

christus

Revista Mensual de Teología

BIBLIOTECA
CIAS
Prov. Mexicana

Año 41 No. 489 Agosto de 1976

COMO LEER HOY LA BIBLIA

LAS FABRICAS DE LYON, S. A.

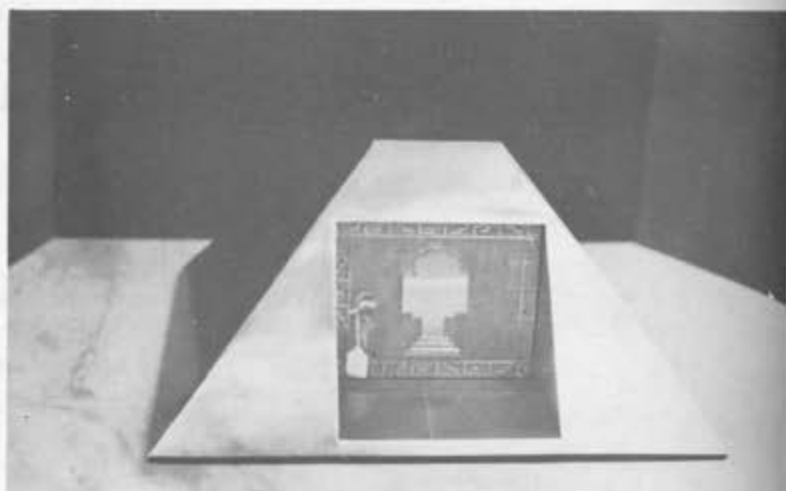
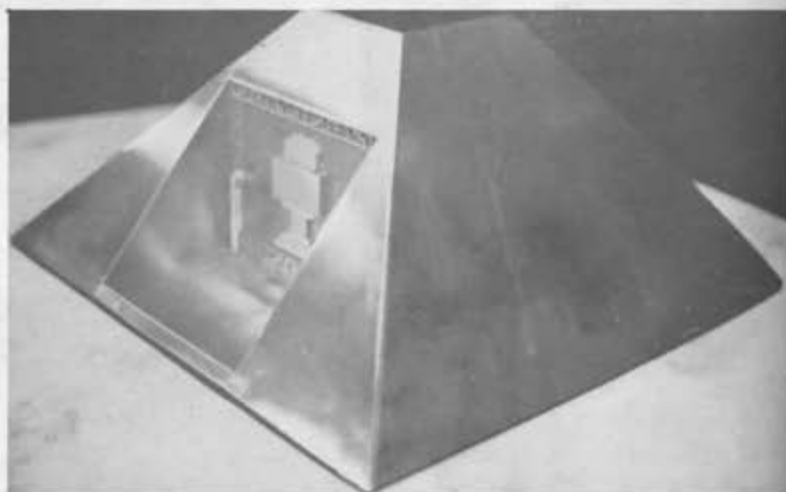
ARTICULOS RELIGIOSOS

Av. Madero 72
Apdo. 310
México 1, D.F.

Tels: 512.19.88
510.33.86

ESPECIALISTAS EN TODA CLASE
DE DISEÑOS

— CASA FUNDADA EN 1894 —

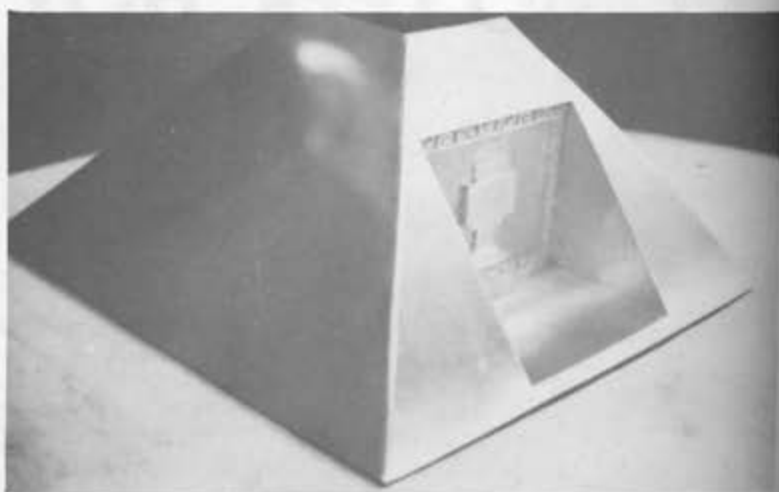


SAGRARIOS

CALICES

CUSTODIAS

COPONES



EN ESTE NUMERO

PRESENTACION

LA IGLESIA EN LA ACTUALIDAD

- Intimidación a la Iglesia Latinoamericana. **Alfonso Castillo, S.J.** 4
- Proceso del Conocimiento y Reflexión Teológica. **David Velasco Yáñez, S.J.** 7

SELECCION LATINOAMERICANA DE LIBROS

- El Evangelio en Solentiname. **Ernesto Cardenal.** 12

EL MUNDO EN QUE VIVE LA IGLESIA

- Condicionamientos Estructurales del Proceso de Liberación Social. II. Aproximaciones a la Concepción Estructural de la Sociedad. **Gilberto Giménez.** 14

CUADERNO: COMO LEER HOY LA BIBLIA

- Sobre la Actualización de la Narración del Exodo. **Francisco López Rivera, S.J. 25**
- La Biblia en la Catequesis. **Manuel Jiménez F. Bonhomme.** 30
- La Lectura de la Historia en el Antiguo Testamento. **Carlos Junco Garza** 36
- El Pueblo se Acerca a la Biblia. **Alfonso Castillo, S.J.** 41
- Dios, el Destino y Jesucristo en un Suburbio. **R. Guevara R.** 47

- Re-lectura de la Palabra Desde la Historia, en Chihuahua. **Por el equipo: Ana Ramírez Ugarte, r.s.c.j., Ma. Cristina Lozano, r.s.c.j. y Carlos Bravo, S. J.** 51

- La Biblia en Latinoamérica. Los Teólogos de la Liberación, no son los Teólogos del Marxismo. **Jesús Pavlo Tenorio.** 57

PREDICACION

- Comentario Exegético de los Domingos 23 al 26 Entre Año. Del 5 al 26 de septiembre. **Rubén Cabello, S.J.** 60

El acontecimiento de los obispos, sacerdotes y laicos asediados durante una reunión en Riobamba, Ecuador no pudo haber sido más revelador. Las fuerzas se están aglutinando para silenciar a la Iglesia, para seguir las huellas de quienes se están esforzando por poner la Iglesia al servicio de un pueblo latinoamericano libre y solidario, opuesto a los intereses de una minoría. Los cristianos no pueden permanecer callados, no están dispuestos a que tengan todos los datos para pronunciar su palabra, para protestar contra la arbitrariedad cometida por el gobierno del Ecuador. Christus intenta ahora y en el próximo número reflexionar sobre el hecho y sus implicaciones.

Una vez más Christus quiere pedir una disculpa a sus lectores por el retraso tan grande con que aparece este número. Ya había podido regularizar su edición; volver a esa regularidad exigirá de nosotros un reto que sólo después de varios meses podremos superar. Por todo esto, una disculpa y la comprensión de nuestros amigos. Constatamos que al menos cada día son más los que encuentran en Christus una inspiración para llevar adelante las obras que Jesús espera de sus seguidores.

La Redacción.

Intención General: "Que los jóvenes -encontrando cada uno su puesto para el servicio fraterno- se comprometan valientemente en la construcción de un mundo mejor".- Intención Misional: "Que los jóvenes sean sensibles a las grandes opciones misionales al decidir sobre su futuro".

CHRISTUS - Revista Mensual de Teología.

Año 41 No. 489 Agosto de 1976

Director: Xavier Cuenca, S.J.

Subdirector: Alfonso Castillo, S.J.

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

Equipo de trabajo: Jesús Pavlo Tenorio, Ana Santamaría.

Órgano Oficial de las Diócesis de Cd. Juárez, Cd. Obregón, Cd. Valles, Cuernavaca, Huejutla, Papantla, Tabasco, Vicariato Apostólico de la Tarahumara. Registrada como artículo de 2a. Clase en la Administración de Correos No. 1 de México, D.F., 3 de enero de 1936. Registro de Propiedad intelectual en la S.E.P. No. 19534 el 15 de diciembre de 1950. Con aprobación eclesiástica. Suscripción anual: \$ 100.00 Dls. 8.50. Número suelto \$ 10.00. Obra Nacional de la Buena Prensa, A.C. Donceles 99-A. Apdo. M-2181. México 1, D.F.

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

NOTA DE LA OFICIALIDAD DE CHRISTUS

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

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

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

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

La Redacción de Christus.

LA IGLESIA EN LA ACTUALIDAD

ALFONSO CASTILLO, S.J.

INTIMIDACION A LA IGLESIA LATINOAMERICANA

El suceso de Riobamba Hecho único.

El ataque decidido de las autoridades ecuatorianas a un grupo de cristianos, la mayoría de ellos obispos y sacerdotes, no tiene precedente en la historia de la Iglesia de los últimos siglos. Se trata de un hecho inusitado. La aparición de múltiples interpretaciones ha dado lugar a una minusvaloración de ciertos datos innegables. Dada la complejidad del problema, será necesario manejar separadamente algunas claves que explican el hecho, claves todas que están interrelacionadas, y que están ligadas a un contexto global.

Contexto del hecho.

Cualquier explicación que se dé, no puede ignorar el actual proceso de recrudescimiento de las dictaduras latinoamericanas, la consolidación de la ideología de la seguridad nacional, la alianza de las burguesías nacionales con las fuerzas armadas con el consecuente incremento del militarismo, las divergencias profundas entre sectores eclesiales por posiciones no sólo pastorales y políticas, sino teológicas, la represión más y más aguda a los grupos que se esfuerzan activamente por transformar las actuales estructuras de la sociedad. A nivel interno latinoamericano, todo esto es constatable. Además, está la campaña norteamericana contra la transformación de la sociedad latinoamericana (la reciente carta de los 77 legisladores norteamericanos sobre la evolución de México es el testimonio más reciente); los controles ejercidos por las transnacionales, particularmente en el sector agropecuario; los resultados de la reunión de los países no alineados en Sri Lanka, plagados de denuncias a los países del primer mundo; la lucha despiadada contra las docientas millas de mar territorial; el endeudamiento a niveles más que críticos de todos los países latinoamericanos. Y mil fenómenos más.

Para algunos puede parecer absurdo querer relacionar un simple allanamiento a una casa-seminario (donde "casualmente" estaban reunidos cristianos conocidos en el continente) con la situación global del proceso latinoamericano. Sin embargo, no es posible un análisis al margen de esta situación. Basta de pensar que fue una equivocación del gobierno del Ecuador, que hubo mala información.

Reacción imprevista.

Es bien obvio que las autoridades ecuatorianas no supieron a dónde se metían. Y que ahora estén lamentando ese error. Porque las reacciones fueron inmediatas, fuertes, provenientes de todo el mundo. Las consecuencias políticas de esta medida sólo el pueblo ecuatoriano será testigo. Veamos las interpretaciones que ofrecen más verosimilitud, interpretaciones que deberán ser ampliadas con los nuevos datos que aparecen.

Interpretaciones.

1. Ataque contra Mons. Proaño de los terratenientes riobambeños.

Esta primera interpretación tiene sus raíces históricas. Largo tiempo ha sido Proaño blanco de ataques de los sectores acomodados de su diócesis, y de todo el Ecuador. De origen humilde e indígena, experimentó lo que significa la explotación, la opresión y miseria de sus hermanos indígenas. Se apasionó por el evangelio de Jesús, y emprendió la lucha por liberar evangélicamente a los más pobres de su diócesis. Los ataques no se hicieron esperar. El colmo de ellos llegó cuando, hace algunos años, la desconfianza contra él se engendró en el seno de la Iglesia. Cartas a Roma iban y venían. La conclusión fue que le enviaron un visitador apostólico para investigar su diócesis; el trabajo pasto-

ral, el esfuerzo por vivir y predicar la fe, sus relaciones, etc. Fueron meses difíciles. Porque la verdad era la única preocupación, aunque muchos intentaban desfigurarla. Al cabo de un tiempo, el visitador informó personalmente a Paulo VI. Los enemigos del obispo, todavía esperanzados de que el Papa iba a sancionar a Proaño, se vieron desilusionados. Proaño siguió como obispo, a pesar de que no es del todo apreciado por los demás obispos. Los terratenientes perdieron la batalla en este caso. Desde el interior de la Iglesia, buscando aliados a sus intereses, intentaron la desaparición de un defensor de las causas de los oprimidos.

Pero es bien sabida la capacidad de lucha de los sectores dominantes. La instancia eclesial no surtió efecto. Quizá la instancia política tenga más consecuencias. La fama de subversivo ya la tenía el obispo. Pero ahora se encontraba reunido con otros 'subversivos' más vulnerable se encontraba. Más testimonios en su contra. El gobierno no tendría que actuar duramente contra él. Y entonces, dieron la información de la reunión. Esta es una interpretación.

2. poner a prueba la solidaridad de la Iglesia.

La preocupación de los gobiernos latinoamericanos por el papel que la Iglesia está desempeñando en todos los países es creciente. Ya no es sólo preocupación. Es ataque frontal. Es represión directa. Es desprestigio dirigido. Es tortura y desaparición. En el Cono Sur, la Iglesia se está transformando en una Iglesia del silencio, de catacumbas, cautiva por los poderes de este mundo. Se le sabe portadora de una palabra en favor del pueblo, de un mensaje generador de vida, solidaria más y más con los pobres y explotados. Así que hay que mantenerla en reclusión. Pero no a toda la Iglesia. A la que no le importa el futuro de este mundo, hay que dejarla en paz. Más aún, hay que protegerla, hay que darle facilidades. La problemática es la que se moviliza, la que anuncia la buena nueva a los pobres, la que se reúne a estudiar las condiciones sociales de nuestros pueblos, la que denuncia las injusticias continuas.

Sin embargo, los gobiernos latinoamericanos no están muy seguros de cuál es el nivel de solidaridad de ambos sectores de la Iglesia en momentos difíciles y críticos. Están desconcertados. Porque a veces constatan que hay un apoyo grande cuando se persigue a un 'avanzado', apoyo no sólo de sectores progresistas, sino de toda la comunidad eclesial. Pero también se dan cuenta que a veces se deja indefenso a un militante cristiano. Apenas algunas voces de defensa. ¿Qué pasaría entonces si hacemos una prueba, si asustamos a un grupo internacional de cristianos, obispos, sacerdotes, religiosas y laicos? ¿Quién los apoyará? Y estarán listos para detectar todas las voces en defensa.

Ante la prueba realizada, quizá se han sorprendido. Abundaron las protestas. De todas partes. De todos los sectores. Empezando por los 3000 indígenas en Riobamba y por un fuerte sector de trabajadores ecuatorianos. Pero también el Nuncio en Ecuador y algunos obispos locales. El Celam, para sorpresa de muchos, levantó una voz valiente.

Las conferencias episcopales de Chile y Brasil. Los mexicanos prefirieron esperar. No había información. No era clara la situación. El partido comunista, el movimiento mundial por la paz, Fidel Velázquez fueron los primeros, junto con el obispo de Toluca, Mons. Velez. Única excepción a nivel público.

El resultado es que todavía en América Latina existe un momento dado en que la Iglesia se manifiesta solidaria, se unifica en torno a una agresión. El sector conservador y progresista todavía no están a tal grado de divergencias, que ante una arbitrariedad tan declarada, no se manifiesten solidarios. En México es donde ha aparecido más leve esa solidaridad eclesial, particularmente episcopal. Los cristianos nos sentimos defraudados, como también se sintieron los mexicanos asistentes a Riobamba.

El militarismo quiso medir fuerzas con la Iglesia. Una primera escaramuza tuvo lugar. Es la primera, continuarán otras. Pero después de planear una estrategia que haga más distantes a los dos sectores eclesiales. Intentarán debilitar a la Iglesia desde dentro, para poder así continuar manteniendo al continente en estado de pueblo subyugado, sin la voz surgida de la fe en Jesús, que clama libertad y esperanza, participación y justicia.

3. desprestigiar al gobierno ecuatoriano.

La tercera hipótesis se mueve a nivel internacional, como la segunda. Pero tiene referencia directa a la vinculación del Ecuador a las grandes potencias, particularmente a Estados Unidos. Es conocido el interés del actual gobierno ecuatoriano por iniciar y concluir el proceso de nacionalización del petróleo. Las prolongadas luchas surgidas por la guerra del petróleo han afectado directamente a los países petroleros por excelencia, entre los que se cuenta Ecuador. La medida dirigida contra la reunión de Riobamba, en principio sin grandes consecuencias, ha causado un desprestigio del gobierno ecuatoriano, ya reconocido como de derecha. Este desprestigio tiene una importancia grande cuando se pase a las mesas de discusiones para lograr la nacionalización petrolera. Se jugó el país una carta clave, y la perdió. Las otras partes dialogantes, Estados Unidos sobre todo, ganaron la partida.

Esto explica la afirmación de Mons. Ruiz, obispo de Latacunga, en el sentido de que 'presiones internacionales' provocaron el incidente de Riobamba.

Conclusión.

Se maneja también como hipótesis la pugna interna en el gobierno ecuatoriano. Y que el incidente tuvo efecto directo en un sector. Efectos de desprestigio, y de pérdida de posibilidades para mantenerse vinculado al actual gobierno militar.

Será necesario interrelacionar estas cuatro interpretaciones, sin descuidar su ubicación en el contexto de los países latinoamericanos. El ataque del que fue objeto directamente este grupo de cristianos es un enfrentamiento fron-

tal a la Iglesia. Que se haya aprovechado la coyuntura para otro tipo de acciones, tanto internas como externas a la vida política de Ecuador, es muy probable. Y que también haya sido aprovechado por algunos medios de difusión, sobre todo por la radio, de alcance inmenso entre el pueblo, para insistir en que se trataba de reunión de obispos rojos, subversivos, que se inmiscuían en la política interna del Ecuador, es cierto. Y beneficia no al pueblo, sino al status quo.

Esas informaciones no recibieron respuesta inmediata. Era urgente en ese momento desmentir los infundios. Dar una versión más apegada a la verdad. Y salir a la defensa de

los hermanos en la fe, que se reúnen para aprender de otros cómo llevar adelante la fuerza del evangelio.

Riobamba fue un anuncio. Es el primer episodio a nivel continental de una serie de episodios previsibles. Ya habíamos visto episodios locales. En Brasil. En Chile. En Argentina. En todos los países. Ahora se aglutinan las fuerzas para despojar a la Iglesia de su vigor, de su pasión, de su solidaridad con el pueblo oprimido. Tenemos que seguir adelante. Con constancia. Pero sobre todo, con la conciencia de que los cristianos y la Iglesia están al servicio del pueblo. Y que nadie podrá separarla de él.

PROCESO DEL CONOCIMIENTO

Y REFLEXION TEOLOGICA

El presente trabajo quiere ser solamente la aportación de unas notas para una epistemología comparada. Quizás actualmente no tenga ninguna validez el tratar una comparación entre diversas posiciones filosóficas. Es posible.

También es cierto que actualmente muchos problemas se plantean en términos de hermenéutica, tanto a nivel de interpretación de textos y relatos, como de interpretación de la misma realidad. De aquí se sigue el preguntar por las condiciones de posibilidad de la diversidad de opiniones. Así podemos decir que hay diferencia de opiniones porque hay diversidad de horizontes de observación; y que hay coincidencia de opiniones porque hay horizontes comunes. Pero, a pesar de que dos individuos estén colocados en la misma perspectiva tengan un común objeto de observación, puede descubrirse una diversidad de opiniones. La pregunta por las condiciones de posibilidad de esta divergencia vuelve a ser patente. Hacia donde apunta nuestro trabajo, es a hacer ver que, desde un mismo objeto formal, se dan diversas opiniones. Que la diversidad puede ser meramente lingüística es verdad; pero en el fondo se hace necesario un análisis para descubrir los elementos coincidentes, a pesar de sus formulaciones diversas, y los elementos divergentes, aun por sus formulaciones distintas.

Escogimos dos autores: Gastón Bachelard y Bernard Lonergan; del primero tomamos su obra 'La formación del espíritu científico', (Ed. Siglo XXI) y del segundo diversos apuntes basados principalmente en 'Insight. A study of Human Understanding', (New York Longmans, 1965).

1. Los impedimentos para llegar al conocimiento objetivo. Algunas afinidades entre Bernard Lonergan y Gastón Bachelard.

Entre las afinidades más claras que encontramos en los dos autores, en este primer apartado, está la referencia a

mecanismos psíquicos inconscientes. En uno, la valorización (Bachelard); en otro, la escotosis (Lonergan). Aquella es causa directa del obstáculo epistemológico. Esta, origina represiones e inhibiciones que impiden la emergencia del acto de intelección. En este punto, Lonergan no trae un equivalente exacto a la noción de obstáculo epistemológico.

Mientras que Bachelard anota que las formulaciones generales y los hábitos puramente verbales inmovilizan al pensamiento al hacer enmudecer a la pregunta, en Lonergan es de mucha importancia el que uno de los efectos de la escotosis sea el de reprimir preguntas atinentes que puedan venir con la emergencia del acto de intelección. La pregunta, en Lonergan, es el pivote del dinamismo del conocimiento. Así, puedo formular preguntas para la comprensión cuya tendencia es captar la inteligibilidad de los objetos, captación que a su vez me lleva a hacer preguntas para la reflexión. Este proceso se realiza, siempre y cuando, se dé el acto de intelección. Aunque Bachelard no recalca mucho la importancia de la pregunta, sí se hace relevante porque la considera como un factor que dinamiza el pensamiento.

En ambos autores, estos mecanismos inconscientes que impiden un conocimiento objetivo, llevan al individuo a visiones parciales de la realidad. En Bachelard, se hace importante el que los obstáculos epistemológicos no permiten llegar a un conocimiento objetivo de la realidad y que, al mismo tiempo, impiden la formación de un espíritu de la realidad y que, al mismo tiempo, impiden la formación de un espíritu científico.

Si en Bachelard se da, como una de las constantes más significativas, la valorización como una preferencia inconsciente, Lonergan presenta, como una de las consecuencias complejas de la escotosis la represión de la censura, tanto de las demandas de imágenes que suscitaría el insight, como de la demanda de afectos, que causa la racionalización de los puntos de vista y comportamientos del sujeto. Ambas acti-

vidades inconscientes que presentan los dos autores producen distorsiones en el conocimiento, y ambas son racionalizaciones. Esto último y el esfuerzo por acumular evidencia en favor de la escotosis, tienen sus elementos coincidentes en Bachelard, cuando éste habla sobre la objetividad, sobre todo en el punto de la rectificación de los errores. En cuanto a la racionalización, Bachelard anota que la valorización justifica posiciones de un autor respecto al tema de su investigación. La misma valorización es una racionalización.

Otro de los puntos que coinciden es acerca de la libido. Bachelard considera que la libido es una fuente continua de valorizaciones, que a su vez refuerza los obstáculos apistemológicos originados por otras valorizaciones. Lonergan claramente señala que las peculiaridades del desarrollo sexual hacen de él la fuente ordinaria de materiales para la escotosis, que comunmente está marcada con tonos sexuales.

La situación adversa es fuente de valorizaciones, dice Bachelard al referirse al esfuerzo continuo y prolongado de la investigación del alquimista. Algo semejante dirá Lonergan al referirse a la sexualidad humana como una de las áreas en que el esquema dramático puede ser reducido al esquema biológico, originándose la escotosis del efecto acumulativo de situaciones adversas sucesivas.

Algunas divergencias entre Lonergan y Bachelard al respecto.

Como decíamos más arriba, las divergencias que anotamos, no necesariamente provienen de relaciones explícitas, sino simplemente de que uno u otro autor no hacen referencia al punto. Se puede aventurar la hipótesis de que, tan repetidas ausencias en uno u otro autor, señalan ya una cierta divergencia.

Una clara ausencia en Bachelard es el equivalente de una de las consecuencias de la escotosis de reprimir las demandas de imágenes y de afectos que pueden propiciar la emergencia del acto de intelección. Aunque la valorización orienta ya, de inmediato, al pensamiento en el sentido del valor dado, no se sabe si reprimió o no algún dinamismo psíquico.

Otros dos puntos divergentes son los que se refieren a la formación del sentido común y a la no-realización de la persona. En el primero, Lonergan anota que el no contar con los demás para convalidar los propios actos de intelección conduce al aislamiento y a la incompreensión. Lo que a su vez, conduce a frustrar la realización de la persona en una comunidad. Como podemos observar estos dos puntos se refieren claramente a la relación del hombre con el grupo. Bachelard, a pesar de no hacer esa relación explícita, se concreta a hacer relevante la relación del hombre con el mundo de los objetos, en la que resalta las dificultades del hombre para llegar a la aprehensión de los objetos. Así se hace importante en esta relación, el camino lleno de obstáculos epistemológicos para el conocimiento científico. Sólo cuando trata sobre la noción de objetividad, la relación del hombre con los demás adquirirá verdadero relieve. En este aspecto de los obstáculos epistemológicos sólo es relevante la relación hombre-objeto de conocimiento.

Quizás al estar haciendo la relación de las divergencias y de las ausencias, estemos implícitamente resaltando la divergencia formal que existe. Pues mientras que para Lonergan la relación entre los hombres es importante desde el principio del querer conocer, por todo aquello de la formación del sentido común y de la convalidación de los actos de intelección, a Bachelard le importa primariamente la relación del hombre con el mundo que lo circunda y las trabas inconscientes que crea para conocer objetivamente.

2. Los dinamizadores del conocimiento objetivo.

Afinidades entre los dos autores.

Exactamente en este capítulo es donde se nota más diferencia entre uno y otro autor. Y son diferencias, no porque explícitamente se contradigan, sino porque el enfoque es diverso, porque los elementos que contamos de Bachelard son solamente los del libro citado y de Lonergan hay una visión más completa. A pesar de esto se hacen notar divergencias y afinidades.

Ya habíamos notado cierto desfase entre estos dos autores debido a la diversidad de enfoques. A pesar de eso, podemos comprobar que una de las preocupaciones muy constante en Bachelard es la experiencia básica. Anotábamos más arriba que el inconsciente científico, que luego debe ser psicoanalizado, se origina por la falta de conformación racional de la experiencia básica. De hecho, podríamos aventurarnos a afirmar que en la base del pensamiento de Gastón Bachelard existe el deseo de construir un sistema epistemológico que una la experiencia a la razón en una síntesis dialéctica.

Por lo mismo se habla constantemente de ir en contra de la observación básica, o que esta experiencia debe rectificarse. Aquí viene uno de los puntos en que confluyen las dos vertientes de pensamiento. Quizá sea la única, pero es la más importante. Mientras que en Bachelard se habla de conformar racionalmente la experiencia, o de rectificar las observaciones primarias, o más aún, en forma global, de dominar el conocimiento sensible, en Lonergan se presenta el proceso dinámico de hacer preguntas de diferente tipo según sea la intencionalidad. Si la experiencia básica me lleva a la admiración, o simplemente a percibir la realidad que me rodea, tengo la intención de preguntarme por el objeto de mi admiración o de aquello que ignoro y quiero conocer. Al comprender, quiero saber si realmente es así como lo he captado o es de otra manera, y estas preguntas me llevan a captar la cosa como es en sí misma, por medio de la intelección refleja y a formularla mediante el juicio. Así vemos cómo en Bachelard se rectifica la experiencia básica mediante una conformación racional en síntesis dialéctica, y cómo el psicoanálisis del conocimiento científico es un proceso rectificador de las observaciones básicas. Lonergan, presenta casi el mismo esquema, pero formulando de manera diferente. Al preguntar por lo que experimento y comprendo mediante la intelección simple, de alguna manera rectifico, en una primera aproximación, la percepción primera; viene una segunda corrección al hacer preguntas para la reflexión y, al captar el incondicionado virtual mediante la intelección re-

fleja. De manera que cuando afirmo o niego algo de alguna cosa, rectifiqué primeramente mi primera experiencia de percibir o imaginar; luego corregí la comprensión tenida al captar la inteligibilidad de la cosa, mediante la intelección refleja que me da la evidencia de la cosa.

Conviene señalar que en el contexto de la obra de Bachelard, la conformación racional de la experiencia y la síntesis dialéctica de experiencia y razón, se les entiende de una manera particular. Cuando habla de racional, razón, racionalismo, no los está pensando a la manera tradicional, de modo que diera lugar a que se le ubicara en esa corriente histórica de pensamiento. Quizá éste sea el elemento más novedoso de su epistemología y de los aportes que ofrece. Se trata de un superrealismo, síntesis de empirismo y de racionalismo. En este sentido habla en la introducción de otra de sus obras (cfr. notas) de *desaprender* lo adquirido, y de ir en contra de las ideas vigentes.

Divergencias entre los dos autores.

Con la anotación anterior quizá comprendamos ya un poco dónde pueden estar las divergencias entre los autores que venimos comparando. No es muy difícil notar, y quizá en eso hayamos influido, que la importancia que de Lonergan a la función de hacer preguntas, no tenga su correspondiente en Bachelard. Aunque éste mencionó el asunto en alguna ocasión, no mantiene la preocupación por hacer resaltar esta función. Su preocupación principal está en exorcizar a la experiencia básica: en señalar los caminos que debe recorrer el espíritu científico para considerarse formado. Ya no vale la pena señalar el lugar que ocupa en el esquema de Lonergan el hacer preguntas, por sabido se calla.

Quizá una divergencia muy implícita y muy sutil, sea no sólo una cuestión metodológica, sino aun formulante. Es obvio que los dos hablan del proceso de conocimiento. Pero mientras Bachelard lo analiza a través de la historia de la ciencia, Lonergan lo hace analizando el proceso mental que todo sujeto hace al conocer, fijándose en los datos de conciencia.

Los resultados que presenta Bachelard en su libro son interesantísimos. Nosotros presentamos lo meramente esquemático y prescindimos de los ejemplos concretos que presenta el autor; así vemos con claridad y justificación la preocupación de Bachelard por hacernos descubrir que la experiencia primaria nos impide conocer lo verdadero. Pero, por otro lado, también es importante el asunto que hace recalcar Lonergan cuando nos dice que no hay conceptos, formulaciones ni juicios, si no se dan actos de intelección y que éstos a su vez no existen si no hay preguntas. Y que lo importante en el proceso cognoscitivo son las preguntas que preparan para los actos de intelección.

Por lo tanto una divergencia clara, pero sutil es que formalmente Bachelard se fija en los resultados de determinada manera de conocer —lo que él llama el espíritu pre-científico—; lo cual lo lleva a formular un psicoanálisis del conocimiento científico—objetivo. Formalmente, Lonergan se fija más en la estructura del conocimiento. Esta

distinción es bien importante. Lo más valioso que aporta Bachelard es el de hacer una 'ruptura epistemológica' que rompa con los obstáculos al conocimiento objetivo. Lo valioso que nos entrega Lonergan es una estructura formalmente dinámica del conocimiento; para nada se mete a analizar contenidos de conocimiento, por eso es muy clara la distinción entre actos y contenidos cognoscitivos. Como es muy clara la divergencia de estos autores, igualmente es clara su complementariedad y sus posteriores implicaciones.

Por un lado me importa apropiarme críticamente de mi estructura de conocimiento, como una estructura invariante; pero, por otro lado, me importa también el psicoanalizar mi experiencia, el romper epistemológicamente con mi pasado intelectual, y al hacer este proceso, entro en el dinamismo de conocimiento descrito por Lonergan. Aunque habría que asentar la posibilidad de que la primera ruptura epistemológica que he de hacer es para destruir la explicación que da Lonergan del conocimiento, y en esa ruptura epistemológica, lo que se dió, es otra cosa.

3. Sobre la noción de objetividad.

Realismo trascendental y praxis epistemológica

Todo el trabajo anterior nos ha ayudado a precisar diferencias entre los autores que tratamos, que no son tan explícitas al tratarse de entre los autores que tratamos, que no son tan explícitas al tratarse de determinados puntos. Es un tipo de diferencias que se van estableciendo según constantes que se dan. Lo que afirmábamos muy al principio de que existe una diferencia de enfoques, está resultando una divergencia bien seria. En el capítulo anterior anotábamos una diferencia formal, pues mientras Lonergan se fijaba principalmente en la estructura invariante del dinamismo cognoscitivo, Bachelard descubre una cierta manera de conocer, primero, que lleva a una serie de obstáculos al conocimiento científico y, segundo, que para ser objetivos, se debe desaprender psicoanalizando conocimientos anteriores, creando una íntima relación entre experiencia y razón.

Al llegar al punto de la objetividad, creemos poder explicitar la divergencia formal entre Lonergan y Bachelard, llamando a un punto de vista, realismo trascendental y a otro praxis epistemológica. Es claro que a Lonergan le interesa que el sujeto se apropie críticamente su estructura cognoscitiva, que llegue a la objetividad absoluta en su conocimiento; pero no hace ningún juicio de valor sobre los contenidos de conocimiento. Es cierto que ha prescindido de hablar de contenidos cognoscitivos y que se ha dedicado completamente a analizar los actos de conocimiento. Nos parece muy clara su distinción. Lo que nos parece grave es que con esa misma estructura de conocimiento pueda conocer de manera habitual como se conoce en esa sociedad, con un poco más de crítica quizás, pero sin poner en tela de juicio radicalmente los contenidos cognoscitivos que una sociedad toma como legítimos y justificadores de su sistema vigente.

Bachelard plantea, más que una manera de conocer objetivamente, una praxis epistemológica que compromete con la realidad vivida. No es ya un compromiso meramente pragmático sino un compromiso que solidariza con la realidad objetiva y socializada.

Sin meternos en el campo de la ética, en la que Lonergan postula las nociones de bien y del cuarto nivel de conciencia que responde a la decisión, a la libertad y a la responsabilidad; Bachelard se dirige a una transformación social mediante la ruptura de esquemas pedagógicos que originan racionalismo por un lado y empirismo por otro. Ambos autores orientan su epistemología a una ética.

Vamos a intentar desglosar estas afinidades y divergencias entre los autores, tratando de precisar en dónde se encuentra el núcleo de las divergencias.

Afinidades.

Una primera afinidad que encontramos es a propósito del control social. Bachelard claramente funda el conocimiento objetivo en un control social. Lonergan habla del contexto personal donde surgen los juicios, de manera que cuando un sujeto haga un juicio desatinado, el ambiente, las costumbres lo contradicen y lo hacen rectificar su posición.

Bachelard postula el conocimiento científico en contra del empirismo inmediato, del cual el pensamiento debe ser alejado; se rechaza al empirismo por llevar a un conocimiento sensible lleno de valorizaciones. Lonergan, sin hablar explícitamente de empirismo como bueno o malo, de alguna manera lo trasciende, pues en el proceso cognoscitivo el nivel de conciencia empírica debido al dinamismo del preguntar lleva a formular preguntas para la comprensión o para la reflexión. De este modo se trasciende en ambos autores el nivel meramente sensible, empírico del conocimiento.

Igual se puede decir que los dos autores están en contra de un conocimiento utilitarista; Bachelard habla del pragmatismo como una fuente de valorizaciones que bloquean el dinamismo del pensamiento. Lonergan habla del dinamismo puro de conocer cuyo desinterés se opone a deseos puramente pragmáticos que muchas veces obstruyen su despliegue y pleno desarrollo.

Puede decirse que tanto en Lonergan como en Bachelard se da, en el proceso de conocimiento, un proceso de rectificación. Al decir Bachelard que no hay verdad sin un error rectificado, Lonergan hace implícita esta afirmación dentro del dinamismo del conocimiento: la intelección simple, en cierto modo, rectifica y ordena los datos primeros de la experiencia; la intelección refleja y el incondicionado virtual rectifica el mero nivel de comprensión. Pero en Lonergan no sólo se da una rectificación, sino también complementación, superación y perfeccionamiento de conocimientos anteriores.

Estas pocas afinidades que encontramos pueden resumirse en una similitud de temas que van tocando los dos autores. Sin que necesariamente se dé una real afinidad.

Divergencias.

Mientras que Bachelard afirma que no se puede designar al objeto como inmediatamente objetivo, Lonergan dis-

tingue diversos aspectos en la objetividad que contradice directamente esta afirmación. La noción principal de objetividad, la que todo mundo usa, aunque no sepa dar razón de ella, es la que nos hace reconocer las cosas como se nos presentan y nombrarlas por su nombre; sólo en casos patológicos sucede lo contrario. La objetividad de experiencia también contradice la afirmación de Bachelard, pues negaría la objetividad de lo meramente dado, anterior a cualquier aplicación de la inteligencia.

En Lonergan, parece que el largo proceso para formular un juicio correcto se realiza en un sujeto solitario, que se hace preguntas y que después de mucho buscarle, tiene actos de intelección. En Bachelard más bien se da una objetividad socializada; es importante la experiencia y la razón; pero por encima de ellas, está la relación con los demás, para asegurarnos al menos, de que nuestras valorizaciones inconscientes ya no nos engañan. La verdad es algo compartido en y por los demás; de otra manera no se encuentra la fórmula de unir fuertemente empirismo y racionalismo, como lo pretende Bachelard.

Lonergan, en su esquema del conocimiento, no plantea al menos en los datos con que contamos, la posibilidad de rechazar conocimientos anteriormente adquiridos. Bachelard lo formula de una manera radical planteando el conocimiento en términos de rupturas epistemológicas, se debe conocer en contra de todo conocimiento anterior. En Lonergan se daría más bien algo de lo que decíamos sobre la rectificación, pero nada más, no es tan radical como Bachelard al plantear una real ruptura.

Lonergan precisa muy claramente las objeciones a la objetividad; pero parece desconocer las formulaciones que hace Bachelard. Es cierto que ambos autores coinciden al hablar de los mecanismos inconscientes que impiden un conocimiento objetivo. Pero no haber roto una serie de obstáculos epistemológicos, es también una ausencia de objetividad. Y, por lo menos, si no es objeción a la objetividad, sí es un serio cuestionamiento a la objetividad de un conocimiento.

En Bachelard hay una seria ausencia sobre la objetividad absoluta. No se menciona nada. Si acaso hay un señalamiento a propósito del control objetivo. Pero más bien parecen ser cosas distintas. Es válido plantear una objetividad absoluta, como algo que de hecho no se da. Pero en este caso no hablaríamos tanto de divergencia como de una simple ausencia. A Bachelard no parece interesarle este punto, muy probablemente por su postura epistemológica.

Con los elementos anotados parece que podemos precisar que a Lonergan le interesa hacer resaltar diversos aspectos de la objetividad, haciendo hincapié en la objetividad absoluta, que existe fuera del tiempo, el espacio, que se elabora en el sujeto y que lo trasciende a través del juicio, y en este sentido existe independientemente de él. Por eso llamamos al proceso cognoscitivo que desemboca en la objetividad, tal como lo plantea Lonergan, cierto realismo tras-

cidental. Debido sobre todo a que parte de datos —lo cual supone un realismo inicial en los cuales se da una objetividad de experiencia, se llega a través de preguntas para la comprensión, a la intelección simple; por las preguntas para la reflexión se prepara la intelección refleja y con ella se capta el incondicionado virtual que lleva a la formulación del juicio, y con él volvemos a la realidad conocida y trascendida por el sujeto. Es realismo trascendental también porque interesa saber, a partir de la experiencia de que de hecho conocemos, las condiciones de posibilidad del conocimiento. Y estas condiciones son trascendentales. Por otro lado al formular la objetividad científica y la función que cumple el psicoanálisis del conocimiento objetivo, Bachelard se ve muy preocupado por unir fuertemente la experiencia y la razón. Trata de ver las posibilidades de aplicación de un concepto, que esté convalidada por la experiencia. Por eso llamamos a este proceso 'praxis epistemológica', fruto de la unión de teoría y experiencia. Este punto es clave en la visión bachelardiana del conocimiento. Conocemos porque actuamos, en la acción verifico y encuentro la verdad, sobre la cual construyo teorías que puedo reformular en la medida que la acción me vaya indicando nuevos elementos.

4. Epistemología y reflexión teológica.

En un nivel de reflexión filosófico, resulta más o menos claro el carácter instrumental de una epistemología. Ayuda a la apropiación crítica de nuestra estructura de conocimiento y nos lleva a la revisión radical de nuestros conocimientos.

Ayuda también a la realización eficaz de una reflexión enfocada a la fundamentación crítica de conocimientos adquiridos en un nivel filosófico. Un conocimiento que se conoce en sus mecanismos, hace crítico el conocimiento de los datos.

Lo que puede parecer problemático, es hacer la relación de la epistemología con la reflexión teológica. Principalmente delimitar su función dentro de una reflexión en la fe sobre los acontecimientos.

La epistemología va adquiriendo su importancia por la relevancia actual de las ciencias; sobre todo de las ciencias humanas, que buscan en la epistemología, el fundamento de sus conocimientos.

La teología no puede fundarse como ciencia en el mismo sentido que otras ciencias humanas, como la psicología, la antropología o la sociología. Las ciencias humanas tienen su objeto y su método propio y han luchado porque se les reconozca como ciencias.

La teología tiene como objeto a Dios, pero Dios no es objeto científico, sino de fe. Luego, habría que desplazar el objeto de la ciencia en la teología —si podemos hablar en estos términos— a una reunificación de los datos aportados por la sociología, la economía, la antropología y la psicología, a partir de los cuales se haga reflexión teológica, que quiere ser una reflexión en la fe sobre la acción de Dios entre los hombres, y los hombres oprimidos en especial,

como lugar de la manifestación del Dios liberador.

Por otra parte, se ve que no podemos conocer al vacío, sino que conocemos cosas, y las cosas que conocemos son realidades muy concretas. Así podemos hablar de un conocimiento antropológico, fruto del conocer objetivo de la antropología; un conocimiento sociológico, psicológico, etc. Y en este sentido puede hablarse de un conocimiento teológico.

Quizás la novedad de la teología latinoamericana, sea el incorporar los datos de las ciencias humanas en una reflexión teológica que, a su vez, origine una praxis liberadora. Teniendo todo, en conjunto, una fundamentación epistemológica.

La epistemología fundamenta la reflexión teológica, en cuanto que dice que los datos de la realidad que está manejando son objetivos, no sólo en cuanto dados, sino en cuanto verificados críticamente.

La epistemología en un quehacer teológico, es la que hará constante el acicatear, a quien haga teología, a hacer una referencia continua a la realidad, a la experiencia. No se puede hacer teología en las nubes, ahistórica, sino partiendo de un compromiso histórico concreto.

Es en la realidad cotidiana, en los mecanismos estructurales de una sociedad, en el trabajo con y entre la gente, donde se plantea la tarea de buscar el camino de Dios en los caminos de los hombres. Se dice que es una cuestión de discernimiento. Pero en su base, es un problema epistemológico.

Para descubrir el camino de Dios en los caminos de los hombres —es decir, hacer reflexión teológica—, es necesaria una aproximación objetiva a la realidad —es decir, tener como instrumento, una epistemología que me la descubra. Y así tenemos una íntima relación entre reflexión teológica y epistemología.

Ahora bien, como decíamos antes, se puede hablar de una epistemología teológica, en el sentido de los conocimientos de base objetivos, con que cuento para reflexionarlos a la luz de la fe. Y no es de otra manera, pues pretende descubrir la acción de Dios entre los hombres, que esencialmente es una acción liberadora que se puede verificar en una praxis concreta.

Lonergan y Bachelard contribuyen con su aportación a la creación de una epistemología que ayude a la reflexión teológica; que no es una reflexión que se hace en el aire, sino a partir de la acción concreta que se realiza a través de la pastoral y la evangelización.

¿Por qué se puede hablar de lecturas epistemológicas diferentes?

Por la sencilla razón de que hay enfoques diferentes en la manera de entender el proceso de conocimiento. Esto influye exactamente en los presupuestos epistemológicos diferentes que existen en esas diferentes lecturas.

SELECCION LATINOAMERICANA DE LIBROS

ERNESTO CARDENAL

EL EVANGELIO EN SOLENTINAME

(Tomado del libro El Evangelio en Solentiname de Ernesto Cardenal. Ediciones Sígueme - Salamanca 1975).

En Solentiname, un retirado archipiélago en el Lago de Nicaragua, de población campesina, tenemos los dominicos en vez de un sermón sobre el evangelio, un diálogo. Los comentarios de los campesinos suelen ser de mayor profundidad que la de muchos teólogos, pero de una sencillez como la del mismo evangelio. No es de extrañarse: el evangelio o "buena nueva" (la buena noticia a los pobres) fue escrito para ellos, y por gente como ellos.

Algunos amigos me aconsejaron que estos comentarios no los dejara perder, sino que los recogiera y los publicara en forma de libro. Por eso este libro. Primero yo empecé reuniéndolos en mi memoria, hasta donde me era posible. Después, con más sentido práctico, usamos grabadora.

Muchos de estos comentarios han sido en la iglesia, en la misa del domingo. Otros, en un rancho de paja que tenemos frente a la iglesia, para las reuniones y el almuerzo comunal después de la misa. Ocasionalmente hemos tenido la misa y el diálogo del evangelio al aire libre en otras islas; o en un pequeño caserío de la costa de enfrente al que se llega navegando por un bello río en medio de una vegetación muy tropical.

Cada domingo se reparten primero ejemplares de los evangelios a cada uno. A los que saben leer; hay quienes no saben, sobre todo en los de más edad, o porque son de islas más alejadas de la escuela. Alguno de los que lee mejor (que generalmente es un muchacho o una muchacha) lee en voz alta el pasaje entero que vamos a comentar. Luego lo vamos comentando versículo por versículo.

Usamos la traducción protestante titulada *Dios llega al hombre*, de las Sociedades Bíblicas Unidas, que es la mejor traducción de los evangelios que yo conozco. La traducción es anónima, pero indudablemente ha sido hecha por un poeta. Está en el lenguaje sencillo del campesino de América latina, pero mantiene la máxima fidelidad escriturística.

Para la publicación he ordenado los comentarios no según el orden cronológico en que los tuvimos, sino siguiendo el orden de los evangelios. Aunque muchas veces los comentarios se han hecho en el mismo orden de los evangelios.

Ahora echo de menos tantos diálogos muy buenos que por bastante tiempo no recogimos y se llevó el viento del lago. Como también algunos otros con los cuales nos falló una grabadora. Pero estos diálogos se han perdido sólo para el libro, no para aquellos que los tuvieron, y que de alguna manera los conservan aunque no los recuerden.

El archipiélago de Solentiname consta de treinta y ocho islas; algunas son muy pequeñas, y sólo las más grandes están habitadas. La población es cerca de 1.000 habitantes, que componen como unas 90 familias. Las casas suelen ser ranchos de paja, y están todas dispersas bastante separadas unas de otras, en las riberas de las distintas islas. En una punta de la isla más grande está nuestra pequeña comunidad o monasterio laico, Nuestra Señora de Solentiname. A esta comunidad pertenecen el poeta colombiano William Agudelo y Teresita su esposa y sus dos niños pequeños Irene y Juan; y también unos jóvenes nacidos en estas islas: Alejandro, Elbis y Laureano. La comunicación con el exterior no es frecuente, y nuestro retiro contemplativo no es perturbado en este lugar, de difícil acceso, afortunadamente, fuera de las rutas del turismo y del comercio.

No todos los habitantes de estas islas vienen a la misa. Muchos por falta de bote. Otros porque no encuentran las devociones a los santos, a las que estaban acostumbrados. Otros por la influencia de la propaganda anticomunista, y tal vez también por temor.

No todos los que vienen participan igualmente en los comentarios. Hay unos que hablan con más frecuencia. Marcelino es místico. Olivia es más teológica. Rebeca, la esposa de Marcelino, siempre insiste en el amor. Laureano todo lo

refiere a la revolución. Elbis siempre piensa en la sociedad perfecta del futuro. Felipe, otro joven, tiene muy presente la lucha del proletariado. El viejo Tomás Peña, su papá, no sabe leer pero habla con una gran sabiduría. Alejandro, hijo de la Olivia, es un joven líder y sus comentarios suelen ser de orientaciones para todos, y principalmente para los demás jóvenes. Pancho es conservador. Julio Mairena mucho defiende la igualdad. Oscar, su hermano, siempre habla de la unión. Ellos, y todos los demás que hablan con frecuencia y dicen cosas importantes, y los que hablan poco pero también dicen algo importante, y con ellos William y Teresita y otros compañeros que hemos tenido y han tomado parte en los diálogos: son los autores de este libro.

Mejor dicho, el verdadero autor es el Espíritu que ha inspirado estos comentarios (los campesinos de Solentiname saben muy bien que él es el que los hace hablar) y que es el mismo que inspiró los evangelios. El Espíritu Santo, que es el espíritu de Dios infundido en la comunidad, y que Oscar llamaría el espíritu de unión de la comunidad, y Alejandro el espíritu de servicio a los demás, y Elbis el espíritu de la sociedad futura, y Felipe el espíritu de la lucha del proletariado, y Julio el espíritu de la igualdad y la comunidad de bienes, y Laureano el espíritu de la revolución, y Rebeca el espíritu del amor.

SELECCIONES DE TEOLOGIA

- DIGEST trimestral con los mejores artículos seleccionados por especialistas entre más de 500 revistas.
- condensados con la garantía de la revisión por el autor del original.
- fácilmente utilizables gracias a sus índices temáticos.
- con un total de unos 40 artículos al año, en 360 páginas.
- editado por la Facultad de Teología de San Francisco de Borja. San Cugat del Vallés - Barcelona.

	ESPAÑA	EXTRANJERO
Suscripción anual	250 Ptas.	6 \$
Colección Completa 1962-1974 (13 tomos)	2.850 „	66 \$
Tomos sueltos, cada uno	250 „	6 \$

**Solicite un número de muestra
y más amplia información**

ADMINISTRACIÓN

EDICIONES MENSAJERO

APARTADO 73

BILBAO

GILBERTO GIMENEZ

II. APROXIMACION A LA CONCEPCION ESTRUCTURAL DE LA SOCIEDAD

Esta es la segunda parte del estudio **CONDICIONAMIENTOS ESTRUCTURALES DEL PROCESO DE LIBERACION SOCIAL**, que empezamos a publicar en el número de Julio.

2.1. Ubicación Epistemológica de la Teoría Social:

Dentro del marco epistemológico señalado, nos proponemos desarrollar en la primera parte de este trabajo el segundo tiempo del dinamismo científico aplicado al proceso social, es decir, el momento de la teoría social, que, como hemos visto, ya es el resultado de muchos análisis y verificaciones precedentes y se haya siempre en proceso de reelaboración y de revisión en función de nuevas verificaciones actuales o futuras.

Hemos señalado también, que por la naturaleza misma de su objeto, la teoría social se elabora hoy bajo el signo del "principio de totalidad", llamado también "principio holístico" y por eso mismo, se orienta hacia un tipo de explicación globalizante y estructural por la que se procura encontrar un principio de inteligibilidad capaz de abarcar la totalidad compleja del fenómeno social.

Y como la realidad social no tiene un carácter estático y plenamente integrado, sino dinámico, dialéctico y conflictivo, el modelo teó-

rico estructural tiene que dar cuenta también de los procesos cualitativos de cambio y desestructuralización social y no reducirse a registrar las invariencias estructurales en un plano integracionista y de mera simultaneidad. De aquí resulta la distribución de la materia en la primera parte de este trabajo.

En el presente capítulo, en cierto modo introductorio, presentaremos las diferentes aproximaciones a una teoría estructural de la sociedad, optando por el modelo genético-estructural (o dialéctico estructural) que a nuestro juicio, es el que revela mayor capacidad explicativa, manifiesta mayor fecundidad para generar teorías parciales y es el más verificado por la praxis político-social tal como se desarrolla, por ejemplo, en el contexto de los países subdesarrollados.

En los capítulos siguientes desarrollaremos separadamente, por razones de método, los aspectos sincrónico (Cap. 3) y diacrónico (Cap. 4) de nuestro modelo teórico, dedicando una especial atención a la categoría-eje de utopía como factor dinamizador del proceso social (cap. 5).

2.2. La Intención Globalizante y Estructural de la Teoría Social:

Como acabamos de señalar, una de las características de la teoría social, en su desarrollo actual, es su intención globalizante y estructural.

Esta característica se deriva de la naturaleza misma de la realidad social, que se presenta como una totalidad compleja y pluridimensional, con diferentes niveles de profundidad y con una multiplicidad de elementos, todos ellos de algún modo interrelacionados.

De aquí la necesidad del postulado del "sistema" o de la "estructura" en la elaboración de la teoría social, por el que se atribuye a la realidad estudiada, las propiedades de un sistema o de una totalidad estructurada.

Según Guy ROCHER, este postulado implica:

- a) que la realidad social "está constituida por elementos que tienen entre sí relaciones de interdependencia"
- b) "que la totalidad formada por el conjunto de los elementos no es reductible a la suma de estos elementos"
- c) que "las relaciones de interdependencia entre los elementos y la totalidad que resulta de las mismas, están regidas por reglas que pueden expresarse en términos lógicos" (1).

1 ROCHER, G. Introduction a la sociologie générale, Ed. HMH, tomo II, Paris, 1968. 157.

Generalmente, los hombres de ciencia recurren a este postulado cuando la realidad que estudian no se presta a una explicación causal simple, por implicar una articulación compleja de variables interdependientes.

"El problema del sociólogo ante la complejidad del hecho social, anota el mismo autor, se parece al del biólogo ante la complejidad del aparato digestivo; en uno y otro caso, es útil representarse la realidad de una manera simplificada y de algún modo estilizada, bajo la forma de un sistema". (2)

Supuesto este postulado holístico-estructural, hoy día comúnmente admitido, por los científicos sociales nos encontramos sin embargo, con una diversidad de concepciones teóricas de la sociedad, como totalidad estructurada, según la diversidad de las escuelas sociológicas

2 Ibidem 160.

en vigencia. Lo que nos impone la necesidad de una opción, tanto desde el punto de vista epistemológico, como de la adecuación teórica y de la verificación operacional.

Es posible reducir esta diversidad a tres tipos de aproximaciones a la concepción estructural de la sociedad: a) la aproximación funcionalista; b) la aproximación estructuralista y c) la aproximación genético-estructural (o dialéctico-estructural).

2.3. La Aproximación Funcionalista:

El funcionalismo tiene su origen en una concepción de la función y la estructura social que responde a un modelo organista de inspiración spenceriana: el de un organismo vivo, dotado de "funcionamiento propio".

En efecto, el término "función" en biología, designa los procesos característicos de la vida (nutrición, reproducción, etc.) que contribuyen a la integración, la conservación y el equilibrio dinámico del organismo vivo.

Análogamente, en sociología y en antropología el funcionalismo entiende por función la contribución que aporta un elemento social a la organización o a la acción del conjunto global del que forma parte.

Por eso el postulado fundamental del funcionalismo es el de la **unidad funcional de la sociedad**, que se precisa en términos de equilibrio interno (3). De aquí se sigue que todo sistema social tiende a perpetuarse, a causa del estado de cohesión o de armoniosa cooperación entre todos sus elementos, lo que descarta la posibilidad de conflictos persistentes.

2.3.1. El Funcionalismo Rígido:

El funcionalismo como teoría, nace y a la vez encuentra su expresión más rígida en la antropología cultural de tradición anglosajona, con MALINOWSKI y RADOLIFFE BROWN.

Y esto se explica si se tiene en cuenta que el modelo organicista ofrece particular interés para los etnólogos que se reducen a observar una sociedad arcaica, de pequeñas dimensiones, poco compleja y cerrada. Es muy fácil ceder a "la impresión de que ésta constituye un todo que 'funciona' bien: la prueba está en que marcha. Luego existen funciones y relaciones funcionales entre los elementos de este pequeño universo". (4).

Así por ejemplo, para MALINOWSKI —considerado como el padre de esta corriente— "la orientación teórica del funcionalismo tiende a explicar los hechos etnológicos, en todos los niveles de su desarrollo, por su función por el rol que desempeñan en todo el sistema cultural, por el modo en que se hayan ligados unos a otros, dentro de este sistema" (5).

En efecto, MALINOWSKI concibe cada cultura (en el sentido antropológico), como una totalidad coherente, unificada e integrada, que es preciso comprender y explicar en tanto que totalidad. Por lo tanto, la unidad funcional de la cultura, base de la integración social, adquiere el rango de un postulado básico del funcionalismo (6).

3 Dictionnaire La sociologie, 1970, 172. Ver MENDRAS, H. *Eléments de sociologie*, Colin, Paris, 1967. 119ss.

4 MENDRAS, Op. Cit., 118.

5 Dictionnaire La sociologie, 1970, 172.

6 ROCHER, Op. Cit., II, 168.

Sin cuestionar los postulados básicos del funcionalismo, R.K. MERTON asume la tarea de relativizarlos, introduciendo algunas categorías correctivas, que permitan limitar sus excesos y dotarlos, al mismo tiempo, de mayor flexibilidad (7). MERTON comienza revisando el mismo concepto de función que él define operacionalmente no ya como la "contribución", sino como las "consecuencias observables" de los elementos culturales, con respecto a las estructuras más amplias en las que se hayan implicados (8).

Después atenúa el postulado de la "unidad funcional", que queda reducido a la afirmación de que toda sociedad debe tener "cierto grado de integración" (9), pero en medida variable. Esta revisión le permite a MERTON introducir en el modelo, la categoría de disfunción que se requiera para explicar el conflicto social (10). Finalmente, MERTON corrige la teleología ingenua a que da lugar la interpretación rígida del funcionalismo, introduciendo la distinción entre funciones latentes y funciones manifiestas, que correspondería más o menos, a la distinción entre el orden de la explicación científica y el de la ideología (11).

2.3.3. Funcionalismo y Estructura Social:

Es este modelo corregido y revisado al que con ligeras variantes, utilizan los sociólogos funcionalistas—como S.F. NADEL, Marion J. LEVY y Talcott PARSONS— para su interpretación teórica de la estructura social. (12).

El postulado fundamental sigue siendo el de la unidad funcional reinterpretada como tendencia al equilibrio. El punto de partida es el modelo de la "acción orientada", de inspiración Weberiana, es decir, el de los comportamientos "modelados" en función de valores y normas, que apuntan a la organización funcional de la sociedad como acercamiento gradual al equilibrio (13). Esto supuesto y simplificando al máximo, podemos decir que los funcionalistas conciben la estructura social como una totalidad articulada, jerarquizada, relativamente estable de status—roles o de comportamientos modelados en función de normas institucionalizadas, que figura lo que se llama el "sistema social". (14)

Ya RADCLIFFE—BROWN concebía la estructura como un conjunto de relaciones entre las personas o actores sociales, "siempre que estas relaciones se describan según aquello que las standardiza es decir, según los modelos institucionalizados que sirven como normas en la conducta de las personas" (15).

M.J. LEVY por su parte, refiere la estructura a una "uniformidad observable de acción o de operación" (16), mientras que PARSONS define la estructura social en términos de "modelos institucionalizados de la estructura normativa", lo que significa que la estructura social es la resultante del proceso de institucionalización que consiste, para este autor, fe en la traducción de elementos culturales (valores, ideas, símbolos) en forma de normas de acción, de status—roles y de grupos de control social. (17).

2.4. Crítica de la Teoría Funcionalista de la Estructura Social:

Una crítica de fondo de la teoría funcionalista de la estructura social debe plantearse, de entrada, en una perspectiva epistemológica, si se quiere evitar cuestionamientos oficiales o debates meramente escolásticos. Sólo después, puede plantearse debidamente la crítica de la misma teoría desde el punto de vista de su adecuación teórica y de su

7 MERTON, R. Teoría y estructuras sociales, FCE, México, 1964. Ver también la traducción y adaptación francesa hecha por Henri MENDRAS en 1965, Plon, París.

8 MERTON, Op. Cit., 71 y ss.

9 Ibidem, 35 y ss.

10 Ibidem, 61 y 63.

11 Ibidem, 71 y ss.

12 NADEL, S. La théorie de la structure sociale, Ed. de Minuit, Paris, 1970; LEVI, M. The structure of society, Princeton University Press, New York, 1952; PARSONS, T. El sistema Social, Revista de Occidente, Madrid, 1966; del mismo autor, Hacia una teoría general de la acción, Ed. Kapeluz, Buenos Aires, 1968; y Estructura de la acción social, Guadarrama, Madrid, 1969.

13 VERON, E. Conducta, estructura y comunicación. Ed. Jorge Alvarez, Buenos Aires, 1968, 77ss.

14 VIET, J. Les méthodes structuralistes dans les sciences sociales, Mouton, Paris, 1969. 123ss.

15 Citado por ROCHER, Op. Cit., II, 181.

16 VIET, Op. Cit., 132.

17 ROCHER, Op. Cit., II, 211 y ss.

capacidad explicativa, teniendo ya en cuenta el nivel epistemológico en que se haya situada.

2.4.1. Crítica Epistemológica:

Nuestra primera cuestión se refiere entonces, al grado de cientificidad que se puede atribuir a la teoría funcionalista de la estructura social. En nuestra opinión, se trata de un **modelo conceptual** que pertenece al orden de la descripción y que por lo mismo, se haya estrechamente vinculada a la observación empírica. Se presenta, de hecho, como una especie de fenomenología de la realidad social, que permite representarla conceptualmente de una manera a la vez coherente, articulada y global. En otras palabras, a pesar de su formulación analítica y a veces sumamente abstracta, se trata de un modelo empírico y realista que sitúa la estructura "en la misma cosa" o más hacia el lado de la "realidad empírica", de modo que el científico se limita a deducirla mediante el análisis social y a representarla de un modelo conceptual. (18)

El modelo funcionalista, responde por lo tanto, a una abstracción de primer grado, desde el momento en que "la estructura que describe el modelo conceptual es inmediata y directamente observable en la realidad vivida, a partir de la cual se trata de reconstruirla de algún modo" (19)

Pues bien, si tal es la ubicación epistemológica de la teoría funcionalista, es evidente que no se le puede reconocer validez alguna en el orden de la interpretación y de la explicación. Pertenece más bien, al orden de la percepción y por lo mismo, apenas se puede atribuir el valor de una "fenomenología de trabajo", en el sentido de Bachelard. En conclusión: la teoría funcionalista de la estructura social corresponde a lo que HINKELAMMERT denomina "estructura de primer grado", que se sitúa en el nivel intencional que es también el nivel de las "apariencias ideológicas" (20).

2.4.2. Crítica de Adecuación Teórica:

Pero aún en el nivel de análisis en que se sitúa, el modelo funcionalista es incompleto y parcial, a pesar de su pretensión política. En efecto, en virtud de su postulado de la unidad funcional, privilegia arbitrariamente el aspecto de "integración" y de "equilibrio" de la realidad social, dejando en la sombra o descalificando los fenómenos de "conflicto" y de transformación estructural de la totalidad social. Por eso el funcionalismo no se plantea los problemas relativos a la génesis y a las posibilidades de transformación cualitativa de la estructura social. Su análisis parte de un sistema social determinado como si fuera un dato incuestionable (21).

Cuando se refiere a los fenómenos disfuncionales y conflictivos, lo hace en un nivel meramente descriptivo, los interpreta como comportamientos desviados y termina por atribuirles a la postre, un significado funcional a largo plazo (22).

Cuando se refiere a los fenómenos de cambio social, se mantiene igualmente en un plano descriptivo y los considera primordialmente como "transformaciones cíclicas" al interior de la estructura del sistema social existente, sin plantearse la transformación del sistema mismo. Por lo tanto, el modelo aparece como fundamentalmente conservador y supone una opción ideológica implícita. Como bien lo sugiere MENDRAS, esta actitud conservadora parece inherente a la misma metodología del análisis funcional, ya que "desde el momento en que uno se sitúa en el seno de un sistema que funciona, automáticamente es inducido a explicar cómo y por qué funciona y por consiguiente, a justificar-

18 Esto resulta claro con respecto a NADEL y LEVI. No se puede afirmar otro tanto con respecto a PARSONS, a causa de la apariencia sumamente abstracta y formal de sus conceptos teóricos. Sin embargo, bajo dicha apariencia se esconde, en el fondo, un modelo de inspiración organicista. Por eso uno de sus críticos -BUCKLEY- le reprocha justamente el haberse dejado influenciar en la elaboración de su sistema por la noción biológica de homeostasis y por la de equilibrio mecánico. Estas nociones corresponden claramente a los "modelos materiales" de que habla Guy ROCHER op. cit., II, 150 y ss. Ver también la crítica al modelo de la acción orientada en VERON, op. cit., 84 y ss.

19 ROCHER, Op. Cit., II, 189.

20 HINKELAMMERT, F. Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia. ENU, Paidós, Buenos Aires, 1970. 200-204.

21 Ver una crítica, en tono polémico a estas limitaciones del funcionalismo en FRANK, A. G. Le développement du sous-développement: l'Amerique Latine, Maspero, Paris, 1970a. 88ss. VIET, por su parte, señala las críticas al sistema parsoniano bajo el aspecto del escaso interés que dedica a la génesis de la acción. "Ya que no expresa la acción en su origen -dice- la teoría de la acción está vinculada con la crítica dirigida por J. H. Hicks en Value and Capital (Oxford, 1939, 23) a la economía pura: 'Está dotada de una destacable aptitud para hacer salir conejos de un sombrero, para producir proposiciones aparentemente a priori, que se refieren aparentemente a la realidad. Sería fascinante descubrir cómo los conejos salieron del sombrero' ". Op. Cit., 142).

22 VIET, Op. Cit., 142-143.

2.5. La Aproximación Estructuralista:

La aproximación estructuralista es el resultado de una transposición del modelo lingüístico al análisis de la realidad social. Sus antecedentes inmediatos se encuentran por lo tanto, en la lingüística moderna, que a partir de FERDINAND DE SAUSSURE ha realizado, como se sabe, progresos realmente espectaculares. En efecto, DE SAUSSURE es el primero en insistir sobre la necesidad de concebir la lengua como un sistema que debe ser estudiado en cuanto tal. "La lengua es un sistema que no conoce más que su orden propio y peculiar", —dice en su curso de lingüística general (24). Y como "en la lengua" no hay más que "diferencias"— pues lo que distingue a un signo es todo lo que lo constituye, "un sistema lingüístico es una serie de diferencias de sonidos combinados con una serie de diferencias de ideas" (25). O si se comparan los signos entre sí, una serie de oposiciones recíprocas.

24 DE SAUSSURE, F. Curso de Lingüística general, Losada, Buenos Aires, 1967. 70.

25 Ibidem, 202-204.

"Al distinguir dentro de los 'hechos del lenguaje' lengua y habla —comenta ELISEO VERON— y al hacer de la primera el objeto social por excelencia de la lingüística, DE SAUSSURE se constituyó en uno de los fundadores del estructuralismo en las ciencias sociales. Al mismo tiempo, su concepto del 'sistema de la lengua' comprende la primera elaboración de un modelo estructural adecuado a un objeto —la lengua— que es estructura. El Cours muestra con claridad el proceso que lleva del fenómeno social considerado en su aspecto más inmediato o fenoménico (lenguaje), al descubrimiento de la estructura (la lengua)" (26).

26 VERON, Op. Cit., 49.

Sabemos hoy que sobre todo a través de la escuela de Praga (R. JACOBSON, N. TRUBETZKOI, etc.), el análisis de la lengua como totalidad sistemática ha alcanzado grandes progresos, principalmente en fonología y semántica.

2.5.1. LEVI-STRAUSS y la Antropología Estructural:

Corresponde, en primer lugar al antropólogo francés LEVI-STRAUSS, el intento de transponer el modelo lingüístico de la estructura al plano de la realidad social (27). Esta transposición se basa según él, en la posibilidad de concebir los fenómenos sociales como procesos de comunicación definidos por sistemas de reglas. Por lo tanto, desde este ángulo, podría prestarse a los mismos métodos del análisis lingüístico, porque la lengua se define, precisamente como un sistema de comunicación de mensajes.

27 LEVI-STRAUSS, C. Les structures élémentaires de la parenté, PUF, Paris 1949; Antropología estructural, Endek, Buenos Aires, 1968.

Por eso LEVI-STRAUSS concibe la ciencia social como una "ciencia de la comunicación". "En toda sociedad —dice— la comunicación opera en tres niveles diferentes, por lo menos: Comunicación de mensajes. En consecuencia el estudio del sistema de parentesco, del sistema económico y del sistema lingüístico ofrece ciertas analogías" (28).

28 Ibidem 1968, 268.

El propio LEVI-STRAUSS ha ensayado esta transposición del modelo lingüístico, por ejemplo en su famoso estudio sobre la estructura del parentesco en las sociedades arcaicas. Inspirándose en el Ensayo sobre el Don, de Marcel MAUSS, interpreta el parentesco "como un sistema simbólico de intercambio o de circulación de mujeres, del que resulta un vasto conjunto de relaciones de alianza que constituyen la base principal de la organización de las sociedades no industriales. Este sistema presenta una estructura equivalente a la estructura de una len-

2.5.2. Concepción Estructuralista de la Estructura Social

Se puede concluir entonces, que para LEVI-STRAUSS la estructura social, al igual que la estructura lingüística, se reduce a un sistema de relaciones no directamente observable ni consciente (aunque "latente" en el objeto) (30), que se revela gracias al análisis como una totalidad circular constituida por juegos de oposiciones recíprocas (como en la lengua) (31).

La estructura así concebida es susceptible de formalización en términos axiomáticos y matemáticos.

Veamos un ejemplo de aplicación. LEVI-STRAUSS se propone analizar estructuralmente las series de fiestas y de regalos que acompañan al casamiento en Polinesia y que, a causa de su extra complejidad, parecen desafiar todo intento de descripción empírica. Sin embargo, pueden "ser analizados —nos dice— según treinta o treinta y cinco prestaciones que se efectúan entre cinco líneas de parentesco que tienen entre sí una relación constante y son descomponibles en cuatro ciclos de reciprocidad entre las líneas A y B, A y C, A y D y A y E y el conjunto expresa cierto tipo de estructura social que permite excluir, por ejemplo, ciclos entre B y C o entre E y B o B y D, en fin entre E y C, mientras que otra forma de sociedad las pondría en primer plano" (32).

Conviene advertir aquí que si bien LEVI-STRAUSS pretende que su modelo de estructura es aplicable a todo tipo de estructura social —ya que toda sociedad es un sistema de comunicaciones— sin embargo la perspectiva estructuralista no ha tenido todavía suficiente relevancia en el estudio de las sociedades modernas. Se ha reducido más bien, al ámbito de la antropología y dentro de ese ámbito "ha tendido a estudiar o bien sistema de reglas (inconscientes) que determinan ciertos tipos de conductas institucionalizadas y que son inferibles a partir de los informes antropológicos, o bien la producción ideológica de ciertas sociedades, en particular la mitología de las culturas llamadas 'primitivas'" (33).

2.5.3. Crítica Epistemológica del Modelo Estructuralista

Por lo que respecta a su ubicación epistemológica, podemos decir que en la estructura social, tal como la define la teoría estructuralista, representa un modelo teórico que pertenece, no ya al orden de la descripción, sino al de la interpretación y la explicación (34).

Se trata entonces, de un modelo que procura no ya la percepción, sino la inteligencia de la realidad social y que, por lo mismo, implica una reconstrucción mental de la realidad como "objeto de ciencia", que debe distinguirse, como hemos visto del "objeto empírico real" (35). Por eso, para LEVI-STRAUSS la estructura no está en el objeto, ni es una parte del mismo, ni puede ser consciente desde el punto de vista de los sujetos actores.

"Los términos de la estructura social —dice, tomando partido contra RADCLIFFE-BROWN— no conciernen a la realidad empírica, sino a modelos que están contruidos según ésta... Las relaciones sociales son la materia prima desde la cual se construyen los modelos que constituyen la estructura social, mientras que la estructura social no puede en ningún caso, reducirse al conjunto de las relaciones sociales descritas para una sociedad dada" (36). A este respecto, LEVI-STRAUSS

30 VIET, 6 y 70-71.

31 HINKELAMMERT, op. cit., 198.

32 Citado por VIET, op. cit., 72.

33 VERON, op. cit. 14.

34 ROCHER, op. cit., II, 188-189.

35 Ver parte I, 1.4.

36 Citado por VIET, op. cit., 70.

USS señala una "ruptura" entre lo vivido y lo que significa por la estructura, que evoca explícitamente la "ruptura epistemológica" de BACHELARD.

Se trata entonces, en expresión de HINKELAMMERT, de una "estructura de segundo grado", que se sitúa más allá de la vivencia de los sujetos actores en un nivel no intencional. Lo cual no quiere decir que se trate de una abstracción apriorística, asimilable a una especie de "platonismo de los modelos". La estructura de LEVI-STRAUSS implica cierto tipo de referencia a la realidad social, que sigue la línea de la organización lógica de esa misma realidad.

Podemos concluir por lo tanto, que desde el punto de su ubicación epistemológica, el modelo estructuralista parece satisfacer plenamente las exigencias de la cientificidad. "Se puede decir —señala Guy ROCHER— que posiblemente sea LEVI-STRAUSS quien, en las ciencias sociales, haya explicitado de la manera más rigurosa, las exigencias de un proceso auténticamente científico" (37).

2.5.4. Crítica de Adecuación Teórica:

Es verdad que la teoría estructuralista no se reduce a una representación meramente estática o temporal de las estructuras. "De derecho y de hecho, —nos dice el propio LEVI-STRAUSS— existen estructuras diacrónicas y estructuras sincrónicas" (38).

Sin embargo, el modelo estructuralista no llega a dar cuenta de una dimensión fundamental de la realidad social: Su dimensión de proceso, en un sentido acumulativo y direccional, que implique la transformación de las estructuras existentes y la génesis de otras nuevas por la praxis. Según LEVI-STRAUSS, el proceso histórico, así definido, resulta simplemente inaccesible por las condiciones propias de la labor científica: "Las estructuras —dice— sólo aparecen en una observación practicada desde afuera. Inversamente, ésta nunca puede captar los procesos que no son objetos analíticos, sino la forma particular en que una temporalidad es vivida por un sujeto". (39).

Nótese cuidadosamente que el estructuralismo distingue entre diacronía e historia (en el sentido de proceso acumulativo, dotado de un sentido objetivo). La diacronía puede referirse simplemente a las reglas de transformación de las estructuras, sin tener nada que ver con el factor "tiempo" o con las relaciones genéticas entre dos estados sucesivos (proceso) (40).

Por eso los estructuralistas, como su feje de fila: LEVI-STRAUSS y demás, R. BARTHES, ALTHUSSER, FOUCAULT y LACAN, coinciden en descartar del ámbito científico toda referencia a los problemas de la praxis y por lo mismo, del sujeto colectivo y de la historia como proceso, como promoción del hombre y de la cultura. En efecto, "cómo hacer la historia y promover al hombre si sólo reinan estructuras inconscientes e impersonales, si el sujeto humano está desposeído de toda significación?" (41).

Esta grave limitación del estructuralismo, que desemboca a la "muerte del hombre", se debe a la extrapolación demasiado unívoca del modelo lingüístico y de la etnología en el campo de las ciencias sociales. "En nuestra opinión —dice HINKELAMMERT— LEVI-STRAUSS se equivoca de modo fundamental cuando interpreta la ciencia social contemporánea como una especie de etnología de las sociedades modernas" (42). En efecto, tanto la lingüística como la etnología son en cierto modo asimilables a las ciencias naturales, en el sentido de que permiten, hasta cierto punto, una "observación practicada desde fuera".

37 ROCHER, op. cit., II, 193.

38 Citado por VIET, op. cit., 82.

39 Ibidem.

40 FAGES, J.B. Comprendre le structuralisme, Ed. Privat, Toulouse, 1968, 14.

41 Ibidem, 109.

42 HINKELAMMERT, op. cit., 200.

- 43 GOLDMANN, L. L. Estructuralismo, marxismo y existencialismo, en *Comentario*, No. 72. Buenos Aires, 1970, 66.

- 44 HINKELAMMERT, op. cit., 199.

- 45 GOLDMANN, L. *Sciences humaines et philosophie*, Ed. Gonthier, Paris, 1968; Estructuralismo y cambio social, en *Comentario*, Buenos Aires, 1968; Estructuralismo, marxismo y existencialismo, en *Comentario* No. 71, Buenos Aires, 1970; *Sociología de la creación literaria*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1971; *La création culturelle dans la société moderne*, Ed. Denoël, Paris, 1971; entre otros.

- 46 FRANK A.G. *Capitalismo y subdesarrollo en América Latina*, Ed. Signos, Buenos Aires, 1970, 885 ss.

- 47 VIET, op. cit., 215 y ss.

- 48 *Ibidem*, 11.

- 49 FRANK, A.G. *Capitalismo* . . . Op. Cit., 94.

- 50 *Ibidem* 92.

En las ciencias sociales —que tienen por objeto el estudio de las sociedades modernas—, el observador es al mismo tiempo un actor situado en el interior del sistema observado, que influye sobre el mismo y que, a consecuencia de todo ello, no puede observarlo "desde afuera", desde el punto de vista de la estrella Sirius, en actitud presuntamente desinteresada y neutral. Lucien GOLDMANN llega a afirmar que "es imposible practicar hoy por hoy una ciencia del hombre que no posea un carácter hasta cierto punto ideológico" (43).

Por eso, la objetividad de las ciencias sociales no puede asimilarse a la exactitud de la lingüística o de la antropología estructural. La objetividad propia de las ciencias sociales, es de tipo dialéctico y procesual, como se explicará más adecuadamente en la tesis *Elementos para una Ética de la Liberación Social* de Gilberto GIMENEZ.

La falta de dialecticidad entre teoría y praxis, o entre estructura y proceso histórico, que caracteriza al modelo estructuralista reduce a éste a un modelo conservador no muy diferente, bajo este aspecto, del modelo funcionalista. "El concepto de la reciprocidad circular —dice el ya citado HINKELAMMERT— no da más que para una teoría general del equilibrio. LEVI-STRAUSS no se da cuenta de esta lógica fatal que está incluida en la descripción misma del círculo por oposiciones pertinentes . . ." (44).

2.6. Aproximación Genético-Estructural:

El estructuralismo genético (o dialéctico), muy bien representado por Lucien GOLDMANN (45) y por toda la corriente del análisis macro-social de inspiración marxista, se propone en primer lugar, adherirse con la mayor fidelidad posible al principio de totalidad, procurando abarcar el fenómeno social en toda su compleja realidad sin privilegiar arbitrariamente cualquiera de sus momentos.

Por eso, su primera característica es la afirmación (aún metodológica) de la prioridad de la totalidad sobre los momentos particulares, así como la de que las partes encuentran su concepto y su verdad en el conjunto (46).

Su segunda característica es la de concebir la realidad social como proceso histórico, es decir, como una "totalidad en marcha", como un proceso acumulativo y direccional que implica la transformación de las estructuras existentes y la producción de otras nuevas (47). Por eso, la coherencia estructural aparece dentro de esta corriente, más que como tendencia al equilibrio, como sistema dinámico o como "virtualidad dinámica" que representa la estructura en su génesis.

De aquí se sigue la tercera característica de estructuralismo genético: el carácter dialéctico que atribuye a la estructura definida como virtualidad dinámica (48). Esto no quiere decir que el proceso social se conciba como una sucesión abstracta y casi mecanicista de tesis, antítesis y de síntesis. La dialéctica implica, más bien, la existencia real y simultánea, en el seno de una realidad social dada, de su pasado, de su presente y de su porvenir. En otras palabras: la estructura social comporta el germen estructural de equilibrante de su propia transformación (49).

"La esencia de dialéctica de la oposición y del conflicto —dice André Gunder FANK— se encuentra en la interpenetración holística de polos contrarios —la unidad de los contrarios— en el seno de todo y que hace que este todo sea a la vez dicotómico y sin embargo único; dualista y sin embargo holístico" (50).

51 VIET, Op. Cit., 12.

52 Citado por FAGES, op. cit. 115.

53 GOLDMANN, L. Estructuralismo, marxismo, ...
op. cit. 68.

Este carácter contradictorio y dialéctico de la realidad social, concebida como virtualidad dinámica, implica también un modo de conocimiento dialéctico. Es lo que expresa VIET del siguiente modo: "La dialéctica es interpretada como una exigencia, pide que el pensamiento se ligue a lo efectivamente real y que rehusando fijar las determinaciones que descubre en él el entendimiento, por negativas o contradictorias que puedan parecer, persiga lo real como totalidad, más allá de esas determinaciones e integrándolas en su movimiento. En suma, comporta dos movimientos, pero a los que resulta imposible disociar, salvo por las necesidades del análisis; en el primero, descubre una contradicción en el seno de lo real; en el segundo, requiere que esta contradicción sea superada, siguiendo en esto la 'conexión necesaria que surge de la naturaleza de la cosa misma'" (51). De aquí se infiere una última característica mayor del estructuralismo genético: La unidad entre teoría y praxis. En efecto, la superación efectiva de la contradicción detectada en el análisis estructural, exige y postula la intervención de la praxis. Se da, por lo tanto, una relación dialéctica entre estructura y praxis, que SARTRE expresa en los siguientes términos: el hombre está siempre condicionado y siempre supera sus condicionamientos, pero para instalar otros que a su vez serán superados. "En estas condiciones —dice— interrogarse sobre una prioridad equivaldría a reeditar una nueva y ridícula variación de la aporía del huevo y la gallina" (52).

Esta rehabilitación de la praxis trae aparejada una consecuencia muy importante: la reintroducción de las categorías de sujeto colectivo y de proceso histórico en el ámbito de la científicidad.

Pone también de relieve el estatuto peculiar de las ciencias sociales, por oposición a la lingüística y a la antropología cultural, la realidad social no puede ser observada "desde afuera", sin hallarse implicado en ella por la posición que se ocupa dentro de ella y por la praxis. "Comprender la vida social —dice GOLDMANN— supone también asumir una actitud práctica en el interior de esa vida" (53).

Destaca finalmente, la concepción no meramente "contemplativa", sino transformadora y revolucionaria del pensamiento dialéctico. En efecto, supuesta la relación dialéctica entre sujeto y objeto (estructura) en el proceso de la historia, "el método dialéctico se vuelve revolucionario, el movimiento del pensamiento es transformación de lo real y se confunde con la acción" (54). Aquí volvemos a encontrar el postulado epistemológico que ya expresáramos al final de nuestro Capítulo I: "Conocer es transformar y pensar la historia es hacerla.

2.6.1. Crítica Epistemológica del Modelo Genético—Estructural:

Desde el punto de vista genético—estructural, el modelo de la estructura social se plantea también como un modelo inconsciente y no directamente observable, que representa una reconstrucción mental de la realidad social y pertenece al orden de la interpretación y de la explicación lógica. Como diría Lucien GOLDMANN, se trata de estructuras resultantes de un devenir histórico "que no se trata sólo de comprobar ni describir, sino también de comprender y explicar mediante estudios genéticos" (55).

Por lo tanto, desde el punto de vista de su nivel epistemológico, cabe señalar cierta divergencia entre el modelo estructuralista y el genético—estructural. Es lo que señala también, de paso HINKELAMMERT, cuando afirma que "las reglas interpretadas por el modelo del equilibrio de las reciprocidades se institucionalizan y constituyen una estructura de segundo grado que corresponde, por lo menos en forma análoga, al plano de las estructuras inconscientes de LEVI—STRAUSS (56).

Por lo que toca a su adecuación teórica, opinamos que el modelo genético estructural es el que tiene mayor capacidad explicativa y el que da cuenta en mayor medida de toda la complejidad de la realidad social, incluyendo su carácter dinámico, dialéctico y conflictivo. Por otra parte, podemos afirmar que es el modelo más verificado a través de las teorías parciales que genera como se demostrará más adelante en su aplicación al análisis de las sociedades subdesarrolladas bajo el ángulo de la dependencia y en su verificación por la praxis de liberación social en el contexto latinoamericano.

En los capítulos que siguen, no haremos sino desarrollar, según los ejes sincrónico y diacrónico, el modelo genético estructural de la sociedad global, como totalidad estructural y compleja en movimiento incesante.

CASA MORFIN

MATRIZ

AV. CUAUHTEMOC 216-A

CONMUTADOR: 578-22-11

DIRECTOS: 578-19-24

578-33-43

578-20-65

SUCURSAL No. 1

CALZADA DE LA VIGA 376

TELS.: 538-03-69

530-34-91

SUCURSAL No. 2

HEROE DE 1810 No. 123

TACUBAYA

TELS.: 515-78-12

515-04-38

SUCURSAL No. 3

MARINA NACIONAL 265

COL. ANAHUAC

TELS.: 527-25-56

399-09-77

SUCURSAL No. 4

AV. IGNACIO ZARAGOZA No. 574

TEL.: 571-58-11

REFACCIONES PARA AUTOS AMERICANOS Y EUROPEOS
ESPECIALIDAD EN BALATA INDUSTRIAL

FRANCISCO LOPEZ RIVERA, S.J.

SOBRE LA ACTUALIZACION DE LA NARRACION DEL EXODO

"Un aspecto significativo de la nueva hermenéutica es su retorno a la unidad entre la teoría del interpretar y su ejecución práctica, por lo cual 'hermenéutica' puede ser sinónimo de 'teología', entendida como precisión del significado de la Escritura para nuestro tiempo".

(J.M. Robinson—E. Fuchs, *La nuova ermeneutica*, Brescia (1967), 55).

Hay acontecimientos narrados en el Antiguo Testamento, entre ellos especialmente el Exodo, que parecen muy aptos para iluminar situaciones actuales. A ellos acude el hombre de fe en busca de luz para entender mejor el presente y para orientar su propia actuación en él (así por ejemplo, la Teología de la Liberación). Pero, un acontecimiento veterotestamentario, ¿se deja transponer simplemente a dos o tres milenios de distancia? En todo caso, ¿qué criterios deben normar la "actualización" de tal acontecimiento? El presente artículo intenta poner en orden algunos criterios al respecto, y hacer luego una aplicación —sumaria— a la narración del Exodo.

1. Principios.

Establezcamos algunos principios básicos para la reflexión hermenéutica que sigue.

1.1 La Historia de la Salvación.

Es una: en todo tiempo, Dios ha actuado para salvar al hombre. Toda época de la historia entra de alguna manera en la Historia de la Salvación. Por lo tanto, en el momento actual, Dios actúa y el hombre coopera. El mismo Dios que actuaba en otras épocas es el que actúa ahora. Con

todo, hay dos diferencias más notables en su modo de actuar. 1) Ahora se manifiesta prácticamente sin prodigios (que en otro tiempo eran más frecuentes como signos de su presencia dinámico-salvífica).

2) Ahora no nos hace nuevas revelaciones. Más bien

nos hace entender los acontecimientos a la luz de la revelación ya dada.

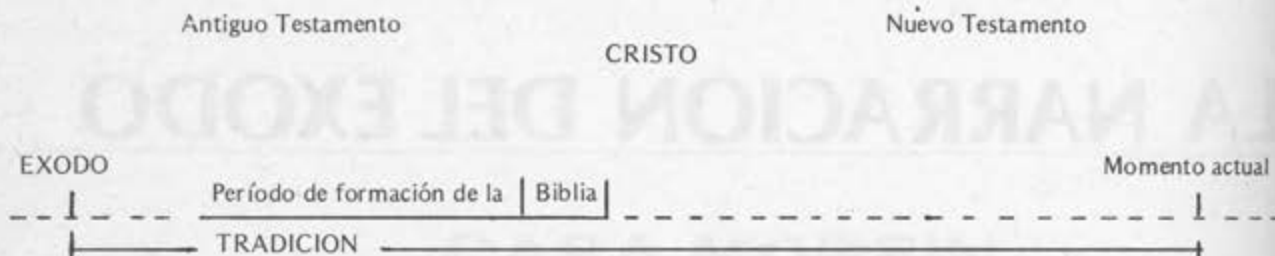
En esta historia una, Cristo en el centro. Es él quien la ilumina en sentido retrospectivo y prospectivo.



1.2 La Tradición.

Hay una cierta continuidad entre el acontecimiento narrado en el Antiguo Testamento y el actual, a través de la Tradición (cf. 2.1). A través de ella, el acontecimiento vive

en la memoria de los hombres, y los ilumina en situaciones diversas. El Exodo, por ejemplo, está en continuidad con acontecimientos actuales. El siguiente esquema ilustra la idea:



Esta ha sido la práctica de los intérpretes: un mismo acontecimiento ha sido reinterpretado a lo largo de la Tradición; en el AT, en el período de formación de los escritos del NT y, después, en la Iglesia.

da a los hombres. El autor veterotestamentario capta esta "autotranscendencia" del acontecimiento, y lo expresa en una "fórmula abierta", es decir, susceptible de reinterpretación. Esta reinterpretación se va realizando a medida que se va captando más claramente el contenido simbólico, hasta que se llega a la interpretación definitiva, a la luz del Misterio de Cristo.

2. La Interpretación.

Desde el punto de vista del exegeta contemporáneo, hay dos tipos de interpretación de un acontecimiento veterotestamentario.

2.1 Interpretación histórica.

Es la interpretación que busca el origen y el significado primitivo de un pasaje. También es la historia de las diversas interpretaciones de que ha sido objeto dicho pasaje, es decir, la historia de la Tradición. Esta reinterpretación se puede encontrar en un mismo libro, o en diversos libros del AT, o en el NT (cf. 2.3.3). El exegeta tiene derecho y obligación de practicar la interpretación histórica, si quiere proceder con seriedad en exégesis.

2.2 Interpretación cristiana.

Es la interpretación de un pasaje del AT a la luz del Misterio de Cristo. Esta se basa en la estructura simbólica de los acontecimientos fundamentales del AT. Dichos acontecimientos, por la unidad de la Historia de la Salvación, de alguna manera apuntan a Cristo y a la salvación por él traída

Así, por ejemplo, la profecía de Isaías referente al "Emanuel" (7, 14). Es consignada por escrito por el profeta, el cual entrevió que el oráculo trasciende la circunstancia concreta del nacimiento del hijo de Acáz, pues en 8,8 el niño Emanuel es ya símbolo de toda la dinastía davídica. Los discípulos del profeta recogen el oráculo y lo ponen en un contexto escatológico (cf. Is 9, 5ss; 11, 1ss). En el NT, Mateo pone este oráculo de Isaías en relación directa con Cristo, en quien ve al niño Emanuel. (1, 22-23). (1).

Hay dos tipos de interpretación cristiana. La neotestamentaria, hecha por los autores de los libros del NT. La exégesis cristiana posterior, hecha por los autores cristianos post-canónicos.

2.3. Relación entre ambas interpretaciones.

2.3.1 Ambas forman parte de la Historia de la Tradición interpretativa bíblica. Por lo mismo están interrelacionadas. Para el cristiano, solamente la interpretación cristiana da un sentido pleno a las fórmulas veterotestamentarias.

Solamente visto desde la óptica de Cristo es el AT verdaderamente Sagrada Escritura.

2.3.2 Es claro, por lo demás, que no todo tema veterotestamentario es objeto de una reinterpretación neotestamentaria explícita. Sin embargo, los temas fundamentales del AT son todos ellos reinterpretados por el Nuevo.

2.3.4 En el caso de un tema no interpretado por los autores sagrados neotestamentarios, el exegeta cristiano puede "practicar una lectura simbólica, referida más o menos explícitamente al Misterio de Cristo, en sus diversas manifestaciones". (2)

3. El Acontecimiento.

3.1 El acontecimiento veterotestamentario puede, él mismo, ser un paradigma que ilumine el significado de acontecimientos posteriores y oriente la conducta de hombres no contemporáneos a él.

Esto, por dos razones. 1) Porque dicho acontecimiento es un símbolo de la salvación de Cristo (cf 2.2). 2) Porque consiguientemente está expresado en fórmulas abiertas (cf. ib.).

Así, el acontecimiento veterotestamentario captado a la luz del Misterio de Cristo, nos sirve de clave hermenéutica respecto del acontecimiento actual. Nos dice cuál es el "modo de pensar y de actuar de Dios", cuál es, y cuál debe ser el del hombre. Esto nos capacita para valorar desde el punto de vista histórico-salvífico, el acontecimiento actual. Por otra parte, nos da la clave para medir la autenticidad humana integral de nuestras acciones. Es decir, nos ayuda a ver si nuestras acciones secundan la acción de Dios y si, por lo tanto, se mueven en línea salvífica. O sea, orienta nuestra conducta ante el acontecimiento presente.

3.2 Es obvio que entre el acontecimiento veterotestamentario y el actual no hay identidad, sino analogía, es decir, hay semejanzas y diferencias. Tanto la interpretación histórica como la cristiana son necesarias para garantizar una recta captación de semejanzas y diferencias.

Si se prescinde de la interpretación histórica, se puede caer en concordismos anacrónicos, o en fáciles alegorizaciones. Si se prescinde de la interpretación cristiana, el acontecimiento veterotestamentario pierde su significado básico, es decir, el salvífico, o lo manifiesta sólo a medias. Sólo a la luz de ambas interpretaciones puede ser captada justamente la analogía entre ambos acontecimientos, en su doble dimensión immanente y trascendente.

4. El Exodo.

Vengamos ya a la aplicación de los criterios hasta aquí expuestos. Aplicaremos primero los criterios de interpretación a la narración bíblica. En un segundo paso, trataremos de hacer la conexión entre el Exodo, como acontecimiento veterotestamentario, y un acontecimiento actual: la lucha por la liberación.

4.1 Interpretación histórica.

El libro del Exodo cuenta en los capítulos 1 a 14, el hecho histórico original: la salida de los hebreos de Egipto, a la vez que le da una interpretación religiosa, y hace resaltar así, el valor salvífico del acontecimiento original. Este relato describe el acto salvífico de Yahvéh en fórmula abierta. El acontecimiento ahí narrado es susceptible de reinterpretación. Tan es así, que inmediatamente después, en el c. 15, se hace una reinterpretación del Exodo. En el c. 15 se reduce a esquema el hecho narrado en los capítulos precedentes: se trata de una acción de Dios, por la cual salva a Israel de una situación angustiosa. El cántico del c. 15 se refiere supuestamente a la salida de Egipto. Pues bien, en los versos 12 a 17, se aplica el esquema ("salvación de una situación angustiosa") a un hecho histórico diferente, la conquista de Canaán.

Como vemos, ya en el mismo libro del Exodo se da una reinterpretación del acontecimiento "Exodo", a partir de su carácter simbólico: es símbolo de la salvación operada por Dios en una ocasión, y que sigue siendo operada a través de la historia de Israel. Por eso el autor del libro de Josué puede describir el paso del Jordán como un nuevo Exodo (Jos 3, 1-5, 12, esp. 3, 14-17). El Deuteronomio-Isaías interpreta la vuelta del destierro también como un nuevo Exodo (Is 40, 3ss; 41, 17ss; esp. 43, 16ss). (3) Por lo tanto, se considera el Exodo como un acontecimiento abierto, susceptible de convertirse en paradigma y clave hermenéutica de nuevas situaciones.

4.2 La Interpretación Cristiana.

También los cristianos reinterpretan la experiencia del Exodo, aplicándola en su aspecto histórico-salvífico, a nuevas situaciones. Examinaremos brevemente dos momentos de la reinterpretación cristiana.

4.2.1 Los autores del NT reinterpretan el acontecimiento a la luz de Cristo, espiritualizándolo. Cristo, nuevo Moisés (Mt 2; He 3, 15.22; 5, 31; 7, 35); pan del cielo (Jn 6, 30-58; Ex 16); fuente inagotable de agua (Jn 7, 37ss; 19, 34; Ex 17, 1-7); fuente de salud (-salvación) (Jn 3, 14; 19, 37; Num 21, 4-9). El triunfo de la Iglesia sobre sus enemigos se expresa en términos de un nuevo Exodo (Ap 15, 3ss; Ex 14-15).

4.2.2 La Liturgia cristiana hace del Exodo un símbolo del bautismo —así en la Vigilia Pascual.

4.2.3 El principio de Analogía se presupone en la reinterpretación que hacen los autores, tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento. En el Antiguo Testamento se capta analogía entre sucesos históricos diferentes de tipo social-político-militar: Exodo y toma de Canaán, paso del Jordán, vuelta del destierro. De estos hechos se subraya el significado salvífico. En el Nuevo Testamento, la analogía se establece entre el acontecimiento histórico y una persona y su actuación —esencialmente religiosa: Exodo y Cristo; igualmente, entre el acontecimiento histórico (social-político) y acontecimientos de tipo estrictamente religioso: Exodo y Bautismo, Exodo y triunfo de la Iglesia. (4).

5. La lucha por la Liberación, a la luz del Exodo.

5.1 Supuesto que el Exodo es un acontecimiento abierto, habrá que establecer la analogía con la situación que se quiere comprender a la luz de la revelación. Esta situación es la lucha por la liberación integral del hombre.

5.2 El Espíritu del Exodo.

El Exodo es una experiencia y un espíritu. Es decir, una experiencia en la cual campea un espíritu, una serie de actitudes, que marcan la experiencia y son la clave de su inteligibilidad.

Podríamos resumir así el "Espíritu del Exodo": 1) Se trata de una "liberación para el servicio". Es liberación de un grupo humano oprimido en diversas maneras. Pero es liberación para la creación de una sociedad nueva, según el designio de Dios expresado en el espíritu de la Alianza y en el Decálogo. 2) Es Dios el que inequívocamente toma la iniciativa del movimiento de liberación. 3) Hay cooperación del hombre: el profeta, el pueblo mismo. 4) La ocasión de esta coactuación de Dios y del hombre es, como ya vimos, una situación de opresión humana.

5.3 El Exodo en la Historia de la Tradición.

Reduciendo a esquema lo visto en las secciones 4.1 y 4.2, tenemos el siguiente proceso. Se toma el esquema básico de la narración ("intervención salvadora de Dios en situación de peligro") y se aplica según la analogía.

En el AT se aplica a sucesos intra-históricos, sociales, militares, políticos, de los cuales se realiza la dimensión religiosa. En el NT se espiritualiza la aplicación del esquema básico. Esto plantea una pregunta.

5.4 La relectura actual del Exodo.

La pregunta que se plantea es la siguiente. ¿Es legítima una vuelta a la aplicación no espiritual del Exodo? En otras palabras, ¿se puede aplicar el esquema básico del Exodo a un acontecimiento como la lucha por la liberación, que no es un movimiento religioso sino social-político (y puede ser que aun militar)?

5.4.1 La respuesta, nos parece, es sí. Es legítima tal aplicación, si se dan las condiciones siguientes. 1) Respeto al "Espíritu del Exodo". 2) Relectura del Exodo a partir de y en dirección hacia el Misterio de Cristo.

La interpretación histórica debe proteger contra el concordismo anacrónico, la alegorización ingenua y la interpretación secularizante del relato bíblico. La interpretación cristiana da su verdadera dimensión al acontecimiento veterotestamentario y lo completa en lo que tiene de incompleto y provisional.

5.4.2 Si se observa el proceso que ha seguido la presentación de la salvación por el AT y el NT se confirma uno

en la legitimidad de la aplicación no espiritual del Exodo. Hay como un movimiento lineal ascendente, en la presentación de la salvación, al pasar del AT al NT.

1) En el AT la salvación es al principio de carácter intra-histórico, terreno. Luego se va interiorizando y escatologizando.

2) En el NT se nos presenta una salvación de carácter radicalmente interior, pero con repercusiones en la actuación del cristiano, sobre todo la actuación de la caridad. El matiz social de la conducta del cristiano es muy débil, debido más que nada a la expectación de una parusía aparentemente ya próxima. Poco a poco se va volviendo la mirada a las realidades terrenas —entre ellas la realidad social—, a medida que la proximidad de la parusía se hace menos evidente.

En este movimiento se puede insertar una exégesis del Exodo (acontecimiento salvífico) que tome en cuenta la nueva situación "en Cristo", que afirme la novedad de la Nueva Alianza y que, al mismo tiempo, enfatice las repercusiones sociales, intra-históricas de la salvación, superada ya la expectación de una próxima parusía.

5.4.3 La aplicación del "Espíritu del Exodo" a la liberación, irá más o menos en la siguiente dirección. En el Exodo se da una "liberación integral". Es decir, una liberación social, política, encaminada finalmente al servicio de Dios y de los hombres entre sí. Esta liberación es iniciada y sostenida por Dios, con la colaboración —a veces renuente— del hombre. En el Exodo se nos muestra cómo toda liberación verdadera viene de Dios. El hombre necesita que Dios lo ilumine sobre la posibilidad misma y la necesidad de ser liberado. Necesita igualmente que Dios lo impulse a liberar a otros y a cooperar en su propia liberación (cf. Ex 6, 9). El hombre tiende a esclavizarse a sí mismo y a esclavizar a los demás. Sin Dios, el hombre se lanza a pseudo-liberaciones. La historia está llena de ellas, y ya los once primeros capítulos del Génesis nos lo advierten.

5.4.4 Según lo anterior, hay que reconocer la acción del Espíritu de Dios en toda iniciativa liberadora, si esta liberación se concibe integralmente. (5) Pero el cristiano sabe que toda auténtica liberación se realiza "en Cristo". El cristiano debe ser consciente de ello, y tratar de cooperar a realizarla, "teniendo los mismos sentimientos que Cristo Jesús" (Fil 2, 5), procurando realizar valores cristianos tan esenciales como aquel espíritu de servicio por el cual uno antepone a los demás a sí mismo, y la reconciliación, y el amor a los enemigos, etc.

Como en el AT los profetas confrontaban al pueblo de Israel con su fidelidad al "Espíritu del Exodo" (y continuamente lo encontraban lejos de él), así el cristiano que promueve la liberación debe examinar continuamente si la obra de liberación se mantiene fiel al espíritu del Exodo vivido cristianamente.

NOTAS

(1) Cf. LOHFINK N., *Sciences Bibliques en marche*, Paris (1969).

152, 162-164. ALONSO SCHOEKEL L y otros, Comentarios a la Constitución DEI VERBUM, Madrid (1969), 570.

[2] ALONSO-SCHOEKEL, ib.

[3] La tradición profética abunda en alusiones al Exodo, a partir de sucesos contemporáneos o futuros. Ver, por ejemplo, Is 10, 25-27; 11, 15-16; 40, 3ss; 46, 3-4; 63, 9-13; Jer 16, 14-15; 31, 2; Mi 7, 14-15; Os 2, 16, etc. Ver también LOHFINK N, *The Christian Meaning of the Old Testament*, Milwaukee (1968), 82-84.

[4] El triunfo de la Iglesia al que alude Ap 15, 3ss no es intra-histórico, sino meta-histórico; cf. BRUTSCH Ch, *La Clarté de l'Apocalypse*, Genève (1966), 257-259; *Jerome Biblical Commentary II*, London (1970), 485.

[5] El Exodo es una experiencia liberadora privilegiada, en la cual la iniciativa y la actuación de Dios son privilegiadamente claras. Y aun en esta experiencia, la acción del hombre resulta ambivalente: por momentos entorpece la acción de Dios y después hará

que la "nueva sociedad" quede lejos del ideal previsto por Dios. Otras experiencias de liberación pueden ser valoradas por comparación con el paradigma, sin pretender identificarse con él. Es de preverse que también en ellas la actuación del hombre resulte a veces ambivalente.

Otra bibliografía que se puede consultar.

ALONSO-SCHOEKEL L, *La Palabra inspirada*, Barcelona (1969).

ROBINSON-FUCHS, *La nuova ermeneutica*, Brescia (1967).

LEON-DUFOUR X, *Du bon usage de la Bible pour l'étude d'une question actuelle*, Cahiers Evangile 7 (Févr. 1974), 6-11.

WIENER C, *L'Exode: la naissance du peuple de Dieu coincide avec sa libération*, Cahiers Evangile 7 (Févr. 1974), 16-22.

CRISTOLOGIA DESDE AMERICA LATINA Esbozo a partir del seguimiento del Jesús histórico. Jon Sobrino, S.J.

Cristología situada históricamente, y construída desde la situación de opresión, injusticia y explotación de los países latinoamericanos. Por su enraizamiento en el Jesús histórico y en la historia del dolor del pueblo, nos encontramos con un estudio tremendamente radical.

Adquiéramos en las principales librerías o directamente en:

CRT ediciones
Apdo. 20025
México 20, D.F.

CRT ediciones.
Colección Teología Latinoamericana, 1.

VITRALES DE LAS PEÑAS, S.A.

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

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

Hace más de veinte años escribía K. Rahner: "La formulación más clara y más precisa del trabajo secular de la Iglesia orante, pensante y militante, en torno a los misterios de Dios, tiene su razón de ser, justamente en ser comienzo y no fin, medio y no término de una verdad que nos libera para llegar a la verdad siempre más alta" (1). La razón de poner aquí este enunciado es porque somos conscientes de que al proponer este breve resumen de un seminario, tenido en el ISEE en este año, podría parecer negativo lo que no es otra cosa que tomar conciencia de que tenemos que ir buscando un acercamiento más vivo a la verdad inagotable de la Revelación. El estudio lo vamos a presentar en dos vertientes: externa e interna. Externa: el desarrollo histórico de la producción catequética. Interna: su significación de cara a la "Dabar" de Javé.

Primero señalemos someramente los hitos principales del desarrollo o presentación sucesiva de la catequesis y digamos una palabra sobre lo que nos parece que pudo ser el impacto y el poder de la Biblia en ella. Desde luego las

MANUEL JIMENEZ F. BONHOMME.

LA BIBLIA EN LA CATEQUESIS

catequesis apostólicas están fuera. Ellas son la Biblia misma. Es la vivencia y la presencia misma del deslumbrante Cristo resucitado la que las origina. Cabría en todo caso un estudio como el de Efrén y sus colegas sobre el uso del A.T. en el N.T. (2). Pero no entramos en eso. Pero ciertamente hay una época desde la Didagé y Hermas hasta el final de la Patrística en que la Biblia es como la puerta abierta al misterio. Se mueve en la órbita de lo mistagógico. "Mystos" era el elemento concreto que servía de signo e introducción al significado del misterio. Cirilo de Jerusalem, Clemente de Alejandría, el gran Atanasio, Ignacio de Antioquía, todos ellos vivieron en medio de las controversias conciliares que le dan tono y sabor a estos siglos pero todos expresaron en una catequesis viva la experiencia de un Cristo viviente. Demasiado cercano para ser cancelado o nublado por una fría gnosis. Claro, lo diremos más tarde, una afirmación tan gozosa y amplia deberá ser precisada, porque ellos no podían dejar de producir dentro de la vía del Occidente. En cambio, al lado de la Catequesis, la Apologética maneja los textos bíblicos con la destreza fría de la retórica y la fuerza contundente y racional de la lógica. Ejemplo típico: el "Diálogo (? ! ! !) con Trifón", de Justino.

En las angustias de parto de un mundo nuevo, por la llegada de los pueblos bárbaros, San Agustín con su "De catechizandis rudibus" inicia un pretendido diálogo entre la catequesis y los dogmas. Intenta comprenderlos dentro de su mundo y de su tradición. Es una intuición genial que

no tuvo ningún eco, ni procedió más allá. (3).

Vino una época muy dura y de graves consecuencias dualizantes para la pastoral y la praxis. Por un lado la Iglesia era ya en el siglo VI heredera de una rica tradición de dogmas, de liturgias, de historia y experiencia; por otra, con los bárbaros, se veía obligada a un volver a la época de los pañales. Fue un caso inverso a la evangelización de nuestra América donde la Cruz venía con los poderosos. Allí la Iglesia quedó indefensa frente a ellos y al mismo tiempo más rica en culturas, que se refugiaron en elites. Esta discordancia ya nunca fue superada a lo largo de la prolongada etapa que llamamos justamente: Edad Media.

En la enorme floración teológica desde Alcuino hasta la decadente escolástica prelueterana la Biblia era omnipresente. Injertada dentro de una concepción abstracta universalista del cosmos y del hombre, los textos de la Biblia están ahí flotando, como las balizas que marcan ruta en las bahías. Sería injusto reducir así nada más toda la presencia bíblica de esa época. Lo sabe quienquiera que se haya, aunque sea asomado, al enorme trabajo de pesquisa vertido por de Lubac en sus volúmenes sobre: "Exégese Médiévale" Les quatre sens de l'Ecriture". Ni se puede ignorar, con Étienne Gilson toda la gran libertad de pensar de esa época y su increíble apertura a todas las fuentes posibles desde Aristóteles, a los místicos musulmanes. Sin embargo, permanece como un hecho incontestable que la consideración sobre la

historia no influye para nada en su manera de pensar ni de presentar la Escritura.

Nada de raro, pues, que las migajas que de ella eran distribuidas al pueblo vinieran siempre inspiradas en esa línea de ofrecer lo esencial y nada más que lo esencial. Nadie en este período retoma lo que podría haber sido un planteamiento más profundo de la "Civitas Dei" agustiniana y su proyección hacia la teología de la historia. Los innumerables "Specula" y los "Septenaria" eran síntesis de síntesis.

Trento, en pleno Renacimiento, enfoca sus cuidados a la expresión concisa y exacta de cara a las impugnaciones de la Reforma. Afirma la Tradición, pero no ahonda en su problemática. Su interés por la precisión se aplica sobre todo en el campo sacramental, dando un paso adelante en lo que habían trabajado los Concilios Trinitarios. La Biblia viene precisada en cuanto al Canon y a su valor y su eclesialidad. Igualmente hay la providencia para obtener un mejor texto latino. Pero no se va más allá en la relación viva y existencial con ella. Los frutos catequéticos de Trento siguen, es claro, esa línea. Ahí están el Catecismo Romano. El Bellarmino. El Borromeo.

En nuestra lengua y con resonancias muy hondas en toda nuestra América, el Ripalda reducirá a proporciones homeopáticas los grandes catecismos y tendrá además el "mérito" de haber trasladado al campo hispánico la "pedagogía" (?) puesta en uso por Lutero, con su famoso: Catecismo para el pueblo (Volkes Catechismus) "Que nada cambie de generación en generación; que el pueblo se aprenda todo a la letra, sin dejar ni puntos, ni comas pendientes; que esta firmeza sea signo de la inmutable verdad revelada. Que se tenga con aplomo lo que hay que creer y saber" (Introducción al catecismo de Lutero).

La Ilustración trajo una nueva presencia de la Biblia no precisamente en la Catequesis sino "al lado de la Catequesis". Fenelón redactará la primera Biblia infantilizada para el Delfín de Francia, de quien era tutor. La Biblia "ad usum Delphini" está a la base de todas las Historias Sagradas que conocimos, FTD y Compañía. Con la época moderna se desarrolla, de modo nunca visto, la escolaridad. Especialmente en los países sajones la enseñanza de la religión se vuelve estrictamente obligatoria desde la primaria hasta la Universidad. En Francia con Napoleón se aplica el mismo sistema y se extiende a España y dentro de este régimen de escolaridad es natural que llegado al final del siglo XIX el desarrollo de la pedagogía, se sintiera el influjo de esta corriente en la catequesis. También la Historia Sagrada pasa, de ser anécdota edificante y moralizante, a ser tratada como elemento "pedagógico". La línea de Munich de 1912 va en esta dirección. Acabada la primera guerra mundial las corrientes litúrgicas soplaban fuertes. Con ella la Biblia iba teniendo un lugar nuevo y se hacía cada vez más presente. La reacción romana, entre muchos otros aspectos se hizo sentir en la Catequesis con el ponderoso Catecismo de Gasparri. Impecable en su esfuerzo de transmitir el dogma de la manera más precisa y bien dicha. En él la relación a la Biblia está de nuevo TOTALMENTE sometida a la sistematización del dogma.

Pero Alemania sigue su trabajo y viene en su tiempo el contestado Catecismo Alemán para captar las resistencias. Basta recordar que toda su segunda parte donde en lugar de los Mandamientos tradicionales, se ofrecían pistas más vivas de la conducta de los cristianos fue totalmente reprobada por Roma y retirada desde la primera edición. Ciertamente en ese catecismo de los cincuenta a los sesenta hubo una preocupación Bíblica más viva. Años trabajamos con él. En todas las diócesis del sur del Brasil, por ejemplo fue catecismo oficial. En México tuvo amplia difusión en los Colegios secundarios.

Sin embargo, pese a su preocupación por la Biblia no estaba lejos de los viejos catecismos donde se daba la doctrina y a su lado como arsenal de pistas morales se ofrecía la historia Sagrada. Ciertamente aquí ya se la pone a la Biblia dentro del mismo texto. Pero la línea de pensamiento es la misma. Se dan los textos aislados. Y los textos "prueban", como en los manuales teológicos, las "lecciones" que se proponen.

Podríamos pasar ahora a reseñar brevemente los esfuerzos y las tendencias de la catequesis de los años sesenta y los que estamos viviendo en los setenta. Epocas que conocemos, es obvio, mucho más de cerca puesto que las estamos viviendo. Antes de hacerlo, pensamos que hace necesario presentar el otro ángulo de la cuestión: el interno. Es de ahí, de donde podrá salir verdaderamente la comprensión de los pasos que está dando por doquier la catequesis de hoy. Catequesis que refleja, como siempre, el tipo de reflexión teológica que se vive en la Iglesia.

El planteamiento más profundo para la Teología y para la catequesis viene de la concepción y del alcance mismo de lo que entendemos por Palabra y por ende por PALABRA de Dios.

La razón profunda de toda esta teología esencialista que siempre hemos vivido está en que en el Occidente por la Palabra queremos llegar a lo sustancial. A lo Metafísico. El LOGOS en el Occidente se desentiende de la praxis. Esto plantea desde Platón hasta Hegel la cuestión de la posibilidad de una PALABRA de Dios. Es la alternativa del dilema hegeliano: "Si Dios es trascendente al mundo y al hombre, no podrá existir una experiencia de lo divino y en este caso, dentro de la praxis humana: Dios no existe. Y si por el contrario es posible una experiencia de lo divino ya no es trascendente". Y es que en realidad eso sería la pretensión de un encuentro con Dios de esencia a esencia. Sería como el poder desnudarnos del todo para encontrarnos con Él.

En el Oriente el "modo de producción" es por completo diferente. Sobre todo en la Biblia, el DABAR JAVE expresa lo dinámico, lo procesual, lo dialéctico. El Dabar es el "hacia afuera de Dios". Es una bocanada de fuego lanzada al abismo de la nada para dar la vida. Es algo que devora la finitud del hombre y de esa manera hace posible el diálogo. Los "profetas" malamente incluidos en nuestra jerga entre los "hagiógrafos", son los que habiéndolo vivido saben la "verdad" de esta experiencia y lo inefable de ella. Por eso, si ella se escribe, será para que su Lectura sea siempre una RELECTURA viviente, renovada, nueva.

Es obvio que, para el Occidente, también toda lectura es "relectura". Pero el ámbito, la clave, es totalmente diferente. En el Occidente es retomada de modo abstracto, aislada. Su contexto histórico no la penetra y la encarna. Consciente o inconscientemente los patrones de lectura del Occidente son los universales. Por eso podemos leer siempre lo mismo sin que pierdan su "actualidad". O más bien, sin que lleguen nunca a tenerla.

El "creer" bíblico abarca todo lo hondo y lo creciente del hombre. El hombre mismo es un ser abierto y trascendente por vocación, sino es por esencia. Partir de la Biblia, es por fuerza partir a la búsqueda. La temporalidad y la historicidad es el ingrediente mismo del hombre y por lo mismo forma la textura misma de la Biblia. En ella importa más el hecho de la historicidad que la "historia escrita". No importa lo que suceda. Lo importante es que al hombre le sucede su vida en un "devenir" divino. O mejor, para ser exacto, en un advenir. Esta es la naturaleza misma del hombre y de la Biblia.

Si en la Biblia hay algún "mensaje" no es ciertamente esencialista, ni para ser encerrado en un dogma. Su "mensaje" es justamente esta llamada a incorporarse en esa "Dynamis" divina.

Está bien que la Palabra es signo e intermediario. Pero hay intermediarios de primera o de segunda o de tercera clase. El signo del primer grado de la presencia de Dios es el hombre en cuanto le acontece la vida y ama. Es ahí en esa fluidez de la vida, donde se encuentra el máximo coeficiente de la realidad. Y con el hombre la transparencia del universo en el despilfarro de la creación, en el orden desordenado, desbordante casi al infinito, de su riqueza. La "Palabra" es lo más vivo, palpitante y germinal que pueda darse. Es la incandescente PRESENCIA que atraviesa, en todos los sentidos, al tiempo. Para atrás y para adelante. Es la escandalosa y operante implementación de nuestra historia.

Pero a todo el pensamiento del Occidente le faltó siempre la experiencia de esta densidad "en sí" de la Palabra y en concreto de la Palabra Bíblica. Ponerse dentro de la Palabra no es acudir a ella para recibir enseñanzas. Y mucho menos ir para sacar doctrinas o encontrar, como fósiles, los eslabones anteriores de nuestra historia espiritual. Todo eso está aun en el modo de producción del Occidente y le es extraño al mundo mismo de la Biblia. Al cristiano le hace falta un cierto criollaje con el alma semita.

Además, es muy importante que profundicemos esto y nos pongamos de acuerdo de una vez por todas sobre ello, para poder pensar en una tarea que tenemos por delante de ofrecer a nuestra Iglesia un catecismo realmente "bíblico". Porque este adjetivo se le aplica (generalmente por sus propios ilusionados autores) a todo tipo de texto que de alguna manera tenga citas bíblicas por dentro. Y desde este presunto cambio se le echan alegremente piedras a los antiguos catecismos de Ripalda, de Gasparri, etc., como si efectivamente en estos nuevos catecismos se hubiera superado la metafísica del Occidente, cuando en realidad todos ellos están, en el fondo planteados desde la misma perspectiva.

El criterio, pues, de lo bíblico o no bíblico es su historicidad. La Fe es la elocuente y silenciosa presencia del OTRO en nosotros. No es nada más el hecho de la historicidad en sí. Pero tampoco es desligable de ella.

Entendámonos. La historicidad es un dato de la temporalidad. Es anterior, diverso y en sí desligada por completo a los datos que, más tarde nos dará o no la historiografía. La historicidad es un elemento que brota del interior mismo del ser. De su temporalidad.

La historiografía toma unos cuantos elementos dentro de un cierto modo de producción cultural que podemos llamar la TRADICION. Este elemento nuevo puede servir para desnudar el mundo falso de la individualidad y descubrir la verdadera raíz comunitaria, universalmente solidaria del hombre. Lo que le da a la historicidad y la temporalidad una constancia total. Pero igualmente, podría servir de trinchera para encubrir, si la tradición se la supone como algo externo y sobrepuesto al hombre. O peor, si en lugar de TRADICION hay pequeñas tradiciones aislantes. Todo hombre es tradición. Es coyuntura con otros seres. Con todos los seres que han existido y de cara a todos los que van a existir. Es tradición por activa y por pasiva.

El Vaticano II lo ha vivido muy bien y ha dejado constancia en la Dei Verbum de la fusión profunda entre Escritura y Tradición, superando lo que podría haber dejado en suspenso la reflexión hecha en Trento.

La Tradición, cuajada o no en un escrito, es un elemento para despejar la incógnita del hombre o una trinchera si se la toma como si hubiera algo para estar "YA AHÍ", definitivamente. Y no. El hombre es un ser que sólo puede vivir con el alma en carne viva. No podemos decir como Pilatos: "Lo escrito, escrito está". Con esto creo que valoramos más profundamente la verdad del carisma de la Inspiración del Texto de la Biblia, que es: Inspiración para ser vivida en la Iglesia.

En este sentido, la hermenéutica que ahonda la validez y la necesidad de la relectura, rebasa e invierte toda la problemática Bultmaniana. Desde la exigencia de la temporalidad la vivencia de la Revelación nos acontece a todos. Los protagonistas de la Revelación en la Biblia son los testigos en el pleno sentido bíblico del término. Especialmente Cristo Jesús. El Primer Testigo, el "Testigo fiel", como lo llama el Apocalipsis 1, 5. Todos los libros de la Escritura son expresión inspirada de este releer el propio acontecimiento en la revelación válida precedente.

Creo que G. Föhrer (5) cuando rápida y resueltamente se lanza a atacar la historia como medio privilegiado de la divina revelación y la estima parcial y unilateral, no enfoca el asunto desde el mismo punto de historicidad. Por eso su actitud revisionista es inválida. En cierto momento, por ejemplo, opina: "Desde luego deja fuera dos sectores nada despreciables del A.T. la literatura sapiencial y gran parte de los Salmos. En épocas más recientes, también la Ley (la Torah) se desligó del tiempo y de la historia. Incluso dentro de los libros históricos no se ve cómo se puedan incorporar numerosas representaciones míticas y motivos que nada tie-

nen que ver con la historia. El marco del libro de los Jueces es del género cíclico derivado del ciclo natural de las estaciones y nada tiene en común con la representación lineal de la historia bíblica".

Más adelante se hace cruces preguntándose cómo se podría dar sentido de historia a los relatos de la creación, del diluvio, del sueño de Jacob, de las plagas y de la salida de Egipto.

También se levanta contra la pretensión de afirmar como exclusividad singularísima el descubrir a Dios presente en la historia y guiando los destinos de su pueblo. Otros pueblos circunvecinos conceden participación en la historia de sus dioses. Sí, es verdad que se pueden acumular citas de las literaturas paganas contemporáneas a la Biblia que aludan a esto. Pero ¡qué lejos están de la unidad y de la centralidad que el tema tiene en Israel! Esto sin apologética ninguna.

La Biblia en la catequesis. De la mistagogia a la relectura.

Föhrer se mueve, a lo largo de toda esta crítica, en un gran equívoco. La Biblia es el vehículo cultural de la revelación. Y justamente lo es en cuanto portadora de una experiencia histórica.

Cuando la teología clásica reconocía la revelación ordenada a la escritura, trataba de decir como lo explica Barth: "que en la Biblia la revelación viene a nosotros en la forma apropiada a nuestra situación". La revelación no está propiamente en el relato—cultura como tal. Hay otra cosa más íntima y profunda que es la realidad vivida dentro de ese relato. Y eso es lo que legitima la Escrituralidad de la Biblia. "La autoridad del pasado es devorada en una nueva creación. El Verbo se hace carne. Nosotros vemos con nuestros propios ojos. Y ese ver con nuestros propios ojos le da un nuevo aire a lo escrito." (Norma Brown. *Apocalypse*. N. York, 1967). Por eso atrás de los sapienciales y de los salmos, hay también una experiencia histórica.

La Revelación no es una gnosis, no es una doctrina, ni un conjunto de datos. En el N.T. este término designa aquello que permite al hombre pasar de la muerte a la vida. Pasaje que se da gracias a la fuerza vivificante de la Palabra. Palabra que se dirige a todos los hombres y a la cual el hombre responde: CREO, en la realización misma de su historia.

La respuesta de la fe no es una posibilidad natural del hombre y, sin embargo, es por esta respuesta como se realiza la significación de la Palabra proclamada y dicha. Aquí tenemos pues la concepción de historia como algo que se reescribe constantemente. Es algo que hay que rehacer a cada paso. Como lo ha dicho Heinz Zahrnt: "O TODO ES HISTORIA O NADA ES HISTORIA" No se esquivo tampoco este dilema entre Revelación (trascendencia) o historia presentando la historia como una escatología secularizada, como lo ha hecho por ejemplo J.B. Metz con su "Teología de la Esperanza". Eso no dirime la cuestión. La historicidad del hombre sigue cuestionando la viabilidad de la Revelación en la historia.

De hecho, como lo ha visto perfectamente Harvey (The historian and the Believer N. York, 1966) la relación entre historia y teología es el mayor problema teológico de nuestro tiempo.

Por eso no podemos admitir la actitud de Föhrer o de otros que pretendiesen discriminar en la Biblia secciones que fuesen históricas y otras que no las fuesen. Vendríamos a caer en el planteamiento falso de Neuman, de Mons D'Hulst y otros cuando, luchando con los problemas de la veracidad de la Biblia, pretendían limitarla a las "res fidei et morum" y otras soluciones que introducían distinciones artificiales e insostenibles en el texto.

La ambigüedad de la que se podría, en todo caso, recriminar a la historia desaparece cuando el sentido de las acciones humanas queda aclarado mediante la Palabra de la Revelación, que descubre al hombre concreto e histórico el designio y las exigencias de Dios sobre él.

Revelación en la historia significa que solamente dentro de ella es donde el hombre se puede encontrar consigo mismo y confrontarse con la fe suscitada por la Palabra Divina.

El aspecto personal de la Fe no es opuesto a la historia. Está circunscrito dentro de ella. Los profetas además, fueron sacados de su trilla personal para ser lanzados sin misericordia a vivir la fe como una crítica de su sociedad. La teología no es sierva de la sociología. Ni es verdad que "Dios quede degradado reduciéndolo a una función social (Föhrer ib. p. 49).

No importa, además, si la experiencia y la historia vivida encuentra en formas literarias sapienciales su medio de expresión, ni interesa de dónde se sacan los módulos literarios míticos que ya existían. Ni tampoco la Ley quedó nunca fuera de la vivencia histórica.

Justamente, el continuo juego entre tradición e interpretación permite dar renovada vivencia a los elementos de la Revelación a través de la historia. El que la Alianza requiera la libre iniciativa de Dios y lo obligue a una incesante misericordia para con el hombre, no la hace de ninguna manera puramente unilateral. La soberanía de Dios no destruye su comunidad con el hombre y éste alterna su vivir entre rebeldía y sumisión.

Ahora sí, después de haber visto breve y rápidamente, la estructura histórica de la Religión bíblica y la continua intervención de Dios en la historia humana que debe ser descubierta, es evidente que debería aparecer como auténtico catecismo bíblico aquel donde este riesgoso vivir, esta situación de crisis humana, este enfrentarse al compromiso político y social, sean iluminados por una teología de la Historia.

Al mismo tiempo, no pienso que se pueda llegar a esta teología y ni siquiera a esta catequesis bíblica si se siguen aceptando ingenuamente los textos bíblicos tal como se presentan aisladamente y sin el trabajo de cribarlos a través de una crítica sana, sin cotejarlos, cuando sea necesario con

los pasos paralelos (por ejemplo: sinópticos entre sí y con Juan), sin descubrir el trabajo que para descubrir y poner en evidencia las continuas relecturas de que fue objeto el Texto sagrado y los modos de producción literaria que el examen estructural pone hoy en tan palmaria evidencia. Me refiero, por ejemplo, al trabajo de Belo sobre la Lectura estructural de Marcos. Es doloroso el desprecio o la desconfianza con los sacerdotes, aun los encargados oficiales de algunos Secretariados diocesanos de Catequesis, que desprecian estos trabajos o los ven como inoperantes e innecesarios de cara a una renovación de la catequesis en sí y en orden a la redacción de las nuevas fichas de Catequesis, sea infantil, de adolescentes o de adultos.

Ahora sí podemos regresar a la línea del primer aspecto de nuestro examen que era la presentación externa del desarrollo del trabajo catequético.

Nos habíamos quedado en los sesentas. Esta década se caracterizó por una preocupación pedagógica muy renovada. Era el primer auge entre nosotros de la escuela activa y a nuestra catequesis se la inculcaba de suscitar muy poco la creatividad. En el fondo no nos sentíamos muy culpables de eso cuando toda la programación de la enseñanza y de la educación seguía siendo muy represiva. Pero, además del método, fue la época del desarrollo del Concilio y por lo mismo de muchos despertares. Los Catecismos de HISTORIA DE SALVACION, como el que había redactado Mons. Navarro en su meritoria labor en la catequesis de Morelia, nos parecía, demasiado formalista.

Teniendo en cuenta que los niños viven siempre en el presente uno se preguntaba qué podría en realidad significar para ellos presentarles las sucesivas etapas de la Historia Salvífica. Podría llegar a ser un camino para descubrir que el Señor está hoy presente cuestionando nuestro vivir o se quedaría, una vez más, en la anécdota únicamente enriquecida con la idea de que, al fin y al cabo, la Providencia guía la historia de los hombres y que desde "hacía mucho, mucho tiempo Dios ya se había puesto a trabajar por nosotros". O sea, se llegaría a traer el acontecimiento del pasado hasta al presente o, una vez más, habría que ir con los catequizandos en un viaje arqueológico al pasado.

Con la intención de superar este impase nos lanzamos a la redacción de los ficheros del Oficio Catequístico de la Arquidiócesis de México. La línea de pensamiento, hay que confesarlo, no iba mucho más allá que a lograr una continuidad entre la Historia de Salvación y la nuestra. Superar el moralismo. Que los episodios de la Biblia no fueran ejemplos a imitar, sino verdaderos testimonios de una fe vivida. Nunca llegamos, ni después en las redacciones definitivas a las que otras personas sometieron nuestros ficheros tampoco aparece la conciencia clara de valorar en primer término la acción presente de Dios en nosotros de modo a descubrir que nuestra historia es la vivencia y el compromiso de Dios con el hoy de nuestra Historia.

Paralelo es el desarrollo y la génesis de los Catecismos del Onir. Ni podría ser de otra manera pues que la M. Inmaculada Carmen Haro, el Padre Pasionista Pedro, el Hno. Humberto, la M. Perales y todo el resto del equipo

íbamos dando juntos los mismos pasos y estábamos empeñados en la misma búsqueda.

Desde afuera, siempre fuimos acosados por la línea práctica: Filminas bíblicas, diapositivas, Carteles, etc. No que eso fuera malo, pero no era resolver el problema. Por eso hubieron algunas discrepancias y fricciones con la Sociedad de la Doctrina Cristiana de USA, con los promotores de la St. John University, etc.

La resistencia por esta línea no fue inútil. Ahora lo vemos cuando recibimos con gran gusto todo el empeño del Hno. Luis Luna en la línea de sonogramas muy conscientes de una presencia Bíblica no simplemente anecdótica, sino vivencial y crítica. Igualmente Sono Viso, Serpal y otras aportaciones en esta línea.

No queremos mencionar aquí todo el trabajo directamente bíblico: círculos bíblicos, cuyo método consiste en leer el texto bíblico sin más y después hacer preguntas a veces para fijar su contenido (escuela), o bien se buscan aplicaciones a la experiencia personal preguntándose en qué sentido la Escritura da una respuesta aplicable a la situación propia. No queremos avocar la eficacia o no de estos círculos. Solamente por la práctica nos damos cuenta de que muy pocas veces se toma en cuenta en serio la Biblia en sí misma. El acercamiento a ella es muy inmediatista y por lo mismo, con frecuencia desenfocado. Desde luego, para el trabajo catequístico no suele ser muy constructivo y coherencia y totalidad de la Fe no se va construyendo.

Hay otros círculos donde se "estudia" un libro de corrido. En esta línea el aspecto vivencial es casi del todo sacrificado. Un día se escribirá una crítica constructiva de nuestros encuentros bíblicos nacionales.

Desde América del Sur en estos años de los sesentas y setentas nos ha llegado también, merced a las publicaciones católicas transnacionales. Su evolución corre pareja con las nuestras desde un "Catecismo Bíblico" de una ilustre dama argentina que por allá por el fin de los cincuentas incorporaba trechos de la historia sagrada a cada lección, pasando por catecismos de "Historia de Salvación" de idéntica línea que los nuestros, hasta catecismos más vivenciales (aunque no tan claramente bíblicos) como el "Para ser felices con Jesús" de Mons. Devoto y B. Trusso también de Argentina. Las varias veces que los mejores catequistas sudamericanos nos han visitado, como el Hno. Onésimo O'Gorman, Viola y otros, como en el encuentro Latinoamericano de 1972 aquí en México en la casa del Mundo Mejor, hemos revisado críticamente nuestras líneas de trabajo y se ha tomado conciencia de la necesidad de una línea más vivencial.

Muchas veces se ha hecho notar el peligro que en este tipo de catequesis se instrumente el evangelio para consagrar la praxis moral y social de una determinada ideología. Pero nos preguntamos si a lo largo de nuestra antigua catequesis no ha habido también una instrumentación para determinados módulos sociales y en favor de una estabilidad de clases. Los pobres deben ser atendidos y ayudados... pero se ha planteado el caso de ¿por qué son pobres? ¿le ha interesado eso a la evangelización y a la catequesis?

Aquí en México el equipo nacional de Catequesis y ya desde dos años antes el equipo de ONIR han avanzado resueltamente por el camino de una búsqueda nueva. Se le ha nominado una "Catequesis del acontecimiento". Busca meter toda la integridad de nuestra vida dentro de la Biblia, hacer de nuestra vivencia de la fe una Salvación de la Historia. Las reuniones del 14 al 17 de Mayo de 1974, del 25 al 27 de Septiembre del mismo año, las de 12 al 19 de Enero de 1975 y 26-28 de Mayo, 19, 22 de Junio del mismo año, las dos que van de 1976 han ido retomando sobre todo de cara al encuentro Nacional de Catequesis que tendremos este año en Oaxaca, el estudio de esta línea catequística donde lo bíblico y lo existencial se empalman y se funden. El cristiano injertando a un Cristo vivo y resucitado en la problemática de la Comunidad humana de hoy y con vistas muy precisas al mañana. La Iglesia diluyéndose en medio de la sociedad de los pobres y de los oprimidos, solidaria con todas las iniciativas de liberación, en el sacrificio hasta la muerte. Los catequistas como personas adultas dispuestas a compartir la vida con los demás y emprender juntos una nueva etapa en el camino de la Fe. Catequista no como el sabelotodo, sino como el que enlaza al neófito con la comunidad cristiana. Un misterio pascual como el misterio mismo del mundo vivido en Cristo.

En resumen un conocimiento bíblico de Cristo no es otra cosa, no está afuera de un conocimiento vital, de otro modo sería un Cristo de escaparate o de papel. No hay fe que no sea experiencia de Comunidad y de vida, de lucha y de esperanzas.

En este sentido lo que antes se llamó preevangelización resulta ahora el núcleo y la base misma de la Catequesis y del Evangelio.

La Biblia nos obliga, nos cuestiona, nos pone en evidencia hasta lo más recóndito y lo más comprometido de nuestras vidas.

BIBLIOGRAFIA.

1. Escritos de Teología II. 235.
 2. P.L. 20, 136
 3. P.L. 40, 316
 4. The use of the Old Test. in the N.T. Durham. 1972 EFIRD.
 5. Theologische Grundstrukturen des Alten Testaments. Berlín, 1972. G. Fohrer.
-

"EL TROQUEL", S. A.

Casa Proveedora de Artículos de Iglesia y Religiosos.
Tels.: 522-59-94 Apdo Postal No. 524 2a Rep. Venezuela No. 50
522-29-66

México 1, D.F.

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

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

CARLOS JUNCO GARZA

LA LECTURA DE LA HISTORIA EN EL ANTIGUO TESTAMENTO

Interpretar la historia fue la tarea permanente de Israel. Esta misión exigió del pueblo una constante apertura y sensibilidad para ver el obrar del Señor y oír su voz. Además puso siempre a Israel en tensión entre el pasado, el presente y el futuro. El pueblo, en efecto, recordaba y actualizaba su pasado, encaraba y cuestionaba su presente, abriéndose también hacia el futuro.

En la teología de hoy día se hace hincapié en la lectura de los signos de los tiempos. El Concilio Vaticano II afirma: "...es deber permanente de la Iglesia escrutar a fondo los signos de los tiempos e interpretarlos a la luz del Evangelio..." (1).

Sabemos que tras esta afirmación se encuentran una serie de principios teológicos, como presupuestos o conclusiones, que se han redescubierto en estos últimos años. Por ejemplo:

- ante una visión meramente conceptual de Revelación, se pone de relieve su carácter personal, dialógico e histórico;
- ante una concepción estática de la Revelación y de su comprensión, se insiste en su carácter dinámico, y en el progreso de su comprensión;
- ante una dicotomía entre historia de salvación e historia profana, se hace notar que sólo existe una sola historia, la de la salvación, con todas sus implicaciones en los diversos órdenes. Se da unidad entre la obra creadora y la obra redentora;
- ante una teología que sólo considera Palabra de Dios la contenida en la Biblia, se esclarece que también la historia, el acontecimiento, es lugar de encuentro con el Señor, es palabra suya. Leer la Sagrada Escritura y los acontecimientos no como si fuesen dos lecturas yuxtapuestas o sucesivas, sino interrelacionadas;
- ante una hermenéutica que sólo trata de comprender lo que el texto escriturístico dice en sí, se pone de manifiesto la necesidad y urgencia de leer también el texto en nuestra situación concreta, y esto como una tarea esencial a la misma hermenéutica;

Interpretar la historia como Palabra de Dios es también para nosotros una tarea urgente. El presente artículo trata de ofrecer pistas generales para comprender cómo Israel llegó a leer la historia de su época. A través de un ejemplo se descubrirá más fácilmente que los nuevos acontecimientos que iba viviendo el pueblo constituyeron siempre un elemento esencial, determinante y condicionante para el cambio de interpretación que realizaba Israel acerca de sus concepciones o instituciones. Todo esto aportará líneas generales para la lectura de nuestra historia.

HISTORIA E INTERPRETACION EN EL ANTIGUO TESTAMENTO

Revelación a través de palabras y obras íntimamente unidas.

El Dios de Israel no es simplemente el Dios que anuncia, habla o dice cosas, sino sobre todo es el Dios que actúa y realiza lo predicho. Yavé no habla sin actuar. Su palabra es eficaz (cfr. Is. 55, 10-11), crea (cfr. Gén 1.3), libera, salva y hace historia.

Ante la opresión que sufre su pueblo en Egipto, por ejemplo, Dios no sólo anuncia su deseo de liberación, sino que de hecho lo saca de la condición de servidumbre a la que estaba sometido. La Revelación de su mismo nombre se remite a su actuar en el futuro (2). Existe una coherencia total entre el decir y el actuar de Yavé. Por eso Dios, mediante la palabra profética de Ezequiel en el exilio, se auto-define: "Yo lo digo y lo hago" (37, 14). Y el Deuteronomio nos presenta a Yavé burlándose de los ídolos que son incapaces de anunciar lo que va a suceder. En el Dios de Israel, en cambio, hay una coherencia entre su palabra y su acción, entre el pasado y el futuro (cfr. 41, 21-29; 44, 6-8; etc.).

De esta forma comprobamos que en Dios su decir y su hacer están íntimamente ligados. Las palabras anticipan las intervenciones futuras de Dios en la historia. Los acontecimientos no sólo confirman sus anuncios, sino que también son en sí mismos reveladores. Nuevas palabras vienen a disipar la ambigüedad natural de los hechos y a esclarecerlos (cfr. Dei Verbum 2; 14).

Esto constituye el carácter histórico y sacramental de la Revelación. Dios entra profundamente en nuestra historia con su palabra y su acción, y además comenta su obrar salvífico, para así esclarecer el sentido de la historia (3).

Y así "la revelación es un proceso de hechos, acontecimientos, sucesivamente interpretados y nuevamente comprendidos. Esta interpretación, esta palabra revelada que da sentido a los hechos, a la historia realizada por los hombres, es una interpretación autoritativa de esa misma historia" (4).

Revelación y fe históricas.

Por eso la experiencia que Israel tiene de Dios es radicalmente diversa de la que poseían los restantes pueblos del Antiguo Oriente. Estos entraban en contacto con la divinidad a través de la naturaleza, mediante el continuo retornar místico. Israel, en cambio, se encontró con Dios primordialmente a través de la historia. Es en los caminos de la historia como Dios se ha manifestado. Por eso es esencial "considerar la revelación como un proceso histórico. Dios se ha revelado desde la historia de los hombres y en ella; entendiendo por historia, en sentido general, un proceso de relaciones entre hombres. En otras palabras, Dios se revela en el proceso de relaciones entre hombres" (5).

El pueblo de Israel creyó en un Dios que irrumpía en

la historia humana. La primera revelación de Dios reconocida públicamente por el pueblo, fue su manifestación en el Exodo. Se presentaba así un Dios que no era neutral ante las injusticias y la esclavitud, sino que tomaba partido por el oprimido. (Cfr. Ex. 3, 7-10; 6, 5-6). Sólo en una etapa posterior se esclareció que el Dios de la historia, era también el Dios del cosmos (cfr. Dt. 10, 14-18). La creación será entonces reconocida no como una revelación natural, sino como un acontecer salvífico. Por ejemplo el Deuteronomio reúne en una admirable síntesis al Dios Creador y al Dios Redentor, al Dios que eligió a Israel y al Dios que creó los cielos y la tierra (cfr. 42, 5-6; 43, 1-3, 14-15; etc.).

El carácter histórico de la revelación de Dios y de la fe del pueblo se comprueba prácticamente a través de todas las páginas de la Sagrada Escritura.

"Ya las más antiguas profesiones de fe en Yahvéh tienen un carácter histórico, es decir, ponen el nombre de este Dios en relación con un acontecimiento histórico. Yahvéh 'el que saca a Israel de Egipto' es la fórmula de profesión de fe más antigua y más extendida. Otras designan a Yahvéh como aquel que llamó a los patriarcas y les prometió la tierra, etc." (6).

Estas brevísimas fórmulas se van desarrollando en sumarios de la historia de la salvación. Entre éstos destaca por su antigüedad el Credo fundamental de Israel transmitido por Dt 26, 5-9. Es una profesión de fe en las acciones salvíficas de Yahvé en favor de su pueblo.

En diferentes contextos van surgiendo otras síntesis de la historia salvífica. Por ejemplo con ocasión de la renovación de la Alianza en Siquem (Jos. 24); o en el contexto de una liturgia penitencial se enumeran las maravillas realizadas por Dios en la historia (Neh. 9, 5-37); o en los cantos litúrgicos en los que el pueblo expresa su alabanza a Dios y confiesa sus intervenciones salvíficas (cfr. Sal 136; 78; 105; etc.).

De esta forma aparece claro que en el Antiguo Testamento, ámbito del presente trabajo, tanto la Revelación como la fe son algo histórico. El pueblo de Dios no creyó en nociones, en definiciones, sino en acontecimientos que revelaban el plan salvífico de Yavé.

Necesidad de interpretar la historia.

Para Israel no existe la historia profana por una parte, y la historia de salvación por otra, sino que ésta se va gestando en sus vivencias sociales, políticas, económicas, etc. Todas sus situaciones y acontecimientos son revelación de Dios, le interpelan exigiéndole siempre una respuesta concreta y actual. Paulatinamente Israel va comprendiendo que es Yavé quien domina no sólo su historia, sino la del mundo entero. Por primera vez Isaías lo expresa admirablemente al hablar de la "obra de Yavé" y de su "plan" o "resolución" (cfr. 5, 12-13, 18-19; 10, 5-15; 14, 24-27; 22, 8-11; 28, 21-22, 26-28; 37, 26). Se trata del plan de Dios que se desarrolla en el ámbito político-religioso de la historia universal que conoce el profeta, y de una manera más concreta en la crisis que tuvo que afrontar Judá a finales del s. VIII

a.C. ante las potencias enemigas, sobre todo ante Asiria que invade y asedia Jerusalén. Isaías debe interpretar este acontecimiento en clave salvífica, y para esto necesita deslindar los coeficientes humano y divinos de tal hecho, separando lo que se ha entremezclado de arbitrariedad humana (material humano pecaminoso) de aquello otro que Yavé tiene intención de hacer, por su parte. Desgraciadamente, en ésta como en otras ocasiones, el pueblo se obstinó y se cegó. "Contempló" y "vió" sus deficiencias militares, poniendo remedio a ellas, pero fue incapaz de "mirar" y descubrir el sentido y el llamado de Dios. Por eso Isaías amargamente dirá: "pero no os fijasteis en su Hacedor, al que desde antiguo lo ideó, no le visteis" (22, 8-11; cfr. 5, 12). (7).

Así la historia posee este doble elemento: divino y humano, salvífico y en ocasiones pecaminoso por la oposición y resistencia al plan de Dios. Por eso la historia puede presentarse ambigua. De allí que cada acontecimiento que el pueblo experimentaba y vivía, exigía una reflexión, una lectura, un "ver" y "oír" para poder captar lo que Dios revelaba a través de la historia: "Ojalá escuchéis hoy su voz: no endurezcáis el corazón como en Meribá, como el día de Masá en el desierto: cuando vuestros padres me pusieron a prueba y me tentaron, aunque habían visto mis obras..." (Sal. 95, 7-8). Israel no puede permanecer pasivo ante la historia, sino que debe intervenir activamente leyéndola, interpretándola y comprendiéndola (cfr. Sal. 106, 7.13.21). Esto exige una gran sensibilidad, apertura y sinceridad de parte de todo el pueblo.

Para ayudar a realizar esta tarea Dios suscitó personas, literatura, instituciones, etc. que ayudaron y fomentaron la misión del pueblo en la interpretación de la historia (cfr. Dei Verbum 14).

Los profetas, por ejemplo, se preocuparon fundamentalmente de lograr el encuentro de los hombres con Dios a través de la historia pasada, presente y futura. Les interesa "que Israel y los israelitas vayan al encuentro de los hombres con Dios a través de la historia pasada, presente y futura. Les interesa "que Israel y los israelitas vayan al encuentro de su Dios, que sepan que está presente y lo tomen en serio" (8). "Prepárate, Israel, a afrontar a tu Dios" (Am. 4, 12). Cada acontecimiento se convierte en palabra de juicio y de salvación para el pueblo, en amonestación, consolación o restauración.

La literatura de Israel ha nacido de la palabra y de la vivencia del pueblo. Ha respondido a las inquietudes y preocupaciones de las distintas épocas. Las tradiciones, por ejemplo, que integran el Pentateuco son esbozos de teología histórica; pretenden leer los acontecimientos del pasado salvífico a la luz de la nueva problemática y situación por la que está pasando el pueblo, v.gr.: ante el esplendor de la monarquía bajo David y Salomón, se preguntan a la luz del pasado cuál es el papel que juega Israel ante las demás naciones en el plan salvífico (cfr. tradición yahvista, "J"); o ante la situación del exilio y la perspectiva del próximo retorno a la tierra, los portadores de la tradición sacerdotal, imbuídos en el pasado, delínean la figura y las características de este pueblo consagrado a Yavé. También los autores de la obra histórica deuteronomista (Dt - Re) dan una

respuesta, a la luz de las exigencias de la Alianza, a la situación exílica en la que se encuentra el pueblo.

El mismo culto de Israel en tanto se legitima como encuentro con el Dios vivo, en cuanto el pasado queda actualizado en el presente, y éste a su vez queda integrado en el pasado y se abre hacia el futuro, hacia las nuevas intervenciones salvíficas de Yahvé en medio de su pueblo. En el "hoy" del culto se renuevan las exigencias de la Alianza ante las nuevas situaciones en que vive el pueblo (cfr. Dt. 5, 1. 3; 10, 12; 11, 8; etc.).

Estos y otros factores han hecho que Israel busque continuamente encontrarse con Dios en sus situaciones históricas.

Diversidad de interpretaciones.

Siendo la historia el lugar privilegiado del encuentro con Dios, nos debemos dar cuenta de que es única, irreplicable, lineal, siempre nueva. Por eso se diferencia del mito que es cíclico y retorna periódicamente.

Esto nos ayuda a descubrir que la interpretación de la historia no puede ser estática. Los mismos acontecimientos pasados están abiertos a diferentes lecturas e interpretaciones legítimas de acuerdo a la situación y problemática del pueblo. Además el presente se va integrando al pasado y ofrece una nueva oportunidad de lectura.

"Los hechos reveladores de Dios: (éxodo, conquista, monarquía, dinastía, templo), fueron siempre nuevamente entendidos por Israel en función de situaciones nuevas en el presente del pueblo. El presente daba nuevo sentido al suceso primordial inicialmente interpretado como revelador para la fe de Israel" (9).

Israel, pues, no fosiliza sus instituciones, ni la misma historia de la salvación. El presente es siempre un elemento determinante para la interpretación que hace de su pasado. Esto lo comprobamos, por ejemplo, recorriendo, aunque sea sintéticamente, los diversos pensamientos que Israel ha tenido del templo.

Cuando David intenta edificar una casa para Yavé, Dios no acepta su proposición, pues podría darse el peligro de querer atarlo, manipularlo, localizarlo, cuando en realidad El siempre se ha presentado como un Dios que va de un lado a otro, que peregrina (cfr. 2 Sam 7, 1-8). La situación cambia, y Salomón construye la casa de Dios. De acuerdo a la oración deuteronomista de la dedicación del templo, éste es sólo el lugar de súplica del pueblo, pues Dios vive en el cielo (cfr. 1 Re 8, 30ss). No obstante esto, el templo al igual que el culto, corrió el peligro de convertirse en un objeto mágico que aseguraba la protección incondicional de Dios hacia el pueblo, independientemente de las relaciones de justicia y fraternidad. El pueblo creía poder sobornar a Dios mediante el culto del templo, sin cumplir las exigencias de una vida de auténtica justicia. Contra esta concepción se alzó la voz de los profetas preexílicos que, en general, fustigaban el culto falso e hipócrita que no va acompañado de relaciones de justicia y de una verdadera preocupación por

el hermano, sobre todo por el más desvalido (cfr. Os. 8, 11-13; Am. 5, 21-27; Miq. 6, 6-8; Is. 1, 10-20, etc.). Denuncian la falsa seguridad puesta en el templo que lo han convertido en cueva de ladrones; si no hay un cambio de actitud en el pueblo, Dios mismo destruirá el templo (cfr. Jer. 7, 1-15).

Ezequiel, profeta en el exilio, contempla en visión el abandono de la Gloria de Yavé del templo y de la ciudad de Jerusalén (cfr. 10, 18-22; 11, 22-23). La Palabra de Dios se ha cumplido; el castigo se ha realizado, pero no ha sido un juicio definitivo, sino purificadorio. Por eso el mismo profeta Ezequiel, influenciado por su formación sacerdotal, nos describe la restauración del pueblo en imágenes cultíco-litúrgicas (c. 40-48); al nuevo templo retorna la Gloria de Yavé (43, 1-12), de la casa de Dios dimana una fuente de agua que da vida (47, 1-12), por eso "en adelante el nombre de la ciudad será: 'Yavé está allí'" (48, 35b).

En la época inmediatamente posterior al exilio la conversión del pueblo se debe expresar en el hecho de poner manos a la obra de reconstrucción del templo (cfr. Ag. 1, 2-15). Esto es lo que, en esta situación histórica nueva, está exigiendo Dios. "La construcción del templo se había transformado en un *status confessionis*. El templo era el lugar en el que Yahvé hablaba a Israel, donde le perdonaba sus pecados; y en el que se hacía presente a Israel. En la actitud que se adoptase ante el templo, se decidía la actitud en favor o en contra de Yahvé" (10).

La comunidad postexílica crece en torno al templo. Allí está el punto de atracción y reunión para todo el pueblo. Pero el templo no puede estar desligado de la vida, por eso en el mismo postexilio se continuará denunciando el culto falso, y se pedirá el verdadero culto que se realiza en las relaciones de justicia interhumana (cfr. Is. 58, Zac. 7).

Sin pretender ser exhaustivos, hemos comprobado en este recorrido sintético las diversas interpretaciones que se van dando a esta realidad salvífica tan importante como lo es el templo. El factor y la situación histórica por la que atravesaba el pueblo ha sido siempre el elemento determinante para la interpretación de esta institución cultural. Esta era la misma, pero la historia era diversa; el presente cambiaba y por lo mismo modificaba la lectura acerca del templo.

LINEAS GENERALES PARA LA LECTURA DE NUESTRA HISTORIA

Suponiendo el proceso de la historia de la salvación y de su comprensión en el pueblo de Israel, podemos intuir algunas pistas que iluminen la comprensión de nuestra historia actual.

Dios nos sigue hablando en la Escritura.

La lectura de la Sagrada Escritura en la Iglesia no es la lectura de un texto frío y muerto, del que interesa sólo la letra, sino que es la lectura de una palabra viva y permanente, siempre actual. Es Dios quien por el don de su Espíritu continúa hablando al corazón de su Iglesia (11). Así crece la

comprensión de la Palabra de Dios. "Así Dios, que habló en otros tiempos, sigue conversando siempre con la Esposa de su Hijo amado; así el Espíritu Santo, por quien la voz viva del Evangelio resuena en la Iglesia, y por ella en el mundo entero, va introduciendo a los fieles en la verdad plena y hace que habite en ellos intensamente la palabra de Cristo (cf. Col 3, 16)" (Dei Verbum 8).

Al ser una palabra viva, ilumina nuestras situaciones históricas, interpela nuestras actitudes, nos da fuerza para integrarnos como comunidad de hermanos e hijos del mismo Padre (12). Una lectura de la Sagrada Escritura que no reúna estas condiciones es en realidad una lectura amorfa, es un intento de nulificación de la eficacia que tiene la Palabra de Dios. Por eso "no hay verdadera interpretación sin una adecuada *hermenéutica*, entendiendo por ésta, no las reglas de interpretación, sino la lectura de una situación concreta del pueblo de Dios a la luz de la Escritura". (13).

Dios nos sigue hablando en los acontecimientos.

Dios nos habla también a través de los acontecimientos, pues la historia de la salvación en la tierra se desarrolla desde la creación hasta la parusía. No se trata de dos palabras o lecturas yuxtapuestas, sino interrelacionadas, ya que debemos tomar en cuenta "la interrelación recíproca que en el curso de los tiempos se establece entre el Evangelio y la vida concreta, personal y social, del hombre" (Evangelii Nuntiandi 29).

Lo que interesa no es el acontecimiento en sí, sino en su relación al hombre. El acontecimiento como revelador de personas, como fenómeno de conciencia colectiva, como expresión del carácter histórico del hombre que desarrolla su capacidad de crecimiento (14).

Nuestra tarea es leer esta historia. "En efecto, son innumerables los acontecimientos de la vida y las situaciones humanas que ofrecen la ocasión de anunciar de modo discreto pero eficaz lo que el Señor desea decir en una determinada circunstancia. Basta una verdadera sensibilidad espiritual para leer en los acontecimientos el mensaje de Dios" (Evangelii Nuntiandi 43).

El acontecimiento puede resultarnos ambiguo. Es necesario que nosotros nos percatemos de esa ambigüedad y tratemos de disiparla; que nos esforcemos por distinguir la voz del Espíritu que nos habla, de las otras voces que parecen imponerse. Como Israel, también nosotros tenemos la tarea de deslindar los coeficientes humanos y divinos de cualquier acontecimiento, separando lo que se ha entremezclado de arbitrariedad humana (material humano pecaminoso) de aquello otro que Dios tiene intención de hacer, por su parte (15).

Urge una verdadera sensibilidad para escuchar la voz de Dios y mirar su obrar. Esto nos exigirá siempre una apertura y sinceridad para poder leer los signos de los tiempos a la luz del Evangelio y con la fuerza del Espíritu en medio de la comunidad eclesial.

- (1) Gaudium et Spes 4; cf. 11; Presbyterorum Ordinis 6; lo mismo Medellín en su documento sobre la Pastoral de élites afirma: 'Esta evangelización debe estar en relación con los 'signos de los tiempos'. No puede ser atemporal ni ahistórica. En efecto 'los signos de los tiempos', que en nuestro continente se expresan sobre todo en el orden social, constituyen un 'lugar teológico' e interpelaciones de Dios" (13).
- (2) En efecto la revelación de su nombre, Ex. 3, 14, parece que debe interpretarse en la línea de una promesa de presencia activa de Dios en favor de su pueblo. Cfr. G. VON RAD, Teología del Antiguo Testamento, (Salamanca 1972), Vol. I pp. 234-236. G. AUZOU, De la Servidumbre al Servicio (Madrid, 1969) pp. 118-126.
- (3) Cfr. R. LATOURELLE, Teología de la Revelación (Salamanca 1967) pp. 358-361. LUIS ALONSO SCHÖKEL, "Carácter histórico de la Revelación" en Comentarios a la Constitución Dei Verbum, ed. por Luis Alonso Schökel (Madrid 1969) pp. 139-165.
- (4) MONS. SAMUEL RUIZ G., "Teología Bíblica de la Libera-

ción" en Liberación: Diálogos en el Celam. (Bogotá 1974) p. 341.

- (5) Ibid. p. 339.
- (6) G. VON RAD, op. cit., Vol. I p. 167.
- (7) Ibid., Vol. II, pp. 203-211.
- (8) NOTKER FUGLISTER, "Pregoneros de la palabra inspirados por Yahvéh. Historia y estructura del profetismo en Israel" en Palabra y Mensaje del Antiguo Testamento, ed. por J. Schreiner (Barcelona 1972) p. 198.
- (9) MONS. SAMUEL RUIZ G., op. cit., p. 347.
- (10) G. VON RAD, op. cit., Vol. II p. 353.
- (11) Cfr. PAUL BONY, "La Parole de Dieu dans l'Ecriture et dans l'Événement" en La Maison-Dieu 99 (1969) pp. 94-123.
- (12) JUAN F. GORSKI, Situaciones históricas como contenido del Mensaje evangélico, (Bogotá 1975) pp. 69-73.
- (13) JOSE LOZA VERA, "La tarea del exegeta en Latinoamérica" en Liberación y Cautiverio (México 1975), p. 437.
- (14) Cfr. PAUL BONY, art. cit., pp. 96-98. Cfr. JUAN F. GORSKI, op. cit., p. 73.
- (15) Cfr. nota núm. 7.

LA EPOCA QUE ESTAMOS VIVIENDO ES UN MOMENTO HISTORICO

PARA LA TEOLOGIA LATINOAMERICANA.

CHRISTUS

ESTA PRESENTE EN ELLA EN LA MEDIDA DE SUS POSIBILIDADES.

NO SE QUEDE USTED AL MARGEN.

LEA CHRISTUS Y COLABORE PROMOVRIENDO SU LECTURA

SUSCRIPCION ANUAL \$ 100.00 - Dls. 8.50

CHRISTUS

Apdo. M-2181

México 1, D.F.

ALFONSO CASTILLO, S.J.

EL PUEBLO SE ACERCA A LA BIBLIA

El proceso de acercamiento en América Latina.

Desde los años cincuenta se inició el giro en la lectura de la escritura. Fue cuando se dio acceso al pueblo, a los sectores mayoritarios del cristianismo, a las fuentes de su fe, a los libros sagrados. Se fue arrancando del círculo de los especialistas, de los letrados, del clero, el texto normativo y crítico de toda vida cristiana. Se inició la difusión masiva, las traducciones en múltiples lenguas, la lectura ingenua, sencilla, transparente, de los nuevos catecúmenos. Los más recientes movimientos populares latinoamericanos han encontrado ahí su fuerza, su espíritu, su dinamismo. Las comunidades de base, las ligas agrarias, los grupos surgidos e inspirados de la JOC fundada por el Cardenal Cardijn, fueron desprendiéndose de los catecismos y textos de instrucción cristiana, basados en una lectura dogmática y positiva de la tradición y fe cristiana, y se animaron a redescubrir la fuerza de las fuentes.

Todo este movimiento popular latinoamericano fue seleccionando, a partir de la historia que estaban viviendo

los grupos, las partes de la escritura que les impulsara más para responder operativamente a su tarea histórica. Las preferencias se orientaron, en el Antiguo Testamento, a redescubrir la experiencia histórica del éxodo de Israel que camina hacia la tierra prometida, y la crítica sistemática de los profetas a la adulteración religiosa y a la opresión social. Y del Nuevo Testamento, sobre todo los evangelios sinópticos polarizaron la atención.

Las implicaciones eclesiales y sociales de este movimiento todavía no dan fruto pleno. Apenas se está elaborando una catequesis verdaderamente bíblica. Los cuestionamientos a la estructura de la iglesia y a las prácticas de la jerarquía están intentando encontrar solidez en actitudes fundamentalmente de la tradición profética y evangélica. La participación en la empresa social, en la construcción de una sociedad nueva, está siendo guiada por una comprensión histórico-bíblica del Reino de Dios que Jesús afirmó ya en medio de nosotros. La impugnación de los sistemas 'cristianos' latinoamericanos, tipo Pinochet en Chile, Videla en Argentina, Stroessner en Paraguay, Molina en El Salvador, por los grupos cristianos activos no surgió de una asimilación de la fe cristiana contenida en los manuales para catequesis popular; tuvo su origen y fundamento en el en-

cuentro con los grandes creadores de la historia de Israel y con Jesús, testimoniado por los evangelistas y Pablo.

Más es patente que este movimiento no está carente de ambigüedades, de riesgos y peligros, de tendencias 'heréticas'. Ya para los sabios y especialistas de la biblia es un problema complejo el de cómo interpretar los textos que se nos transmiten, y que la comunidad cristiana recibió como normativos de su praxis. Si esto sucede a nivel de los grandes estudiosos, lo vemos mucho más repetido en los grupos populares. Cada uno quiere ir interpretando eclesialmente el texto, pero hay un porcentaje enorme de subjetividad, de cierta manipulación, de despojo de fuerza del texto, etc.

También Pinochet lee la biblia.

Quizá el prototipo de este fenómeno sea la lectura que de la biblia hagan Pinochet y un campesino del Valle del Mezquital en Hidalgo. Porque también Pinochet lee la biblia. No puede menos de ser sorpresivo, y cuestionador para la experiencia cristiana, este hecho. Se trata de un

atolladero del que sólo una teoría teológica operativa y fundamentada eclesialmente, vinculada a una posición ante la vida, ante la historia, ante nuestra forma de conocer podrá sacarnos.

Es más, si quisiéramos hacer más profundo el cuestionamiento, tenemos que tocar el tema de la pluralidad de visiones en el mismo Nuevo Testamento. Aunque en la Iglesia siempre los evangelios han sido considerados parte del canon, con el que se delimita cualquier comprensión de Jesús, y en este sentido son 'norma non normata' (norma que no está regida por algo externa a ella misma, como el dogma, la práctica de la Iglesia, la predicación, etc), no puede negarse la realidad de que los mismos evangelios fueron re-creaciones vitales de Jesús. Tuvieron su origen en situaciones precisas. Contienen una teología subyacente distinta, y a ratos poco conciliable entre los cuatro evangelistas. Reflejan el proceso propio de una comunidad que se experimenta heredera ideológica y continuadora praxica del vivir de Jesús.

Es decir, tiene que aceptarse como dato verificado, que la vida de Jesús, su palabra, sus relaciones, sus actitudes, su muerte, fueron leídas por los cuatro evangelistas desde ópticas diversas. Era el mismo Jesús a quien se referían, pero la mirada desde la cual se aproximaban estaba condicionada por múltiples factores: la situación social en la que se ubicaba la comunidad cristiana, aspecto este último tan descuidado por los estudiosos; las tensiones internas que vivía; el origen del evangelista y los intereses que le movieron a escribir; el material que fue recogiendo por diversas formas y que articuló con una cierta intencionalidad, etc.

Así pues, teniendo presente este dato de múltiples formas de acercarte a Jesús, de quien da razón todo el Nuevo Testamento, la Iglesia siempre ha puesto un límite a la interpretación de los textos. No cualquier interpretación del evangelio es cristiana, y siempre existe la posibilidad de ir trabajando para que se dé una interpretación cada vez más plena.

La intencionalidad de este artículo es precisamente dar elementos para que los crecientes grupos que se acercan a la biblia puedan implementar, mejorar y corregir su lectura. Por esto, más que nada se ofrecen pistas y guías para que la lectura de la biblia se ponga al servicio del reino, y sólo en este sentido será lectura cristiana. Pero antes de llegar a las pistas, conviene abordar algunos aspectos que permitan comprender más globalmente la problemática. Para esto, recorreremos los siguientes pasos:

- 1) caracterización de las diversas lecturas que hacen los grupos.
- 2) dificultades de la re-lectura de la biblia, tanto internas como externas.
- 3) posibilidades de la re-lectura de la biblia.
- 4) algunos principios para mejorar esta lectura hecha por grupos populares.
- 5) el tema único de la biblia y el tema único de los cristianos de hoy en latinoamérica.

1. Caracterización de las diversas lecturas que hacen los grupos.

lectura de la biblia al margen de la situación histórica.

Los rasgos que caracterizan esta lectura podrían enunciarse como la búsqueda de una satisfacción personal, profundamente religiosa, que permanece al margen de la historia social que vivimos. Se dan varios tipos:

subjetivismo: le interesa mantener un contacto con la palabra de Dios, pero como ocasión para buscar una confirmación de su vida, como continuidad de su pensar y obrar.

impresionismo: lectura sobre todo presente en la liturgia de los grupos, dirigidas por el "siento que", "me impresionó", etc. en la que se da una fuerte experiencia sensible, pero sin dimensiones operativas. Produce el mismo efecto que la contemplación de una obra de arte.

intimismo: la lectura conduce a una religión intimista, consoladora por la experiencia de unión con Dios, de paz interior, de sentimientos míticos.

parcialismo: le preocupa sólo un aspecto de lo que lee, el que está más en consonancia con su modo de pensar o vivir.

Cualquiera de estas lecturas conduce a una interpretación en última instancia falsa del texto, porque le mutila su intención. No le da posibilidades de vivificar e impulsar la construcción del Reino. Se contenta con la vivencia personal y con la ilusión de una cierta búsqueda de la voluntad de Dios.

lectura de la biblia con un cierto trasfondo histórico.

Esta lectura ya no saca al lector de su historia, como la anterior. Lo sitúa en su situación, pero vista y experimentada como situación personal. Toda su preocupación es que el contacto con la escritura le propicie la conversión personal, que le quite las barreras para responder más a Dios, que pueda ser un testigo de Jesús porque busca que en otros se repita su experiencia de conversión personal.

Se trata de una lectura que impulsa a actuar en una labor apostólica, que quiere recrear la convivencia entre vecinos, que promueve la revisión de actitudes personales. En Jesús se encuentra al que está invitando a una mayor coherencia ética y moral, al que exige una respuesta personal.

Esta lectura rompe cierto horizonte de individualismo, descubre la necesidad de actuar; toma la biblia como guía para el comportamiento cristiano, especialmente, a través de un intento por imitar a Jesús. Carece en general de un planteamiento de los problemas globales de nuestra sociedad, y de una visión estructurada de ellos; ignora que el acercamiento a la biblia se está dando desde una situación concreta, tanto la del lector como la del medio y ambiente

que le acompaña. Ante la construcción del Reino responde que con una vida moral seria está contribuyendo, pues lo que importa para tal Reino es la buena voluntad del cristiano.

lectura de la biblia desde una experiencia histórica reflexionada.

Esta lectura intenta superar las otras dos. Primero, porque se acerca a los textos con una experiencia consciente, ya no personal y cerrada, sino de los procesos de los grupos humanos. Se experimenta solidario de la realidad social que vive y le rodea. Segundo, y precisamente por lo anterior, se siente interpelado a una intervención en el dinamismo de la historia. Ya no se contenta con 'ser buen cristiano', ni con tener ciertas experiencias religiosas interiores. Se sabe portador de una misión, la de Jesús. Y también se sabe inmerso en un mundo estructuralmente destructivo, anticristiano, generador de la opresión y miseria generalizada.

Y es desde esta experiencia histórica desde la que quiere acercarse a la biblia. Para encontrar en ella los impulsos dinamizantes que posibiliten re-escribir la historia de salvación. Por lo tanto, la re-lectura no tiene una finalidad cerrada; está abocada a plantear los modos para re-escribir nuestra historia social. En esta posición, se descubre al cristianismo como una fuerza desinstaladora, y al evangelio como el camino histórico para construir el Reino, en contra de cualquiera de las mistificaciones que hemos hecho.

Se trata de una lectura desde abajo, desde la realidad social que están viviendo los grupos. Consecuentemente, a la biblia se le interroga, se le pregunta agresivamente, se le escucha creativamente.

Encuentra en ella no un modelo de comportamiento moral, ni unas prácticas de servicio o caridad; más bien lo que descubre es una utopía, la de la fraternidad bajo un mismo Padre, un impulso a consagrar todas las energías al servicio de esa utopía. Pero los caminos de realización varían de acuerdo con los condicionantes reales de los diversos grupos. Exigirán por tanto un permanente análisis de la historia que se está viviendo.

sospechas que cualquier lectura debe mantener.

Es obvio que en la presentación que estamos haciendo, hay una mayor aceptación de la última, y en este sentido, la consideramos como la lectura cristiana. A las otras dos les ponemos serios interrogantes.

En cualquier forma, todo cristiano debe mantener ciertas sospechas ante la lectura de la biblia y ante los efectos que está produciendo en la historia social, y consecuentemente, en su historia personal.

Por ahora, sólo mencionaremos dos sospechas sumamente importantes. Ambas creemos que tienen una confirmación en la biblia, especialmente en la historia de Jesús.

carencia de crisis.

Es claramente sospechosa la lectura que no produce una crisis en la existencia. Cuando la lectura sólo nos confirma en nuestras posiciones, en nuestros estilos de vida, en nuestra organización social, existe todo el derecho a preguntar qué tan cristiana es esa lectura. Decíamos que estas sospechas tenían su confirmación en la historia de Jesús. Porque Jesús, con su obrar y con su predicar puso en crisis todo el mundo circundante: los diversos mesianismos en boga en su época, la forma de organización social, los grupos de poder religiosos y políticos y como culmen de todo su existir, puso en cuestión la idea de Dios común. Cuando esta historia no coloca al hombre en el umbral de su vida, se está denigrando y adobando, se le está domesticando. Quizá este sea el gran pecado de la Iglesia de todos los tiempos: haber rehuído el estado de crisis en el que puso Jesús a toda institución, a toda estructura, a toda persona; tuvo la enorme capacidad de encerrarlo, poseerlo, y acabó por construirse a un Jesús manso, que confirma una existencia, y no que rompe una existencia.

cerrazón de horizontes.

También una lectura que conduce a una cada vez más estrecha concepción de la fe, a una negación de las posibilidades de los hombres, a un encerrarse en el mundito en el que uno se mueve se vuelve sospechosa para el cristiano. Al reducir el cristianismo a una religión de la interioridad, de la moralidad, de la buena voluntad, se cae en un anticristianismo. Se ignora que la historia de la salvación es eso, historia que se va realizando en el proceso histórico y concreto de las luchas humanas, y que el Reino de Dios sufre violencia. Por tanto, si la lectura de la escritura no está siendo acompañada de un continuo desbloqueo ideológico y de una práctica de construcción del Reino, difícilmente podrá ser cristiana.

Estas dos sospechas, carencia de crisis y cerrazón de horizontes, son sólo un ejemplo de las múltiples sospechas que deben acompañar permanentemente nuestra lectura. Precisamente porque estamos impulsados por el Espíritu, este ejercicio de atención constante, a través de un levantar sospechas sobre nuestras prácticas personales y grupales, será el que facilitará y hará verdaderamente cristiana nuestra lectura.

Dificultades de la re-lectura de la biblia.

Para la comprensión más correcta y atinada de cualquier texto, existen todo tipo de dificultades. Aquí sólo queremos hacer resaltar algunas que no se deben olvidar. Con una conciencia mayor de ellas podrán irse superando. Para una mejor descripción las dividiremos en internas y externas.

Dificultades internas.

Nos referimos directamente a los problemas que surgen de los textos mismos. De vital importancia, señalaremos en primer lugar la intención que guió al autor del texto. Cada uno de los 27 libros que integran el Nuevo Testamen-

to tuvo una intención deliberada. No puede ser ignorada, porque nos apunta el sentido original. Es cierto que el por qué escribió cada uno de los autores lo que escribió no lo podemos saber con nitidez. Lo averiguaremos y lo concluiremos del texto mismo, y de otras fuentes paralelas. Junto con la intención de quien escribió, también debe preocuparnos la comunidad que recibió, como destinataria del escrito, el libro. Cuando recibió la comunidad de Corintio la primera carta que les escribió Pablo, qué fue lo que entendió. Sin duda, tenía en mente una problemática concreta. Al entrar en contacto con Pablo a través de esta carta, necesariamente la leían con el trasfondo de la experiencia cristiana que estaban viviendo.

Importa señalar que esta problemática en la lectura de los textos se ha desarrollado a nivel científico sólo en los últimos años. Se ha descubierto que cualquier escrito, ya sea un libro científico, una novela, el periódico, etc., tiene unas condiciones para que sea comprendido. Entre estas condiciones está el lenguaje que usa, las imágenes y símbolos manejados, la experiencia del lector, etc.

Así sucede en cualquier escrito. En el caso del Nuevo Testamento, además de la intención del autor-redactor, y de la comprensión que tuvieron los primeros destinatarios de esos escritos, —que no sabemos directa sino indirectamente a través del texto y de los efectos posteriores en la consolidación de la iglesia primitiva—, es necesario anotar que en el Nuevo Testamento nos encontramos con varios géneros literarios o estilos de escribir. Así, el estilo de los evangelios es distinto del de las cartas o del del apocalipsis. Cada uno tiene su forma propia de expresión, de imágenes, de estructura, de secuencia. Todo esto tiene que tenerse presente, pues no se puede leer, ni interpretar igual un evangelio y una carta.

Dificultades externas

Pero hay además una condición que está teniendo particular relieve. El desde dónde se está leyendo el texto; un desde dónde que se tematiza como el modo y estilo de vida del lector, su ubicación en la sociedad, sus formas de subsistencia y de trabajo, sus relaciones sociales, su participación en grupos y organizaciones, etc. Siguiendo con el ejemplo de la primera carta de Pablo a los corintios, no podemos pasar por alto que cuando la recibieron los corintios, debieron ver aclarados y corregidos ciertos puntos vitales para el futuro de su fe. El capítulo doce, dentro del contexto de toda la carta, es una fuerte rectificación a la experiencia alienante de esa comunidad, preocupada por la acumulación y apropiación de los dones del espíritu, y no por continuar, impulsada por ellos, la misión de Jesús.

Esto ya lo habíamos dejado entreyer en líneas anteriores, al comparar la lectura que de la pasión de Jesús hace Pinochet y uno de los miles de obreros que sufrieron la represión. Pinochet obviamente pensará en el Jesús de hace 2000 años y en las autoridades romanas y judías tan despiadadas con un hombre que predica el amor. El obrero pensará en el pueblo que sufre la pasión y en la junta militar, que se convierte para ellos en la actualización del poder de las

autoridades romanas y judías en contra de la liberación y del futuro de un pueblo.

Una dificultad ineludible más, es la distancia que existe entre el texto y nosotros. No es tan simple decir que desparece porque me dice algo a mí en un momento dado. Está el hecho de que estos testimonios primitivos usan palabras y categorías conocidas en aquel entonces, concepciones y valores aceptados. La supresión de la distancia real y palpable hace que nuestra lectura carezca de sentido histórico, de realismo. Se contenta con transportar actitudes, valores y situaciones a otro contexto del que jamás tuvo ni siquiera somera idea el autor. El concluir que Jesús no condena la propiedad privada porque al joven rico que se acerca le ofrece los 'consejos evangélicos' como consejos pero no como obligación; o que la condena porque afirma ¡ay de los ricos!, es fruto de una lectura absurda, irreal y ahistórica de los textos.

El superar esta dificultad implica una lectura inteligente y activa de la biblia. El lector debe imbuirse de la situación actual que vive el pueblo de Dios y la sociedad contemporánea, y desde esta experiencia histórica, hacer una re-lectura de los textos. Hay que recordar que el Nuevo Testamento es patrimonio de la iglesia como comunidad, y no de los individuos, por más cristianos que sean. Y debe estar al servicio del pueblo y de la problemática histórico-social más que de los individuos aislados. El salirse del contexto sociopolítico actual, transportarse imaginativamente al mundo del Nuevo Testamento, y de esta forma sacar conclusiones para la existencia cristiana actual, lo único que consigue es preparar esquizofrénicos religiosos vueltos con la mirada al pasado idealizado, pero no cristianos creativos y audaces dispuestos a luchar por el futuro de nuestros pueblos.

Junto con esta dificultad aparecen otras no menos importantes. A modo de ejemplo, la ignorancia que se tiene del contexto social y político en que surgió el texto, pues no sólo importa el contexto religioso y eclesial; el uso que de él hicieron los cristianos de entonces y los efectos primarios de tal texto; las interpretaciones que ha venido recibiendo durante la historia, etc. El total desconocimiento de éstos y otros puntos no puede permanecer; tiene que hacerse un esfuerzo más intenso, para así evitar que se vicie la lectura, se domestique, se adapte, y no se le deje su carácter cuestionador, su función social y teológica, su aporte crítico a lo largo de los siglos.

Al apuntar algunas dificultades para re-leer la biblia, no tenemos intención de desanimar al cada vez más creciente número de cristianos que, impulsados por la fe, se acercan a ella. Más bien, está en la base la preocupación por superar los vicios que han estado presentes, y que si no se atacan se harán más profundos y arraigados. El esfuerzo que cada grupo haga por localizar sus propios defectos será ya el avance más significativo para una más cristiana lectura de la biblia.

Posibilidades de la re-lectura de la biblia

Por tanto, estas dificultades y otras mil que pudieran ser añadidas, no son suficientes para neutralizar las posibili-

dades de llevar adelante la tarea de re-leer la escritura. Cuando la Iglesia niegue en su teoría o en su práctica esta posibilidad, estará acelerando su funeral. La fe en la indefectibilidad de la Iglesia es la que moviliza a una relectura más seria, activa y comprometida. Y las urgencias histórico-sociales de nuestro pueblo latinoamericano están presionando a los cristianos a tomar con mayor responsabilidad este proyecto.

Hablar de posibilidades de re-leer la biblia es sumamente amplio. Los límites de estas líneas nos permiten dejar más bien anotados algunos puntos relevantes, que propicien un impulso más fundamentado.

Cuando se habla del origen de la biblia, aparecen en los cristianos muchas ideas y concepciones. Que Dios la escribió, que la dictó, que sólo la inspiró. En la fe cristiana no se acepta el origen mágico, misterioso, ahistórico de las escrituras. Para nosotros, las escrituras tuvieron un origen histórico. Se escribieron por hombres como nosotros, que fueron recogiendo diversas tradiciones orales y escritas, sobre la historia de su pueblo. Pero no para hacer una narración detallada, cronológica, de su desarrollo. Más bien, su intención fue dejar por escrito su fe en la presencia de Dios en su proceso histórico-social, y señalar cómo fueron descubriendo esa presencia. Todo el Antiguo Testamento es la lectura que unos hombres de fe hicieron de la historia que el pueblo de Israel fue viviendo; en esa lectura se destacan tanto los elementos salvíficos de esa historia como los anti-salvíficos. La conclusión que se saca después de leer el Antiguo Testamento, es que para Israel su fe se sintetiza en "Dios está con nosotros y permanece en fidelidad".

El Nuevo Testamento también es el fruto de la experiencia histórica de unos hombres que vuelven su mirada a la historia de Jesús y a la historia de sus primeros seguidores, historias ambas leídas desde la fe en la resurrección. Pero como es patente, a lo largo de todo el Nuevo Testamento se van resaltando diversos aspectos de la historia de Jesús y a la historia de sus primeros seguidores, historias ambas leídas desde la fe en la resurrección. Pero como es patente, a lo largo de todo el Nuevo Testamento se van resaltando diversos aspectos de la historia de Jesús y de los cristianos, de acuerdo con la intención del autor.

La actual redacción que tenemos de ambos testamentos es reconocida como inspirada por Dios, es decir, que en el conjunto de esos textos está plasmado el plan salvífico de Dios para toda la humanidad, y que esos textos se convierten para nosotros en el trasfondo, en el marco de referencia, en el horizonte desde el que debemos leer la historia de nuestros pueblos y de la fe de los cristianos. Pero no todos los textos tienen un mismo valor en el conjunto de la historia de salvación. Jesús, el Mesías, es el que da unidad a todos los escritos. Por lo tanto, la historia de Jesús se convierte en uno de los polos fundamentales para comprender cualquier texto de la biblia; el otro polo es la historia de nosotros como pueblo de Dios. El no romper la tensión que surge entre ambos polos, la historia de Jesús y la historia actual, será una de las mayores posibilidades para una lectura bíblica con futuro transformador.

Toda esta labor de los escritores bíblicos nos está impulsando a que nosotros intentemos lo mismo: re-leer la

historia de nuestros pueblos, de nuestra fe, en el marco de la historia de la salvación. Porque esto nos impulsará a revivir la historia salvífica de Dios en los conflictos históricos de nuestro tiempo. Si los cristianos somos incapaces de revivir esta historia en la crisis de nuestras sociedades, se verán negadas las posibilidades de re-lectura. Y nuestra fe deberá ponerse en cuestión.

En el marco concreto de nuestros países latinoamericanos, esta re-lectura no puede dejar de lado la experiencia del cristianismo popular, de grandes masas bautizadas, de una religión sociológica. Los intentos por re-leer desde la experiencia del éxodo y del exilio el proceso de nuestros países, marcan ya una línea que deberá profundizarse; pero esta re-lectura deberá ir haciéndolo el pueblo, porque entonces se irán dando las condiciones de acelerar el proceso de liberación. Cuando el pueblo descubra en la historia de Israel y en la historia de Jesús los impulsos para su liberación y la utopía del plan salvífico de Dios, se verán realizadas las posibilidades de la re-lectura. Veremos un cristianismo más histórico, más comprometido, más creativo de un futuro con esperanza.

Algunos principios para implementar la lectura de la biblia.

En una u otra forma a lo largo de estas líneas, hemos ido dejando anotados algunos de los principios que aquí explicitaremos más ordenadamente. Dada la intención del artículo, no será exhaustiva esta presentación. Pretende que la puedan manejar los diversos grupos, y que con esta inquietud se acerquen a libros dedicados formalmente a esta problemática.

mayor conciencia histórica.

Dijimos que los escritores de la biblia volvieron sus ojos a la historia que había vivido su pueblo, y ahí fueron señalando los momentos salvíficos de esa historia. Si nosotros logramos incorporarnos más en el proceso que vive nuestro país, analizamos más cuidadosamente las causas de la situación general, buscamos los orígenes de nuestros vicios, estudiamos las posibilidades acumuladas en nuestro pueblo, iremos adquiriendo una mayor conciencia histórico-social, y la biblia nos remitirá a una conversión en favor del futuro de los hombres sin futuro. Todo esto permitirá ubicarnos, —ya hablamos antes de la importancia de la ubicación al acercarnos a cualquier texto—, desde el dolor del pueblo, desde la pasión que sufren las grandes masas. Romperemos así la lectura individualista, cerrada, confirmadora, de la biblia.

una lectura no sólo religiosa, sino político-social.

La práctica ordinaria de pensar en la biblia para mejor 'mi religión', indica la presencia de una deformación. La palabra de Dios no sólo confronta al hombre en su nivel religioso, sino en el conjunto global de su existencia. La predicación, en este sentido, ha propiciado este vicio, al insistir en las prácticas religiosas como respuesta cristiana. El proyecto de re-lectura deberá superar esta mutilación.

desde una praxis cristiana.

Es obvio que cualquiera pueda leer la biblia, pero la pregunta es cómo mejorar una lectura cristiana. Si tiene la intención de ser más cristiana, tiene que ubicarse en el contexto de la construcción del reino, y en el esfuerzo real de acelerar su venida. Si nuestra vida carece de un compromiso en esta dirección, la lectura se volverá contemplativa. Si por el contrario, estamos buscando comprometidamente la construcción de un futuro desde la utopía del reino, la lectura se volverá cuestionadora, dinamizante, crítica. El servicio al reino en el momento tan urgente de nuestros países está exigiendo que la palabra de Dios contenida en la biblia tenga la función de una crítica permanente de la práctica de los cristianos, de la iglesia institucional, de los regímenes 'cristianos', de la jerarquía 'militarizada', de los patrones sociales; en una palabra, del status quo social y eclesial, que está permitiendo la perpetuación de unas condiciones inhumanas de existencia, y refuerza los mecanismos para mantener sin esperanza a los desesperanzados. Pero esta crítica permanente sólo tendrá valor, consistencia, efectividad, si está precedida de una práctica de entrega radical al servicio de los hermanos, los más pobres, y de un amor vivido desde esa entrega.

el texto en sus contextos.

Los tres principios señalados arriba son más bien de índole externa al texto mismo. Se trata de actitudes y compromisos previos y que acompañarán a la lectura del texto. Pero también hay vicios que ya describimos anteriormente, como aislar el texto de sus contextos, olvidar la distancia histórica que nos separa, ignorar el lenguaje que utilizan y el sentido preciso de los términos, etc.

Es importante saber que de ningún texto aislado de la biblia se puede concluir nada para la fe cristiana. De ningún texto sacamos que Dios es padre, que Jesús es el hijo de Dios, que la fe es un don, que el amor es categoría fundamental que describe la existencia cristiana, etc. Todas las afirmaciones fundamentales de nuestra fe están basadas en una lectura interrelacionada y amplia de un conjunto de textos; conjunto de textos que dan testimonio de la historia de un pueblo, de un hombre de fe, y de las acciones de Dios en favor de ellos. Es toda esta experiencia de grupos humanos, leída desde la fe, la que fue recogida por los cristianos, y es reconocida por la Iglesia.

Por lo tanto, las intenciones moralizantes, simplistas, absolutizadoras, extraídas de determinados textos, tienen bien poco de cristiano. La biblia es la historia de un Dios que está en medio de los hombres. No es un libro de consejos, de buen comportamiento. Es un impulso a seguir participando en la historia de 'Dios con nosotros'. Es esta totalidad la que servirá de marco referencial a cada texto. Por eso, el proceso de lectura de la biblia implica no olvidar este horizonte por una parte, y por otra, el texto aislado requiere ser situado en su contexto más amplio del capítulo y de todo el libro. Esta doble tensión, la totalidad del plan salvífico y un texto concreto deberá siempre mantenerse, como condición para encaminar todo el esfuerzo en función del proyecto del reino.

a modo de síntesis: el círculo hermenéutico.

La interrelación cuidadosa de estos principios constituye lo que se ha venido llamando el círculo hermenéutico. La lectura de la biblia es un proceso circular, en espiral, en el que siempre hay 1) una historia presente, concentrada en el lector, 2) una historia pasada normativa, concentrada en la biblia, 3) y un futuro ya presente, que se concentra en los signos de salvación que se asoman en nuestra historia actual. Cada uno de estos tres momentos tiene también su propio proceso para ser mejor comprendidos. La articulación dinámica, comunitaria, exigente, de estos tres momentos vendrá a ser la clave de este proyecto de re-lectura.

El tema único de la biblia y el tema único de los cristianos de hoy.

Más arriba sintetizábamos la fe de Israel así: 'Dios está con nosotros y permanece en fidelidad'. El Nuevo Testamento comprende la historia de Jesús cómo la confirmación plena de esta fe. Jesús es el Emmanuel, Dios con nosotros. ¿Qué significa esto? ¿Qué nos dice de Dios, de nosotros, de Jesús, esta fe histórica?

Acerca de Dios esta fe nos revela su pasión por la historia y el dolor de los hombres. Se trata de una pasión apasionada. Llegó al colmo de haber enviado a su propio Hijo, que en su historia realizó la filiación divina, y anticipó las formas de fraternidad humana. Es precisamente su historia fiel la que se transforma en la única historia cristiana de los hombres. No hay otra existencia cristiana que la del seguimiento de Jesús en su pasión por el dolor de los hombres. Jesús es pues la pasión de Dios que se hace historia humana.

Pero esta fe no sólo nos revela algo de Dios. También está manifestando algo de los hombres. La fe en Jesús está proclamando que la pasión de Dios está bullendo en el corazón de los cristianos y de todos los hombres que están apasionados por la historia de los hombres y hacen suyo el dolor y la muerte. La pasión de Dios no terminó en la historia de Jesús. Jesús nos ha querido participar de esta pasión, nos la hereda. La llama de esta pasión nos provoca, nos increpa, nos invita a hacer de nuestra historia, la historia de la pasión, y consecuentemente, del amor de Dios, que se va plasmando en la fraternidad entre los hombres.

Finalmente, esta fe nos dice también algo de Jesús en sí mismo, ya no sólo como pasión del Padre y como participante de esta pasión a los hombres. Jesús, el caminante de Nazareth, es el que marca el momento definitivo de toda la historia humana. Con él ha llegado el tiempo escatológico, lo último. Es en este sentido que la historia de Jesús, su proceso, su compromiso, su conflictividad, su muerte, se convierten para nosotros en normatividad de la existencia. Su resurrección no es para nosotros normativa; es más bien esperanza fundada, pero que únicamente podrá realizarse cuando recorramos el camino de Jesús.

El tema único es la pasión siempre viva, actuante, dinámica de Dios por los hombres, por su dolor, por su caminar entre tinieblas. La tarea de los hombres es incorporarnos a esta pasión de Dios, a esta historia de la lucha de Dios en favor de la liberación de los hombres. Este será el lugar único de lectura de la siempre nueva palabra de Dios.

DIOS, EL DESTINO Y JESUCRISTO EN UN SUBURBIO

INTRODUCCION

Hay un juicio de valor común y corriente entre las personas que viven lejos de los más necesitados, y cuyo contacto con ellos más importante lo constituye la servidumbre que tienen en casa: "Es que los pobres no entienden...", son unos "apáticos", "por más que les hace uno la lucha, no hacen nada por superar su vida". Otras personas, más cercanas al desheredado y que incluso viven en medio de ellos, constatan un juicio análogo al ver que las obras de promoción social e incluso de formal liberación en lo económico, lo educativo y aun en lo político, duran poco tiempo en algunos casos; y en otros duran un poco más, pero bajo dependencias un tanto paternalistas de quienes les están impulsando.

El presente artículo es un intento por adentrarse en el mundo valoral de los oprimidos, y desde ahí tratar de iluminar sus propios caminos de liberación. Está hecho a base de observaciones, diarios de campo, encuestas y experiencias codificadas de diferentes equipos que han trabajado en esta Colonia Ajusco Coyoacán y en las colonias circunvecinas, a partir del año 1970. El material trabajado se basa en los aspectos religiosos manifestados por los adultos (hombres y mujeres) que en el año 1971 tenían más de 30 años. La última parte del trabajo, está elaborado con material del C.R.T. (Centro de Reflexión Teológica) de El Salvador (C.A.) y de México. Ojalá que alguna de estas ideas ayude a más de uno de aquellos que sueñan y trabajan arduamente por un mundo nuevo en donde no existan ya ni opresores ni oprimidos.

I. LA IDEA ABSTRACTA DE DIOS

En el año 1971, en la Colonia Ajusco Coyoacán, el 65% de la población mayor de 25 años era originaria de poblaciones pequeñas de provincia o de rancherías próximas a dichas poblaciones. Núcleos no mayores de 20,000 habitantes, tales como La Palma, Michoacán, Nahuatzen, Michoacán, Pozos, Guanajuato; Temaxcaltepec, Edo. de México, La Magdalena, Guerrero, los Altos de Jalisco; las

pequeñas poblaciones cercanas a S. Martín texmelucan, Puebla, etc.

Tratando de sacar algunas constantes de su religiosidad campesina, aparece fundamentalmente la idea de un Dios Todopoderoso creador del universo, y conductor de la naturaleza: semillas y surcos que son bendecidos antes de la siembra con objeto de obtener buenas cosechas; peregrinaciones y rogativas para obtener las lluvias; cruces trazadas en el aire para calmar tempestades; primeros frutos ofrecidos en acción de gracias por la cosecha, cuyo equivalente en la ciudad es el santiguarse vendedores y taxistas con las primeras monedas ganadas al comenzar la jornada diaria.

En el lenguaje inconsciente cotidiano, Dios aparece también como el conocedor de lo incognoscible: "sepa Dios", "sabe Dios", "¡Niño: no hagas eso, que Dios te está viendo!" Conocedor de las motivaciones más íntimas en la conciencia de cada uno, es abogado máximo ante la incompreensión de los demás: "Dios sabe por qué lo hice; y eso me basta". Es el Dios que conoce los sacrificios personales que nadie más puede saber; y nadie mejor que El tiene la medida del perdón o del castigo que merecen nuestras acciones.

Dueño y manejador de la naturaleza, lo es también de la vida o muerte del hombre. Antes de internarse, la mujer que va a dar a luz se confiesa y comulga; y una vez nacida la criatura, irá a la Villa de Guadalupe o a Chalma a dar gracias; este comportamiento se da incluso en aquellas personas cuyas seguridades están puestas en los médicos o en el Seguro Social. Cuando mueren en edad avanzada o después de larga enfermedad, más de algún familiar hablará de Dios que "recogió" aquella alma para que no sufriera más; cuando la muerte es ocasionada por accidente, no faltará una gente sencilla que la atribuya a "castigo de Dios" por los pecados del difunto, o de su familia, o del vecinazgo.

Los principios fundamentales del bien y del mal son expresión de la voluntad divina; hay que portarse "como Dios manda". Y los acontecimientos desfavorables o trágicos se leerán como sanciones impuestas por Dios al no acatarse su voluntad. La muerte de un hijo, o algún problema familiar serio son motivos para que un matrimonio de años

se case por la Iglesia: no quieren seguir viviendo "dejados de la mano de Dios"; quieren que Dios "les levante ya su mano". Esta imagen punitiva y temerosa de Dios se ve reforzada por la imagen que muchos niños tienen de su papá: el papá es el hombre que le pega a la mamá. Al papá se recurre para pedir dinero, y lo da a su antojo. El papá es el encargado de sancionar a los niños al regreso del trabajo, cuando han hecho algo "malo" a juicio de la mamá. Es pues el que golpea y regaña; al que se le tiene miedo. Desobedecer al papá es algo malo, mucho más malo que a la mamá; desobedecer al papá, o a los hermanos mayores o a los adultos varones es mucho más malo que la desobediencia a la mujer. A pesar del miedo al papá, podrán decir que es borracho, que golpea a la madre; pero a fin de cuentas se lo toleran "porque es mi padre". El hombre se ve envuelto por un Dios Todopoderoso infinitamente sabio, que está en todas las cosas, y que establece normas de conducta a los individuos; y el castigo a las desobediencias de estas normas aparece en las vicisitudes de la vida cotidiana.

II. EL DESTINO Y LAS CONDICIONES DE MISERIA

Si los fracasos en la vida se interpretan como "castigo de Dios", ¿cómo es posible que las condiciones de miseria y explotación vividos en el éxodo del campo a la ciudad no las vivan como sanción divina?

Una primera respuesta estaría en el carácter individualista que tiene la relación hombre-Dios: si fracaso yo o mi familia, y otros no, entonces sí está uno "dejado de la Divina Providencia". Pero si somos muchos, y más si somos del mismo pueblo, entonces no. Pero el planteamiento en el fondo sigue siendo el mismo aunque a nivel colectivo: son grupos humanos de un mismo pueblo o ranchería proscritos por Dios.

Un elemento importante está en que no personalizan a nivel "divino" las causas de la opresión que viven. Al demonio no le atribuyen las malas cosechas, ni las granizadas que las echan a perder, ni la enfermedad o muerte de los seres queridos; mucho menos el que ya no haya "para comer". Tampoco se las achacan habitualmente a Dios: rayaría en los límites de la blasfemia el decir que Dios es malo o injusto. Por otra parte, cuando las raíces de su miseria las han personalizado colectivamente en el hacendado, en los ricos, en el mal gobierno o en la Iglesia, la respuesta de la revolución no se hace esperar. La personalización que se hace del comunismo como raíz de todos los males en la actualidad, tiene consecuencias inmediatas como vemos en la película CANOA. Esta fuerza de personalización de las raíces de los males la están utilizando otras religiones que hacen de las transgresiones a la moral individualista la causa de los males en el mundo, y logran que gente sencilla adopte normas muy rígidas de comportamiento personal.

La búsqueda de las causas de opresión en el colono de Ajusco (y también de otras colonias) es muy fuerte: pasarán muchos años antes que cicatricen las heridas provocadas por el desquiciamiento cultural que implicó el paso del campo a la ciudad. Ahora bien, aquel que todavía no se ha integrado a la mentalidad de nuestra sociedad de consumo ¿dónde sitúa esas causas? No es a nivel sobre-natural —por decir

así— Dios o Demonio; tampoco a nivel humano. Hay un plano intermedio, a nivel de Demiurgo, de fuerza preter-humana; es él quien favorece a unos cuantos y rechaza a la mayoría; él es el responsable de las condiciones infra-humanas de una vida otorgada por Dios; este demiurgo es el Destino de cada individuo que desde pequeño lo marca no sólo a él, sino a los objetos, a las personas que lo rodean y que viven las mismas circunstancias. Familiares, amigos, conocidos que han vivido desde la niñez la experiencia amarga de la miseria se viven conducidos por una misma mano que ha marcado la ruta de sus antepasados, y que también a ellos les va a señalar el curso de su propia vida de un modo fatalista. Adultos vencidos por la droga o el alcoholismo lo tematizan más claramente: "mi destino fué ser pobre, y nunca lo podré vencer..."; "antes sí quise luchar contra mi propio destino, pero fracasé..."; "no hay que luchar contra el destino: eso es tentar a Dios". Destino tomado no como hecho aislado que está por acontecer y que puede ser modificado, sino como una forma fatalista de existencia de la cual no se puede uno liberar, que repercute en otros incluso en las nuevas generaciones: que ha marcado al padre, al hijo, y que marcará también a los hijos de sus hijos.

El papel de Dios es el de dar y quitar la vida; pero queda en manos del Destino el poner las condiciones en que se desarrolle esa vida. El individuo solo ante su propio destino, sin recursos proporcionados para luchar contra él, se vuelve hacia un Dios Todopoderoso a quien hay que tenerlo propicio y obtener de Él la ayuda, la protección ante el fatalismo impuesto por el propio Destino. Las bendiciones son un recurso —el más frecuente— para obtener dicha protección divina: ofrecen sus hijos, sus enfermos, sus casas, automóviles, comercios para que Dios los proteja; bendición que debe ir acompañada de agua bendita para que las imágenes, los hábitos, la mortaja e incluso la cruz del miércoles de ceniza posean esta virtud protectora.

Es impresionante el número de misas y rogativas que se hacen el 2 de noviembre en favor de los difuntos: se asiste a misa, a los comentarios, se hacen ofrendas a los muertos; muy probablemente se piensa que así como el Destino ha sido algo congénito en esta vida, también lo acompaña a uno después de la muerte.

III. JESUCRISTO: SEÑOR DE LOS MILAGROS

En el año 1973 era todavía algo habitual en las familias el no manifestarse el amor por medio de regalos, sino de servicios; actualmente, el influjo de la T.V. ha modificado este tipo de relación. Sin embargo, en las familias todavía no marcadas por este influjo, los regalos que se hacen los adultos tienen más que otra cosa el significado de una relación más profunda de compadrazgo o comadrazgo: madrina (o padrino) de anillo, de vestido, de pastel, de cojines para la boda, de fiesta, etc. De los papás a los niños, si se dan regalos: dulces, juguetes, ropa; el día de Navidad o de Reyes son de mejor calidad. Los objetos regalados entre marido y mujer son más bien adquisiciones necesarias para la vida ordinaria: ropa, comida, utensilios para el hogar. La forma más profunda de cariño es mediante el servicio: tenerle la ropa limpia y bien planchada, hacerle al marido la comida

que le gusta; pasar a tiempo el gasto o darle algo extra a la esposa, o sacarla de paseo. La hermana que cuida de la ropa o comida de sus hermanos; los hijos que acarrear el bote de agua a la mamá, o que ayudan a la construcción de la casa al papá; que acompaña a la hermana en la calle para que ande sola. Más que regalos, lo que se exigen las personas a nivel de amor profundo es apoyo y comprensión.

Si proyectamos estas formas de relación familiar —las más significativas— a la relación con Dios, hay que distinguir dos aspectos diferentes: uno, con Dios en general; el otro, con Jesucristo. En el primero, como hemos visto, se da algunas veces el intercambio de servicios: por parte del hombre el cumplir con sacramentos y sacramentales, o con la ley divina para recibir en cambio protección y ayuda ante el propio destino; otras veces, el servicio es unilateral: el hombre que pide una y otra vez la ayuda divina y no ofrece en cambio más que su actitud humilde de súplica.

En la relación con Jesucristo, además de las características de la relación con Dios en general, hay un elemento más: Dios que comparte las condiciones fatalistas del hombre; que comparte su destino. Hace doce años comenzaron las representaciones de la Pasión Jueves y Viernes Santos en la Candelaria Coyoacán; la realizan íntegra, desde la Última Cena el Jueves Santo por la noche, hasta la Crucifixión a las cuatro de la tarde del Viernes Santo en los terrenos todavía no habitados de las Guayamilpas. En los últimos dos años, el número de espectadores ha superado los 30,000. Hay en todo ello, algo más que una simple representación escénica tradicional. Más aún, no es exagerado afirmar que no hay en nuestro país temas puestos en escena que tanto arrastren a la clase popular como el de la Virgen de Guadalupe, el de Navidad, y sobre todo, el de la Pasión de Jesucristo. La constante es la misma: los más necesitados ven a Dios o a su Madre Santísima compartiendo el propio destino fatalista.

Desgraciadamente este proceso de integración Dios-Destino del hombre en Jesucristo se ha orientado durante siglos en México a reafirmar al pobre en su dolor: "Si El que es divino sufrió tanto, ¿por qué yo pobre ser humano no he de sufrir..." "A ver: ¿cómo El que aguantó todo esto, y nosotros que hemos venido a este mundo a sufrir, con tantito y renegamos" "Si El que era inocente sufrió tanto, cuánto más uno que es hombre pecador".

Frases como éstas enmarcan una y otra vez las descripciones que hacen de su propio dolor. Una orientación así, no les deja otra salida más que la fe en un Jesucristo "hacedor de milagros", en un Dios—Lotería del que se espera el "reintegro" nuestro de cada día para poder subsistir. Las visitas hechas con devoción al Santuario de Chalma son muy reveladoras a este respecto. A medida que Jesucristo es considerado como Señor "de los milagros", dueño de la vida y de la muerte, se refuerza más la responsabilidad de Dios ante el Destino del hombre, y a éste no le queda más que esperar pasivamente que algún día cambien algo las condiciones infra-humanas en que vive. Más se acepta la acción todopoderosa de Dios, más se reconoce lo inútil de la acción humana. Y el milagro tomado en este sentido, es signo del poder divino, pero a la vez de impotencia humana ante el propio Destino.

IV. JESUCRISTO: RE-CREADOR EN LA JUSTICIA

Que el hombre oprimido busca profundamente la raíz y solución a las condiciones en que vive, es claro. Hay también razones para afirmar que ha racionalizado el origen de su miseria en una fuerza demiúrgica llamada Destino. Racionalización en muchos casos no explicitada o consciente, pero que frena la lucha prolongada del individuo por cambiar sus condiciones de existencia, y que externamente produce el estereotipo de "apatía" de los pobres.

Las migajas de promoción social que les envíe nuestra sociedad capitalista borrarán en unos cuantos esta racionalización, quienes convertidos en ricos nuevos vivirán desclasados, rodeados de unos cuantos amigos sinceros, pero con la satisfacción de haber vencido por su propio esfuerzo el poder fatalista de su destino.

Sin embargo, esas migajas cada vez serán menos, y más los que debieran recibirlas. El otro camino, el de la toma de conciencia colectiva de la propia situación de clase, y la praxis política subsecuente (no para integrarse a la clase dominante, sino para crear una sociedad donde no exista la relación opresor—oprimido) destruye ante los propios ojos del oprimido su destino fatalista, y le abre caminos verdaderamente liberadores; pero falta un elemento importante: la personalización de este proceso en un ser que siendo capaz de situarse en su propia historia, sea también capaz de trascenderlo en forma tal que los pasos de uno aseguren los del otro en esta vida; y más allá de la muerte, le garantice la realización plena de lo que comenzó a construir en esta vida.

De aquí la necesidad de la persona del Señor Jesús, pero no como el Señor "de los milagros", sino como enviado de Dios cuya misión es la de re—crear el mundo medianamente la justicia. Un Señor Jesús profundamente vinculado con las miserias del pueblo, que va cobrando conciencia de la opresión en que vive, pero atento a las falsas esperanzas mesiánicas tanto de opresores como de oprimidos. Que sale a la vida pública no para complacer a las muchedumbres entusiastas, ni para ser remedio de males y violencias, sino que ayuda al pueblo oprimido a tomar conciencia de su estado alienante, sacudiéndolo del letargo fatalista provocado por la aceptación sumisa y tácita de un Destino, de un estado de opresión por el pecado que carcome desde su interior la esperanza misma de la liberación.

Jesús que predica un Dios que se acerca en gracia, y exige una total confianza en ese Dios. Y se acerca a los hombres marcados por un Destino, a aquellos que habían perdido toda esperanza, todo futuro a causa de su desclasamiento social, religioso, político y económico. A estas personas Jesús les exige que crean en un Dios mayor que el que les ofrecen las propias expectativas fruto de la opresión; y mayor también que el presentado por la ortodoxia del statu quo. Les pide que no consideren su situación personal de desclasamiento y marginación como la última posibilidad de Dios. Ni siquiera el pecado contra la ley es barrera para que Dios se acerque en gracia; y en ese sentido, no debe ser barrera para

la esperanza. Ello significa que el hombre acepte al DIOS MAYOR, al Dios sin imagen, al Dios del futuro que abre futuro, concretizado como Dios de amor que se acerca no a remunerar según las obras, sino en gracia, a re-crear al pobre.

Jesús sabía que los dirigentes de su pueblo sustentaban la esperanza mesiánica en un enviado de Dios que vendría apocalípticamente con poder y majestad a entablar la lucha contra los poderes opresores. Sabía muy bien que con este tipo de esperanza mantenían al pueblo en la pasividad, polarizado hacia la ley y hacia los ritos sacrificiales del Templo. Y así, Jesús debió sostener una tenaz actitud de crítica contra esta clase incubadora de opresión: contra los escribas, los fariseos, los herodianos; contra los sumos sacerdotes. Todo el capítulo 7 de san Marcos es un lenguaje profético de Jesús frente a las autoridades que mantenían un orden degradante para el hombre.

Un pueblo oprimido, marcado por un destino fatalista, alimenta esperanzas de liberación antitéticas a su propia situación: acciones liberadoras masivas, llenas de luz, esplendor y poderío; se las representa como la obra de un hombre superpoderoso. Lo cual favorece a los grupos de poder, pues mandando matar a esos hombres, se borra la oposición inmediata, y suministran al pueblo un "mártir", un "héroe" más, un elemento más alimentador de una esperanza liberadora construida con la pasividad del pueblo. Por eso, los discípulos parangonan a Jesús con los símbolos liberadores de su pueblo: Juan Bautista, Elías, Jeremías, o uno de los Profetas. La confesión que hace Pedro de un Mesías triunfante y glorioso, lejos del escándalo de la Cruz, es exorcizada por Jesús como auténtica tentación del demonio: "apártate de mí, Satanás" (Mc 8, 33); son pensamientos nacidos no del hombre re-creado por Dios, sino del oprimido condenado por su propio destino.

Predica un Dios que re-crea al pobre pero en base a un proceso de conversión por parte del individuo; conversión que implica la fe en un Dios de parte del oprimido, alimentador de su esperanza-liberación; que implica también un seguimiento personal de los pasos de Jesús. De aquí el que envíe discípulos multiplicadores de otros discípulos, quienes harán presente la acción de Dios entre pobres y desheredados (con poder sobre espíritus inmundos, predicando, curando enfermedades), y que sean a la vez seguidores de Jesús. No se exige el seguimiento a una Mesías pensado conforme la ortodoxia de oprimidos y opresores, sino precisamente en conformidad con la heterodoxia escandalizante del camino hacia la Cruz. Seguimiento basado no en puras intencionalidades por más espirituales y santas que sean; tampoco basado en ser animador de seguidores, o dispensador de "gracias liberadoras"; ni mucho menos en el sólo cumplimiento de los consejos evangélicos como el joven rico.

Seguimiento hacia una Cruz como afirmación fundamental de Dios crucificado. El Padre asume la muerte del Hijo, y asume en sí todo el dolor de la historia. En esta última solidaridad con los proscritos por la sociedad, se revela no idealista, sino real y creíblemente como el Dios de amor que desde lo más profundo de la negatividad de la

historia abre un futuro y una esperanza.

Jesús muerto en la Cruz es el hombre oprimido vuelto hacia otro más oprimido que Él. Ahí donde ambos en su sufrimiento, miseria y explotación son co-partícipes de la salvación de ambos. Oprimidos que comunitariamente rompen su Destino fatalista, buscan, tantean y luchan por la conquista del poder sin afán de dominio; que soportan la represión sin afán de venganza; que asumen decisiones concretas con los riesgos de fracaso que ello implica. Oprimidos con los ojos abiertos a los procesos concretos de liberación, que saben descubrir y asumir la encarnación histórica de un reino escatológico sea a través de una arriesgada toma de poder, sea mediante colaboraciones críticas con los modelos vigentes, sea con el silencio del grano de trigo que espera bajo tierra el momento de dar fruto, o con una acción profética—liberadora capaz de despertar las conciencias adormecidas. Cruz en el oprimido que gime y lucha con dolores de parto hasta no dar a luz una nueva Iglesia donde él como pueblo sea verdadero sujeto, a una nueva estructura económico—social donde no existan individuos dominados por un destino fatalista.

En el camino de la Cruz, el poder del hombre cobra su verdadero sentido. Jesús usó del poder que tenía (persuasión, lucidez de ideas, milagros), pero fue captando que en definitiva la revelación de Dios como amor, sólo se hace cuando el poder se somete a la ley del servicio en un mundo de pecado. De esta forma, el poder se transforma en amor que asume el sufrimiento del más débil, y está dispuesto a dejarse abatir por el pecado del mundo. Para Jesús, la última palabra histórica de Dios al hombre es el amor; para el hombre, la última palabra histórica del poder es el dominio y la opresión. Por ello, el camino de Jesús a la Cruz es un proceso sobre la verdadera esencia del poder. Al nivel de las penúltimas palabras, el amor tiene que encarnarse en esquemas y estructuras efectivas al servicio del hombre; y para ello necesita del poder. La última palabra, sin embargo, es simplemente amor. Jesús constata que sin el amor, el poder se torna históricamente opresor. Jesús no propugna un amor despolitizado, deshistorizado, desestructurado, sino un amor político, es decir, situado y que tenga repercusiones visibles para el hombre. Históricamente Jesús por amor fue para todo hombre, pero de forma diferente: fue para el pobre, estando con el pobre; y fue para el rico, estando contra el rico. En ambos casos, su interés fue renovador, re-creador, y no meramente que se hiciera justicia retributiva.

Como decía en la introducción, frecuentemente nos damos de toques contra la pared porque en el trabajo con los más necesitados, las vertientes económicas, educativas y aun políticas no acaban de cobrar vida aun a nivel incipiente. La racionalización vital de sus condiciones infra-humanas de vida, desangra lentamente estos pasos liberadores; no es fácil luchar contra ella, máxime si consideramos que en muchos casos opera desde hace varias generaciones. La tarea es ardua y prolongada; hay que engendrar en ellos un contra-destino trascendente, es decir, un Dios que asume sus condiciones de vida y los impulsa y acompaña en la tarea de re-crear un mundo con mejores condiciones de vida. Esta tarea es específica de lo que algunos despectivamente llaman "pastoral", y otros, vagamente, "evangelización".

RE-LECTURA

DE LA

PALABRA

DESDE

LA HISTORIA, EN CHIHUAHUA

REDACTARON POR EL EQUIPO:
ANA RAMIREZ UGARTE. R.S.C.J.
MA. CRISTINA LOZANO. R.S.C.J.
CARLOS BRAVO, S.J.

1. Introducción:

La experiencia que ahora compartimos con los lectores fue vivida por un grupo heterogéneo de personas, diferentes en cuanto a estado de vida, actividades, ambientes, nivel de formación intelectual. El grupo se fue modificando en su composición, por la no coincidencia de intereses de algunos, y varias personas que comenzaron la experiencia abandonaron el grupo. Finalmente quedamos un núcleo estable de 10 personas y unas seis más de asistencia irregular.

El grupo nació de la inquietud de varios de nosotros respecto de una búsqueda en común de una vida cristiana más auténtica. También nos inquietaba lo que llamamos inicialmente "afinar el oído para encontrar a Dios en la vida". Y también coincidimos en la búsqueda de algo diferente a lo que sería la teología escolarizada, aunque estuviera abierta a seglares y religiosos, como un curso que existía en el Seminario.

Así, nos reunimos por espacio de dos horas una vez por semana, siguiendo inicialmente un esquema tipo seminario de trabajo, en el que, una vez concretados algunos cuestionamientos comunes, reflexionábamos durante la semana y luego compartíamos lo experimentado, para plantear nuevos cuestionamientos y así sucesivamente. Este método nos llevó en un momento dado a enfrentarnos directamente con la Palabra de Dios.

2. Síntesis del recorrido:

El punto de partida de nuestra reflexión fue profundizar en la experiencia personal de la Iglesia: ¿Cómo he sido yo Iglesia? ¿Cómo ha sido mi Iglesia? ¿Cómo es la Iglesia a la que pertenezco (Chihuahua), y qué puedo decirle?

Después, compartimos nuestra propia reflexión personal, pero este compartir descubrimos que tenía un sentido teológico, no meramente metodológico: Al atender a lo que los otros dicen, tengo que afinar el oído para captar la voz de Dios que, desde el otro, nos interpela, nos ilumina, nos invita a convertirnos, e incluso en algún momento suscita una experiencia común.

Así descubrimos que la imagen de Iglesia fue sufriendo en nosotros una transformación, desde una incipiente y estática, (Iglesia como lugar de culto, o como jerarquía, o algo ajeno a nosotros) a una imagen más evolucionada de Iglesia: una comunidad de la que todos somos miembros, aunque con funciones diferentes; una Iglesia que se va abriendo a una nueva vida en la que la libertad y el amor van sustituyendo al mandato y a la ley. En varios se dio el

descubrimiento de la Iglesia diocesana concreta, como superación de una concepción demasiado universal y abstracta. También fuimos pasando de una imagen de Iglesia para sí a una Iglesia para el mundo, que se descubre en el servicio y en el compartir; de una Iglesia uniforme a una Iglesia cuya unidad se da sólo en y a partir de la aceptación del pluralismo. En síntesis, una Iglesia en crisis de crecimiento, que llama al compromiso personal.

Después de ver los puntos de coincidencia, pasamos a concretizar nuestras inquietudes respecto de la Iglesia, de las que ponemos sólo algunos ejemplos que fueron especialmente determinantes en lo que luego siguió:

— Si la Iglesia nació en razón de una misión, ¿qué es lo que la ha hecho centrarse en sí misma?

— Si el Espíritu Santo es la presencia que anima y vivifica a la Iglesia, ¿qué nos impide escucharlo? ¿Por qué canales se comunica hoy? ¿En qué poner la atención para oírlo?

— ¿Qué se busca con la delimitación de funciones en la Iglesia: salvar una estructura o encontrar los canales eficaces de realización del Reino, del que todos nos sentimos responsables?

— ¿Qué es lo que distingue a los cristianos, lo específico de la Iglesia de hoy en día?

— En la Iglesia ha habido grandes líderes; ¿por qué ahora escasean?

Detrás de todo esto estaba la inquietud de qué es la Iglesia en el pensamiento de Cristo y qué tanto está realizándolo. Y si eso correspondía a la imagen que nosotros mismos teníamos de la Iglesia para, en cualquier caso, confrontar, completar e iluminar nuestra visión eclesial en orden a un compromiso más profundo.

3. Marco de referencia:

Para conocer el pensamiento de Cristo era importante situarlo en su contexto ambiental y evitar el peligro de interpretarlo con nuestra mentalidad occidental. Tuvimos entonces una breve introducción sobre el pensamiento hebreo respecto del hombre y del cuerpo.

3.1.: la idea de hombre en el pensamiento hebreo (oriental) y en el pensamiento occidental:

El hebreo es hombre del desierto, amante de la vida, concreto, sencillo. Contemplativo, pero para actuar. Es intuitivo más que lógico y busca más evocar mediante imágenes, que analizar en forma científica. Está configurado interiormente por el paisaje.

Para él el hombre no es un ser aislado, sino que sólo es hombre en la sociedad, de cuyo conjunto forma parte, y sólo si existe el conjunto puede existir el individuo. Le es impensable el individuo aislado, porque en el desierto el aislamiento, la excomunión equivaldrían a la muerte; y la

comunidad equivale a la vida. En el conjunto, pues, es donde el hombre cobra pleno sentido no ya jurídico, sino existencial. A este esquema de interpretación del hombre, propio de los hebreos, podríamos llamarlo PERSONA CORPORATIVA o GRAN YO, cuyos elementos son:

- el Yo individual inicial (el Patriarca).
- el grupo al que da origen (el Pueblo).
- las relaciones dialécticas existentes entre el yo y el grupo.

El contraste de estas categorías con las de nuestro pensamiento occidental, que proviene del griego, resulta notable. El griego es hombre del mar, vuelto al exterior, comunicado y relacionado, y ha empezado a descubrir las riquezas del pensamiento abstracto; se ha vuelto lógico y analítico. El descubrimiento del individuo le hace verlo, hasta cierto punto, como superior e independiente del grupo. (Esto es más válido del pensamiento occidental posterior, sobre todo del individualismo moderno). Se reconocen derechos del individuo en función de él mismo, más que de la comunidad.

El oriental, el hebreo, contempla a Dios en la historia, en su acción concreta en favor de su pueblo; lo siente implicado en la vida. Por eso, el oriental es, podríamos decir, contemplativo de la praxis y en la praxis. El occidental, el griego, sitúa a Dios fuera de la historia, al margen de las vicisitudes humanas, en el Olimpo. No podría entender la verdadera encarnación de Dios, sino simples antropomorfismos de apariencia.

La historia, para el griego, es concebida como algo cíclico, en la que cada personaje tiene relevancia individual, aunque relativa por la sucesión cíclica de los tiempos. Para el hebreo la historia es un hecho que se prolonga a través del tiempo, y cuyo verdadero protagonista es lo que llamamos Persona Corporativa, o sea, el Pueblo.

Así se entiende el que las promesas hechas a los padres se cumplan en los hijos. No se necesitan ciclos que regresen para garantizar la fidelidad de Dios, sino que en esa historia lineal, única, Dios es fiel a ese todo continuo que es el Pueblo, y en él a los individuos. El caso de Abraham es muy claro; en el libro del Génesis (12, 1-3), Dios, al hablar a Abraham, le dice: "Sal de tu tierra y de tu parentela... te haré padre de un gran pueblo...". Se refiere a él como individuo, pero esa promesa se la cumplirá en su descendencia. Por eso también lo interpela como raza: "ven a la tierra que yo te mostraré"; y todavía más, se refiere en él a la humanidad entera, "en tí serán benditas todas las naciones de la tierra", cosa que se cumple a Abraham en Cristo, que es verdaderamente LA Descendencia de Abraham (Gal 3, 16).

Dentro de este sentido de Persona Corporativa o Gran Yo entiende Pablo a Cristo, y en Cristo a la Iglesia. Cristo, raza de Abraham, heredero del Padre, hermano nuestro, nos hace, al unirnos a Él, hijos y herederos, como parte de ese Gran Yo formado por Él y los cristianos. En cada uno de nosotros, integrados en un todo por la fe y por el Espíritu, se cumple Abraham y se cumple Cristo; eso gracias a una

relación dialéctica por la que nosotros estamos presentes germinalmente en ellos, y ellos están presentes terminalmente en nosotros.

3.2. La idea de cuerpo en san Pablo:

En la narración que el libro de los Hechos nos hace de la conversión de Pablo, Jesús le reclama: "Saulo, Saulo, ¿por qué me persigues?" Jesús es perseguido en cada cristiano que Pablo persigue. Esto plantea a Pablo un problema: Como hebreo sí puede entender que muchos sean uno (una Persona Corporativa); pero ¿cómo es posible que uno, Jesús, sea muchos? Sin embargo, le queda claro que, como comenta Robinson, "ya no es uno quien representa a muchos, sino la multitud quien representa al Único". Jesús tiene una fuerza tal que incluye en sí a todos y es representado por todos.

Esto es lo que expresa el cap. 25 de Mateo, donde Jesús habla de la relación dialéctica que existe entre El y los hombres; relación que llega a la identificación y representación recíproca. Son los hombres, especialmente los necesitados, quienes re-presentan a Cristo, quienes hacen presente de nuevo a Cristo en el mundo.

Y como el cuerpo es aquello por lo que tenemos presencia en el mundo, para Pablo la conclusión es lógica: nosotros somos el Cuerpo de Cristo; porque en nosotros, Iglesia, el Espíritu de Jesús tiene presencia en el mundo. Y entonces somos miembros unos de otros; con diferentes funciones, pero todos como parte del Único. Y esto entendido con un profundo sentido realista, que ha sido disminuido tanto por nuestro modo de pensar occidental, como por el término 'místico' que le hemos adjetivado al Cuerpo de Cristo.

4. Pistas metodológicas para la re-lectura de la Palabra.

Teniendo como marco de referencia estas ideas sobre el hombre y el cuerpo en el pensamiento hebreo, entramos a la lectura de las Cartas de Pablo, para descubrir en ellas el pensamiento sobre la Iglesia, y a medida que íbamos avanzando, descubrimos las siguientes pistas metodológicas:

4.1. La luz es para ver, no para que la veamos.

No veamos la lectura de la Biblia como una finalidad, sino como un medio para el cambio de nuestras valoraciones y de nuestras relaciones. Es decir, para el cambio de nuestras estructuras. Si la Palabra de Dios es Luz, entonces no es para que la contemplemos, para que la meditemos, sino sencillamente para que veamos. Para que veamos el mundo y la vida de manera diferente a como se ve cuando no se está bajo esa Luz.

Este cambio de perspectiva es importante, porque nos situó ante la Palabra en una actitud no meramente meditativa, en la que probablemente habría mucho de búsqueda de nosotros mismos, sino en una actitud orientada hacia la conversión y la praxis, dentro, claro, de las limitaciones de

las personas que formamos el grupo. Esto revirtió en un cambio de objeto de la actitud contemplativa: se trataba ahora de vivir con una actitud de atención respecto de la realidad que nos rodea y que forma nuestro mundo, pero desde la perspectiva de la Palabra.

4.2. Palabra y vida se implican y explican mutuamente.

La Palabra es una semilla. Pero su crecimiento depende del ambiente que encuentre. Descubrimos también que la vida, la realidad, era un importante elemento para el crecimiento de la Palabra en nosotros. Que no era sólo la Palabra la que aportaba luz a la vida, sino que la vida enriquecía también a la Palabra. Y esto nos dio los pasos fundamentales de nuestro método de re-lectura.

4.2.1. Lectura de la Palabra y tematización.

Este primer paso consistía en una lectura atenta, en la que la atención se centraba en descubrir lo que sucedía dentro de nosotros ante la Palabra: Qué ideas nos habían impactado y por qué. La puesta en común era, de nuevo, algo no meramente metodológico, sino teológico, que nos revelaba las líneas básicas de la historia de Dios en nosotros, tanto por lo que descubríamos de sintonía con Dios, como por la distancia que se hacía patente al descubrir nuestras carencias. Además, por la explicitación de esas situaciones nos fuimos haciendo más sensibles al tono de voz de Dios en nuestra vida. Y al ir conociendo la experiencia de los demás, y al ir constatando las convergencias y divergencias, las coincidencias y diferencias, fuimos teniendo la experiencia del Dios que no es localizable de una única manera, sino que a cada uno nos trata de un modo personal y nos da diferentes perspectivas, todo esto no como privilegio personal, sino para la riqueza del conjunto.

4.2.2. Lectura de la historia.

Una vez que cada uno había expuesto sus inquietudes y lo que había visto, escogíamos algunos cuestionamientos comunes que nos remitieran a la vida, para tratar de encontrar las coincidencias o diferencias de la vida con lo revelado en la Palabra, o sea, con la Vida de Dios.

El tema escogido era como el centro de polarización de la actitud contemplativa con que mirábamos la vida durante la semana, buscando los hechos positivos o negativos que tuvieran relación con el tema propuesto. Así, leíamos el periódico, escuchábamos las noticias y veíamos la vida desde la perspectiva totalizadora de la Palabra. No se trataba de un trabajo especial, sino de una nueva actitud. Lo que buscábamos en último término era hacernos sensibles a las señales de la vida de Dios entre nosotros. Porque si la vida ordinaria es el lugar donde enraiza la Vida de Dios, es sólo cuestión de atención el descubrirla, o el descubrir su ausencia.

Esto nos puso en la búsqueda de los famosos 'signos de los tiempos', o sea, en el método para descubrir cómo los 'tiempos', la historia, son 'signos' manifestativos de la Vida de Dios.

Lo que cada uno había leído en la historia lo poníamos también en común, tratando de ayudarnos a discernir lo significativo de los hechos conocidos o vividos en cuanto reveladores o negadores de la Vida, en cuanto Palabra o antiPalabra de Dios. También era el momento de cuestionarnos cuál es nuestra actitud ante la historia; si ante la Vida nosotros somos espectadores pasivos o enamorados colaboradores de ella; si ante la antiVida nosotros somos cómplices o si luchamos decididamente por la Vida.

4.2.3. Re-lectura de la Palabra.

Enriquecidos por la vida podíamos releer, reinterpretar la Palabra en su actualidad renovada. Nos decía cosas que no nos había dicho en la primera lectura de tematización. Era también el momento de hacer algunas puntualizaciones exegéticas, no en plan de erudición, sino estrictamente con el criterio de ayudarnos a interpretar si nuestra re-lectura respondía a lo dicho por el Señor, o si, inspirada ciertamente por la Palabra, habría que tomarla más como algo así como una re-escritura de la Palabra, una glosa que es resultado y actualización de la fuerza inspiradora de la Palabra.

Para nosotros fueron una sorpresa los mil matices nuevos que captamos, los nuevos sentidos ocultos y ahora descubiertos gracias a la fuerza con que la vida ilumina la Palabra, es decir, la encarna, la hace traducción dinámica del mensaje siempre actual del Dios que salva. Con estos elementos pudimos avanzar en la tematización de nuestra reflexión teológica, en búsqueda de una totalización más coherente de la razón de nuestra esperanza.

4.2.4. Proyecto de vida.

Si nos quedáramos sólo en el momento anterior. (y muchas veces nos quedamos sólo en esto, como encandilados por su belleza), nuestra actitud sería, otra vez, contemplativa al estilo griego, pero no transformadora. Pero la coherencia de las dos perspectivas, la de la Palabra y la de la historia nos hicieron desembocar en la pregunta: "¿Y ahora qué?" Es decir, nos remitieron una y otra vez a la conversión, a la acción, al cambio de estilo de vida, de jerarquía de valores y de estilo de relaciones. De hecho repercutió en los campos en que nos movemos: en la familia, en los grupos en que participamos, en el trabajo, aunque todo esto fue más implícito que explícito. Sólo en las evaluaciones que fuimos haciendo periódicamente, nos encontramos con que algo fue cambiando imperceptiblemente en nuestra manera de ver la vida y de manejar las situaciones concretas.

Todavía no pudimos evitar plenamente el obstáculo que representa un concepto más bien estático de lo que es el contacto con la Palabra de Dios, según el cual bastaría la contemplación como fin en sí misma, y los cambios que pueden pretenderse están en el terreno intelectual y de las intenciones, pero no en el de las acciones eficazmente transformadoras. Sin embargo, los pasos de esta metodología nos pusieron en el camino que puede llegar hasta eso: hasta la praxis liberadora, gracias a esa interrelación dialéctica de la Palabra, la vida y la conversión hacia un nuevo proyecto de vida y encaminado hacia la Utopía del Reino.

5. Ejemplos:

Como explicación de los pasos de esta metodología ponemos los siguientes ejemplos, que correspondieron a nuestra reflexión sobre los capítulos 6, 7 y 8 de la carta a los romanos. Sólo explicitamos los tres primeros pasos, porque el cuarto (proyecto de vida), no podía ser común, dada la heterogeneidad del grupo.

5.1. Primer ejemplo: Rom 6.

5.1.1. Tematización

Los puntos que más nos llamaron la atención fueron:

— Muerte y sepultura real del cristiano junto con Cristo por el bautismo. (6, 1-11).

Consiguientemente, muerte al pecado. Eso significa dejar de ser su esclavo. Implica el no prestarle nuestra existencia para que siga dominando en el mundo por medio de nosotros. (6, 12-14).

— Necesidad de una existencia en éxodo permanente que nos lleve, de la esclavitud del pecado, a la libertad de hijos de Dios; a dejar de ser cuerpo de pecado para ser Cuerpo de Cristo.

Sobre estos puntos, la tematización fue la siguiente:

— ¿Qué situaciones de pecado hay en la sociedad actual? ¿En qué son situaciones de muerte?

— ¿Cuáles son los dinamismos negativos que las originan?

— ¿Con cuáles de esos dinamismos nos hacemos solidarios en nuestra vida? ¿Cuáles son los que más reforzamos?

— En esta situación, ¿qué significa 'morir al pecado', quitarle posibilidad de existencia en el mundo?

5.1.2. Lectura de la historia:

Desde esos cuestionamientos, fuimos viendo nuestra historia diaria, tanto a nivel nacional como a nivel local. Fue la semana del 25 de nov. al 2 de dic. de 1975. A propósito de los problemas de los electricistas, todos los periódicos sacaron desplegados de página entera de parte del charrismo electricista, con lujo de despilfarro y provocando el engaño y desorientación de la opinión pública. Estaba también en su apogeo la campaña electoral del PRI, con sus acarreo, con el uso de edificios públicos para la campaña, en abierta violación de la Constitución, con su demagogia y engaño abierto.

Hubo problemas especiales en el mundo del narcotráfico: luchas abiertas entre bandas de narcotraficantes; soborno de 600,000 pesos a uno de los responsables de abrir una carretera en el Estado (Chihuahua), para que parara el trabajo durante cuatro días solamente, mientras terminaban de recoger la amapola.

Empezaba el comienzo de la anual época de despilfarro de Navidad. En la ciudad hubo varias residencias que se abrieron al público para que pudieran ver el lujo de adornos

nvideños, mediante el cobro de módica cuota que sería empleada en beneficio de la Granja Hogar... y de la vanidad de sus caritativos dueños. (Es aún el momento, al escribir estas líneas en el mes de junio, que aún no llega ese donativo a su destino). Las aduanas estaban especialmente vigiladas para 'controlar' el contrabando, (el pequeño, por supuesto, ya que los acompañantes del candidato único a la Presidencia pudieron pasar en trailers especiales todo lo que compraron en una 'obligada' visita a El Paso). Y para dar el toque infantil de ternura, hubo educadoras que llevaron a sus niños, todos de una colonia paupérrima, a "ver juguetes" al centro, para ayudarles a escribir su cartita a Santa Claus, que es quien por estas tierras nortenas tiene la exclusividad de regalar a los niños que se portan bien... (Nota: como parece que finalmente a estos niños no les trajo lo que pidieron, la conclusión es obvia...)

5.1.3. Re-lectura de la Palabra:

— Si morir significa dejar de tener presencia en el mundo, dejar de existir, y consiguientemente no tener ya posibilidad de acción, entonces morir al pecado significa dejar de tener existencia en el mundo del pecado, quedar fuera de su dominio (6, 1-11).

Pero además, si el cuerpo es aquello por lo que alguien tiene presencia en el mundo, al morir al pecado le privamos de la posibilidad de tenerla por medio de nosotros. Una vez muertos al pecado, éste no tiene ya instrumentos por los que realizar la injusticia. Pero si vuelve a tener presencia en el mundo, es sólo porque nosotros le volvemos a prestar cuerpo en la historia. (6, 12-14).

— Esto plantea la necesaria actitud de rebeldía que debe de tener el cristiano contra el pecado. Nos cambia también la idea que tenemos de santidad, como asunto privado con Dios. Nos hace resaltar también la necesidad de la comunidad, porque es una tarea que rebasa los marcos individuales. Sólo en Iglesia podemos actuar eficazmente. La vocación del cristiano es la de estar permanentemente confrontando al mundo por esas situaciones de muerte. Para eso necesitamos no acostumbrarnos a convivir con ellas, no verlas como normales.

5.2. Segundo ejemplo: Rom 7.

5.2.1. Tematización:

— También respecto de la ley estamos muertos, liberados de su dominio, y esto en Pablo tiene un sentido sumamente realista. (7, 1-4).

La ley activa el deseo de pecar. Sólo si morimos a la Ley podemos ser fecundos para Dios, gracias a que lo que nos guiará no será un código antiquado, sino un Espíritu nuevo. (7, 4-6).

— La Ley hace revivir el pecado, que sin ella estaba muerto. (7, 7-13).

— La ley nos manda, pero no da fuerzas para cumplirla. Por eso estamos divididos interiormente, estirados por dos fuerzas, y gana con frecuencia el mal, por el que hacemos lo que no queremos. Ese mal tiene algo que ver con lo

que llamamos 'estructuras', 'mundo', y hay que entenderlo no como una lucha puramente dentro del individuo, sino como algo exterior a él y superior a sus deseos, que le impide actuar como querría. (7, 14-25).

Los cuestionamientos que surgieron fueron los siguientes:

- ¿Cuáles son las leyes que hay en nuestra sociedad?
- ¿En qué está lo negativo y esclavizante de esas leyes?
- ¿En qué consiste la libertad respecto de ellas?

5.2.2. Lectura de la historia:

Buscamos cuáles son las leyes que nos rigen en todos los sectores: política, educación, familia, cultura, diversión, economía, trabajo, religión. Entendimos por ley algo en sentido muy amplio, y más que las leyes explícitas nos fijamos en toda esa serie de consignas y axiomas implícitos que generan y rigen nuestros comportamientos. Entre otras encontramos las siguientes:

- La Iglesia y la religión es algo de mujeres y niños.
- La política es del PRI. Nadie puede meter mano, pero todos deben hacerle el juego.
- Al hombre se le permite todo, a la mujer no.
- El pueblo no sabe lo que quiere.
- La gente no puede saber la verdad; hay que 'colarle' la información.
- Los poderosos tienen derecho a prometer y no cumplir.
- Piensa mal y acertarás.
- Da siempre el primer golpe.
- Tanto tienes, tanto vales.
- A los padres no se les juzga.
- El maestro siempre tiene la razón.
- Hay que corresponder a todos los regalos. (Fiestas comerciales como el día del compadre, etc.)
- Las leyes son para violarlas.
- La caridad bien entendida empieza por uno mismo.
- Hay que ir a misa el domingo, para no hacer pecado.

5.2.3. Re-lectura de la Palabra:

Básicamente nos centramos en dos temas: por qué la ley es un dinamismo imperfecto, 'de muerte', y en qué consiste ser libres de la ley. Fue muy fecunda la reflexión en este renglón.

— Vimos que la ley nos determina una manera fija de actuar, sin que la persona tenga nada que aportar a ese comportamiento. La ley de por sí provoca comportamientos automáticos.

— Con eso aumenta el deseo de transgredirla. Es un desafío. De por sí no produce una actitud de respeto hacia ella, e incluso lo que se experimenta muchas veces es algo entre desprecio, temor y rebeldía. (Vg. las leyes laborales, fiscales, la misma Constitución).

— En la Iglesia los cristianos hemos aprendido a cumplir leyes, y por eso tenemos la conciencia dormida; cuando

nos quitan algunas leyes, la reacción con frecuencia es aferrarse más a ellas, por inseguridad, y por no tener una conciencia madura, movida por el amor.

— La ley nos imposibilita el ejercicio de la conciencia; porque nos es más fácil quedarnos en el simpleo chequeo de una lista de obligaciones, y así el caso de los fariseos: la gente exagerada en el cumplimiento de la ley es un obstáculo para la vida.

— La ley es ciega, inflexible. No tiene la dimensión del amor. Prescribe, pero no da fuerzas para vivir de acuerdo a ella.

— Es como unas muletas que hay que dejar lo antes posible, superándola. En la medida en que necesitamos de leyes, captamos que todavía no tenemos la libertad de hijos, y que aún no es vivo el Espíritu en nosotros.

— Con frecuencia también el cumplir las leyes fomenta la soberbia, porque fácilmente se hace en función de uno mismo, de la propia perfección, de la imagen propia. En cambio el amor nos hace actuar en función del otro, y así es camino al Otro, es decir, a Dios.

— Al morir a la ley por la muerte de Cristo, quedamos llamados a desligarnos efectivamente de la antigua ley, para vivir de acuerdo al Espíritu nuevo que recibimos.

— Jesús no nos dio una nueva ley, por perfecta que fuera. Si su mandato del amor fuera sólo una ley no nos daría fuerzas para cumplir, y estaría al mismo nivel de muerte que la ley antigua, porque nos enfrentaría con la frustrante constatación de nuestra impotencia. Pero lo que nos da es un Espíritu; nos cambia nuestra misma capacidad de relación con los demás. Nos posibilita para vivir amando.

— Mientras no vivimos esto en plenitud, nuestro esfuerzo debe orientarse, al menos, a no cumplir las leyes por cumplirlas, por no hacer pecado, sino a vivirlas con ese Espíritu nuevo.

5.3. Tercer ejemplo: Rom. 8.

5.3.1. Tematización:

— Pablo nos dice que el pecado fue privado de su poder, y por eso los 'en Cristo' ya no tienen sobre sí ninguna sentencia de condenación. (8, 1—4).

— Constata luego la oposición que existe entre el estilo de vida que se guía según la carne, y la que se guía por el Espíritu. (8, 5— 8).

Ustedes ya no viven según la carne, sino según el Espíritu. Entonces déjense guiar por el Espíritu de Dios, que los hace ser sus hijos, con derecho a la misma herencia de Cristo. (8, 9—17).

En torno a esta vida de Dios en nosotros, las preguntas que surgieron fueron éstas:

— En nuestro mundo, ¿en qué consiste esa vida de Dios, esa libertad respecto de la ley, del pecado y de la muerte?

— ¿Dónde se localizan los signos de esa nueva Vida? ¿Cómo podemos descubrirla? ¿Cuáles son los signos que nos la revelan?

5.3.2. Lectura de la historia:

En este tema nos repusimos de una cierta situación de agobio que nos habían dejado los temas anteriores. Fue muy abundante la lista de hechos que descubrimos como señales de la Vida de Dios entre nosotros. A manera de ejemplo ponemos los siguientes:

— La inquietud por cambiar las cosas que andan mal por no dejarlas como están.

— Más conciencia de lo esencial, vg. en la vida religiosa.

— Búsqueda de modos concretos de vivir la comunidad: comunidades de base, cooperativas de consumo y de producción, grupos de concientización y politización...

— La perseverancia de personas que, contra viento y marea, siguen firmes ayudando a los demás a ser mejores.

— Experiencias vivas de fe en situaciones de crisis.

— La búsqueda de la Palabra de Dios y su aceptación gozosa.

— Unos rancheros que tuvieron una buena cosecha y les quedaron 60,000 decidieron comprarse un coche, pero luego pensaron que ese dinero les hacía más falta a otros, y decidieron repartirlos entre tres instituciones de asistencia que necesitan mucha ayuda.

6. Conclusión

Al tratar de concretar en un escrito cualquier experiencia humana necesariamente pierde riqueza, porque la vida pierde espontaneidad cuando se congela. Sin embargo, estaríamos muy contentos si esta 'vida congelada' sirviera de ayuda al crecimiento de la Vida de Dios que surge por todas partes y cuya captación es sólo cuestión de hacerse sensible a los signos que nos la revelan.

Lo que se nos hizo más interesante del camino recorrido es que es un método fácilmente repetible, porque no requiere estudios especiales, sino una nueva actitud contemplativa ante la Palabra y ante la vida. Las mismas cuestiones de exégesis que abordamos las consideramos secundarias hasta cierto punto, y lo que menos influyó en el cambio de actitudes que se fue gestando en nosotros. Por otro lado, ese tipo de cuestiones están tratadas en forma asequible en obras que pueden conseguirse con facilidad. Quizá ese ha sido uno de los logros mejores: descubrir que la Palabra de Dios, incluso textos tenidos por difíciles, como los que reflexionamos, es algo que nació en la vida humana, en la historia de hombres como nosotros, y que hoy puede renacer en la misma frescura, porque el Espíritu que la inspiró sigue siendo el mismo que hoy nos inspira a nosotros.

LOS TEOLOGOS DE LA LIBERACION, NO SON LOS TEOLOGOS DEL MARXISMO

Reconocer que hay lucha de clases, explotación de unos sobre otros, no es hacer marxismo. Es una exigencia de la Escritura.

El lugar nos parece insólito. Es como si más allá de las fronteras que ensanchó en la Iglesia Católica el Concilio Ecueménico, comprobara uno el oleaje dinámico que tal acontecimiento provocó en todas las Iglesias. Nos encontramos en el Seminario Interconfesional de México, donde cinco confesiones protestantes diferentes realizan en conjunto la formación de sus ministros.

Pero no hemos venido a observar esta positiva experiencia de acercamiento cristiano; tal vez eso lo dejemos para una visita posterior. Nuestro objeto es encontrar a James Pikley, el Decano de los maestros que en esta institución enseñan las Sagradas Escrituras, a fin de preguntarle

sobre el papel que en este tiempo de revolución y cambio, está jugando la lectura de la Biblia en Latinoamérica, un continente que él ha recorrido desde hace algunos años.

La maciza capilla de piedra oscura de forma semicircular que está al centro de este conjunto de edificios, nos recuerda un poco al Escolasticado del Altílo. El templo está encomendado a San Andrés y pertenece a la Iglesia Episcopal; junto, están las instalaciones de la Iglesia Bautista en cuyas puertas encontramos al Profesor Pikley que viene llegando por la Av. San Jerónimo. Más allá, están las oficinas de la Iglesia Luterana, de la Iglesia Reformada y de los Discípulos de Cristo.

Un breve saludo y mientras subimos la escalera que da al segundo piso, donde se encuentra su oficina comenzamos a entrar en materia. El despacho está amueblado sobriamente. Una mesa ocupa gran parte de la estancia. El Prof. Pikley espera nuestras preguntas. Y comenzamos nuestro diálogo.

—Profesor, ¿dentro de la teología latinoamericana, qué papel está jugando la lectura de la Biblia?

● Dentro del movimiento nuevo de teología latinoamericana, que va desde el Concilio Ecuménico Vaticano II y de la Reunión de Medellín para acá, la Biblia ha jugado un papel muy importante; pero creo yo que todavía no se ha desarrollado una teoría de cómo se usa la Biblia, aunque al menos no se ha cuestionado a la Biblia como está ocurriendo en los Estados Unidos, donde sobre todo en teología liberal protestante, se le da un rol sólo de texto clásico como cualquier otro.

—Profesor Pikley, a reserva de pasar más adelante a examinar este fenómeno (si es que ocurre) en América Latina; esto de que nos habla está pasando en los Estados Unidos, se manifiesta también a nivel de Pueblo—Iglesia?

● En la práctica, en las Iglesias Protestantes, se lee menos la Escritura, excepto donde hay movimientos de avivamiento, como respuesta al movimiento carismático que surge con fuerza en los Estados Unidos; a nivel teológico me parece que el lugar de la Biblia, es todavía un problema no resuelto en la Teología norteamericana; este problema no existe en América Latina, donde todo mundo está de acuerdo, tanto protestantes como católicos, de que la Biblia es central en la producción teológica; para hacer teología, se tiene que hacer a base de estudio bíblico; y esto se ha revitalizado en esta parte del Hemisferio como consecuencia del Concilio Vaticano II y el Encuentro de Medellín.

—¿Usted cree que el pueblo cristiano de latinoamérica esté integrando la lectura de la Biblia a la vivencia de su fe?

● ¡Creo que sí! Me parece que el movimiento que ha habido en los últimos 15 años, ha acentuado un movimiento de renovación bíblica.

—Hace un momento me llamó particularmente la atención el fenómeno que apuntaba en el sentido de que a nivel de iglesias protestantes, en los Estados Unidos se esté leyendo menos la Biblia, ¿por qué?

● Es parte de la secularización general que se está experimentando en los Estados Unidos. La misma teología, con el pensamiento de Alfred Whitehead, ha seguido caminos especulativos de ciencia; pero no de especulación bíblica, sino científica; Whitehead era filósofo y matemático de la ciencia que construyó un sistema especulativo que incluía a Dios; el suyo era un sistema teísta; y esto ha tenido mucha influencia en la teología norteamericana; esta especulación desde luego no descansaba en bases de revelación divina; sino que se partía de la experiencia científica para especular. Este tipo de fenómeno no se da en América Latina.

—Esto ya nos ubica de lleno en el tema. ¿Cuál es

entonces la característica específica de la Teología en Latinoamérica?

● Aquí la teología nunca ha negado ser bíblica básicamente; esto es ser una interpretación de la Biblia. Ahora la interpretación tiene sus particularidades.

—Sobre estas particularidades, creo yo que las condiciones políticas de nuestros pueblos tienen mucho que ver con la teología; al menos lo percibo así en la llamada "Teología de la Liberación". Sobre esto yo le preguntaría ¿cree usted que los teólogos de la liberación están en un camino correcto, o si no correcto, cuando menos proceden de buena fe?

● Yo diría que la teología dominante de la liberación va en camino correcto y también trabaja de buena fe. Lo que se ha descubierto es que ningún conocimiento científico, humanístico o teológico, es neutral; que dentro del mundo hay conflictos políticos en todo momento, incluso en los tiempos bíblicos y que si uno no reconoce los intereses políticos y económicos que están presentes en un momento dado, ninguna doctrina, ni filosófica, ni teológica está bien ubicada. En este sentido creo yo que la teología de la liberación nos ha provisto de unos instrumentos para abrir las Sagradas Escrituras, a fin de dejar ver lo que antes no se veía por pretender que las Escrituras fueran algo neutral, fuera de los problemas económicos y políticos de nuestro tiempo. Esto presupone en la teología de liberación, una lectura ideológica de la Biblia; ideológica en dos sentidos: como intérpretes de la Sagrada Escritura dentro de un contexto particular que implica un momento y unas luchas políticas; y un contexto universal. En el primer caso, si existe una lucha de clases en América Latina, tenemos que comprometernos dentro de esa lucha de clases. Entonces desde ese compromiso buscamos la Palabra de Dios.

En el segundo caso, el contexto universal también resulta ideológico y concerniente directamente a los biblistas: la misma Biblia tiene que leerse buscando los compromisos ideológicos que contiene. O sea leemos por ejemplo los Salmos, y encontramos una exaltación de la monarquía davídica de Jerusalén; eso además de una exaltación religiosa (David es el ungido de Yavé) es una exaltación política; no se puede ignorar que la exaltación de un rey no sea un hecho político. El reconocer ese compromiso ideológico dentro de las Escrituras, nos ayuda a entenderlas en una forma que antes no era dable. Esto es importante y aquí en América Latina estamos comenzando ese trabajo.

—¿Cuál sería una de las características que usted encuentra más notables en la Teología de la Liberación?

● En primer lugar que no pretende hablar sólo de verdades eternas, sino de la Palabra de Dios para circunstancias particulares, históricas; considero que toda reflexión de Verdades eternas debe de venir después. Todo esto se reduce a que la principal tarea del pueblo de Dios, es ser obediente a la Palabra de Dios. Y la teología tiene que clarificar esta tarea, y no puede por lo tanto hacerse la desentendida de la situación que vive el pueblo de Dios. Esta sería la característica más notable.

—¿Cuál sería otra característica de esta teología de la liberación?

• Bueno, yo creo que otra característica, es que al interpretar esa ubicación, se han usado mucho los análisis marxistas de lucha de clases que parecen muy apropiados, así como el fenómeno de la dependencia de los centros metropolitanos de Estados Unidos y Europa. Esos análisis han sido fundamentales para interpretar la teología latinoamericana de la liberación.

—Hace un momento me decía que a partir del Concilio Vaticano y la Reunión de Medellín, se notaba una revitalización teológica en América Latina, al menos en la Iglesia Católica; ¿cree usted que estos dos acontecimientos también han significado algo en las Iglesias protestantes?

• La influencia de la renovación de la Iglesia Católica se ha sentido en las Iglesias Protestantes; nosotros los protestantes no tenemos eventos dramáticos como Medellín o el Concilio para señalar pautas; hemos tenido conferencias importantes pero ninguna que reuniera la jerarquía que se reunió en Medellín y que por lo tanto, emitiera documentos con una autoridad como ocurrió ahí; probablemente esto ocurra por la naturaleza del protestantismo que está fragmentado y que no tiene centros episcopales que puedan emitir pronunciamientos de autoridad; no se puede esperar el mismo tipo de dinámica entre nosotros que dentro de la Iglesia Católica.

Esta simultaneidad de renovación entre nuestras iglesias se debe no tanto a una dependencia de los protestantes de los católicos en materia teológica; sino a que los procesos sociales de América Latina son comunes a las dos corrientes cristianas en esta parte del hemisferio; por eso la reacción teológica ha tenido semejanzas. Ahora el problema protestante tiene algunos matices diferentes que el que se da en la Iglesia Católica en particular; nosotros hemos tenido que descubrir y afirmar que realmente somos latinoamericanos por la vinculación que hasta hoy hemos tenido con Estados Unidos, lo que nos ha hecho muy dependientes, a todos los niveles, de las iglesias norteamericanas.

—¿Cuáles serían esos niveles?

• Bueno pues el económico, teológico, musical, en fin mil maneras que no se puede imaginar; ha habido una dependencia muy grande; y una aceptación acrítica del rol positivo de los Estados Unidos en la sociedad latinoamericana; o sea una tradición de identificación con los partidos liberales latinoamericanos; así como la Iglesia Católica ha tenido que superar identificaciones con los partidos conservadores, nosotros hemos tenido que alcanzar una criticidad acerca de nuestras alianzas tácticas que no se cuestionaban, no tanto de manipuleo político, porque nunca tuvimos la fuerza política que la Iglesia Católica tuvo; pero sí a nivel ideológico una identificación bastante amplia, generalizada, no cuestionada con los partidos y movimientos liberales.

—Desde hace un momento me está inquietando esta pregunta: ¿Todos estos fenómenos los asimila o no el pueblo de sus Iglesias?

• A nivel de pueblo hay alguna conciencia; hay grupos que han cuestionado su piedad tradicional; su manera tradicional de leer la Biblia y que están buscando y encontrando nuevas maneras de culto, nuevas maneras de práctica religiosa; pero no es un movimiento masivo dentro de la Iglesia; creo que esto pasa también en la Iglesia Católica.

—El fenómeno de enfrentamiento tradicionalismo—progresismo que se está dando en la Iglesia Católica, ¿también se registra en las Iglesias Protestantes?

• Definitivamente.

—¿Y la parte conservadora cómo interpretan estas inquietudes de renovación teológica y escriturística en su Iglesia?

• Como en la Iglesia Católica: mucha gente se pregunta si quienes buscan una nueva ruta ¿no habrán vendido su alma al marxismo? Siguiendo esa tónica de anticomunismo, en muchas iglesias protestantes se ha expulsado a pastores, a grupos juveniles, a seminarios completos y el problema básico ha sido el ser acusados de marxistas.

Esto es incidental, porque yo creo que básicamente, un teólogo sigue teniendo un compromiso con el Pueblo de Dios y la Sagrada Escritura que el marxista simple no tiene; ambos no son iguales por más que el teólogo reconozca que existe una realidad de lucha de clases, de explotación de una clase sobre otra, y que debe tener un compromiso con el pueblo trabajador.

Vemos el reloj, el tiempo ha pasado sin sentir, pero el Profesor Pikley está en período de exámenes en el Seminario Interconfesional y no queremos robarle más tiempo; así que formulamos una última pregunta, esta vez sobre la experiencia ecuménica que ellos viven todos los días.

Ve hacia la ventana antes de responder reflexionando: ... "estamos aquí no solamente por conveniencia de equipo, en lo que toca a nuestras economías, sino por la convicción de que la unidad del pueblo de Dios no es una cosa que se pueda detener; es un imperativo de Nuestro Señor..."

Vemos la fe que anima a nuestro entrevistado; pues tal vez por la influencia de los condicionamientos actuales, podría habernos dicho que la unidad es un imperativo de la historia... Pero no; Biblista al fin, sabe que la historia pasa y que la Palabra de Dios permanece, pero que ésta debe ser leída siguiendo los condicionamientos de la historia y que los teólogos de la liberación no son los teólogos del marxismo.

DE LOS DOMINGOS 23 AL 26 ENTRE AÑO

DEL 5 AL 26 DE SEPTIEMBRE

COMENTARIO EXEGETICO

DOMINGO 23 ENTRE AÑO (5 de septiembre).

1o. Las lecturas de este domingo van orientadas hacia una mayor comprensión de lo que significa la edad mesiánica en la cual participamos: el anhelo del hombre, sobre todo del más "débil", se realiza en Cristo (1a. y 3a. lecturas) y el cristiano, si quiere participar del bien mesiánico (tener fe viva) debe seguir a Cristo en su modo de comportarse y en su "predilección por los pobres" (2a. lectura).

2o. Isaías 3 5, 4-7a. El pasaje corresponde a un poema en que se promete el regreso del destierro y la salvación en la edad mesiánica (cap. 5). En los primeros versículos (v. 1-2) se exhorta directamente a la alegría porque Dios manifestará su poder, su bondad y su sabiduría (manifestará su gloria). El v. 4, que es paralelo del v. 3, nos alienta a mantener firme la esperanza porque Dios salvador está cerca. El v. 5-7 presenta diversas metáforas sobre lo que es la Salvación que se aproxima. La fe del N.T. nos afirma que, aunque todavía esperemos la manifestación última, ya participamos, desde ahora, de la salvación mesiánica, ya vivimos en

la plenitud, en los últimos tiempos (Hb. 1, 2; 1 Jn 2, 8; Gal 4, 4; Ef. 1, 10). La fe en el "futuro" y en la realidad que ya se participa desde ahora pide del cristiano un entusiasmo y alegría aun en medio del "éxodo" y de los trabajos presentes, como se le pide, en este poema, al antiguo Israel (1 C 10, 1-4; Jn 6, 48-51; Heb 12, 18-24; Col 1, 24; Fil 2, 17ss; etc.).

3o. Santiago 2, 1-5. El pasaje nos presenta una concretización de lo que significa "poner por obra la Palabra y no contentarse con oírla" (1, 22. Ver la lectura del domingo anterior). Podemos distinguir tres partes en esta lectura: 1a. parte (v. 1): si tenemos fe en Cristo, no podemos tener acepción de personas. La fe en Cristo implica necesariamente comportarse como El (seguirlo) y como el Padre (Rom 2, 11; Ef. 6, 9; Ac 10, 34; Col 3, 25). 2a. parte (v. 2-4): se pone un ejemplo concreto de lo que es tener acepción de personas. 3a. parte (v. 5) se comienza a dar los motivos de esta exigencia cristiana (y esto se prolonga en los versículos siguientes). Y, en realidad, se exige una "acepción de personas" pero la inversa de la que afirma la "sabiduría" mera

mente humana; se trata, en efecto, de una preferencia por el pobre que no tiene recursos económicos (se contraponen al rico que sí los tiene). Aunque no se puede afirmar que en la Escritura el término "pobre" se refiera sólo a los económicamente pobres, sí debemos reconocer la "preferencia" de Dios por el pobre y la exigencia que esto trae para el cristiano (Ps 35, 10; Is 61, 1; Mt 5, 3; Lc 6, 20; 4, 18; 1 C 1, 17-29; Mt 11, 5; etc.).

4o. Marcos 7, 31-37. En este final del capítulo 7, podemos fijarnos en tres aspectos; 1o. La alusión a Is. 35, 5s (ver Is 61, 1-2) nos deja ver que en Cristo se cumple la promesa mesiánica; El es el portador de la salvación: El viene a liberar a los cautivos, dar vista a los ciegos, oír a los mudos, etc. (cf. Lc 4, 18ss). 2o. La presencia del "secreto mesiánico" (Jesús prohíbe que se divulgue su mesianismo: 1, 34ss. 44; 3, 12; 5, 43; 8, 20.30, etc.) impide que se tome este mesianismo como una identidad con la "salvación" meramente económica o física; pero, al mismo tiempo, debemos reconocer que sí aparece el aspecto de una salvación también económica y física. 3o. Lo físico y lo concreto son precisamente los signos eficaces de la Salvación total ofrecida por Cristo. Es notable la serie de rasgos concretos (signos) que encontramos en esta narración: lo lleva aparte, toca los oídos y la lengua con sus dedos humedecidos en saliva, etc. A la luz de la segunda lectura se comprende claramente que el ejercicio de lo que significa seguir a Cristo, va a implicar necesariamente la expresión de lo concreto y material y, precisamente, con el pobre. Así se prolonga, en nosotros, la obra de Cristo, el proclamador eficaz de la Buena Nueva.

DOMINGO 24 ENTRE AÑO (12 de septiembre).

1o. La primera lectura responde a la pregunta: cómo será el Mesías. En la tercera se confiesa a Cristo como Mesías y como Mesías a través de la Cruz. Jesús es un Mesías de Palabra y de Obra, y así debe serlo quien lo siga (3a. lectura).

2o. Isaías 50, 5-9a. En este pasaje, tomado del tercer canto del Mesías, Siervo de Dios (v. 4-9), se nos vuelve a presentar, como en los otros cantos (42, 1-9; 49, 1-6; 52, 13-53, 12), un retrato del "hombre" escogido por Dios para salvar a los hombres. En concreto, en estos versículos, nos podemos fijar en tres rasgos de lo que será el futuro Mesías y, también, el futuro pueblo mesiánico (Cristo y su verdadera Iglesia). 1o. El Siervo está atento a realizar lo que Yahveh le pide y lo que le pide se deja ver que no es nada fácil (no me resistí, no me hice atrás), y lo confirman los versículos que siguen. Este tema de estar atento a hacer la voluntad del "Padre" es el centro del actuar de Cristo (Hb 10, 5.7; Mt 26, 39.42; Lc 17, 49; Jn 4, 34; 5, 30; 6, 38; Fil 2, 8; etc.) y el centro del actuar del verdadero seguidor de Cristo (1 P 3, 17; Mt 7, 20s; 12, 50; Jn 7, 17; 9, 31; Hb 10, 36; Ef 5, 17; 6, 6; etc.). 2o. Se describe en forma muy gráfica el misterioso camino que debe recorrer el Mesías: la gloria a través de la pasión y de la muerte (Fil 2, 6-11; Lc 24, 26.46; etc.). 3o. Pero en la oscuridad de la prueba, brilla firme la segura esperanza que no queda defraudada. Así fue el comportamiento de Cristo (Mt 26, 39ss) y ese se espera del cristiano (Rom 8, 31ss).

3o. Santiago 2, 14-18. Siguiendo con el tema central y que ha aparecido en los dos domingos anteriores (poner por obra la Palabra y no contentarse con oírla 1.22), se presenta ahora la contraposición de la fe viva (que actúa) y la fe muerta (que no es fe). La forma de presentación es distinta de la de Pablo, pero en el fondo llegan a la misma afirmación. Pablo afirma que el actuar meramente humano no es capaz de darnos la salvación, sino que la salvación viene de la fe (Rom 3, 20; 9, 31; Gal 2, 16; etc.), pero Pablo también está suponiendo que esa fe, si es tal, debe ser viva, expresarse y realizarse en obras (Gal 5, 6; Rom 8, 4). En el mismo sentido nos hablan Mateo (7, 21) y Juan (1 Jn 3, 17ss). El actuar la fe es sinónimo del ejercicio de la obediencia al Padre (ver primera lectura, No. 1).

4o. Marcos 8, 27-35. Este pasaje marca un culmen en toda la actividad de Cristo y en sus relaciones con sus discípulos. Debemos recordar que todo el Evangelio de Marcos gira en torno a la revelación de Cristo salvador y a la respuesta del hombre ante esta revelación. La escena se divide en tres partes. 1a. parte: Cristo interpela directamente a los discípulos: ¿qué piensan los otros de mí? y ustedes, después de lo que han visto y oído, ¿qué es lo que piensan? Esta es también la pregunta central que debe responder cada cristiano y cada hombre. Pedro, en nombre propio y de la comunidad, hace una profesión de fe. 2a. parte: Jesús acepta el título de Mesías, pero lo matiza en el sentido del Siervo de Yahveh (1a. lectura); la Cruz modifica todo lo que pudiera tener de meramente mundano el título mesiánico. Este mismo sentido tiene el rechazo de la tentación de Pedro y que evoca las tentaciones en el desierto (Lc 4, 1ss y par.). 3a. parte: se pone en claro cuál es la participación de cada uno y de la comunidad de Cristo, en la obra del Mesías: seguirlo en su tarea mesiánica. Con esto es más claro el sentido también comunitario de la primera lectura. Hay así una relación misteriosa pero real entre lo que hace directamente Cristo y lo que hace en y a través del cristiano (Mt 16, 24ss; 10, 38; Lc 9, 23ss; Lc 17, 33; Col 1, 24; Fil 1, 21; Gal 6, 14; etc.) y que en su forma ética se traduce en el tema del seguimiento (Mt 8, 10.19.22; 19, 21; Jn 8, 12; etc.).

DOMINGO 25 ENTRE AÑO (19 de septiembre).

1o. Podemos agrupar las lecturas de este día bajo el signo de la falsa y de la verdadera sabiduría. De la primera nos habla expresamente la primera lectura. La segunda lectura presenta el tema de las dos sabidurías en la vida concreta del cristiano. La tercera, finalmente, nos muestra en la vida de Cristo cuál es la auténtica sabiduría.

2o. Sabiduría 2, 17-20. El modo de pensar (sabiduría) de los "impíos" se presenta en una primera unidad (1, 16-2, 20): es un ateísmo práctico que se traduce en la adoración de la sensualidad y en la opresión de todos los más débiles. El tema se repetirá en los capítulos siguientes. El texto concreto que hoy escuchamos se refiere a la opresión del hombre que confía en Dios. Se denuncia así lo que se hizo con Cristo (Mt 26, 67s; 27, 12s. 43) y lo que se hará con el cristiano (Mt 24, 9s; 10, 16ss; Lc 21, 12; etc.). Es también

una advertencia para que no caigamos en la tentación siempre presente de la falsa sabiduría.

3o. Santiago 3, 16—4, 3. El tema comienza en 3, 13 y el v. 13, en concreto, es de especial importancia pues la sabiduría aparece como la norma concreta de la acción: según sean los motivos concretos que mueven a la acción, así es definida la "sabiduría" que ese hombre tiene. La falsa sabiduría es dejarse llevar por la envidia, el orgullo, la codicia, la mentira. Esta "sabiduría" se llama terrena y satánica (v. 15). La auténtica sabiduría se presenta como obradora de paz, dócil al Espíritu, compasiva, imparcial; el mismo tema, presentado en la forma personal de relación con Cristo, se desarrolla en 1 C 1, 17—2, 16. El pasaje de Corintios se puede considerar como un paralelo de nuestro pasaje actual. (cf. 1, c 13, 4ss).

4o. Marcos 9, 30—37. El pasaje nos presenta el segundo anuncio de la Pasión y repite, bajo otro aspecto, la condición del seguimiento de Cristo. Es así un paralelo de la lectura del domingo anterior, donde aparecen también estos dos temas. Suponiendo la lectura del comentario anterior, nos podemos fijar en algunos aspectos complementarios: 1o. Jesús instruye a los discípulos. Jesús instruye con la auténtica sabiduría a los suyos (enseñanza) y señala en concreto el auténtico camino: la pasión, el que quiera ser el mayor debe servir como el menor, a Cristo se le recibe cuando se recibe al pequeño. Como vemos, su sabiduría choca radicalmente con la "sabiduría" meramente humana. 2o. Por eso sus discípulos no acaban de entenderle y aun les da miedo (v. 32); sólo hasta que venga el Espíritu empezarán a entender, pues sólo con la presencia del Espíritu, la atracción del Padre, el hombre es capaz de aceptar esto que rebasa lo meramente humano (Jn 6, 44.65; 14, 25s; 16, 12ss; 1 C 17—2, 16; etc.) 3o. Un tema concreto de la sabiduría de Cristo es seguirle en el servicio de los demás (Mt 20, 26; Mc 9, 35; Mt 20, 28; Lc 22, 27). Tenemos aquí un caso típico de la sabiduría de Cristo: el mayor es el que más se entrega a servir a los demás. 4o. El motivo profundo de ese servicio a los demás y con preferencia a los más pequeños está en que se encuentra uno con Cristo mismo al recibir a los demás (v. 37). No se trata de una identificación de Cristo con los pequeños, pero sí de una presencia real, ellos son un verdadero sacramento (signo eficaz), una "comunión" con Cristo. (cf. Col 3, 13; Ef 4, 32; Fil 2, 3ss).

DOMINGO 26 ENTRE AÑO (26 de septiembre).

1o. Las tres lecturas de hoy no tienen propiamente una unidad concreta: la primera nos relata una participación temporal del don del Espíritu y que es preuncio de la participación cristiana del Espíritu. La segunda lectura presenta una maldición de los ricos. La tercera, por último, reúne varias enseñanzas dispersas que recogió Marcos.

2o. Números 11, 25—29. La escena está tomada del tiempo del gran Exodo y su contexto inmediato entremezcla dos temas diversos: el lamento del pueblo por no tener carne y la queja de Moisés por tener que administrar él solo la justicia a un pueblo numeroso (cap. 11). Nuestro pasaje corresponde a este segundo contexto: el Señor va a delegar parte

de la autoridad de Moisés a los 70 ancianos que escoge el mismo Moisés (v. 16-17). El signo de esa autoridad será la manifestación del don profético del Espíritu. Podemos hacer dos breves notas a esta lectura: 1a. En la comunidad de salvación que marcha a través del tiempo (historia de salvación) encontramos un verdadero sacramento salvífico en el ejercicio de la autoridad, y esto tanto en el A.T. cuanto en el N.T.: es el sacramento de la autoridad misma de Dios, la cual se manifiesta a través de la autoridad humana y que por eso mismo ya no es mera autoridad humana (Mt 16, 19; 18, 18; Jn 21, 15s; etc.). 2a. La participación en el don de profecía que da el Espíritu, aparece aquí como algo temporal, pero de un modo velado se presiente y se añora la presencia del Espíritu para los tiempos mesiánicos (Joel 3, 1—5; Is 2, 2) como aparece en el discurso de Pedro (Ac 2, 14ss; cf. 1 P 2, 9).

3o. Santiago 5, 1—6. Estos versículos forman unidad en paralelismo con los anteriores (4, 13—17) y evocan la invitativa de Amós (8, 4—8). Son también un paralelo de las maldiciones a los ricos en Lucas (6, 24—26). Ambos pasajes son el mejor comentario a la lectura que hoy escuchamos. Sobre tres puntos recae aquí la maldición: la actitud de avaricia (que es idolatría: Col 3, 6; Ef 5, 5), el hartar el corazón en los placeres (Rom 1, 28ss y paralelos), el oprimir al débil (obreros, campesinos). Sobre ellos se da un juicio de condenación como en Lucas (6, 24ss). Notemos que el pasaje se encuentra en una carta a los cristianos y sus consecuencias son obvias.

4o. Marcos 9, 38—48. En esta sección, recoge Marcos enseñanzas diversas de Jesús: 1a. (v. 38—40) el significado eclesial de estos versículos presenta sus oscuridades y lo más seguro es atenerse al v. 40 (el que no está contra nosotros...) cuyo sentido parece ser: hay que saber aceptar el bien aunque no venga precisamente de "los buenos" (de los míos). En este sentido podemos encontrar un paralelo paulino en la carta a los filipenses (1, 16—18). 2a. (v. 41): en la formulación de Marcos se deja entender que los discípulos de Cristo son enviados suyos, recibirlos a ellos es recibir a Cristo. Esto implica la conciencia cristiana de que los enviados de Cristo no obran con propia autoridad, sino que "son de Cristo". La enseñanza es tanto para el que recibe al enviado, cuanto para el enviado mismo (debe proceder como tal). 3a. (v. 42) el escándalo se entiende aquí como una invitación a pecar y ser así un instrumento del Mal (Mt 16, 23; 18, 7; 1 Jn 2, 10) Y esto es lo que se condena con una metáfora muy drástica. En otro sentido muy diverso se llama escándalo a la necesidad de hacer una opción definitiva ante Cristo: decirle sí o no (a veces se toma en el sentido en que se opta por el no. Ver: 1 c 1, 23; Gal 5, 11; Mt 24, 10; 26, 31ss); 4a. (43—48) Bajo una serie de metáforas (son metáforas, no identidad) se indica en un lenguaje muy oriental la necesidad de ser radical en quitar de nosotros lo que nos incita al mal. La misma idea, en una forma ya más occidental, se presenta en Pablo: condenar a muerte (mortificar) la fornicación, la impureza, la codicia, la cólera, etc. (Col 3, 5ss; Rom 6, 11s).

LO MEJOR EN CALIDAD Y SERVICIO



VELAS

LITURGICAS
LIMPIAS
PERFECTAS

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

LAMPARAS OLEOCERINA, APROBADAS
PARA SAGRARIOS

TELEFONO: 5-47-02-30





VINO DE UVA PARA CONSAGRAR
DESDE 1920 LA MARCA DE MAYOR PRESTIGIO

DISTRIBUIDORES EXCLUSIVOS

MORAGREGA, S. A.

DR. R. MICHEL 581 APARTADO 399 GUADALAJARA, JAL.

