal vez pensar que se cumple aquí que el Padre oculta los misterios del Reino a los sabios y se los revela a los sencillos? (Lc 10,21-26).



NUEVA PERSPECTIVA MARIOLOGICA: DESDE LOS POBRES

La iglesia latinoamericana en Medellín (1968) optó por los pobres, por el pueblo, por su liberación integral y por las comunidades eclesiales de base. La iglesia latinoamericana propuso encarnarse en las clases dominadas y subalternas de la sociedad. Por esto aunque Medellín no hable de María (15), el sólo hecho de releer el Vaticano II desde América Latina y de esbozar una nueva imagen de iglesia, tendrá consecuencias en Mariología: si existe, como hemos visto, una estrecha relación entre María y la iglesia, a una eclesiología liberadora corresponderá una Mariología liberadora. Esto aparece claramente en Puebla (1979), donde la mariología adquiere una dimensión más cercana a los pobres y al pueblo (16). Más que hacer un estudio analítico de Puebla, vamos a destacar dos dimensiones significativas de esta nueva perspectiva.

María: sacramento de la opción de Dios por los pobres

Puebla nos habla de María como "un gran signo, de rostro maternal y misericordioso, de la cercana del Padre

y de Cristo" (Puebla 282), "presencia sacramental de los rasgos maternales de Dios" (Puebla 291). Ahora bien, esta misericordia maternal de Dios, de la que María es signo y sacramento, no es otra que la ternura de Dios hacia los pobres a los que defiende y ama (Puebla 1142, con citas de Mt 5,45 y St 2,5). María personifica la opción preferencial de Dios por los pobres, el triunfo de Dios en lo débil, la parcialidad de Dios hacia el que sufre, sobre todo hacia el que sufre la injusticia del poderoso. María tipifica la forma de actuar de Dios en la historia de salvación; simboliza la pedagogía divina revelada en la Escritura: K Barth ha resumido de forma lapidaria esta forma de actuar de Dios:

"En medio de los acontecimientos de la historia de Israel, Dios se inclina siempre de forma incondicional y apasionada hacia el lado de los más miserables y sólo hacia este lado: siempre a favor de los oprimidos, siempre contra quienes poseen y defienden sus propios derechos, siempre a favor de aquéllos que han sido despojados y privados de los suyos" (17).

María se inscribe pues en una constante teológica de la historia de salvación: Abraham, hijo de idólatras (Jos 24,2) es escogido para ser padre de un gran pueblo de creyentes (Gen 12,1-3); Dios escucha el clamor del pueblo oprimido en Egipto y lo libera (Ex 3,7-9), mediante Moisés, un exiliado y forastero en tierra extraña (Ex 2,22;3,11); elige al insignificante David (I Sam 16,4.11) y rechaza a Saúl (I Sam 15,10s); personajes débiles y desconocidos como Gedeón (Jue 6-8), Débora (Jue 4-5), Judit (Jud), salvan al pueblo de la opresión; mujeres estériles y ancianas que sufren el oprobio de su infecundidad, conciben hijos que juegan un papel importante en la historia de Israel: Sara (Gen 15,3; 16,1; 18,20-15), Rebeca (Gen 25,21), Raquel (Gen 29,31), la mujer de Manuaj, madre de Sansón (Jue 13,2), Ana la madre de Samuel (I sam 1,9s), Isabel la madre del Bautista (Lc 1,5s), pues para Dios no hay nada imposible (Gn 18, 14). Dios es el que libera a los exiliados y les prepara un camino sin lomas ni cerros (Is 40,3-5), es el que ha escogido un pueblo pequeño y es su auxilio (Is 41,8-10); es el que hace florecer el desierto y convierte la tierra seca en manantiales (Is 41,17-20), el que alienta a los corazones humillados (Is 57,15). Su Espíritu envía a anunciar la buena nueva a los humildes y la liberación a los desterrados (Is 61,1-3). A Dios se le estremece el corazón y se le conmueven las entrañas maternales ante Efraín (Os 11,8); él se compadece del pobre y del débil, mientras desprecia a los poderosos y autosatisfechos (Eclo 10,14-15; I Sam 2,7-8; Job 5,11; Sal 34,11).

En este contexto bíblico de predilección divina por el pobre y el insignificante, en el que el pequeño e inseguro es exaltado y el rico es despreciado, se sitúa María: Dios escoge como madre de su Hijo a una hija de Israel, una mujer del pueblo, pobre y desconocida; y para que aparezca más su misericordia y el poder de su Espíritu, no sólo es estéril sino virgen, pues para Dios no hay nada imposible (Lc 1,37 cfr Gen 18,14). Jesús, su Hijo, continuará esta trayectoria: nacido pobre, viene a evangelizar a los pobres (Lc 4,16) y se compadece de todos los que pasan hambre y están como rebaño sin pastor (Mc 6,34;8,2). Esto precisamente le conducirá a ser rechazado por los poderosos de su tiempo y le llevará a la cruz.

Lucas ha puesto en labios de María, en breve síntesis, esta forma de proceder de Dios:

"Manifestó su fuerza vencedora,
y dispersó a los hombres de corazón soberbio.
Derribió a los poderosos de sus tronos,
y elevó a los insignificantes.
Llenó de bienes a los hambrientos,
y a los ricos despidió con las manos vacías" (Lc 1,51-53).

Esta línea bíblica se recoge en otros textos del NT como por ejemplo:

"Dios ha elegido lo que el mundo tiene por necio, con el fin de avergonzar a los sabios; y ha escogido a lo que el mundo tiene por débil, para avergonzar a los fuertes" (1 Cor 1,27 cfr Sant 2,5).

Ahora bien, esta pedagogía divina de ternura y debilidad por los pobres y de rechazo de los ricos, es la revelación concreta en la historia del misterio de la salvación, de la absoluta y soberana libertad de Dios, cuya iniciativa es benevolente y gratuita: a los que pecaron Dios les regala de manera gratuita su perdón y su amistad (Rm 3,21-25; Ef 2,1-10). Esta es la justicia divina, bien diferente del proceder humano. Dios no nos salva por nuestros méritos, ni por nuestras obras, sino por nuestra fe en su misericordia, como aconteció con Abraham (Rm 4,1-5). Por esto mismo todos los soberbios y satisfechos, los ricos y fariseos de todos los tiempos se ven excluidos de la salvación, si no se convierten y se hacen pequeños y débiles como niños (Lc 18,17; Mc 10,15). Esta es la forma de actuar del Espíritu, que sopla donde quiere, pero siempre en una misma dirección (Is 28,5-6; 32,15.17; 61,1; Lc 4,18).

Desde esta panorámica bíblica y dogmática debe iluminarse toda la Mariología, superando tanto el positivismo teológico como el racionalismo abstracto. Sería incorrecta una Mariología que se limitase a acumular afirmaciones y privilegios dogmáticos marianos de forma inconexa. Tampoco resultan convincentes, por demasiado abstractos, los intentos de hallar un principio fundamental de la Mariología (18), si este principio silencia la forma concreta e histórica como actuó Dios en María: desde la pobreza y la insignificancia, desde la impotencia y desde el margen, desde la periferia. Los misterios y dogmas marianos reciben luz desde esta nueva óptica.

La virginidad de María no es una cuestión simplemente biológica o sexual, o un caso prodigioso de partenogénesis, ni un desprecio de la sexualidad o del matrimonio, sino una clara afirmación teológica. Es la expresión histórica y carnal, llevada hasta el límite más extremo, de la constante forma de actuar de Dios: acción gratuita y benévola de Dios desde la pobreza y la impotencia humana. El Espíritu de Dios, que hace florecer vida allí donde sólo hay esterilidad e impotencia, desciende ahora sobre una Virgen para que se manifieste más claramente que el fruto de sus entrañas no será solamente un gran profeta, sino el Hijo de Dios (Lc 1,35), el nuevo Adán, el Hombre Nuevo. La virginidad, despreciada en Israel (Jue 11,37-40; Am 5,1-2; Jer 1,15; 2,13; Jl 1,8) señala la forma radical la desproporción entre la acción humana y el don del Espíritu en la encarnación.

Y quizás por ello, la virginidad de María resulta hoy difícil de aceptar a los sectores acomodados de la iglesia: es

siempre escandaloso para el rico aceptar que Dios tenga su preferencia por el pobre y el débil. . .

La Inmaculada Concepción y la Maternidad de María también se iluminan desde esta perspectiva: la plenitud de gracia de María, desde los orígenes de su existencia, se ordena a la maternidad divina de María. Pero la madre de Jesús es una mujer desconocida perteneciente a un pueblo pequeño y despreciado por los poderosos. Sólo así se comprende el sentido del Magnificat: gratitud de María porque Dios ha mirado la pobreza e insignificancia (tapeinosis) de su esclava, como había hecho con Israel, había prometido a Abraham y a su descendencia, siguiendo su forma habitual de actuar. Reducir el Magnificat a un canto de gratitud porque Dios ha recompensado el mérito de la humildad de María, significa desconocer la historia de salvación y vaciar el Magnificat de su contenido salvífico (19).

La Asunción de María debe comprenderse a la luz de la Resurrección de Jesús. Y ésta, como escribe J Sobrino, no es simplemente el símbolo del deseo humano de inmortalidad, ni tan sólo el triunfo del poder Dios, sino el triunfo de su justicia sobre la injusticia humana: el Resucitado es el Crucificado, es la victoria de la gracia sobre el pecado de injusticia (20).

La Resurrección de Jesús debe enlazarse con la fe bíblica, que aparece precisamente en tiempo de persecución y de martirio (2 Mac 7,9; 12,38-46; Dn 7; 12,2), de que los justos oprimidos injustamente no permanecerán perpetuamente sometidos al polvo de la muerte, sino que resucitarán a la vida. El horizonte bíblico para comprender la Resurrección de Jesús es comunitario: el pueblo crucificado por los poderes de este mundo, resucitará a la vida. Por esto la Resurrección de Jesús es una buena noticia para los crucificados de este mundo.

La Asunción de María es la participación de María en la victoria gloriosa de Jesús. Aquella mujer que tuvo el corazón traspasado por una espada de dolor (Lc 2,35), que compartió la humillación, la pobreza y la participación de Jesús, y no se avergonzó de estar al pie de la cruz como madre del ajusticiado (Jn 19,25) ha sido exaltada. María que debió padecer junto con la primera iglesia apostólica las primeras persecuciones y el miedo ante la prepotencia de los poderosos, es la que, sin duda, después de una muerte humilde y desconocida, ha sido Asunta a los cielos. La que ha sido elevada a los cielos es la que dio a luz junto a un pesebre de animales y estuvo en pie junto al patíbulo de un ejecutado. La Asunción no es más que la culminación gloriosa de la misteriosa predilección de Dios por los pobres y pequeños de este mundo, y por ello es un signo de esperanza para todos los pobres y los que se solidarizan con ellos: la última palabra nunca es la injusticia ni la prepotencia; el verdugo al final es vencido por su víctima. Los poderosos de todos los tiempos, como los saduceos, niegan la resurrección o la vacían de contenido: así desean acallar el deseo de justicia de los pobres y matar el nervio a la esperanza real de cambiar este mundo (21). La Asunción, en cambio, es la confirmación del camino de María y del camino de Dios.

En María se ejemplifica y se sacramentaliza la constante trayectoria de Dios en la historia de salvación. C Maesters la ha formulado así:

"En la lectura de la Biblia aparece una constante desde Abraham hasta el fin del NT: La voz de Dios toma forma, profundidad y sentido siempre en los marginados. En las épocas de crisis y renovación, Dios interpela a su pueblo desde la marginación, y éste comienza a recuperar el sentido y el dinamismo perdido en su marcha" (22).

Pero se entendería mal todo lo dicho si se concibiese a María como pura pasividad. María respondió activamente a esta misteriosa elección divina.

María, personificación de una fe liberadora y no alienante

Puebla, citando palabras de Marialis cultus de Pablo VI (MC 37) habla de María como "algo del todo distinto de una mujer remisiva o de espiritualidad alienante" (Puebla 293). Posteriormente, citando palabras de la homilía de Juan Pablo II en Zapopan, resalta que María "en el Magnificat se manifiesta como modelo para quienes no aceptan pasivamente las circunstancias adversas de la vida personal y social, no son víctimas de la 'alienación'" (Puebla 297) y "proclama que la salvación de Dios tiene que ver con la justicia hacia los pobres" (Puebla 1143).

Estas afirmaciones se han de entender en estrecha conexión con la forma constante de actuación divina en la historia de salvación. La fe de María es la respuesta a la gracia de Dios, su "Fiat" es el sí de María al plan de Dios. Pero esta fe de María no es otra que la fe de Israel, ya que María se siente solidaria con la historia salvífica de su pueblo. La fe de María es la entrega total e incondicionada al Dios de Israel, al Dios de las promesas, al Dios que exalta a los pobres y derroca a los soberbios, al Dios de Abraham, Moisés y los profetas. El "Fiat" de María es la respuesta personal al Dios que opta por los pobres, es abrirse a la justicia de Dios, es dejarse penetrar por ella, dejarse justificar no por los propios méritos, sino por su benevolencia y misericordia. María, madre de los creyentes del NT realizó de forma eximia lo que Abraham padre de los creyentes de Israel: Abraham creyó a Dios, y Dios lo constituyó santo (Gen 15, 6; Rm 4,3s); María, como Abraham, creyó que para Dios no hay nada imposible (Lc 1,37 cfr Gen 18,14).

Esta fe de María en el Dios liberador y salvador, es la que marca y fecunda toda su vida. La colaboración de María en la historia de salvación no es más que comunión con el plan de Dios, fecundación total por el Espíritu, prolongación de la justicia de Dios en la historia humana. Dicho de otro modo: la solidaridad de María con la obra de salvación no es sólo una consecuencia ética de su fe, sino un constitutivo intrínseco de su fe. La justicia y la solidaridad históricas con el pueblo son parte integrante de la misma fe en la justicia de Dios: fe es creer en el Dios que libera a los pobres, y colaborar en este proceso salvífico liberador. No se puede creer en el Dios que salva a los pobres, y luego practicar la injusticia o la omisión culpable.

Por esto María en su Maternidad coopera al plan de salvación de Dios engendrando a Jesús y coadyuvando al alumbramiento del Hombre nuevo y de la Nueva humani-

dad. María, en medio de la oscuridad de toda fe, se solidariza con Jesús y su Reino. No es la madre posesiva que quiere retener a Jesús en su regazo protector, sino que le deja ser libre y colabora en su obra liberadora hasta la Cruz. María sufre al ver a su Hijo perseguido, torturado y ajusticiado públicamente. Pero ella se mantiene fiel a la causa de Jesús, y está plenamente compenetrada con la fidelidad de Jesús a su misión. El "Fiat" de María en la encarnación al Dios de los pobres, se prolonga luego en su Sí a la obra de Jesús hasta el final, hasta el aparente fracaso de la Cruz; y después de la Pascua, hasta el nacimiento de la iglesia. La presencia de María en pentecostés (Hch 1,14) es el Sí de María a la iglesia como comunidad encargada de llevar adelante la obra de Jesús en pobreza, debilidad y persecución.

De este modo aparece claramente que en María su virginidad está al servicio de su maternidad, y su fe en la justicia de Dios al servicio de la justicia humana. María encarna no sólo la revelación del plan de Dios, sino también la fe no alienante en este plan divino.

Desde esta perspectiva se puede iluminar el dogma mariano de la Inmaculada. La teología moderna comprende el pecado original desde la categoría bíblica de "pecado del mundo" (Jn 1,29), que desde el origen de la humanidad ha hecho nacer una historia de pecado, y condiciona intrínsecamente a cada hombre que viene a este mundo. Inmaculada no significa simplemente ausencia de pecado personal en María, ni tampoco simple plenitud estática de gracia en ella, sino inserción dinámica de María desde sus orígenes en la historia de salvación. Dicho de otro modo, la plenitud de gracia de María se manifiesta en una lucha constante contra el pecado de este mundo, en una cooperación, a su nivel, en la obra del Cordero que quita el pecado del mundo (Jn 1,29). Formulado de otra manera: María lucha contra las estructuras de pecado de su mundo, contra la opresión, contra todo lo que obstaculiza la realización del plan de Dios. Si la gracia es participación de la justicia de Dios que nos hace santos, lógicamente es oposición a la injusticia humana que se opone a los planes de Dios. La plenitud de gracia en María y su fe plena a la Palabra, se expresa en una vida al servicio del Reino de Dios y en contra de todo lo que es pecado. Cuando Puebla afirma que a la iglesia, la intercesión de María le permitirá superar las "estructuras de pecado" en la vida personal y social y le obtendrá la verdadera liberación que viene de Cristo Jesús (Puebla 281), no se hace más que afirmar que María prolonga desde su Asunción gloriosa, la tarea de lucha contra las estructuras de pecado que había realizado durante su vida mortal. Y por esto mismo el Magnificat, cántico de gratitud de María a lo que Dios ha hecho en ella, acaba anunciando algo revolucionario para los oídos de todos los fariseos y saduceos de todos los tiempos: que Dios exalta a los humildes y derroca a los poderosos (Lc 1,51-53 cfr Puebla 297). Y este camino de María es el que en su Asunción es confirmado por el Padre de Jesús.

Por otra parte, María al cooperar activamente a la obra de Jesús y al anunciar las maravillas del Señor en Israel y en ella, ejemplifica lo que Puebla llama el "potencial evangelizador de los pobres" (Puebla 1147), su papel de protagonistas en la única historia de salvación. Una mujer pobres es la madre de Dios y la madre de los hombres.

CONCLUSION

El cisma entre una devoción popular a María y una Mariología teológica pero abstracta y lejana del mundo de los pobres, sólo se puede superar elaborando una Mariología desde los pobres. Así se podrá también corregir el riesgo de alienación que siempre acecha a la religiosidad popular, si no se confronta con la Palabra de Dios, y se podrá devolver a la devoción mariana su carácter profético y liberador que ha tenido en sus mejores momentos de la iglesia.

Una vez más se realiza que los pobres son lugar teológico de revelación y de conversión para la teología y para la iglesia, pero también una realidad histórica y universal.

"Es aquí —escribe I Ellacuría— donde históricamente confluyen razón y fe, una razón realista que abre sus ojos a la realidad histórica de nuestro mundo y una fe escandalosa

que ve en lo débil de este mundo el triunfo de Dios; esto es, la salvación histórica de la humanidad" (23).

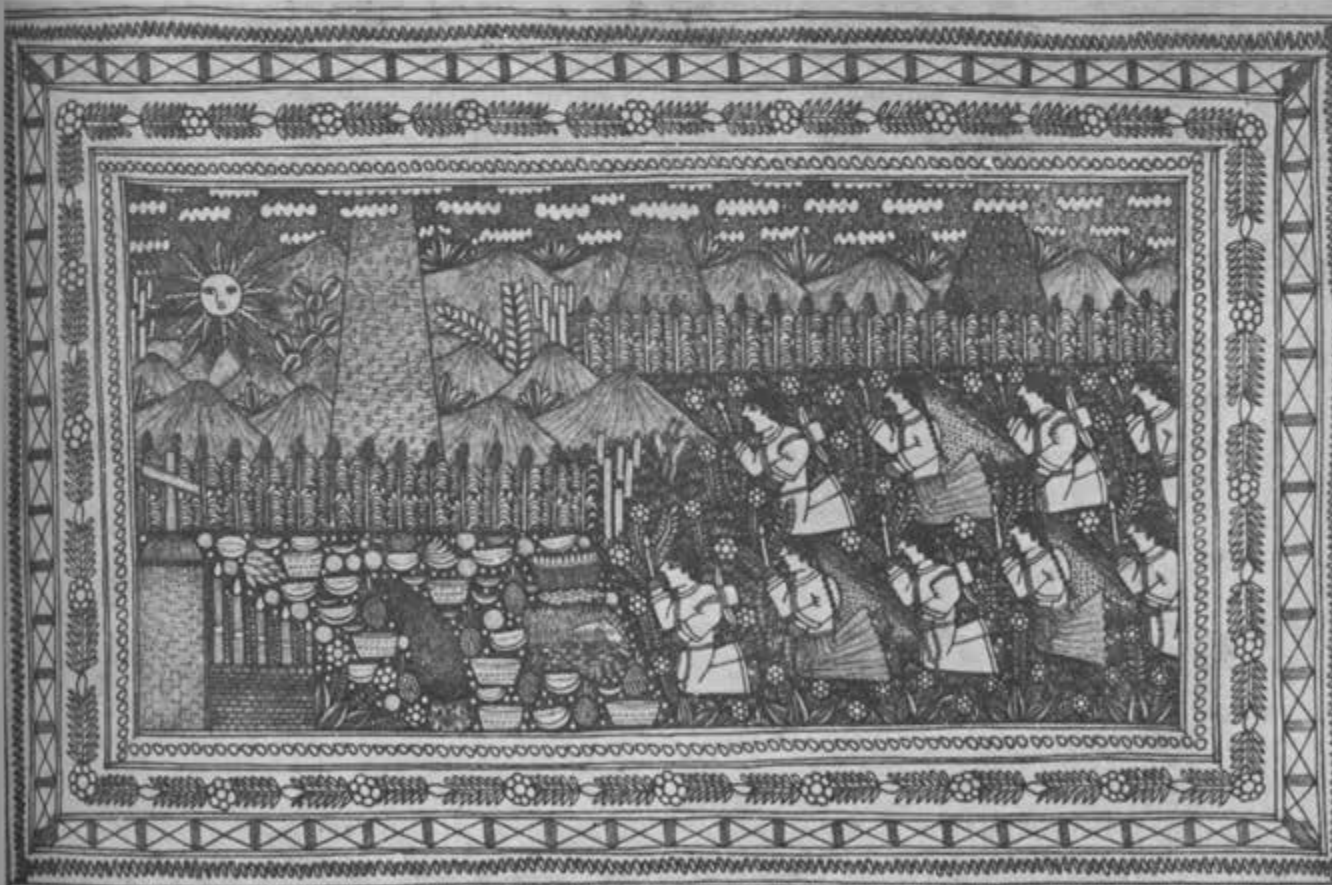
Desde aquí son recuperables todos los principios teológicos fundamentales (vg lo femenino anunciado por L Boff se ilumina a la luz de Puebla 291 y 844), la Mariología se enlaza con la Pneumatología y también se abren perspectivas ecuménicas. Es significativo que el IV Congreso de Teólogos del Tercer mundo hable de María, como "mujer pobre, libre y comprometida del Magnificat, como creyente que acompañó a Jesús hasta la Pascua" (24).

Finalmente una Mariología desde los pobres ayuda a configurar necesariamente una imagen de iglesia de los pobres, una iglesia pobre y del pueblo.

Terminemos con un fragmento de un poema del Obispo Pedro Casaldáliga del Brasil:

"Me preguntas por mi fe.
¿Te respondo llanamente?
Creo en Dios,
Creo en el hombre,
Creo en el Señor Jesús,
Creo en la pobre María y en toda la iglesia pobre.

.....
El Dios vivo de estos pobres
¿es el nuestro, oh Teófilo?" (25).



LA ORACIÓN, LA ORACIÓN Y PENITENCIA, POR LOS LABORES DEL CAMPO. FUENTE: DÍAZ, A. AMOYALTEPEC, GRUPO, 1981, 1-04-1981.



NOTAS

- 1) PABLO VI, *Marialis cultus* 56 cfr Puebla 283
- 2) L. BOFF, *El rostro materno de Dios*, Madrid 1979, siguiendo a K PRUMM y J DANIELOU.
- 3) Cfr F VANDENBROUCKE, *La piété des laïcs au XIIe siècle*, en J LECLERCQ, F VANDENBROUCKE, L BOUYER, *La spiritualité du Moyen Age*, Paris 1961, 307-311 con bibliografía; R LAURENTIN, *La question mariale*, Paris 1963.
- 4) Cfr H GRUNDMANN, *Religiöse Bewegungen im Mittelalter*, Hildesheim 1961; L BOFF, *Francisco de Asís, Ternura y Vigor*, Santiago de Chile 1982.
- 5) Cfr L BOFF, *El rostro materno de Dios*, 235-281.
- 6) Cfr LG 12; JMR TILLARD, "Le sensus fidelium" *Réflexion théologique*, en *Foi populaire et foi savante*, Paris 1976, 9-40, donde analiza la devoción a María como un caso peculiar de "sensus fidelium" que precede y a veces critica la teología oficial.
- 7) E DUSSEL, *El ateísmo de Marx y de los profetas*, *Sel Teología* n 56, 1975, 304-310, original en *Il Regno-Attualità* 19 (1974) 317-321, *Marx, l'ateismo e l'America latina*.

- 8) AAS 42 (1950); D 2333 (3903) cfr LG 59
- 9) Véanse algunas de las reflexiones teológicas sobre la Mariología del Vaticano II A MULLER, *Puesto de María y su cooperación en el acontecimiento Cristo*, en *Mysterium salutis*, III/II, 405-526.
G BARAUNA, *La Santísima Virgen al servicio de la economía de salvación*, en G BARAUNA, *La iglesia del Vaticano II*, Vol II, Barcelona 1966, 1165-1184.
J GALOT, *María tipo y modelo de la iglesia*, *ibidem*, 1185.
R LAURENTIN, *La Vierge au Concile*, Paris 1969
- 10) Tan sólo en LG 55 se habla de María como formando parte de los pobres y humildes que confían en el Señor; del Magnificat, lugar clásico en este tema, sólo se cita Lc 1,48 en LG 66.
- 11) En concreto las dos definiciones dogmáticas de la Inmaculada y la Asunción, mas la advocación de María Reina y su fiesta litúrgica establecida por Pío XII cfr AAS 46 (1954), D 3913, cfr LG 59.
- 12) K RAHNER, *Le principe fondamental de la Théologie mariale*, *Recherches de Science Religieuse* 42 (1954).
K RAHNER, *María, Madre del Señor*, Barcelona 1967.
E SCHILLEBEECKX, *María, Madre de la Redención*, Madrid 1969.
H RAHNER, *María y la iglesia*, Bilbao 1958.
M THURINN, *María, Madre del Señor y figura de la iglesia*, Zaragoza 1966.
- 13) Cfr JB LIBANIO, *Las grandes rupturas socio-culturales y eclesiales*, CLAR, Bogotá 1982
V CODINA, *Renacer a la solidaridad*, Santander 1982.
- 14) Es significativo que en la obra de H KUNG, *La iglesia*, Barcelona 1972 no aparezca la figura de María.
- 15) Solamente una alusión en la Introducción, n 8: "En torno a María, Madre de la iglesia, que con su patrocinio asiste a este continente desde su primera evangelización hemos implorado las luces del Espíritu Santo".
- 16) Cfr Puebla 282-302, 454 sobre Mariología y religiosidad popular; 745 María y la vida religiosa; 844 María y su relación con la dignidad de la mujer.
- 17) K BARTH, *Kirchliche Dogmatik*, II/I, Zürich 1948 p 434.
- 18) Por ejemplo el principio de la maternidad divina del Mesías (C DILLENCHNEIDER), el de la perfecta redimida (K RAHNER), la relación María y la iglesia (O SEMMELROTH), la máxima participación en la humanidad de Cristo (A MULLER), la feminidad (L BOFF). Cfr A MULLER o.c. 405-526; L BOFF, *El rostro materno de Dios* 17-31.
- 19) C ESCUDERO FREIRE, *Devolver el Evangelio a los pobres*, Salamanca 1977, 183-221.
- 20) J SOBRINO, *El Resucitado es el Crucificado*, *Diakonía* (Managua) n 21, abril 1981, 25-40.
- 21) JP MIRANDA, *Marx y la Biblia*, México 1971, p 243.
- 22) C MESTERS, *El futuro de nuestro pasado*, en SEDOC, *Una iglesia que nace del pueblo*, Salamanca 1981, p 107.
- 23) I ELLACURIA, *Una Universidad para el pueblo*. Discurso en su doctorado HC. en Sta Clara, del 16 de junio de 1982. *Diakonía* n 23, octubre 1982, p 86.
- 24) SEDOC 12, n 139, abril 1980, col 989.
- 25) T CABESTRERO, *Diáforos en Matogrosso con Pedro Casaldáliga*, Salamanca 78, del poema *Te responden estos gallos inclementes*, p 15.



CHRISTUS

DOCUMENTOS

CNBB

SUELO URBANO Y ACCION PASTORAL

Por segunda vez, en un documento conjunto la Conferencia Nacional de Obispos del Brasil (C.N.B.B.) aborda el tema del uso del suelo, o de la tierra. En febrero de 1980 se refirió a los problemas de la tierra rural. Ahora, en la pasada Asamblea General desarrolla el tema del suelo urbano.

No se trata de un documento improvisado. En la 19a. Asamblea General (febrero de 1981) analizó el tema un Panel bajo el título de Propiedad y uso del suelo urbano: Situaciones, experiencias y desafíos. Sus integrantes expusieron detenidamente los hechos que se presentan en sus respectivas regiones, presentando con abundancia de estadísticas y datos técnicos, pero con mucho realismo, las difíciles realidades de los pobres en relación al suelo en los centros urbanos y sus cinturones de miseria.

Es así que describió esta situación, por la zona de Río de Janeiro, monseñor Alfonso F. Gregory (obispo auxiliar de Río); el cardenal Pablo Arns, por la región de San Pablo; el cardenal Lorscheider, por Fortaleza; monseñor Domingos Wisniewski (obispo de Cornelio Procorpio), por la región de Paraná y Santa Catalina, y monseñor Luis Gonzaga Fernandez (obispo auxiliar de Victoria), por Espíritu Santo.

Publicadas estas ponencias del Panel, y estudiadas por los 258 obispos de las 236 diócesis brasileñas que integran la C.N.B.B., su Consejo Permanente aprobó en agosto de 1981 que el tema del suelo urbano sea tratado de lleno en la próxima Asamblea General. Así se generó entonces el documento que ahora traducimos. El objetivo del trabajo puede sintetizarse en las palabras que presentan la publicación del Panel Preparatorio:

- Desencadenar un proceso de concientización acerca del problema del suelo urbano;*
- Descubrir las modalidades características del trabajo, para viabilizar el compromiso asumido en la última Asamblea General: ". . . defender y promover las legítimas aspiraciones de los trabajadores urbanos. . . en lo referente a sus derechos a la tierra y a la vivienda";*
- Tomar algunas decisiones de orden práctico, para que, en la medida de lo posible, se pueda colaborar en la solución de este problema, que es uno de los más graves de nuestro país. (Cf Propiedade e uso do solo urbano. Situações, experiências e desafios pastorais. Estudos da C.N.B.B., no. 30, Ediciones Paulinas, San Pablo, 1981, pág 8).*

Estos objetivos buscan, sin duda, armonizar tres sectores responsables del tema: pueblo, técnicos y gobierno. Los primeros aparecen ciertamente muy destacados en el Documento, pues son, sin duda, los agentes o actores responsables de su propia promoción, a través de la tierra o de la vivienda, como bien lo señalara Juan Pablo II a su paso por las favelas (Véanse núms. 106, 107, 58, 135, 43 ss., 159). Los técnicos y agentes pastorales, porque tienen que atender, alentar y encauzar lo que sabiamente viene realizando el pueblo (119ss). El gobierno también ha de ponerse a disposición de los primeros, para que pueda comenzar a lograrse una solución integral del problema (nos. 42, 36ss., 114ss).

En fidelidad al espíritu del Documento de la C.N.B.B., que destaca en todo momento el accionar de la labor de los más pobres, como las penurias a que se ve sometido en las ciudades, desarrollaremos a modo de notas del traductor algunos tecnicismos socio-constructivo-promocionales que alientan, estimulan y desarrollan metodologías de acción características de los sectores más sumergidos de la población, en relación al suelo o a la vivienda (cf no. 39, casas-embrião; no. 40, mitirão; no. 46, invasão); buscando, además, adecuarlos a la realidad local y mostrando de paso la viabilidad de estas iniciativas en nuestro medio.

Por lo general, el lenguaje corriente emplea como sinónimos las palabras suelo y tierra, cuando se refieren a determinados aspectos legales o económicos. En la presente traducción tomamos la primera de las acepciones, pues es por lo general la más utilizada en trabajos técnico-legales, o de otras disciplinas.

INTRODUCCION

1. Enviada por Jesucristo para evangelizar al mundo, la Iglesia ejerce su misión en la realidad concreta de la historia, compartiendo las esperanzas y las angustias de los hombres.
2. Por esta razón, nosotros, los Obispos del Brasil, en nuestras Asambleas Generales, estudiamos con frecuencia los graves y urgentes problemas que desafían la acción pastoral de la Iglesia en nuestro país.
3. En 1980 tratamos el problema de la tierra rural, aprobando el documento *Iglesia y problemas de la tierra*. En esta 20a. Asamblea General abordamos el no menos grave problema de la tierra en las ciudades: el uso del suelo urbano.
4. Tenemos conciencia de que la complejidad de este desafío contiene aspectos técnicos ajenos a nuestra competencia. Por ello, apelamos insistentemente a todos los especialistas en la materia para que den al tema su contribución específica. Por otra parte, sabemos que el pueblo sencillo tiene conciencia de las grandes líneas que llevan a la solución de este problema que tanto le aflige.
5. Siguiendo la metodología largamente empleada en la América latina y consagrada en Puebla por la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, trataremos el tema en tres partes:
 - 1a. Parte: *Situación del suelo urbano en el Brasil (VER)*.
 - 2a. Parte: *Elementos para una reflexión ético-teológica (JUZGAR)*.
 - 3a. Parte: *Líneas inspiradoras para la acción concreta (ACTUAR)*.

PRIMERA PARTE

SITUACION DEL SUELO URBANO EN EL BRASIL

6. En esta Primera Parte, nos proponemos presentar y analizar algunos aspectos de la realidad del suelo urbano, y la dinámica de su apropiación y valorización en relación con el problema de la vivienda popular en la ciudad.
 - 1.1. LA URBANIZACION EN EL BRASIL
 7. Las corrientes migratorias que abandonan el campo por causas analizadas en otros documentos, (1) se dirigen hacia las ciudades más próximas, buscando principalmente los grandes centros urbanos. Por eso, las ciudades más populosas crecen a un ritmo superior al de las ciudades más pequeñas.
 8. En 1940, solamente el 31o/o de la población brasileña era urbana. Hoy, ese porcentaje alcanza al 67o/o, que representa, en cifras absolutas, más de 80 millones de habitantes. El Brasil tiene hoy diez ciudades con más de 1.000.000 de habitantes, y cinco regiones metropolitanas con más de 2.000.000. En 1940, solamente el 8o/o de la población vivía en ciudades de más de 1.000.000. Hoy, en trece conglomerados urbanos vive el 32o/o de la población total, que representa la mitad de la población urbana. Obviamente, los problemas se agravan especialmente en las grandes áreas metropolitanas, como el Gran San Pablo, con 13.000.000 de habitantes, y el Gran Río, con 9.000.000.
 9. En la década del 70 se registró, por primera vez en la historia del Brasil, una disminución de la población rural. Disminuyó, en términos absolutos, en más de 2.000.000 de habitantes, en relación al total registrado en el Censo de 1960 (2). Durante la década, el municipio de San Pablo creció demográficamente más que toda el área del Amazonas. En el mismo período, 16.000.000 de brasileños

migraron del campo a la ciudad. Parte de esa población continúa trabajando en el campo.

10. La tasa de crecimiento de la población urbana fue bastante más alta que la de la población total. Las ciudades aumentaron, tanto por el crecimiento vegetativo y la ampliación del radio urbano, como por el empuje del éxodo rural. Entre los dos últimos censos, la cifra media anual de este aumento fue de casi 3.000.000 de personas. El crecimiento de la población urbana fue de 25.000.000 de personas. Esta cifra puede aumentar considerablemente hacia el año 2000, si no se produce una reversión en los factores que actúan en la aceleración de la urbanización.

11. Es cierto que gran parte de los problemas del suelo urbano se relacionan con la migración campo-ciudad. Pero hay otras causas sociales que actúan negativamente en el interior de las propias ciudades, agravando aún los problemas.

12. Desear un crecimiento urbano controlado no significa condenar todas las migraciones hacia las ciudades; es necesario cuestionar su intensidad y ritmo, provocados por la acelerada reducción de la oferta de trabajo en el campo; por la expectativa de mejores oportunidades de vida en las ciudades, aumentadas por los medios de comunicación, y por la precariedad de la vida en el medio rural.

1.2. EL SUELO URBANO Y SU APROPIACIÓN ANTISOCIAL. LA ESPECULACIÓN INMOBILIARIA

13. La ocupación del suelo urbano con fines habitacionales es precaria, y tiende a empeorar como consecuencia del ritmo de crecimiento de la población urbana.

14. La afluencia de los migrantes que pasan a los centros urbanos coincide con un proceso que agudiza la situación: la rápida valorización del suelo urbano, objeto de intensa especulación inmobiliaria. Alcanza hoy proporciones graves la práctica de reservar tierras con fines especulativos. Parcelas o lotes sin uso, reservados para estos fines, ocupan, en promedio, la tercera parte de los espacios edificables de las ciudades brasileñas (3).

15. La valorización económica de los terrenos urbanos ha sido alarmante a partir de mediados de la década del 60. El precio real medio de los terrenos, por los menos, se triplicó en el transcurso de los últimos 20 años (4).

El precio del terreno representaba un 10/150/o del costo de la casa al comienzo de la década del 70. Hoy alcanza al 30/400/o (5).

16. La especulación inmobiliaria, al aumentar el precio de la tierra, agrava la situación habitacional del país, y permite percibir una característica fundamental en el uso y reparto de la tierra urbana; hay terrenos para habitar, desigualmente distribuidos entre las distintas capas sociales, y también terrenos para especular, loteados y ociosos, destinados exclusivamente a operaciones inmobiliarias.

17. La apropiación del suelo urbano reprodujo con nitidez la disparidad observada en la renta. Hoy, el Brasil es uno de los países en el mundo donde esta desigualdad alcanza los niveles más altos, amenazando al país con una verdadera explosión social y económica. Mientras el 50/o de la población más rica concentra el 37,90/o de la renta total, el 500/o más pobre dispone solamente del 12,60/o de la misma (6).

18. En las ciudades del sur del país, que son más ricas, la propiedad de los terrenos está menos concentrada que en las ciudades más pobres del nordeste. Aquí, algunas pocas familias detentan la mayor parte de las áreas no ocupadas. El Estado tiene grandes extensiones, bien ubicadas para el desarrollo urbano.

19. La simple expectativa de urbanización, provoca ya el aumento del valor de la tierra. Cuando esa urbanización es intensa, se produce su supervalorización.

20. Entre los factores que contribuyen a la valorización del suelo urbano, enumeramos:

La infraestructura, urbana: red de agua, cloacas, luz, pavimento, alumbrado público, así como transportes colectivos, escuelas, hospitales, comercios, lugares de diversión; las leyes que determinan o limitan el uso del suelo en cada zona de la ciudad: residencial, comercial, industrial, espacios verdes.

21. Además de esos factores que confieren un valor a la tierra a partir del propio tejido urbano —de cualquier ciudad—, existen factores de sobrevaloración económica en relación más directa con nuestro sistema de mercado inmobiliario.

22. Existen áreas de propiedad de las capas sociales de media y alta renta. Muchas de ellas ya están destinadas para viviendas, y son rápidamente atendidas con servicios de infraestructura urbana.

En gran número de casos, no bien una inmobiliaria realiza un loteo para viviendas de gran lujo, con sorprendente rapidez llegan el agua, la luz, las cloacas, los servicios de limpieza. Esa rapidez contrasta en forma chocante con la realidad de los barrios populares, que se ven durante años privados de tal atención. Teóricamente, la infraestructura y los servicios urbanos deberían acompañar al uso de la tierra urbana, por el simple hecho de pasar a integrar la estructura de la ciudad.

23. Es en la ciudad, que debiera ser el lugar privilegiado de convivencia humana, donde la economía de mercado ha revelado los peores frutos del egoísmo individualista que la caracteriza, institucionalizándose un sistema de injusticia radical, que en nombre de estos principios violenta los derechos más elementales de vastos sectores de la población.

24. En los barrios céntricos y bien dotados de infraestructuras, las inmobiliarias ven que el precio de la tierra sube como consecuencia de la puja que se establece. La demanda la realiza quien posee mucho dinero acumulado, y

la oferta del suelo bien urbanizado es reducida, porque los poderes públicos locales disponen de pocos recursos para invertir en las ciudades.

25. Tal proceso lleva a las empresas inmobiliarias, allí donde hay una legislación referente al suelo urbano, a ejercer su presión en el sentido de modificarla. La presión tiende a ampliar el derecho a edificar. Ello provoca el congestionamiento de los servicios públicos, y la necesidad de su mejora y ampliación, así como la insuficiencia de espacios verdes o de esparcimiento, que por casualidad existan. Cuando esa legislación no existe, como ocurre en la mayoría de los municipios con ciudades grandes y medianas, el empresario construye edificios en altura cada vez más abundantes.

26. El peso de la infraestructura adicional recae sobre todo el pueblo, que con sus impuestos financia las inversiones públicas necesarias. Mientras tanto, el propietario de ese terreno es quien se beneficia con la valorización correspondiente al aumento de la capacidad de construir.

27. Esa ampliación de las infraestructuras urbanas lleva a concentrar los pocos recursos destinados a la ciudad, en barrios bien dotados, y por mismo, habitados por familias de ingresos elevados. Los barrios pobres, alejados y de la periferia urbana, tienen que esperar más tiempo —varios años y hasta décadas— para recibir los beneficios de los servicios urbanos esenciales.

28. La especulación inmobiliaria, manteniendo fuera del mercado una cantidad elevada de lotes, aumenta la demanda. Así se autoabastece, acarreando consecuencias lamentables para la ciudad. La altísima cantidad del capital nacional invertido en especulación inmobiliaria, tiene otra consecuencia negativa: la infraestructura y los servicios urbanos, que rodean los lotes vacíos y los valorizan, no son debidamente utilizados. Esta subutilización de la infraestructura aumenta los costos de producción de la economía general, y reduce la capacidad de inversiones productivas.

29. La posibilidad de mejoras que podrían corregir esta forma de especulación, es letra muerta en nuestra Constitución. El hecho se explica no sólo por tratarse de un instrumento jurídico de difícil aplicación, sino también porque choca con poderosos intereses.

30. Las utilidades inmobiliarias provenientes del no cumplimiento de la legislación urbana vigente, caracteriza la clandestinidad de loteos y edificaciones, que comprenden la mayor parte del espacio urbano construido en las ciudades (7).

31. Una economía centralizada, que privilegia a ciertos sectores para obtener un rápido desarrollo industrial, genera como consecuencia un clima de desconfianza en las inversiones productivas. Pequeños ahorristas, medianos y grandes se vuelcan hacia la especulación inmobiliaria. En épocas de elevada inflación, ese fenómeno se acentúa aún más.

32. La economía brasileña está afectada por los ciclos de recesión y desarrollo, que se alternan en relación a la

economía internacional. Estos ciclos provocan un fuerte impacto sobre la economía de nuestro país, volcada hacia el exterior y de débil base interna, pues mira a la producción prioritaria de bienes destinados a estratos sociales de renta media y alta. Ese dato contribuyó a aumentar la especulación inmobiliaria, al aumentar la desconfianza en la inversión productiva en el país.

33. La prioridad que estimula las inversiones destinadas a la acelerada industrialización y a la expansión de la tecnificación del campo, acentúa el éxodo rural, llevando a que queden pocos recursos para infraestructuras y servicios urbanos. A la vez, la ciudad deja de ser fuente de gran número de lugares de trabajo, que resultan de las construcciones civiles.

34. La carencia de inversiones públicas en infraestructura y equipamiento sociales (escuelas, guarderías infantiles, hospitales, centros de diversiones, etcétera) hizo que en las últimas décadas se fuera acumulando un enorme déficit en esos equipamientos, sostenidos casi exclusivamente por las poblaciones de menores recursos de nuestras ciudades.

35. Los grandes propietarios de tierras son así, aparentemente, los beneficiarios de ese proceso, sean personas físicas, empresas o instituciones. En realidad, la ganancia que produce la especulación es aparente. Todos pierden con la reducción de la riqueza social producida, si bien los pobres son los más sacrificados.

1.3. PROMOCION Y CONTROL DEL USO DEL SUELO URBANO

1.3.1. La acción del Estado

36. En los planes gubernamentales, a nivel federal, provincial y municipal, se enuncian principios que de aplicarse atenuarían los problemas referentes al uso del suelo urbano. Recientemente, el Gobierno manifestó pública preocupación por el problema, proponiendo darle un enfoque global. Es de justicia reconocer también el esfuerzo últimamente efectuado en el sector de transportes urbanos y de provisión de agua potable en muchas ciudades.

37. En el campo específico de la vivienda, la creación en 1964 del Banco Nacional de la Vivienda (B.N.V.) (8) despertó grandes esperanzas, que se vieron luego frustradas por las desviaciones hacia otros destinos de parcelas que por ley debían ser aplicadas a la construcción de viviendas, departamentos e infraestructuras urbanas necesarias (9).

38. La cantidad de las viviendas populares financiadas por el B.N.V. es insuficiente, y otorga las mismas para atender a familias que puedan pagar durante 25 años los préstamos a valores indexados. Se trata, pues, de familias cuyos ingresos están por encima de tres salarios mínimos mensuales.

39. Las familias de ingresos más bajos tienen pocas oportunidades de acceso a una vivienda digna, aunque en algunas ciudades existan planes para ellos, que operan básicamente a través de la oferta de viviendas progresivas (10).

40. Por regla general, la población muy pobre, dada la inseguridad de sus ingresos, prefiere tener un lote donde pueda construir su vivienda a lo largo de varios años, con sus propias manos y frecuentemente por el sistema de ayuda mutua (11).

41. Aquellos que viven en terrenos fiscales o en zonas reservadas al uso común de la población (futuras plazas, áreas destinadas a usos sociales, etcétera), han conseguido beneficios en algunos casos, después de mucha lucha y sacrificio. Otros han sido expulsados sin consideración alguna.

42. El Estado no ejerce un control efectivo del desarrollo urbano, lo que provoca irregularidades y clandestinidad en el planeamiento de las ciudades. El Estado tolera una gigantesca desorganización en la traza urbana, cuya corrección exigirá elevadísimos costos económicos y sociales.

1.3.2. Las iniciativas populares

43. Atendiendo al rápido crecimiento de las ciudades, a la avidez de la especulación inmobiliaria, y a la lentitud y omisión del poder público, la población de bajos ingresos, cada vez más numerosa, queda librada a su propio destino en lo que se refiere a la vivienda.

44. La vivienda es imprescindible para cualquier persona o familia. Los pobres encontraron para esta necesidad, como solución: Ocupación de tierras abandonadas o, de momento, sin mayor valor inmobiliario; montes, pantanos, terrenos sobre el mar; alquiler de habitaciones precarias y baratas, cercanas al lugar de trabajo; tugurios y habitáculos similares; compra de terreno barato en la periferia, pero demasiado alejado para la construcción de sus chozas o viviendas.

45. A título ilustrativo, acompañamos algunas fotografías que sirven para alertarnos acerca de esta situación de injusticia (12). No pudiendo pagar el alquiler, o los créditos de pago de los conjuntos habitacionales de los planes del Estado, aproximadamente el 30o/o en el Sur y el 60o/o en el Nordeste, de los más pobres, abandonando los departamentos, se ven forzados a ocupar un terreno donde levantar su cobijo.

46. Presionados por la dura realidad, y a veces llevados por intereses de terceros no claramente confesados, centenares y hasta millares de personas han ocupado de un día para el otro numerosos terrenos en áreas suburbanas. Esta ocupación recibe ahora el nombre de *invasiones* (13).

47. Pocos alcanzan a percibir que la ocupación del suelo por las poblaciones migrantes forzadas a salir del medio rural o atraídas por las grandes ciudades, es la única solución posible para la encrucijada (*impasse*) en que se encuentran. Casos lamentables de especulación del más pobre por el menos pobre, o por otros usureros, no reducen, sino que, por el contrario, aumentan la urgencia del problema.

48. Para muchas familias, esta situación se agrava cada vez más, por el aumento del costo de los alquileres, cuyas consecuencias ya se ven, traducidas en un oscuro proceso de proletarización de la clase media baja.

49. El espacio urbano —especialmente, en las grandes ciudades— se divide y adjudica en forma desigual. Por ejemplo, el total del suelo urbano ocupado por las favelas de Río no llega al 10o/o de la ciudad, y en él vive el 35o/o de la población (14).

50. En 1950, los habitantes de las favelas de Río representaban el 7o/o de la población total de la ciudad. De 1950 a 1980, la población de la ciudad creció dos veces, mientras que la población de las favelas creció casi diez veces. En 1950, de cada 14 habitantes de Río, uno era de la favela; hoy hay un favelado cada tres habitantes. Un total de 1.800.000 a 2.000.000 (más del 30o/o de la población).

51. La política de erradicación de favelas no alcanzó objetivos buscados. La población no se adaptó a las soluciones ofrecidas. Se produjo una pérdida de la renta familiar, a lo que se agregaron gastos de transporte y vivienda. En consecuencia, muchas de las familias removidas hacia los conjuntos habitacionales cambiaron de llave, pasando de nuevo a la favela, o adquiriendo un lote en zonas alejadas del conurbano de la ciudad (15).

52. Otras ciudades del Brasil muestran la misma tendencia de constante aumento de la proporción de población que sobrevive en viviendas precarias (16).

53. Es importante no olvidar todo el poder creativo del pueblo, su esfuerzo, lucha y sufrimiento, que existe detrás de los datos estadísticos presentados.

54. Las poblaciones de baja renta construyen verdaderas ciudades dentro de la metrópoli, sobrepasando algunas los 100.000 habitantes.

55. No fueron pocas las dificultades que tuvieron que vencer estas poblaciones. Construyeron sus barracas en laderas escarpadas, en pantanos y construcciones lacustres (palafitos), sin contar prácticamente con infraestructura alguna, acarreado sobre sus hombros o en la cabeza todo el material de construcción. Tal esfuerzo exigió, sin duda, mucha creatividad en la solución de los difíciles problemas encontrados.

56. La construcción de la propia vivienda —realizada muchas veces bajo el sistema de ayuda mutua—, sumada a la lucha cotidiana por la sobrevivencia, son factores que contribuyen a la unión de los sectores de bajos ingresos.

57. Si las poblaciones pobres, por cuenta propia y con tan pocos recursos, consiguen realizar tanto, ¿de qué no serán capaces, si contaran con la colaboración y ayuda que reivindicán?

58. La población directamente interesada es el factor más importante para la solución del problema. Ella es sujeto de su destino, y no debe ser frustrada por falta de atención a sus justas expectativas, entre las cuales está la adjudicación del terreno que ocupa.

1.4. CONSECUENCIAS SOCIALES

59. En la ciudad, la injusticia y la iniquidad social se revelan en una visualización dramática, por la misma existencia, en el mismo espacio urbano, de grandes contrastes sociales.

60. La calidad de vida del medio urbano se va deteriorando a un ritmo alarmante. El ambiente material se ve sacrificado por la escalada depredatoria de la especulación inmobiliaria, y por la invasión de las poblaciones indigentes empujadas hacia las laderas de los cerros y hacia las márgenes de la ciudad.

61. El ambiente social se deteriora por la escalada del crimen, de la violencia y del tráfico de drogas. Aumentan las cargas conflictivas, exacerbadas por las frustraciones colectivas. Un pequeño episodio puede detonar crisis con imprevisibles reacciones en cadena.

62. Como consecuencias sociales de esta situación de iniquidad, se constata la existencia de miles y miles de menores abandonados en los centros urbanos, sin mencionar los llamados huérfanos diurnos, criaturas de tierna edad, encerradas en el estrecho espacio doméstico durante las largas horas de ausencia de los padres ocupados en su trabajo.

63. La persistencia y, más aún la agudización de la situación descrita, no interesa a ningún sector de la población ciudadana. A todos cabe tomar conciencia de la situación, y empeñarse en la búsqueda de una solución.

SEGUNDA PARTE

ELEMENTOS PARA UNA REFLEXION ETICO-TEOLOGICA

2.1. LOS CRITERIOS

64. A partir de la realidad vista en la Primera Parte de este documento, presentaremos algunos criterios que la Doctrina de la Iglesia nos ofrece para formar un juicio ético sobre esa misma realidad.

2.1.1. Visión cristiana de la ciudad

65. La visión cristiana de la ciudad tiene su primera fuente de inspiración en la Biblia. Para el cristiano, la ciudad es creación de Dios; pero, también, creación de los hombres. Los descubrimientos, adecuaciones o invenciones de tecnologías urbanas no escapan a la acción de la Providencia divina. Las formas de relaciones humanas que genera la densidad de población en la ciudad, no son en sí menos evangélicas que las relaciones normales en el medio rural.



ERIZO BARREDO N.º 11

66. La ciudad construida sin Dios, está destinada a la ruina. Así lo afirma la Biblia, en la descripción de la construcción de la Torre de Babel. El Salmista refuerza la misma idea, al afirmar: "si Yahvé no construye la casa, en vano se fatigan los obreros. Si el Señor no protege la ciudad, en vano monta guardia el centinela" (Salmo 127, 1). La última página de la Biblia presenta la visión del futuro pleno de la humanidad. El Apocalipsis describe la nueva Jerusalén, la ciudad santa, que es principalmente obra de Dios; pero simboliza, también, en lo ideal, la obra de los hombres, en la construcción de la ciudad terrena como lugar de paz convivencia y fraternidad. Por eso la Iglesia reza, y otras veces llora sobre la ciudad, cuya felicidad ve amenazada por dentro y por fuera, como hizo Jesús sobre la ciudad de Jerusalén; otras veces reitera sus denuncias sobre las ciudades impenitentes, invitando a los habitantes a una participación responsable en esta obra común.

67. La interdependencia inconsciente y forzada, tan frecuente en la ciudad, debe ser trasformada en interdependencia consciente entre hermanos.

68. Parfraseando lo que Juan Pablo II dijo respecto al trabajo en la encíclica *Laborem exercens* (no. 6), podemos afirmar que la ciudad debe ser para el hombre, y no el hombre para la ciudad. Cuando el cristiano afirma que la ciudad debe ser para el hombre, significa que ella debe ser un espacio de convivencia solidaria para todos los que viven en ella; convivencia resultante de la convergencia de esfuerzos para hacer más humana la ciudad.

69. En cierto sentido, la ciudad constituye una comunidad natural, aunque sea en embrión. El trabajo es un servicio para cuantos habitan la ciudad. Lo ideal sería que cada cual pudiese escoger su profesión, a fin de trabajar, por vocación, al servicio de los hermanos y de la colectividad, de modo que pudiese, al mismo tiempo, desarrollar los dones naturales y atender a una necesidad real de la sociedad. Mientras tanto, la gran mayoría se ve forzada a aceptar un empleo o un subempleo, para satisfacer sus necesidades básicas.

2.1.2. El derecho de propiedad

70. Dios dio a los hombres el uso de los bienes de la naturaleza para su realización humana. Todos tienen, por lo tanto, derecho a acceder al uso de estos bienes. Es condición normal para garantizar tal derecho el ejercicio del trabajo productivo y trasformador de dichos bienes en favor del propio individuo, o para el sustento de su familia.

71. La propiedad de estos bienes —en especial, del primero de ellos, que es la tierra— se justifica en la medida en que es necesaria para la realización de los valores humanos del orden material, cultural, moral y espiritual, garantizando especialmente la libertad.

72. En la Biblia, el concepto de propiedad está relativizado. Al principio, encontramos tradiciones y pueblos nómadas cuyos bienes eran trasladables: tiendas, utensilios, rebaños. Más tarde, en Caná, la tierra fue repartida entre tribus, clanes y familias. El israelita se apegó rápidamente a la tierra, como bien de familia. Cuando por razones de pobre-

za o por extinción de la familia, era necesario vender, el pariente más próximo tenía prioridad en la adquisición. El vendedor, después de cierto tiempo, podía recuperar su tierra. Finalmente, en ocasión del Jubileo, el bien de familia volvía a su primitivo propietario (17).

73. La enseñanza de la Iglesia sobre el derecho de propiedad está bien definido por santo Tomás de Aquino, que lo enuncia en dos principios. Primero: Dios destinó los bienes a todos los hombres. Segundo: es necesario la división, tanto para la buena administración de los bienes, como para la paz, pues la falta de partición es fuente de conflictos (18). En esta perspectiva se ve que lo primordial en el derecho de propiedad es garantizar la distribución de los bienes, y por lo tanto, de la tierra, para todos, y no su concentración en las manos de algunos.

74. En años recientes, esta enseñanza fue reiterada por Pablo VI, que en *Populorum progressio* afirma: "La tierra les fue dada a todos, y no solamente a los ricos. Quiere decir que la propiedad privada no constituye para nadie un derecho incondicional y absoluto. Nadie tiene el derecho de reservar para su uso exclusivo aquello que le es superfluo, mientras a otros les falta lo necesario. En una palabra, el derecho de propiedad nunca debe ejercerse en detrimento del bien común, según la doctrina tradicional de los Padres de la Iglesia y de los grandes teólogos" (19).

75. Juan Pablo II, en su encíclica *Laborem exercens*, afirma enfáticamente, refiriéndose al derecho de propiedad: "La tradición cristiana nunca defendió tal derecho como algo absoluto e intocable; al contrario, siempre lo entendió en el contexto más amplio del derecho común de todos a utilizar los bienes de la Creación entera: el derecho a la propiedad privada está subordinado al derecho al uso común, subordinado al destino universal de los bienes" (20).

76. Más adelante, en la misma Encíclica, Juan Pablo II, refiriéndose a la propiedad de los medios de producción, enseña: "Estos no pueden ser poseídos contra el trabajo, como no pueden ser poseídos para poseer, porque el único título legítimo para su posesión —y esto tanto bajo la forma de propiedad privada, como bajo la forma de propiedad pública o colectiva— es que ellos sirvan al trabajo, hagan posible la realización del primer principio de este orden, que es el destino universal de los bienes y el derecho a su uso en común" (21).

77. Es, por lo tanto, totalmente ajeno a la ética cristiana un sistema que privilegia a la minoría más rica en la repartición de los bienes producidos por el trabajo de todos, y deja a la mayoría en la pobreza, cuando no en la miseria. Todos los habitantes de la ciudad deben, por su trabajo, contribuir a la prosperidad de la misma. Por lo tanto, tienen derecho a los bienes y servicios proporcionados por ella.

2.1.3. Derecho a la vivienda

78. La ciudad es el centro organizado donde son posibles las más variadas actividades, y se distribuyen las más diferentes oportunidades para la realización de las personas. Entre ellas, siempre se supone un hogar, como vivienda adecuada.

79. El derecho al uso de un lote de tierra urbana que garantice una vivienda adecuada, es una de las primeras condiciones para la realización de una vida auténticamente humana. Por lo tanto, en el caso de muchas ocupaciones graduales y hasta en las invasiones de tierras, el título legítimo de propiedad, derivado y secundario, debe ser juzgado atendiendo al derecho fundamental y primario de vivir, basado en las necesidades vitales de la persona humana.

80. El derecho a la vivienda incluido entre los derechos universales e inviolables (22), necesarios para llevar una vida verdaderamente humana (23), es requisito indispensable para la sobrevivencia familiar.

81. El acceso a la vivienda, a su vez, está vinculado al derecho y al deber del trabajo. Enseña Juan Pablo II, resumiendo enseñanzas de la Iglesia a través de los siglos, que "el trabajo es el fundamento sobre el cual se edifica la vida familiar, que es un derecho fundamental y una vocación del hombre. El trabajo, de alguna manera, es la condición que hace posible la fundación de una familia, ya que la familia exige los medios de subsistencia que el hombre obtiene normalmente mediante el trabajo" (24).

82. El Papa, en la exhortación apostólica *Familiaris consortio* (del 22 de noviembre de 1981), en el número 46, dice: "La Iglesia defiende abierta y fuertemente los derechos de la familia contra las intolerables usurpaciones de la sociedad y del Estado"; y entre otros derechos, cita "el derecho a tener una vivienda digna para poder llevar convenientemente la vida familiar".

83. Considerando el derecho a la vivienda, se puede aplicar también el principio general enunciado por el Concilio Vaticano II: "Dios destinó la tierra con todo lo que ella contiene para el uso de todos los hombres y pueblos, de modo que los bienes creados deben llegar equitativamente a las manos de todos, según la justicia, secundada por la caridad. (. . .) Finalmente, a todos les asiste el derecho de tener una parte de bienes suficientes para sí y sus familias. (. . .) Sin embargo, aquél que se encontrara en un estado de extrema necesidad, tiene derecho a tomar de los bienes de los otros lo que necesite" (25).

84. Teniendo presente la enseñanza de Juan Pablo II, según la cual sobre toda propiedad privada pesa una hipoteca social, concluimos diciendo que el derecho natural a la vivienda tiene primacía sobre la ley positiva, que rige la propiedad de la tierra. El hecho de tener un título jurídico sobre una propiedad no puede ser un valor absoluto, por encima de las necesidades humanas de las personas que no tienen dónde levantar su casa.

2.2. LOS OBSTACULOS

85. La realización de los objetivos apuntados por esa reflexión doctrinal encuentra en la realidad brasileña obstáculos específicos. Una referencia a algunos de esos obstáculos ayudará a definir con mayor claridad las líneas de acción pastoral de la Iglesia en el Brasil.

2.2.1. Obstáculos de naturaleza sociocultural

86. Llamamos ahora la atención sobre algunas de las dificultades de naturaleza sociocultural que pueden lesionar las relaciones entre los distintos grupos sociales que conviven en el mismo espacio urbano.

87. Estructuras inicuas han distribuido injustamente las riquezas, dando origen por un lado a los que todo tienen, y por otro, a los marginados. Ideologías y sistemas alejados de la justicia y la fraternidad, son responsables de caracterizar a las personas dividiéndolas en buenas y malas, según sus intereses. La Iglesia no juzga a las personas; sino condena las estructuras que las dividen. Además, constantemente llama a los hombres a la conversión.

88. Se verifica, también, que en la conciencia de muchos existe el principio no explicitado de que el pobre no tiene posibilidades de adquirir su tierra y su vivienda. Esta idea desalienta al pueblo sencillo, víctima de un largo proceso de marginación cultural, imposibilitado, por otra parte, para conocer los derechos que le son garantizados muchas veces por la ley, para llevarlo así a acomodarse a una situación inicua, no luchando por sus derechos.

2.2.2. Obstáculos de naturaleza socioeconómica

89. La disparidad de las situaciones económicas determina la disparidad de las condiciones de posesión y uso de la tierra urbana. Es muy difícil para las poblaciones carenciadas hacer realidad su derecho a la vivienda, una vez que se han habituado a vivir en la permanente inseguridad de las erradicaciones, de los derrumbes e inundaciones; en el miedo al desempleo, en la angustia por el aumento de los precios y de los alquileres.

90. Mientras tanto, la ciudad vive gracias a los servicios que prestan estas poblaciones, las cuales, para sobrevivir, asumen las tareas más rudas, con remuneraciones estipuladas por los que se benefician con sus trabajos. Son ellos los que preparan los alimentos consumidos en los lugares de diversión, restaurantes, casas de comida. Son ellos los que lavan la ropa y realizan la recolección de residuos y limpieza. Son ellos los que garantizan la circulación de los transportes de carga y de pasajeros. Son ellos los que proveen mano de obra a todas las construcciones. Son ellos los que mueven las plantas industriales.

91. Cualquier conciencia con un mínimo de sentimiento cristiano no podría dejar de experimentar remordimiento, si se hiciera idea de las condiciones de vida a que se ven reducidos sus hermanos más indigentes, a quienes debe la cotidiana normalidad de la vida de la ciudad.

92. La injusta situación de falta de vivienda adecuada para gran parte de la población es consecuencia de la estructura económica del país, que lleva a muchos a trabajar por salarios insuficientes, manteniendo los privilegios de la minoría. Muchas veces, las pocas mejoras concedidas a los pobres se realizan como beneficencia, y no como atención a sus derechos.

93. La gravedad del problema trae a la memoria las palabras de Pío XI, en la encíclica *Quadragesimo anno* (1931), que siguen siendo actuales: "Es cosa manifiesta cómo en nuestros tiempos no solamente se amontonan riquezas, sino también un poder inmenso y un verdadero despotismo económico en manos de unos pocos, ya que la mayoría de las veces no son dueños, sino simples depositarios y administradores de capitales ajenos, con los que negocian a su antojo. Este despotismo se vuelve intolerable en aquellos que, teniendo en sus manos el dinero, son también dueños absolutos del crédito, y por eso disponen de la sangre de la que vive toda la economía, y manipulan de tal manera el alma de la misma que no pueden respirar sin su permiso".

94. "Las últimas consecuencias de este espíritu individualista en el campo económico son ésas que vosotros, venerables hermanos y amados hijos, veis y lamentáis: la libre concurrencia se mató a sí misma; a la libertad del mercado siguió el predominio económico; a la libertad del lucro siguió la desenfadada ambición de predominio; toda la economía se volvió terriblemente dura, cruel y atroz" (26).

2.2.3. Obstáculos de naturaleza sociopolítica

95. Aquí tocamos el punto más sensible de este tema. Una larga experiencia social y pastoral nos lleva a la convicción de que los obstáculos para una solución humana de los problemas relacionados con el uso y posesión del suelo urbano provienen radicalmente del ámbito político, o sea de una opción política contraria a los legítimos intereses del pueblo.

96. No se trata, en último análisis, de carencia de recursos. Por lo menos, podemos asegurar que ésta es la conciencia del pueblo. El sabe de casos de corrupción, de malversación de fondos públicos y de la aplicación de grandes sumas en proyectos cuya utilidad para mejorar sus condiciones de vida le parece remota en relación a sus necesidades inmediatas. Los recursos existen o se obtienen: el problema consiste en saber a qué modelos y a qué políticas serán aplicados; a qué sector de la población se tiende a beneficiar. Vale decir que está en juego fundamentalmente una cuestión de decisión política. El hecho se evidencia más aún en las etapas preelectorales. Son períodos que coinciden con la realización de obras asistenciales y de emergencia en las favelas, rancheríos y zonas de viviendas inundables. Obras obviamente útiles, pero que no resuelven el problema de fondo.

97. La experiencia demuestra que ningún mal dura eternamente cuando afecta indistintamente a todos, aunque su erradicación sea difícil. Si un mal social subsiste durante largos años, es porque existen los que están interesados en él, o por lo menos los que no tienen interés en removerlo, o porque a ellos no les dice nada. Esto remite al problema del propio modelo, o sistema que genera el apoyo a estas situaciones injustas.

98. Garantizar el derecho a la vivienda digna para todos, es uno de los factores que contribuyen a liberarles de las dependencias político-partidarias en las etapas electorales. Pasadas éstas, las poblaciones carenciadas son relegadas al mismo abandono de siempre, para volver a la misma retórica demagógica en los períodos subsiguientes.

2.2.4. Obstáculos de naturaleza sociojurídica

99. Una reforma urbana que lleve a la ciudad a la condición de espacio para la convivencia solidaria, choca con diversos obstáculos jurídicos, que ofrecen mayor o menor resistencia que se origina en las distintas formas de adjudicación del suelo o tierra urbana.

100. De hecho, nuestra legislación regula la posesión y uso del suelo urbano, revelando una profunda inadecuación a la realidad actual; inadecuación basada en una superada concepción del derecho de propiedad, concepción privilegiadora de un derecho absoluto sin ninguna responsabilidad social. Es la mentalidad de nuestro Código Civil, promulgado en 1916, cuando el Brasil no llegaba a tener 5.000.000 de habitantes en su población urbana, predomina una concepción que aparece en las decisiones de nuestra legislación, aun cuando la propia Constitución de 1969 ratificó el principio de función social de la propiedad (27). Este principio, sin embargo, que fue explicitado de algún modo al elaborarse el Estatuto de la Tierra Rural —paradójicamente, en un país que se urbaniza rápidamente—, no condujo todavía a la promulgación de un Estatuto del Suelo Urbano, que es anunciado como proyecto del Gobierno.

101. Esa concepción privilegiadora del derecho de propiedad garantiza al propietario su derecho absoluto; la facultad de usar, gozar y disponer del suelo urbano, atendiendo exclusivamente a la defensa del propio interés. Esta concepción, en cierto modo legítima la actividad especulativa, no permite socializar los costos urbanos y privatizar los beneficios. La apropiación del suelo urbano tiene como característica agravante en relación a la apropiación del suelo rural, que ella puede engendrar rápidamente grandes beneficios, aun no produciendo nada, por el valor que le confiere el mero acaparamiento de la tierra, o las obras de infraestructura construidas con los impuestos de los demás contribuyentes cercanos a la misma.

102. Es obvio que el problema urbano no puede ser enfrentado aisladamente. No basta pretender aliviar los efectos de la urbanización acelerada. Es necesario ir a las causas más remotas, muchas de las cuales se ubican en el campo, fuera del ámbito de la ciudad. Esto fue lo que trató de hacer la Iglesia del Brasil, en la Asamblea General de la C.N. B.B. de 1980, con su documento Iglesia y problemas de la tierra.

103. Es a partir de la reflexión doctrinal elaborada en esta segunda parte que la acción pastoral de la Iglesia en el Brasil se propone despertar la conciencia de todos sobre las situaciones de injusticia que dominan la formación y organización de nuestras ciudades.

104. Es la conciencia cristiana la que obliga a denunciar lo que se puede llamar el gran pecado social de la ciudad: el mal uso del suelo urbano.

105. No basta solamente denunciar la realidad. Es menester transformarla a la luz de los principios y normas del Evangelio. Para percibir la urgencia de esta transformación, que exige un cambio de mentalidad, ayuda situarse en el lugar social que permita ver mejor la condición estructural

ral de injusticia: el lugar de las poblaciones que más sufren con esta situación.

106. Esto fue lo que realizó Juan Pablo II en sus visitas a estas poblaciones, con motivo de su viaje al Brasil. Recordamos sus palabras a la favela dos Alagados (Salvador de Bahía):

107. "Ved: sólo el amor cuenta —no está de más repetir esto—, sólo el amor construye. Vosotros debéis luchar por la vida, hacer todo lo posible para mejorar las propias condiciones en que vivís, es un deber sagrado, porque ésa es la voluntad de Dios. No digáis que es voluntad de Dios que vosotros permanezcáis en una situación de pobreza, enfermedad, en una mala vivienda contraria, muchas veces, a vuestra dignidad de personas humanas. No digáis: 'Es Dios quien lo quiere'. Sé que eso no depende sólo de vosotros. No ignoro que otros deberán hacer mucho para poner fin a las malas condiciones que os afligen o para mejorarlas. Pero vosotros debéis ser siempre los primeros en hacer mejor vuestra vida en todos los aspectos" (28).

TERCERA PARTE

LINEAS INSPIRADORAS PARA LA ACCION CONCRETA

108. Esta Tercera Parte trata de ser un llamado a la acción. Recoge experiencias significativas, y sugiere pistas de acción pastoral, a la luz de los criterios propuestos y de una nueva conciencia de la responsabilidad de la Iglesia frente a la realidad social del suelo.

3.1. DIRECTIVAS PARA LA ACCION PASTORAL

109. La evangelización no será completa, si no tuviese en cuenta la situación real del hombre en su vida personal y social, que interpela al Evangelio y que es interpelado por él (29), pues el hombre es el primero y fundamental camino de la Iglesia (30).

110. La Iglesia tiene conciencia de que la acción social humanizadora es parte integral de su misión evangelizadora (31).

111. La humanización de la ciudad crea condiciones propicias para su evangelización. Una ciudad a la medida del hombre es fundamentalmente aquella en la que el uso del suelo urbano y de sus recursos básicos obedece a las exigencias de la justicia y de la equidad.

112. Coherente con la opción preferencial por los pobres, asumida en Puebla, la Iglesia se propone conducir la acción evangelizadora, caminando y luchando al lado de ellos, ofreciéndoles su apoyo y las motivaciones de la fe, sin reemplazarlos jamás en las iniciativas y en la conducción de su acción liberadora. Esa acción evangelizadora se extiende, igualmente, a las personas responsables del poder de decisión.

113. No debemos ilusionarnos que todos tendrán la misma urgencia en ponerse a trabajar para humanizar la ciu-

dad. La aceleración del proceso de urbanización está transfiriendo a la ciudad una carga conflictual, que podrá asumir las dimensiones de una confrontación entre los muchos que tienen poco que perder, y los pocos que tienen mucho que perder.

3.2. REFORMAS NECESARIAS

114. Existen formas socialmente necesarias y jurídicamente posibles, sin las cuales no se podrá superar la grave situación conflictual inserta en la propia realidad social marcada por la injusticia.

115. Las reformas son jurídicamente posibles, a partir del momento en que se toma conciencia de que son socialmente necesarias. Rehusarse a trabajar por estas reformas, capaces de conducir a un cambio global de la sociedad, significa, en la práctica, provocar la radicalización del proceso de cambio.

116. La implementación de las reformas necesarias no debe ilusionarnos de que ya son suficientes. Para eliminar la situación de injusticia estructural, es necesario apuntar a nuevos modelos de organización de la ciudad, lo que exige a su vez el cambio del modelo socio-político-económico vigente.

117. Mientras tanto, hay que recurrir a instrumentos jurídicos susceptibles de ser aplicados a corto plazo dentro de una política humanista de urbanización.

118. Se imponen, por tanto, reformas a la legislación en vista a garantizar la justa distribución social del suelo urbano, cuya utilización no puede ser dejada a los caprichos del mercado.

119. Apuntando a una total reformulación del pensamiento tradicional relativo a los grandes proyectos de renovación urbana, cuyo costo de investigación los hace ya inaccesibles, deben promoverse medidas a corto plazo, como, por ejemplo:

120. Regularización de las tierras ocupadas, mediante proyectos que no impliquen la obligación del morador de pagar la tierra que por derecho ya es suya, y que a veces fue trasformada por su esfuerzo;

121. — Formas alternativas de urbanización, adecuadas a las características físicas y sociales de sus habitantes, y a los recursos financieros disponibles en cada área;

122.— Incentivos a soluciones que opten por la autoconstrucción o la ayuda mutua, sin desmedro de la calidad de la vivienda;

123.— Formas de subsidiar la vivienda a las poblaciones de muy escasos recursos;

124.— Loteos populares dotados de las infraestructuras indispensables, donde el pueblo pueda ir levantando sus casas;

- 125.- Modificaciones en el código tributario que garanticen el destino social de la tierra;
- 126.- Apoyo a las asociaciones comunitarias urbanas que organicen y ejecuten proyectos de urbanización y/o de saneamiento.
- 127.- En lo referente al desarrollo urbano, es necesario incentivar una política que considere las siguientes orientaciones:
- 128.- Condicionamiento de la propiedad a su función social, creando posibilidades concretas de acceso y garantía al derecho de habitar a todos los estratos de la población;



LUIS BARBERO N.K. '81

- 129.- Reprimir el abuso del poder económico en el mercado inmobiliario, tratando de impedir la especulación inmobiliaria; especialmente, en las zonas ocupadas por poblaciones de bajos ingresos;
- 130.- Permanente control del uso del suelo, para evitar la existencia de terrenos destinados a vivienda sin uso, y la consiguiente especulación inmobiliaria.

3.3.1. Acción pastoral en marcha

131. La Iglesia en el Brasil acompaña en nuestras ciudades, con preocupación y gran-esfuerzo evangelizador, el desordenado proceso de urbanización. Con su presencia en el seno de las poblaciones pobres, anunciando el Evangelio, catequizando y celebrando la fe, la Iglesia tomó conciencia de los problemas relacionados con el uso del suelo urbano.

132. Consecuencia de esa acción evangelizadora es el proceso de concientización del pueblo en lo que se refiere a sus derechos fundamentales; especialmente, el derecho al uso del suelo urbano.

133. Este trabajo de evangelización compromete cada vez más a las iglesias en nuestras ciudades. La pastoral suburbana, así como la pastoral de las favelas, de los barrios inundables y de rancheríos, es cada vez más tenida en cuenta entre las prioridades de los planes diocesanos de pastoral. Mucho contribuyó a ello la visita del Papa a la favela de Vidigal, en Río de Janeiro, y a la Favela dos Alagados en Salvador (Bahía).

134. En las Comunidades Eclesiales de Base, el pueblo encuentra el lugar de vida cristiana renovada, que le hace creer en su dignidad y vocación, y a participar, libre y responsablemente, en comunión fraterna, a la luz de la Palabra de Dios, en la construcción de un nuevo tipo de convivencia más humana y más fraterna.

135. Cada vez más consciente de la capacidad del pueblo para resolver sus propios problemas, la Iglesia lo incentiva a participar de todas las decisiones a las que tiene derecho, apoyando las distintas formas de organización y movilización populares, tales como los movimientos de defensa de los favelados.

136. En ese sentido, promueve la realización de encuentros, seminarios y congresos zonales y diocesanos, y la publicación de trabajos y conclusiones sobre el tema, así

como encuentros de representantes de grupos dirigentes, en los que se cuestionan y debaten los problemas de la vivienda popular.

137. Desarrolla estudios e investigaciones sobre la cultura de los favelados y de los habitantes de barriadas deprimidas suburbanas, como sobre sus vidas y aspiraciones.

138. A través de asesoramientos jurídicos y de publicaciones populares se realiza un esfuerzo para difundir y explicar la legislación vigente, tendiendo a la concientización de los derechos sobre la vivienda y el uso del suelo.

139. Trata de intervenir ante el Poder Ejecutivo, apoyando expropiaciones de tierras de interés social, estimulando reivindicaciones populares.

140. Desarrolla gestiones ante los organismos públicos, para solucionar conflictos referidos al suelo urbano.

141. Constituye grupos de trabajo para elaborar proyectos —originales o modificadores— para ser elevados al poder público.

142. Mediante asesoramientos jurídicos puestos a disposición de los sectores carenciados, busca solucionar conflictos, ya sea a través de negociaciones ante el sector privado, ya a través del Poder Judicial.

143. En consonancia con estas iniciativas, algunas diócesis promueven la obtención de descuentos en el pago de tierras cedidas por enfiteusis, ocupadas por poblaciones de bajos ingresos. Otras promueven estudios para mejor destinar sus tierras y propiedades con fines pastorales.

144. Preocupados en tomar los problemas en sus causas, desarrolla esfuerzos para el arraigo de las familias en zonas rurales, apoyando iniciativas de los trabajadores agrarios que reivindican una política del campo volcada a la abundante producción de alimentos, mediante una nueva organización rural que ponga freno al éxodo agrario y al consecuente hipercrecimiento de las ciudades.

145. Existen instituciones de la Iglesia que se empeñan en colaborar en la solución del problema:

— Cáritas Brasileña hizo posible la construcción de casas para poblaciones en situación de emergencia, bajo forma de ayuda mutua, aprovechando recursos naturales y fabricando en el lugar elementos de las viviendas. Muchas diócesis han colaborado para este fin donando tierras de su propiedad.

— Comisiones de Justicia y Paz, Comisiones de Pastoral de la Tierra, Centros de Defensa de los Derechos Humanos, servicios de asistencia jurídica y otras formas de acción se empeñan en acciones de defensa del derecho al suelo y a la vivienda digna para las poblaciones carenciadas.

— También varias Universidades Católicas ponen su atención en los intereses de los favelados.

3.3.2. Algunas propuestas para la acción

146. No obstante el desarrollo de esta acción la Iglesia reconoce que, en mayor o menor grado, aún hace falta:

147.— Extender las actividades mencionadas a las ciudades y zonas en que sean necesarias;

148.— Comprometer a toda la Iglesia, en sus distintos niveles y movimientos apostólicos, en la solución del problema urbano. Para ello es necesario fomentar el conocimiento de la ciudad en aquello que es más trágico e inicuo: el pecado social de las favelas. Es necesario que sean conocidas por todos los cristianos, para una sensibilización y conversión humanas a la verdadera justicia y fraternidad;

149.— Difundir el concepto de hipoteca social que pesa sobre toda propiedad, y el de la primacía del derecho natural a la vivienda, sobre la ley positiva que preside a la propiedad privada del suelo;

150.— Luchar para que se corrija la imagen negativa que pesa como un estigma sobre las poblaciones necesitadas, confundiendo al favelado con un criminal o marginado;

151.— Incentivar la creación de asesorías que hagan viables las iniciativas propuestas;

152.— Hacer que se conozcan y apliquen los instrumentos jurídicos que favorecen a las clases pobres;

153.— Denunciar la mistificación que confunde la lucha del pobre por la justa posesión del suelo con la subversión;

154.— Incentivar la coordinación y animación de las pequeñas comunidades cristianas o grupos existentes en las favelas, mediante encuentros regulares de sus líderes, realización de semanas comunitarias o pequeños congresos, con miras a la formación de una conciencia crítica y constructiva frente a los problemas de las mismas poblaciones faveladas;

155.— Hacer percibir que el problema de la falta de condiciones para adquirir un terreno y vivienda está íntimamente relacionado con los salarios insuficientes, con el subempleo y el desempleo;

156.— En el campo del propio testimonio, la Iglesia reconoce que todavía falta mucho camino por recorrer.

CONCLUSION

157. Mejorar las condiciones de vida en la ciudad no es solamente una cuestión de beneficencia, caridad o justicia, sino que es también una cuestión de sobrevivencia para todos.

158. No basta con que nos preocupemos por el problema del suelo urbano.

Para superar la situación de injusticia, para liberar a la ciudad del estado de pecado social, es indispensable despertar, por todos los medios, la conciencia de todos los brasileños sobre la gravedad del problema.

159. Hacemos aquí un llamado a los católicos presentes en las esferas gubernamentales, y en todos los sectores de la vida nacional, para que tomen conciencia de esta grave situación, y para que se empeñen, a través de sus iniciativas e influencias, en colaborar efectivamente con aquellos que, sufriendo directamente el problema, deben ser los primeros actores de su propia solución.

Apelamos también a todos los cristianos y personas de buena voluntad, a fin de que por su esfuerzo, la ciudad no sea más el muestrario de tantas miserias y sufrimientos, sino el lugar privilegiado para el encuentro de personas y familias en la paz, en la justicia y en la fraternidad.

Vigésima Asamblea General, Itaici (San Pablo), 9 a 18 de febrero de 1982.

NOTAS

(1) Véase C.N.B.B., *Iglesia y problemas de la tierra*, 1980; *Campaña de la Fraternidad*, 1980, *Migraciones: ¿Hacia dónde van?*

(2) Fuente: Sinopsis preliminar del Censo Demográfico, FIBGE, 1981.

(3) En San Pablo, llegan a un 470/o en el interior de su área urbana. (Datos del Catastro de la Prefectura Municipal de San Pablo, TPCL-COGE, 1977).

En Río de Janeiro, en 1978, se registraron 900.000 lotes vacíos: suficientes para atender la demanda hasta 1990 (FUNDREM, 1978).

(4) En San Pablo, tomando como año base 1964 - 100, en 1978 el índice del precio medio era igual a 435. (Fuente: Coordinadora General de Planeamiento (COGEP), "Investigación Municipio de San Pablo", 1979/1980).

En Río de Janeiro, 1957 - 100, en 1976 era 376. (Fuente: CNPU/Astel).

En Belo Horizonte, 1950 - 100, en 1976 era 856. (Fuente: *El mercado de tierras en la región metropolitana*, PLAMBEL, 1978).

(5) En Belo Horizonte, el precio medio de un lote en loteos populares pasó de un precio equivalente a 8 salarios mínimos en 1960, a 21 salarios mínimos en 1970 y a 57 salarios mínimos en 1976. . . Es justamente en esa región metropolitana de Belo Horizonte donde en 1975, en el municipio de Betim, el 800/o de los lotes estaban vacíos. En el municipio de Contagem, de cada tres lotes, dos estaban sin uso, esperando que se valorizaran. (PLAMBEL, op cit).

(6) "La población brasileña", conferencia pronunciada por el profesor José Montello, presidente de la Fundación Instituto Brasileño de Geografía y Estadística, en la Escuela Superior de Guerra, el 22 de septiembre de 1981. (Publicación SEPLAN de la Presidencia de la República/FIBGE, Tabla 12, p 12).

(7) En San Pablo, más del 700/o del espacio urbano —loteos y edificaciones— tienen origen clandestino o irregular frente a la legislación vigente. (PMSP, Prefectura Municipal de San Pablo; COGEP, Coordinadora General de Planeamiento).

En Belo Horizonte, más del 600/o de los loteos existentes en 1972 son irregulares o clandestinos. (PLAMBEL, *El mercado de tierras en la región metropolitana*, 1978).

(8) El balance del B.N.V. de 1981 muestra que más del 550/o de sus recursos (provenientes de F.T.G.S. y de libretas de ahorro y títulos semejantes) fueron desviados hacia otros sectores de la economía.

(9) Ley no. 4.380/64, art 10.

(10) En el original portugués leemos *casas-embrão*. Bajo este término, y ubicándolo en relación a planes similares que se van dando en otros países, podemos hablar de *lotes urbanizados*, o *lotes y servicios*. Esto consiste en que familias pobres tengan acceso a planes que les ofrezcan terrenos urbanizados (o sea provistos de infraestructuras básicas: luz, agua, red sanitaria, medios de transporte, escuela. . .), más una construcción elemental para cada familia, o lote (por ejemplo, núcleo sanitario mínimo), al cual le agregan, al pasar a vivir en el lugar, diversas mejoras, que irán evolucionando con el tiempo y en la medida de sus recursos. (Al presente, éstos son, por ejemplo, los planes de PROMORAR hacia el sur del Brasil).

Con todo, preferimos traducir por *vivienda progresiva*, pues este término y los análogos que se usan en planes similares entre nosotros (*vivienda evolutiva, crecible; mínima y ampliable; vivienda cáscara, etcétera*), denotan una misma intención: implementar planes de tierra y un mínimo de mejoras para quienes no hay planes de vivienda: los más pobres. (Nota del Traductor).

(11) El texto de la C.N.B.B. emplea en los números 40,56,122 y 145, el término *mutirão*, que traducimos por *ayuda mutua*. Así vemos también que por lo general se emplea al trasladar al castellano los discursos del Padre Santo, a su paso por las favelas de Vidigal (Río) y dos Alagados (Santos).

Etimológicamente, los *bautirões* son quienes se reúnen para realizar trabajos comunitarios; por ejemplo, en obras para bien común de una población carente de determinadas infraestructuras (verbigracia, caminos, puentes, desagües cloacales, etcétera), o tareas rurales puestas en común (levantar la cosecha, esquila, recuento del ganado, etcétera).

(12) En la edición utilizada para la presente traducción (Ediciones Paulinas, 1982), no figuran las ilustraciones mencionadas en el texto. (Nota del Traductor).

(13) En Salvador, donde el 700/o de la población vive en viviendas precarias, en favelas o en viviendas lacustres (palafitos), siempre hay invasiones. Se registran allí, actualmente, 150 invasiones. En Recife, en los últimos cuatro años se produjeron por lo menos 60 invasiones (cuadernos do C.E.A.S., Editorial, no. 76, nov-dic. 1981, pág 3)*.

*"Esta ocupación (de tierras) recibe ahora el nombre de *invasão*". Espontáneamente, durante muchas décadas las poblaciones pobres provenientes de zonas rurales fueron ocupando, saneando y mejorando las márgenes de las ciudades. Luego, éstas fueron creciendo en su planta urbana, y aparecen así los *golsones* de miseria, como la ocupación de las zonas altas (morros) o pantanosas (magues), o ganando tierras al mar (terrenos de *marinha*). Ahora, la expansión de las ciudades y la consiguiente especulación sobre el suelo urbano, le da el nombre de *invasores* a quienes pasan a vivir en estas tierras.

Ante estos *invasores*, caben dos alternativas: o remoción de las favelas (51) —trasladándolo a nuestro lenguaje decimos *erradicación*—, o planeamiento de remodelaciones de esas zonas deprimidas, estimulando y potenciando, siempre que

fuere posible, lo que el pueblo durante muchos años viene haciendo (cf 164 y ss: *Pautas para la acción*) respecto al propio mejoramiento de sus poblaciones marginadas. Ante el desarrollo creciente de las megalópolis y las consecuencias que esto conlleva (cf *Puebla*, 71), es obvio que la segunda alternativa sea la recomendada por la C.N.B.B.

- (14) Densidad poblacional de algunas áreas de Río (en habitantes por hectárea):

Regiones administrativas	Hab/ha.
Copacabana	351
Botafogo	261
Santa Teresa	245
Río Comprido	217
Irajá	170

Fortaleza tiene 400.000 favelados en 217 favelas. (Aloisio Lorscheider, *Propiedad y uso del suelo urbano*, C.N.B.B., 1981, pág 61).

- (17) Cf *Diccionario bíblico*, A. Vicent, *Propiedad* (Ed Paulinas).
 (18) Cf *Suma teológica*, II-II, 9.66, aa.2,6; q. 134, a. 1, ad 3.
 (19) *Populorum progressio*, no. 23.
 (20) *Laborem exercens*, no. 14.
 (21) *Laborem exercens*, no. 14. (Ed Paulinas, Buenos Aires, 1981, pág 45).
 (22) *Declaración Universal de los Derechos Humanos*, 25.



Favela

Jacarezinho	2.365
Rocinha	2.161
Parque União	1.865
Parada Lucas	1.657

Fuente: IBASE, Río, citando a la Secretaría Mundial de Planeamiento y Coordinación General, junio de 1980.

- (15) Gustavo T. Heck, gerente de la Cartera de Erradicación y Subvivienda del B.N.V. Cuadernos de Pastoral, 3, Arquidiócesis de Río de Janeiro, 1981, pág 39.
 (16) En Porto Alegre (1976), la Arquidiócesis estimaba en 200.000 el número de habitantes de las favelas (*operación Esperanza*, Porto Alegre, 1976, pág 8).

- (23) *Gaudium et spes*, no. 26.
 (24) *Laborem exercens*, no. 10.
 (25) *Gaudium et spes*, no. 69.
 (26) *Quadragesimo anno*, nos. 105, 106 y 109.
 (27) Artículo 160, III.
 (28) *Salvador*, 7 de julio de 1980, no. 3.
 (29) Cf EN, no. 29. También Juan Pablo II, Audiencia del 16 de julio de 1980.
 (30) Cf RH, no. 14.
 (31) Cf *Puebla*, 1254.

DOMINGO 27 ORDINARIO (2 de octubre 1983)

Las tres lecturas se pueden centrar en el tema de la fe. Cada lectura, desde diferentes ángulos, intenta describir un poco lo que es esa fe.

Habac. 1,2-3;2,2-4. *El profeta se hace eco de la angustia legítima de todo hombre de buena voluntad ante el mal, la injusticia y el dolor en el mundo. Es la pregunta apremiante sobre el sentido de la misma vida. La respuesta de Dios en realidad no explica nada (o si se quiere, lo explica todo), sino que presenta una exigencia radical: yo soy el Señor; sé fiel a mí y vivirás. El único modo de superar el sin sentido del mundo es entregarse a Dios sin condiciones. El que es constante en su lealtad a Dios, verá la salvación.*

2 Timoteo 1,6-8.13-14. *Aquí se explicita que esa fe (ver el v 5) debe ser operante. La fe se expresa y se realiza en "el don (carisma) que Dios depositó en ti" (en cada uno de nosotros) para actuar con fortaleza, caridad y prudencia, sin cobardía, sin timideces y dar así testimonio de Cristo con la palabra, la obra y hasta con el sufrimiento. La fe es un don y al mismo tiempo nuestra respuesta. Se excluye así el activismo orgulloso y aun desesperado del que se fía de sus propias fuerzas, y excluye también el pasivismo indolente del que nada hace para "que se haga la voluntad de Dios".*

Lucas 17,5-10. *La fe que salva y que transforma al mundo es un don de Dios que debemos pedir con humildad y confianza. Es capaz de producir en nosotros las mayores transformaciones con tal de que sea auténtica fe: entrega incondicional del hombre a Dios. Esa fe es don, el hombre no tiene de qué envanecerse, es Dios el que hace la obra. Nuestra gloria está en entregarlo todo gratuitamente como lo hemos recibido.*

EL HOMBRE, CUYO PODER AUMENTA MEDIANTE LA FE

En estas últimas semanas hemos venido reflexionando sobre lo que Jesús nos enseña acerca del hombre: cuáles son sus características más importantes, por qué camino puede llegar a ser cada vez más humano, a realizar las mejores posibilidades que se encierran en él. En el evangelio de hoy se nos dice con toda claridad que la fe le es indispensable, y que entre más fe tenga el hombre, más capaz será de ir realizando obras maravillosas (tal es el significado de ser capaz de "arrancar árboles"). Sobre esto hemos de aclarar a qué tipo de obras y a qué fe se refiere.

En cuanto a las obras, podría parecer de momento que se trata de maravillas extraordinarias de cualquier tipo. En las que lo importante es precisamente lo extraordinario que demuestra el poder de Dios (así han sido entendidos muchas veces los "milagros"). Pero no. Se trata de obras que van encaminadas a la construcción del Reino, a destruir el pecado para que de veras vivamos como hermanos en el amor y la justicia, y así honremos a nuestro Padre Dios. Ahora, obras encaminadas en esta dirección no pueden de-

jar de revestir un carácter más o menos maravilloso, pues tienen que ser realizadas en contra del egoísmo y de la injusticia imperantes. Sea que lo consideremos en el ámbito de la familia, la escuela, el trabajo, etc. Y más aún si abarcamos el conjunto de toda la sociedad.

Si tales son las obras, ¿a qué fe nos referimos? La fe que Jesús nos pide no consiste simplemente en 'creer', en persuadirse de que ésa es la voluntad de Dios y entonces aguardar con los brazos cruzados a que se cumpla. La fe cristiana es una profunda confianza que nos impulsa a actuar las obras del Reino creyendo que —a pesar de todas las dificultades— son posibles y que vale la pena consagrar a ellas toda nuestra vida. Evidentemente tal fe no es fácil, y hemos de pedirla insistentemente a nuestro Padre, para nosotros mismos y para los demás.

¿Cuáles son las obras que una auténtica fe cristiana está exigiendo de nosotros aquí y ahora? ¿Creemos de veras que vale la pena consagrar a ellas nuestra vida?

Bien se puede describir la conversión como un estar profundamente agradecido con Dios. Este es el tema de la 1a. y de la 3a. lectura. La 2a. presenta el cómo expresar ese agradecimiento y el fundamento del mismo.

2 R 5,14-17. *Vale la pena leer todo el cap 5. El trozo de la narración que aquí tenemos nos presenta la evocación del bautismo (agua que cura la lepra, agua que cura la muerte), el desinterés de Eliseo, contrapuesto a la actitud de su siervo Guejazi; y sobre todo, el agradecimiento de Naamán, agradecimiento que es conversión y servicio al Dios verdadero.*

2 Timoteo 2,8-13. *Comenzando desde el contexto anterior, esta lectura nos presenta cómo expresar ese agradecimiento a Dios: mantenernos firmes y fieles en su servicio, como un testimonio desinteresado (como el de Eliseo) para que los demás alcancen la salvación. La lectura nos presenta también el motivo de ese profundo agradecimiento: Cristo resucitado es fiel aunque nosotros seamos infieles; en Él tenemos la salvación; si nos mantenemos firmes "viviremos y reinaremos con Él".*

Lucas 17,11-19. *La narración marca el énfasis no en el milagro en sí, sino en la actitud de agradecimiento del extranjero que regresa. Ese agradecimiento es ya una conversión (tu fe te ha salvado). Una recta actitud ante Dios y ante los demás sólo se logra cuando el hombre reconoce agradecido que todo lo que tiene, todo lo que es y todo lo que espera es, ante todo, un don gracioso del Señor.*

EL HOMBRE CRECE MEDIANTE LA GRATITUD (Puebla, prov 218 ofic 321)

El evangelio de hoy nos señala un rasgo por una parte sumamente sencillo y por otra igualmente importante. En efecto, la gratitud es muy necesaria para la vida humana. No sólo para quien recibe el agradecimiento, sino también para quien da las gracias.

No en vano uno de los nombres que tiene el acto central del culto cristiano, "eucaristía", significa precisamente acción de gracias. Gratitud que se dirige en primer lugar hacia nuestro Padre y también hacia nuestras hermanas y hermanos. Esta gratitud es no tanto un deber que se cumple, sino la expresión espontánea de una fe profunda. Una fe que sabe descubrir y reconocer la fuente última de los beneficios. Esta fuente es muy patente en el caso de la curación de estos leprosos; pero Dios es también la fuente de los logros que obtenemos mediante una colaboración mayor de nuestros esfuerzos. Dios nos otorga sus beneficios mediante la colaboración del trabajo humano. Por eso son muy importantes de nuestra parte tanto un trabajo asiduo y eficiente, como una gratitud profunda cuando hemos obtenido buenos resultados.

La gratitud como dimensión de la fe nos es especialmente necesaria cuando nos comprometemos seriamente en una lucha por llevar adelante el reino de fraternidad que Dios nos ha encomendado. Una verdadera gratitud impedirá que nos llene la soberbia que desprecia a los demás cuando hemos tenido éxito, e igualmente evitará que nos invada el desánimo cuando aparentemente hemos fracasado (En esta línea es muy inspirador el cántico de María, el Magnificat, Lc 46-55).

¿Sabemos reconocer los beneficios que hemos recibido en las diversas ocasiones de nuestra vida? ¿Hemos sabido expresar nuestra gratitud tanto hacia nuestro Padre como hacia nuestros hermanos? ¿Es una dimensión que está viva en la celebración de nuestras eucaristías? Este agradecimiento ¿Nos impulsa hacia una mayor generosidad en el servicio de nuestros hermanos, en especial de los más pobres? ¿Nos reanima cuando sentimos más fuertemente las enormes dificultades para luchar contra la injusticia que reina en nuestra sociedad?

DOMINGO POR LA EVANGELIZACION DE LOS PUEBLOS (16 de octubre 1983)

Las lecturas se centran en el propósito de Dios de salvar a todos los hombres y en la tarea de la comunidad y de cada cristiano de ser instrumento para que se realice ese designio de Dios.

Zacarías 8,2-23. *La salvación universal, expresada en forma cúltica (los pueblos irán a Jerusalén a orar ante el Señor), se presenta como una promesa para los tiempos mesiánicos y precisamente en la mediación de Israel (la salvación viene de los judíos Jn 4,22). El énfasis, sin embargo, está puesto en el don, en el designio de Dios que llama y acoge a todos los pueblos.*

Romanos 10,9-18. *El texto es parte de un argumento para explicar por qué los judíos no se han convertido: no es porque no se les haya proclamado. Dentro de este argumento, Pablo afirma que con Cristo ya han comenzado los tiempos mesiánicos en los que se anuncia a todos la Buena Noticia de Cristo*

para que el que crea sea salvo. Se ve a sí mismo (y a todo cristiano) como el enviado, el mensajero que anuncia la Paz. Hay así un cierto énfasis en la tarea de ir a evangelizar.

Marcos 16,15-20. Es clave constatar que sólo se narra una aparición a los Once, y que en ella su centro es: vayan por todo el mundo y prediquen el Evangelio a toda creatura. La comunidad cristiana siempre ha visto en este mandato a los Once, su propia vocación y la de cada uno de los cristianos. La "palabra" del cristiano es poderosa porque es la "Palabra" del Señor. El lo acompaña, y confirma su palabra con señales. Un cristiano es cristiano en la medida en que su vida y su palabra son anuncio de la Buena Noticia.

EL HOMBRE: ENCARGADO DE ANUNCIAR EL EVANGELIO

El evangelio de hoy nos muestra una vez más la enorme estima que Dios tiene de los hombres y simultáneamente el papel tan importante que el hombre está llamado a desempeñar. Tal vez si nos consideramos a nosotros mismos y también a los demás, llegaríamos a la conclusión de que no somos muy de fiar. Así, le aconsejaríamos a Dios que si quiere que el anuncio y la realización de su reino sean de veras efectivos, busque a otros que sean más capaces, porque nosotros estamos llenos de limitaciones de todo tipo. Sin embargo, nuestro Padre nos tiene confianza, e insiste en confiarnos a los hombres esta misión trascendental. Mayor debe ser nuestro desconcierto al caer en la cuenta de que Dios prefiere precisamente a los pobres para confiarles esta tarea.

Siendo tal la voluntad de nuestro Padre, se siguen dos puntos: hemos de poner atención a lo que él quiera anunciarnos por medio de nuestros hermanos, y también poner mucho empeño en anunciar a los demás lo que a nosotros nos ha comunicado.

En cuanto al poner atención a los demás, hoy debemos tener especial cuidado en escuchar lo que Dios quiere

decirnos por medio de los pobres. En efecto, Dios está enseñando a muchos a comprender más profundamente su mensaje por medio de los pobres. Un ejemplo muy claro de ello nos lo dio el obispo de San Salvador, monseñor Romero, quien confesaba que fue en el contacto con el pueblo como aprendió a conocer a Dios. Pero hay otros muchos casos, tanto en nuestros días como a lo largo de la historia.

En el anuncio que nosotros hagamos del evangelio hemos de combinar —al igual que Jesús lo hizo— las obras con las palabras. Sin las obras, las palabras no son creíbles. Esto nos ha sucedido por desgracia a muchos cristianos. Pero las obras solas tampoco bastan. Es necesario el anuncio explícito del evangelio, dar a los demás razón de los fundamentos más profundos de nuestra fe.

¿Reconocemos que nosotros necesitamos aún ser evangelizados? ¿Estamos atentos al anuncio del mensaje de Dios, en especial mediante los más pobres? ¿Cómo cumplimos el encargo de anunciar a los demás la buena noticia que Jesús nos ha dado? ¿Necesitamos insistir más en las obras, o en las palabras?

DOMINGO 30 ORDINARIO (23 de octubre 1983)

Dos ideas recorren las tres lecturas de hoy: ¿Cuál es la oración que agrada a Dios? ¿Cuál es la ofrenda aceptable a Dios?

Sirácide 35,15-17.20-22. Todo el capítulo 35 nos habla del sentido del verdadero sacrificio (apartarse de la injusticia, tener misericordia) y cómo el Señor escucha la oración del pobre y del oprimido. Esta es una de las funciones claves de Yahvé como rey de su pueblo: cuidar de los desposeídos, defender a los que sufren opresión. Por eso la oración del pobre siempre es escuchada.

2 Timoteo 4,6-8.16-18. Pablo considera su muerte como un sacrificio acepto a Dios y como imitación por los demás. Lo mismo vale para todos los cristianos como se ve por el lenguaje sacrificial que usa en otras partes (Fil 1,6; 4,18; Rom 12,1). Esta ofrenda se hace en plena confianza, no basada en sus propios méritos, sino en la gracia de Dios por la que somos lo que somos en Cristo (1 Cor 15,10); el mismo Señor es el que asiste y da fuerzas.

Lucas 18,9-14. Difícilmente se puede ofrecer un contraste más violento: la oración del que cumple en todo con la ley (el fariseo) no es escuchada, ese hombre aparece como desagradable a Dios (no justificado); en cambio, la oración sincera de un pecador —¿un opresor (es publicano) arrepentido?— sí es escuchada por Dios y el hombre es agradable a sus ojos (queda justificado). La confianza farisaica en los propios méritos no es el camino para ser aceptado a los ojos de Dios, sino la actitud suplicante y humilde del que reconoce que nada merece y sólo se fía de la misericordia de Dios. Esta es la oración aceptada y eficaz ante el Señor; esta es una ofrenda agradable a sus ojos.

Uno de los rasgos humanos de los que el evangelio es muy consciente es el pecado del que vivimos rodeados. Pecado tanto a nivel personal como en las distintas dimensiones sociales. Sin olvidar que ambos aspectos están estrechamente ligados, el evangelio de hoy nos señala más directamente el nivel personal.

Para ser agradable a Dios, para poder crecer como hombre, para ser capaz de construir la fraternidad humana, colaborar a la venida del reino, es indispensable reconocerse como pecador. En todo hombre se dan íntimamente unidos el trigo y la cizaña. Es indispensable reconocer nuestra cizaña, para que el trigo pueda fructificar en amor, misericordia y justicia verdaderas. El reconocimiento cristiano del pecado no tiene como objeto agudizar nuestra conciencia de culpa. La base de dicho reconocimiento es la experiencia del enorme amor de Dios (que se nos ha revelado de modo muy especial en Jesús) que deja al descubierto nuestra mez-

quindad. Para responder generosamente a ese amor tenemos que reconocer esa mezquindad; de lo contrario, permaneceremos en ella. Así, abriéndonos a la energía de su amor y de su gracia, seremos capaces de realizar las mismas obras que Jesús.

Este reconocimiento se realiza de una manera especial en un ambiente de oración. Todo esto nos señala un fundamento del acto penitencial que celebramos brevemente al comienzo de la eucaristía; y más ampliamente en el sacramento de la reconciliación.

¿Sabemos sinceramente reconocernos como pecadores ante nosotros mismos y ante los demás? ¿En qué se manifiesta concretamente entre nosotros ese carácter pecador? ¿Este reconocimiento nos debilita o nos fortalece en la generosidad y la alegría para trabajar por el Reino de nuestro Padre?

DOMINGO 31 ORDINARIO (30 de octubre 1983)

La 1a. lectura nos habla del Poder y de la Misericordia de Dios. La 2a. nos presenta una oración de Pablo sobre la respuesta fiel al llamado del Señor. La 3a. lectura reúne los dos aspectos.

Sabiduría 11,23-12,2: En una homilía sobre el sentido de la Historia de Salvación, se nos presenta el texto más claro, tal vez, sobre la compasión y el amor universal de Dios para con todas las creaturas que El ha hecho. Es claro que esta revelación pide de nosotros una confianza ilimitada, y un asombro agradecido que se exprese con obras.

2 Tesalonicenses 1,11-2,2: En la 1a. parte Pablo nos habla de la oración como de una actividad central en la vida cristiana, oración que nace de la vida misma y de las circunstancias concretas y que reconoce que toda la actividad cristiana es ante todo don y gracia; y por esto mismo la oración debe ser ante todo: acción de gracias. En la 2a. parte, Pablo nos exhorta a trabajar hoy, en el tiempo, mientras esperamos la venida del Señor. Esa espera es motivo de trabajo entusiasta, no de indolencia o pereza.

Lucas 19,1-10: Recordemos el contexto anterior: parábola del fariseo y del publicano, el hacerse "niño" para salvarse, la dificultad de que se salven los "ricos". En el texto: un hombre rico, con simplicidad, quiere ver al Señor, y el Señor, en poder y misericordia (1a Lectura) le da la salvación. Ante la salvación ofrecida, Zaqueo responde con generosidad (2a. Lectura). El pasaje reúne varios temas favoritos de Lucas: hoy viene la Salvación y esa salvación es la presencia de Jesús y la respuesta del hombre. Jesús se hospeda con pecadores. Zaqueo no sólo es un publicano sino jefe de publicanos. El Misterio de los designios de Dios: conviene que hoy me hospede en tu casa; la alegría al recibir la salvación (recibir a Jesús); Jesús viene a salvar lo que estaba perdido. Se presenta así lo que es Jesús y la respuesta que espera de nosotros: Zaqueo es ejemplo para nosotros de lo que significa la conversión cristiana. La libertad de Jesús (sin importarle el qué dirán) y su interés por salvar a todos, se nos presenta como motivo de confianza y como modelo de comportamiento.

EL HOMBRE REPARADOR DE LA INJUSTICIA

El hombre tiene múltiples posibilidades a su alcance; sin embargo no todas ellas son verdaderamente humanizadoras. Algunas de las decisiones que toma el hombre, en lugar de construirlo, lo van destruyendo. En estas reflexiones centradas en el hombre, vamos considerando algunos aspectos de lo que Dios nos revela sobre el verdadero camino de humanización, de aquello que simultáneamente nos hace más auténticamente hombres e hijos de Dios.

Y en el evangelio de hoy, Jesús nos declara claramente que el hombre genuino reconoce la injusticia y la repara con generosidad. Hay en nosotros una fuerte tendencia hacia el poder y el dinero. Así vemos cómo muchos abusan de los demás para acumular riquezas. Y conocemos a muchos otros que no lo hacen no porque no lo deseen, sino porque no pueden. Sin embargo Jesús nos señala un camino contrario al de la riqueza y el poder; el de la justicia y la generosidad. Todo ello como fruto del amor de

Dios. Jesús no le dice nada a Zaqueo, simplemente lo visita haciendo caso omiso de las críticas que lo acusan de acercarse a los pecadores. Pero Zaqueo siente el impulso de mostrar hacia sus semejante el mismo amor que Dios le ha mostrado a él. Y así en ese impulso reconoce en primer lugar las injusticias que ha hecho, y se anima a llamar por su verdadero nombre a lo que quizá antes llamaba astucia o 'buen negocio'. Pero no se queda en un mero reconocimiento de sus fraudes, sino que decide repararlos con generosidad: devuelve el doble a quien ha defraudado, y reparte la mitad de sus bienes entre los menesterosos. Y todo esto no como quien quiere asegurar su entrada en el 'cielo' (aunque para ello tenga que 'sacrificarse' en esta vida) sino como quien ha comprendido que es mejor ser hermano y compartir, que ser un acaparador.

Es importante recalcar cómo la presencia de Jesús nos lleva a descubrir lo auténticamente humano. Antes de su visita, Zaqueo acaparaba riquezas y debió tener muchas razo-

nes para justificarse. La presencia misericordiosa y fraternal de Jesús le da a Zaqueo un corazón de hermano; y así puede comprender que su acaparamiento es una injusticia. Igual puede sucedernos que estamos tan acostumbrados a determinadas situaciones, que ya no las consideramos injustas. Y es una señal simultáneamente de gracia divina y de crecimiento humano el caer en la cuenta de esas injusticias, y el ser llevados por el impulso a repararlas efectivamente en la medida de nuestras posibilidades.

¿Somos sensibles ante la injusticia, no sólo la que padecemos nosotros, sino sobre todo la que padecen nuestros hermanos más desprotegidos? ¿Sabemos reconocer asimismo las injusticias que nosotros hacemos a otras personas y grupos? ¿Qué hacemos en contra de esas injusticias? ¿Hemos caído en la cuenta que en la nueva formulación de la oración 'yo confieso' se habla también del pecado de omisión? ¿Sentimos el llamado de luchar contra la injusticia como una invitación divina a devenir más hombres?

TODOS LOS FIELES DIFUNTOS (2 de noviembre 1983)

En el misterio y en el dolor de la muerte, recordamos a los fieles difuntos y afirmamos que los que han muerto "en el Señor", viven en el Señor. Proclamamos asimismo nuestra esperanza en el Señor que murió y resucitó, y reconocemos que el modo de llegar al Reino, a la Vida, es el caminar en Él, en su mismo camino de amor servicial a los demás.

Sab 3,1-9. A la pregunta ¿qué sentido tiene el sufrimiento del justo? se responde con un canto de esperanza. Apoyado en la fe, el autor afirma que los justos viven después de la muerte, que están en las manos de Dios, que su dolor fue purificación y sacrificio acepto a Dios; pero esta verdad sólo la comprenden los que tienen fe, los que confían en el Señor.

I Jn 3,14-16. Ya desde ahora se participa de la vida definitiva en la medida en que participamos del amor de Cristo a los demás. Vivir en el amor es comenzar a vivir ya en la Vida Futura. En las postales que hace algunos años se pusieron de moda, se describe lo que es el amor con varias frases más o menos acertadas. Juan nos presenta aquí una postal en la que Dios mismo nos dice que "amor es dar la vida por los demás", como lo hizo su Hijo; y nos invita a tener vida, haciendo nosotros lo mismo.

Mt 25,31-46. A las inquietudes propias de su tiempo (y del nuestro) sobre cuándo y cómo será el Final Definitivo (Juicio Final), Jesús responde con una alegoría densa en enseñanzas: la historia humana ciertamente tendrá un final, un culmen definitivo, y Él es el final. La historia humana se transformará radicalmente, y el criterio para participar en esa "nueva historia" es Jesús, el modo como "tratamos a Jesús" presente ya desde ahora en nuestra historia; Jesús presente en el pobre, en el enfermo, en el hambriento, en el encarcelado; Cristo sufre en el que padece, y todo el que padece "pertenece" a Cristo. La unión con Cristo, Señor del Futuro, comienza ya desde ahora con el Cristo hambriento, sediento y enfermo.

EL HOMBRE, EN COMUNION TRASCENDENTAL MEDIANTE EL AMOR (Puebla prov 221 ofc 324).

En repetidas ocasiones Jesús nos habla de la gran importancia del amor. Nos dice que tal es el mandamiento que resume toda la ley. San Juan llega a decirnos que Dios es amor. Así, el amor es el que establece la unión del hombre con Dios, y también la comunión entre los hombres.

El evangelio de hoy nos dice por una parte en qué va consistiendo ese amor en la vida diaria, y nos aclara también que los vínculos establecidos por ese amor son válidos no sólo antes de que muramos, sino también en la resu-

rección. Ambos aspectos nos pueden ofrecer una luz muy importante para la fiesta de los difuntos que hoy celebramos.

Por una parte fortalece nuestra esperanza en relación con nuestros difuntos al recordarnos que su vida no se ha acabado, que ellos no han desaparecido en la nada. Nos enseña que, si bien la separación producida por su muerte es dolorosa, hay un vínculo fortísimo que nos sigue uniendo con ellos que es el amor. Este vínculo es capaz de superar a

la misma muerte; llega más allá. Jesucristo resucitado es la garantía de esta trascendencia, de esta victoria.

De aquí se sigue también que la mejor manera de honrar a nuestros difuntos, de fortalecer nuestra comunión trascendente con ellos, es ir creciendo en el amor. En ese amor cotidiano que se va manifestando en los pequeños servicios que les prestamos a los demás, de una manera especial a los más necesitados.

A veces queremos honrar a nuestros difuntos y pedirle a Dios por ellos mediante ceremonias exteriores: llevar luto, visitar su tumba en el panteón, prenderles veladoras, etc. Pero estas ceremonias están vacías, si no están motivadas por un verdadero amor. Amor no sólo a los difuntos, sino también a los que todavía están vivos. Amor que debe llevarnos, por ejemplo, a una armonía mayor y más profunda con los distintos miembros de la familia; a la lucha por la justicia en los diversos ámbitos de nuestra sociedad.

DOMINGO 32 ORDINARIO (6 de noviembre 1983)

Las lecturas de este domingo prolongan el tema del sentido de la vida y de la muerte. La muerte no es la palabra definitiva sobre el hombre. La resurrección es la consecuencia necesaria y definitiva de la fidelidad del hombre, y sobre todo de la fidelidad de Dios.

2 Mac 7,1-29-14. El texto nos presenta un modelo de la fidelidad del hombre, con la esperanza en la fidelidad de Dios que dará la plenitud de la vida. Por primera vez se habla en el AT de un modo claro y explícito de la resurrección como destino del hombre. Las respuestas de los mártires nos participan, en un texto inspirado, de lo que Dios piensa sobre el sentido de la vida y de la muerte: Dios, que crea la vida, es poderoso y fiel para llamar a la VIDA a los que murieron en su servicio.

2 Tes 2,16-3,5. Para el cristiano la espera de la plenitud de vida es sinónimo de la espera de Cristo. Esta espera es lo que da sentido a nuestra perseverancia y fidelidad; y esto, aunque es obra nuestra (3,4) es ante todo don de Dios (5,3,5); por eso sabemos pedirlo con humildad y confianza. El Futuro que esperamos es pues un don que se recibe, y simultáneamente un cometido que llevamos a cabo.

Lc 20,27-38. Los saduceos presentan un argumento burdo pero de contenido muy importante: ¿hay vida después de la muerte? La respuesta de Jesús es clara y tajante: hay una vida futura y una resurrección de los muertos. El destino del hombre no se agota con la muerte, sino que él mismo construye desde ahora su Futuro Definitivo: participarán de la VIDA "los que sean Juzgados dignos de ella". Jesús no describe ese Futuro, sólo afirma que es algo muy superior al matrimonio; y que no hay muerte, porque Dios es Dios de vivos, y sus hijos vivirán en el Hoy de su presencia.

EL HOMBRE, DESTINADO A RESUCITAR

Hay una serie de preguntas muy importantes para la vida del hombre. ¿Quién es? ¿De dónde ha venido? ¿Qué es lo que tiene que realizar durante su vida en esta tierra? ¿Hay algo más allá de la muerte? Los cristianos creemos que Jesús nos ofrece una luz fundamental para ir respondiendo a todas estas preguntas. Responden no sólo de manera intelectual, sino con todo el conjunto de nuestra vida. Hemos venido abordando algunas de estas preguntas a lo largo de las últimas semanas. El día de difuntos, precisamente, veámos la manera de establecer una unión más profunda entre todos los cristianos, incluso con aquéllos que ya murieron. El amor es lo que nos va uniendo con Dios nuestro Padre y entre todos nosotros.

El evangelio de hoy nos confirma un aspecto que ya considerábamos entonces: nuestra vida no se acaba con la muerte, sino que llega más allá. Dios resucita a los hombres, hay una vida más allá de la muerte. Jesús no nos da muchas explicaciones de cómo será aquello, pero afirma categóricamente la resurrección. Nuestra curiosidad es mucho más grande, y quisiéramos saber más detalles de la vida del más

allá. Hay muchas imaginaciones e hipótesis para responder esta curiosidad. Lo hacen con mayor o menor fundamento. Jesús se limitó a asegurarnos que Dios resucitará a sus hijos.

La promesa de la resurrección nos lleva a comprender mejor el gran amor que Dios nos tiene y también la dignidad tan grande que Dios ha comunicado a todos los hombres a quienes ha llamado a convertirse en hijos suyos. No somos creaturas que vienen y pasan, sino llamados a una vida permanente. Ahora bien, esta vida tiene que ir siendo preparada ya desde ahora. El hablar de la vida futura no debe constituir un escape para no vivir responsablemente ahora. Por lo contrario, Jesús habla de los "que sean juzgados dignos de dicha vida", o sea de los que supieron verdaderamente amar a sus semejantes en la vida de todos los días como nos lo decía el evangelio el día de difuntos.

¿Creemos verdaderamente en la resurrección que Dios nos tiene prometida? ¿Qué repercusiones reales tiene en nuestra vida dicha fe? ¿Mayor esperanza, alegría más profunda, paciencia, constancia en la lucha?

Estando ya al final del año litúrgico, es natural que las lecturas se orienten a responder a la pregunta sobre la relación del presente con el Futuro que esperamos.

Mal 4,1-2. Lo temporal, tal como lo conocemos, tendrá un término. El Día del Señor indica ese final escatológico. Ese "Día" ya comenzó con Cristo que ha transformado el contenido y el sentido de lo temporal, aunque todavía aguardamos la consumación. Malaquías consuela y alienta a los que son fieles al Señor, presentándoles la verdad de lo que será el Futuro: reprobación del que obra el mal, salvación del justo.

2 Tes 3,7-12. La espera de la consumación no invalida lo temporal. El Futuro que esperamos va a transformar lo temporal no a destruirlo; más aún: nosotros lo estamos construyendo y así se debe trabajar "hasta el agotamiento". En el Reino futuro, nos dice Pablo, no hay lugar para los indolentes, holgazanes y chismosos. Este es uno de los pasajes en que se exhorta al cristiano a la tarea humana como algo en sí valioso y como sacramento de la misma entrega a Dios.

Lc 21,5-19. A diferencia de Marcos, Lucas presenta esta conversación en público (de valor oficial y universal) y separa la pregunta de la destrucción del templo, de la pregunta sobre el fin del mundo, para explicitar más claramente el intervalo entre la ruina de Jerusalén y el fin del mundo. Ese Intervalo, en el cual ya se participa del don definitivo (el Espíritu Santo) es el tiempo de la misión y del trabajo de la Iglesia. En este tiempo no nos debemos dejar engañar ni paralizar por los que claman la inminencia del final del mundo (¿y se oyen esas voces ahora!); y debemos estar preparados para enfrentar contradicciones y persecuciones, patrimonio normal del seguidor de Cristo.

EL HOMBRE ENTRE LO TEMPORAL Y LO ESCATOLOGICO (Puebla Prov 219 ofic 322)

Las lecturas del domingo de hoy continúan muy bien el tema que hemos tratado en los anteriores. Después de haber afirmado la resurrección de los muertos como lo definitivo (la escatología consumada), lo que ya no cambiará, volvemos a considerar el valor de lo temporal, de lo que vamos realizando durante esta vida como preparación intrínseca de la futura. No hemos de permitir que nada nos paralice en nuestro trabajo por el reino de Dios: ni el pensamiento del más allá (carta de Pablo), ni el temor de las persecuciones, ni las calamidades naturales, etc. Ciertamente no podemos pretender que estos peligros no nos afecten, que estas dificultades no nos hagan sufrir. De lo que se trata es de precaverse contra tales "tentaciones" que podrían desviarnos del camino cristiano.

Vemos cómo actualmente las persecuciones se van convirtiendo en una terrible realidad cotidiana para los cristianos de varios países hermanos (Salvador, Guatemala y Nicaragua, principalmente). También en México encontramos obstáculos de diverso tipo.

Por otra parte, resulta difícil vivir cristianamente la tensión entre lo temporal y lo escatológico. Muchas veces descuidamos el trabajo inmediato con el pretexto de que no es lo definitivo. Otras, el afán de lo inmediato nos impide una consideración más adecuada de que no es lo definitivo mismo, sino sólo una preparación para ello. Tenemos que ir aprendiendo a unir ambos aspectos para que nuestro amor y sus diversas concreciones cotidianas vayan siendo auténticamente cristianas.

¿Qué modalidades presenta la persecución más cerca de nosotros? Si no se dan tales indicios de persecución, podemos preguntarnos ¿estamos siguiendo verdaderamente a Jesús, en especial en sus exigencias de justicia? Si se dan realmente, hemos de examinar si dicha persecución se da porque seguimos a Jesús, o más bien por errores nuestros.

¿Sabemos vivir la tensión entre lo temporal y lo escatológico? ¿A qué solemos darle preferencia? ¿Cómo podemos complementarnos con otros grupos de dentro y de fuera de la iglesia?

CRISTO REY (20 de noviembre 1983)

Las lecturas presentan diversos aspectos de Cristo como rey. Tres modos complementarios y no exhaustivos de acercarse a la pregunta: ¿quién es Jesús?

2 S 5,1-3. El texto de la unción de David como rey de las tribus de Israel, hay que leerlo a la luz del NT: anuncia a Jesús, hijo de David, Jesús que es el ungido (Cristo) como Señor. El énfasis está en que es Señor y al mismo tiempo "somos de tu misma sangre". Es hombre, es hermano, humano como nosotros.

Col 1,12-20. Cada frase de este pasaje indica algo importante de lo que es Jesús el Cristo (el ungi- do); desde que es el Hijo amado del Padre, hasta terminar con la afirmación de que es la reconciliación y la paz por la sangre de su cruz (ver tercera lectura). Cristo tiene la primacía cósmica y salvadora, porque en El habitan la plenitud de la divinidad corporalmente (ver 2,9). El cuerpo es el hombre en cuanto se relaciona y comunica. La plenitud de Dios se comunica con el hombre en la humanidad de Cristo.

Lc 23,35-43. El modo de su reinado es a través del escarnio y del dolor; algo difícil de comprender aun por la misma comunidad cristiana. Jesús muere como Mesías; y el título "éste es el rey de los ju- díos" nos da la clave de todo el pasaje: quién es Jesús y cómo ejerce su reinado. Un malhechor "com- prende" que Jesús sí es rey, de un modo muy distinto a los otros reyes ("los señores oprimen, Uds sean servidores". Ver Lc 22,25ss); y le pide que se acuerde de él "cuando venga en su reino" (variante textual más probable). La participación de ese Reinado futuro está condicionada a la participación del reinado de servicio y de cruz.

JESUS EL QUE REINA DESDE LA CRUZ (Puebla, prov: 107-108 ofic: 194-195).

Este es el último domingo del año litúrgico. La iglesia nos propone la fiesta de Cristo Rey. Cuando la historia humana haya llegado a su culmen, Cristo será plenamente rey de la creación y de la historia. Es el fin hacia el cual nos encaminamos. Ello nos da dirección y esperanza.

Entre otros muchos, podemos considerar aquí dos aspectos: 1) Que Cristo es rey. 2) La manera como Jesucristo reina. Jesús tiene muchos títulos: los hemos reflexionado en otras ocasiones: siervo de Yavé, hijo del hombre, etc. También es rey. Aquél que sabe sujetar bajo su dominio a las fuerzas enemigas, y ser la cabeza y guía de sus seguidores. Aquél que triunfa él mismo y conduce a la victoria a los que le siguen. Quien dirige las batallas por la justicia y encabeza el establecimiento de la paz auténtica.

Pero tan importante como la proclamación de que Jesús es rey, es la consideración detenida del modo como reina. Para ello hemos de tener en cuenta todos los cargos de Jesús que hemos meditado en otras ocasiones. Hoy tan sólo nos detendremos en uno que es central: Jesús reina

desde la cruz. Así de real, a pesar de lo paradójico. Jesús acepta su muerte como una consecuencia del amor que tie- ne a su Padre y a los hombres. Amar a los hombres y luchar por la justicia en un mundo de opresiones, lo conduce a la muerte y muerte de cruz. Gran misterio que nos ofrece mucha luz aunque nunca podremos llegar a comprenderlo. Jesús triunfa de sus enemigos al ser capaz de entregar su vida; allí muestra la fuerza y la grandeza de su amor. Y al mismo tiempo la debilidad de sus enemigos. Así Jesús llega a ser cabeza de los que creen en el amor y luchan sin cobar- días por el establecimiento de la fraternidad. Aparentemen- te derrotado, Jesús es el verdadero triunfador y el dador de una vida nueva, definitiva e imperecedera. Todo esto es cierto al ver de conjunto la vida de Jesús; pero de un modo especial, al ver su muerte en cruz y su consiguiente resurrec- ción.

¿Creemos de veras que Jesús es rey? ¿Cómo puede iluminarnos su manera de reinar para nuestra vida diaria? ¿Cómo fortalece en realidad nuestra esperanza?

ENCUENTRO 23

SELECCIONES PARA LATINOAMERICA

SELECCION DE ARTICULOS DE LAS MEJORES REVIS- TAS EUROPEAS Y LATINOAMERICANAS REPRODU- CIDOS INTEGRAMENTE

ARTICULOS DEL NUMERO VEINTITRES

- LA PETRODEPENDENCIA EXTERNA Y EL RECHAZO AL MO- NETARISMO EN MEXICO (1977-1981) / R. VILLARREAL / PENSAMIENTO IBEROAMERICANO / ESPAÑA
- MEXICO: UNA CRISIS ECONOMICA AGRAVADA POR LA RI- GIDEZ DEL SISTEMA POLITICO / LE MONDE DIPLOMATIQUE
- LA POLITICA ECONOMICA DE MEXICO Y EL FONDO MONE- TARIO INTERNACIONAL / D. COLMENARES / MEXICO
- LA DINASTIA SOMOZA EN NICARAGUA / N. BOURDILLAT
- NICARAGUA, AÑO II DE LA REVOLUCION: HEGEMONIA SANDINISTA Y RIESGOS CRECIENTES / D. VAN EEUWEN
- NICARAGUA: POR QUE EL FUEGO SE VA A EXTENDER / GUY STIBON / LE NOUVEL OBSERVATEUR / FRANCIA
- JULIO CORTAZAR: CROQUIS DE NICARAGUA
- EL SALVADOR: OTRO AÑO DE GUERRA / ECA
- EL FRENTE POPULAR EN EL ALTIPLANO BOLIVIANO / CH. VANHECKE / LE MONDE / FRANCIA
- OCDE: EVALUACION Y PERSPECTIVAS DE LA ECONOMIA IN- TERNACIONAL AL 31 DE DICIEMBRE DE 1982 (SINTESIS)
- CEPAL: BALANCE PRELIMINAR DE LA ECONOMIA LATINO- AMERICANA EN 1982
- ESTADISTICAS SOBRE LA ECONOMIA LATINOAMERICANA

- GARCIA MARQUEZ, PREMIO NOBEL / C. SARRIAS / ESPAÑA
- LA VIDA ENTRE LOS ECONOS / AXEL LEIJONHUFVUD / WESTERN ECONOMIC JOURNAL, ICE
- IDENTIDAD Y ALTERIDAD: ¿BLOCH O HORKHEIMER? / J. MUGUERZA / INSTITUTO FE Y SECULARIDAD / ESPAÑA
- EN FAVOR DE BLOCH / J. GOMEZ CAFFARENA
- EL CINE DE LUIS BUÑUEL: "ATEO POR LA GRACIA DE DIOS" / L. BINI / LETTURE / ITALIA
- ¿TIENE EL CINE TODAVIA UN FUTURO FRENTE A LA TV? / WIM WENDERS / SUDDERITSCH ZEITUNG / ALEMANIA
- FICHAS DE CINE: GANDHI, TOOTSIE, LA DECISION DE SO- FIA, TELL ME A RIDDLE, DANTON. . . / FICHES DU CINEMA
- EL SENTIDO DE UN VIAJE DIFICIL: EL PAPA EN AMERICA CENTRAL / B. SORGE / LA CIVILTA CATTOLICA / ITALIA
- SIGNO DE LOS TIEMPOS: NICARAGUA ANTES Y DESPUES DE LA VISITA DEL PAPA / J. HERNANDEZ / DIAKONIA
- LA VISITA DE JUAN PABLO II A CENTROAMERICA PASO A PASO / ICLA, ECCLESIA
- DISCURSOS Y HOMILIAS DE JUAN PABLO II EN CENTRO- AMERICA / ECCLESIA / ESPAÑA

Editado por el CENTRO DE PROYECCION CRISTIANA, Jr. Aguarico 586, Breña, Lima - PERU; Telf.: 232609

SUSCRIPCIONES PERU

ENCUENTRO (1-11, 12-22 ó 23-33): S/. 52,000.00; precios válidos hasta el 31 de agosto de 1983.

SUSCRIPCIONES AMERICA LATINA

Vía superficie, correo certificado, ENCUENTRO (1 - 11 ó 12 - 22): 55 \$ USA; ENCUENTRO (23-33): 64 \$ USA.

Vía aérea, correo certificado, ENCUENTRO (1-11 ó 12-22): 65 \$ USA; ENCUENTRO (23-33): 80 \$ USA.

1984

VIERNES | 7 | SABADO | 8 | 1984

PLAN AÑO

	LUN	MAR	MIE	JUE	VIE	SAB	DOM
	2	3	4	5	6	7	8
JUL	9	10	11	12	13	14	15
JUL	16	17	18	19	20	21	22
JUL	23	24	25	26	27	28	29
JUL-AGO	30	31	1	2	3	4	5

MIERCOLES

JUEVES

4

5

11

12

19

VIE	SAB	DOM
7	8	9
14	15	16

ENERO

LUNES

MARTE

PLAN AÑO

En 2 tamaños 2

30 x 20 cm para portafolio
68 x 65 cm para la pared

precio: CHICO: \$ 15.00
GRANDE: \$ 100.00 pesos

ORGANICE SU TIEMPO

© CRT. AUGUSTO RODIN 355 COL. SAN JUAN C. P. 03

MAR-ABR	26	3	11
ABR	2	10	18
ABR	9	17	25
ABR	16	24	1
ABR	23	30	8
ABR-MAY	7	14	22
MAY	14	21	29

Pedidos:



CENTRO DE REFLEXION TEOLOGICA

Apdo Postal 19-213
Colonia Mixcoac
Delegación Benito Juárez
03910 México, D.F. México
Tel: 5-98-47-08

Descuento según cantidad

JUN	11
JUN	18
JUN	25
JUN-JUL	

10	11	12	13
18	19	20	21