

EN ESTE NUMERO

+ Y LA NOTICIA	4
+ CUADERNO: MISION DE LA IGLESIA Y SACRAMENTOS	
Introducción al cuaderno	14
Cuestiones previas	15
Simbología y rito en las religiones no cristianas	18
El Bautismo en la religiosidad popular Ricardo Falla, S.J.	25
Misión de la Iglesia y sentido de los sacramentos	32
Reconciliación	32
Eucaristía	37
Sacerdocio	40
+ DOCUMENTOS	
Documento final del congreso internacional ecuménico de teología	47
+ Y LA PALABRA Domingos de Julio. Rubén Cabello, S.J. y Sebastián Mier, S.J.	56
+ Y EL CINE. Manhattan sigue siendo Manhattan. Hector I Sainz, S.J.	60

BIBLIOTECA
RESIDENCIA S.L.
GUADALAJARA

No. 535 Junio de 1980

Dibujos CEHILA

PRESENTACION

Símbolo es la unión de dos elementos no idénticos. ¿Cómo podremos unir los ejes del desarrollo mejicano, con la fe? La pregunta puede parecer absurda o muy teórica. ¿Cómo podremos unir los valores que dan el sentido absoluto a nuestra vida, con la vida de los mejicanos, que se va absolutizando por los capitales de la industria y del campo? ¿Cómo unir lo que vale la pena —la hermandad, la justicia, etc.— con la pena de la explotación del obrero y campesino? Los sacramentos son los símbolos del amor gratuito de Dios que irrumpe en nuestra historia. Si integrar amor e historia nos parece lejano, la celebración cotidiana de los sacramentos no tiene sentido. No celebramos al Dios de la vida, en la vida ordinaria.

El presente cuaderno pretende ser un aporte a la celebración histórica de la gracia que nos libera por la cruz del Señor y por su Espíritu que trabaja en la historia. Los análisis constantes de CHRISTUS y la noticia tratan hacernos patente lo que está aconteciendo y en dónde el Señor está interpelando nuestra fe. No están demasiado alejadas la noticia y las celebraciones ordinarias de la fe que actúa en este contexto.

Xavier Garibay, S.J.

+ CHRISTUS

Consejo asesor: Alfonso Castillo, Enrique Dussel, Vicente Leñero, Enrique Maza, S.J., Jean Meyer, Ramón Mijares, S.J., Luis Ramos, O.P., Angel Sánchez.

Director: Xavier Garibay Gómez, S.J.

Subdirectores: Felipe Espinosa, S.J. y Rafael I. Rodríguez, S.J.
Consejo de redacción: Alberto Arroyo, S.J., Luis G. del Valle, S.J., Luis Fernández, S.J., Sebastián Mier, S.J., Raúl H. Mora L. S.J.

Se autoriza la reproducción total o parcial de Christus. Citar fuente con aviso a la dirección.

NOTA DE LA OFICIALIDAD DE CHRISTUS: La oficialidad de Christus no significa una representación oficial. Funciona como un hecho práctico y un servicio, puesto a disposición de las diócesis, máxime de aquellas que lo aceptan como tal. Por tanto, Christus no es órgano institucional del episcopado. La responsabilidad editorial queda exclusivamente a cargo del Centro de Reflexión Teológica, A.C. Los artículos firmados son responsabilidad de sus autores.

Organo Oficial de las Diócesis de Cd. Juárez, Cuernavaca, Huejutla, Vicariato Apostólico de la Tarahumara. Registrada como artículo de 2a. clase en la Administración de Correos No. 1 de México, D.F., 3 de enero de 1936. Registro de Propiedad Intelectual en la S.E.P. No. 10534 el 15 de diciembre de 1950. Con aprobación eclesialística. Suscripción anual: \$320.00, número suelto: \$ 30.00, atrasado: \$ 35.00. Suscripción correo aéreo América Latina: 20 Dls., otros países: 30 Dls., número suelto: 1.35 Dls, atrasado: 1.60 Dls. Centro de Reflexión Teológica, A.C. Augusto Rodin No. 355. México 19, D.F. Tel. 5-98-47-08. Impresión: EILA, Astrónomos No. 23, México 18, D.F.



Y LA NOTICIA

CENTROAMERICA

"EL SALVADOR: REGIONALIZACION Y CRISTIANISMO"

El asesinato de Monseñor Arnulfo Romero reviste un significado más allá del martirio. Se inscribe en el martirologio por su carácter histórico. Solamente el epopéyico otorga a los mártires la infinitud de la gloria. La bala que abrió su corazón abrió también —contra la intención de sus asesinos— una nueva etapa en la lucha latinoamericana. El punto de siempre evidenciar en el hecho la presencia de toda una época histórica. Cristianos y revolucionarios pueden equivocarse lamentablemente la marcha latinoamericana si no son capaces de arribar a una comprensión exacta del espacio abierto por el martirio y la sangre de M. Romero. Precisamente en el anterior artículo sobre la "Economía Política de la Distensión II" (1) se apuntaba ya un tránsito, un traslape histórico y geopolítico de los conflictos del Islam a Latinoamérica. Al afirmar "de lo que ocurriría en América Latina", ignorábamos la forma concreta en que este traslape sucedería. Puerta de Sangre (2)

El Islam representa un espacio social cuyo sentido histórico está doblemente determinado desde el complejo socialista y el complejo trasnacional.

En primer lugar, desde este último. Es

hasta finales de la década de los sesentas que la crisis de la Teoría de la Dependencia en las Ciencias Sociales Latinoamericanas comienza a dibujar un nuevo escenario de problemática: el de la internacionalización económica o trasnacionalización (3).

Estamos en una coyuntura teórica donde algunas de las características esenciales de este proceso histórico de trasnacionalización están siendo despejadas (4). A fin de acercarnos al tema coyuntural que nos ocupa, queremos subrayar una característica esencial del proceso de trasnacionalización: que desarrolla a su vez, dos procesos subsidiarios: el de desnacionalización y el de regionalización. Si la riqueza de las naciones está sufriendo una metamorfosis gestada por el capital internacional donde las mercancías, los capitales, la fuerza de trabajo y los procesos de trabajo en la producción se internacionalizan, la barrera de las naciones tiende a desaparecer (5). La principal pregunta que florece entonces, al considerar el proceso concomitante de trasnacionalización-desnacionalización es la pregunta por la regionalización económica. Sobre el mapa geográfico de las naciones constituidas como Estado-Nación luego de la Revolución Burguesa Europea se va construyendo el

mapa geopolítico de las regiones económicas de la producción, la distribución, la circulación y el consumo. Ambos mapas no se corresponden; el segundo subsume —metamorfoseando— al primero.

En proceso de constitución, el proceso de regionalización por economía trasnacionalizada, es una obra inconclusa. Su construcción es un gigantesco proceso de desestabilización geopolítica internacional: entre la desnacionalización-regionalización por proceso de trasnacionalización puede ocurrir un espacio histórico de desnacionalización-regionalización por religión. Hasta 1978 ninguna región había mostrado este impasse que la historia impone al capital Trasnacional tanto como la región del Medio Oriente y la cuestión Palestina. Desde el 47 hasta el 77 la Revolución Palestina pudo mantenerse a sangre y fuego por un constituyente esencial: la alianza religiosa musulmana inquebrantable. Luego que Kissinger encontró una fractura funcional y estadística a fin de ir —con la precisión del cálculo infinitesimal— arreglando la paz "en pasos", la región abortó el acuerdo de Paz Israel-Egipto. Cuando el cálculo infinitesimal del capital de la Technotrónica (Brzesinski) (6) parecía estabilizar la región, el estallido islámico

co en Teherán rompió todo cálculo estadístico. La Pascua de Jomeini, como Mahoma entrando a la Meca, por la Kaaba, redimensionó todo un espacio: el espacio islámico QUE hunde raíces de Belgrado a Moscú: de Turquía a China. Es sobre esta transmutación aparentemente de "un sólo país" sobre la que la Revolución Palestina, luego de 1978, toma la ofensiva que mantiene hasta el presente (7). Apoyada lógicamente desde una región transnacional religiosa islámica, la ofensiva palestina presente golpea los centros nerviosos del capital en búsqueda de otro tipo de regionalización a la que pretende cercenar los colmillos revolucionarios: una regionalización desdentada que mama la abundancia —infante— del imperio. El Islam, como gigantesca región religiosa sita en formaciones económicas de sociedad arcaica, hoy muestra que por su espacio histórico se puede recorrer el velo de la liberación. En esencia muestra que es posible una regionalización por religión no por economía. Esta es la batalla desde el aspecto transnacional.

Como fue señalado (8) el socialismo existente pelea en el Islam, la posibilidad revolucionaria estalinista, consagrada en el "marxismo-leninismo" acuñado por el Gran Déspota Asiático (Bahro) de Stalin. Se pelea la ortodoxia: que la vía revolucionaria ha de seguir las condiciones históricas de posibilidad establecidas centralizadamente por una experiencia revolucionaria y su teorización. Se pelea también la estabilidad política de 40 millones de musulmanes al interior de la URSS: que ese vector de fuerza no tenga centro gravitacional decisivo fuera del contorno del poderío soviético. Esta es la segunda determinación histórica del Islam en este último cuarto del Siglo XX.

El cristianismo para las formaciones económicas de las sociedades ("ökonomische Gesellschafts-formation") latinoamericanas es lo que el Islam para algunas formaciones asiáticas. Tiene, como el Islam, dos determinaciones, frente a la formación económica de la coexistencia pacífica:

a) que puede regionalizar sobre un mapa no económico sino religioso, y en este caso abarcaría a Europa;

b) que "puede ofrecer vías revolucio-

narias no marxistas-leninistas", no estalinistas (9).

Queremos afirmar: el cristianismo, determinado desde los dos aspectos principales de la contradicción de la época contemporánea, se constituye en América Latina, hoy por hoy, en una fuerza revolucionaria de primer orden frente a la Formación Económica de la Coexistencia Pacífica. Aún más: si un obispo del Opus Dei, mandado a la diócesis de El Salvador para frenar los intentos progresistas del presbiterio del lugar, se convierte, a la vuelta de los años, y luego de la matanza de Rutilio El Grande, en un defensor de los oprimidos y un catalizador revolucionario, el peligro es inminente.

Independientemente de la línea recta que va desde la intención de los asesinos a los resultados que se quisieran lograr con el crimen, se dibuja en múltiples espacios, una línea que no tiene nada de recta. La participación de la Iglesia en Nicaragua, con dos Ministerios —uno de ellos nada menos que el del Exterior—, la participación de la Iglesia en Monseñor Romero, la palabra cristiana en el reciente encuentro de Brasil, son expresiones de una línea: el creciente papel de los cristianos en la República de América Latina. La muerte de M. Romero evidencia su peligrosidad. Y he aquí la novedad de ese martirio: no sólo peligrosidad para el "imperialismo norteamericano", sino para la totalidad de la Formación Económica de la Coexistencia Pacífica. Las posturas temerosas de la Iglesia jerárquica muestran otra línea: la del amedrentamiento jerárquico, el terror sin razón, irracional.

Desde la caída de Somoza y el cerco tendido a la Guardia Nacional, resultaba evidente que, de Managua, el proceso de recambio saltaría a toda centroamérica. Días antes de la muerte del Prelado, el Washington Post (10) había calificado al Salvador como "el laboratorio más interesante de la política exterior estadounidense...". El "laboratorio", como trata de expresar este artículo, esta desesperadamente focalizado sobre una "variable" capital: el cristianismo. Solamente considerando el Islam, el Cristianismo, y el Socialismo realmente existente, aquella línea demarcatoria que Brzesinski soñó como el "arco de la crisis" se transforma en

una "esfera de crisis" que abarcaría las 2/3 partes de la población mundial y que dejaría prácticamente a la "fortaleza americana" (Kissinger) en su bunker frente a procesos masivos ante los cuales no hay instrumento de medición.

Un capital transnacionalizado sin equivalente general, sin medida frente a la competencia mundial contemporánea, y sin instrumentos de medición frente a las masas deberá estar atravesando una crisis fundamental, solamente amainada por la incompreensión y la miopía de quienes confunden procesos de cambio con procesos revolucionarios. El principal reto histórico y trascendente para el Cristianismo de América Latina consiste en discernir lúcidamente los Signos de los Tiempos que le están llamando hoy más allá de la Sangre, más allá del Martirio, más allá de la Violencia (11).

NOTAS

1. Vide Christus, "La Economía Política de la distensión: Competencia Mundial y Revolución. El Aspecto Socialista".
2. Fue Juan Ma. Alponente el primero en establecer la relación en el contexto de la miseria y pauperización generalizada de centenares de millones de seres humanos. Vide "Mercados escindidos. Las explosiones del Auge" Uno más Uno, marzo 1980, p. 13. Días después, al momento de mandar este escrito a imprenta, E. Maza en su ensayo de Proceso, Religión y Conflicto Social", 21 abril 1980, p. 29-30, insistió en la relación islam-cristianismo. Cabalmente fue Maza uno de los pocos escritores mexicanos que junto con Julio Scherer escribió los artículos más incisivos sobre la revolución iraní. Maza adelanta a Alponente: concede a los cristianos en la revolución el papel de escándalo y división para la izquierda.
3. De la actual forma de transnacionalización económica no han sido despejadas todas las correspondientes formas sociales, políticas y concienciales. Algunos intentos se han hecho en el orden económico. Tal es la obra de Palloix en Grenoble. James E. Petras ha presentado agudas observaciones respecto a la geopolítica internacional. Vuscovich ha hecho aportaciones tratando de despejar algunas de las consecuencias para la región latinoamericana. Gonzalo Arroyo ha proporcionado una valiosísima aportación desde el campo del capital variable como canasta de vida alimentaria: todo el complejo del "agribusiness". Juan Ma. Alponente ha desarrollado las consecuencias de la transnacionalización desde el ángulo de las co-

yunturas internacionales, luego de 1978. Han sido de invaluable aportación los estudios descriptivos iniciados en los 70's por la ONU y el Congreso Estadounidense. De más reciente formación son los simposios generados en Europa, organizados por el Trasnational Institute de Amsterdam e IDOS de Roma.

4. Juan Ma. Alponente, Vaseovich, Theotnio des Santos, James E Petras Entre Otros.
5. Hasta ahora nadie ha evidenciado con tal fuerza el punto de la desnacionalización como Muller y Barnett en su libro "Global Reach: The Power of Multinational Corporations", Simon and Sechuter, New York, 1974, 508 pp. Corresponde al profesor de la Universidad de Grenoble, Christian Palloix despertar desde la Economía Política el significado de esta desnacionalización que es la misma cara que la trasnacionalización. Vide "las formas Multinacionales y el proceso de Internacionalización", Siglo XX, 2a. Ed. México 1977, pp 290; y "Relaciones económicas internacionales o Internacionalización del Capital y la producción", Investigación Económica, UNAM, México, No. 144, Vol XXXVII, abril-junio 1978, pp 81-166.
6. El término "Tecnotronico", ha sido acuñado brillantemente por el asesor de Seguridad Nacional estadounidense, en

su libro "Between two ages, America Role in the Technotronic Era". Pinguin books, 1970, New York, 334pp.

7. Recientemente, Viena, París, Nueva Delhi, han reconocido a la OLP. Que se sepa, ninguna de las tres capitales es de segunda.
8. Christus, "Economía Política de la Dintención. Competencia Mundial y Revolución. El Aspecto Socialista".
9. El espinoso problema de si Stalin estaba comprendido en Lenin ha sido tocado seriamente por Bahro en "Die Alternative Zur Kritik des real existierenden Sozialismus", Frankfurt, 1977, publicada por Paris, en Stok 2, en el mismo año, bajo el título "L'Alternative". De igual manera la secretaria particular de Trosky en Coyoacán, Raya Dunayevskaya "Marxismo y Libertad", siglo XXI, 1976, ha tocado la cuestión con lucidez, independientemente que políticamente su trabajo en Chicago sea tan cuestionable y sus "fans" tan dogmáticos; el mismo Nicos Poulanzas en "Hacia un Socialismo Democrático", última parte de su libro último antes de suicidarse en 1979, "Estados Poder y Socialismo", Siglo XXI, marzo 1979, pp 305 ss, se muestra sumamente crítico contra las fórmulas orgánico-políticas de Lenin.
10. Ver Uno más Uno, 17 de marzo de 1980, p 9.

11. Tiene razón Maza, Op. Cit., cuando afirma que el dato de la religión hoy en día es diferente de aquél que hizo afirmar a Marx que la religión es el opio del pueblo. Con todo, hay que manejar con mucha precisión la afirmación: "la religión en Irán y en Nicaragua ha sido todo menos opio del pueblo". El cristianismo en América Latina en su conjunto transita aún por un debate histórico con el marxismo-leninismo del que aún no logra desprenderse críticamente. Y en muchas ocasiones permanece ignorándolo. En general, el cristianismo en AL aún no arriba a una visión universal de la Dominación en la Coexistencia Pacífica, ni logra aún desplegar toda su impronta revolucionaria para el trastocamiento total de las dominaciones. Y en ese sentido obnubila la realidad como el opio. Es verdad: el cristianismo está demostrando históricamente —como el islam y añadíríamos: como el marxismo (Bahro)— su carácter revolucionario. Pero es menester ser cautos y humildes en expresar el sitio donde apenas se encuentra el cristianismo: favoreciendo revoluciones que dan de comer (Bahro) no revoluciones que anulan materialmente la injusticia. Maza termina acertadamente: "Y todo esto hay que volverlo a plantear desde la parte cristiana y desde la parte marxista o ambas se verán sobrepasadas por la historia".

MEXICO

ECONOMIA: EL TRASFONDO SOCIAL DEL SAM

En el presente siglo, la historia del petróleo y la historia de la agricultura en México se encuentran estrechamente ligadas. Petróleo y agricultura, además de su nexa natural con el suelo, se han constituido en dos de los pilares fundamentales de la economía del país. Han sido, asimismo, centro de los más grandes conflictos sociales del México del siglo XX, tanto en sus luchas internas como con el exterior. Recordemos

tan sólo las causas de la revolución armada de 1910, o el período presidencial del General Cárdenas. En éste, por ejemplo, fueron acontecimientos claves tanto la expropiación petrolera como el reparto agrario. Acontecimientos sin duda fundamentales para el desarrollo económico de las últimas décadas. Sin embargo, petróleo y agricultura han sido también testigos incontestables de la explotación capita-

lista, de la lucha de clases, de la voracidad del capital y la miseria de los trabajadores. La tierra de México es testigo del hambre de sus hijos.

En un artículo anterior (CRISIS DE ALIMENTOS O DEL CAPITALISMO), hicimos notar las tendencias actuales de las dos mencionadas ramas de la producción: mientras la explotación y exportación del petróleo crece a pa-

Los agigantados, la producción de alimentos básicos disminuye alarmantemente. Este hecho polariza la economía, la convierte en monoexportadora, y acentúa la dependencia. Para prevenir precisamente esos problemas, que nos llevarían al caos, y nada menos que el pasado 18 de marzo, día en que se conmemoraba la expropiación petrolera, el presidente de la República propuso un Sistema Alimentario Mexicano, y se comprometió con él. En efecto, el Estado tiene clara conciencia de lo que puede suceder si se acentúan más las anteriores tendencias: mayor miseria y, en el fondo, la posibilidad de violentas explosiones políticas.

Para efectos del análisis no basta quedarnos sólo en las declaraciones oficiales, por verosímiles y bien intencionadas que parezcan. Por el contrario, es menester profundizar en la realidad concreta, en las tendencias objetivas de la estructura social, y ahí encontrar la viabilidad, el alcance y los límites de los programas oficiales. Así pues, el SAM, que forma parte del Plan Global de Desarrollo —el cual será analizado en otra ocasión—, tiene como objetivos propios: garantizar los "mínimos nutricionales" para la población "marginada", garantizar la autosuficiencia alimentaria e impedir la polarización de la economía. Objetivos, por lo demás, urgentes y bien intencionados en cuanto tales. Pareciera evidente que el SAM ataca los últimos reductos de la "pasada" crisis. Sólo resta afinar el motor de la economía, ponerlo "a tiempo". Más aún, el SAM, a pesar de que hasta ahora sólo es un programa, ha previsto algunos medios para llevar a cabo sus objetivos. Incrementará el subsidio, elevará los precios de garantía, promoverá la organización de los productores, apoyará la introducción de tecnología moderna, creará redes de distribución, otorgará "premios" a quienes se esfuerzen y logren rebasar las medias de productividad. Sin embargo, parece también que el programa no ha tomado en cuenta la realidad objetiva, o no quiere hacerlo. Y esto es lo que debemos analizar.

La estructura socio-económica en la que habrá de implementarse el SAM, es una estructura que sufre grandes desequilibrios. Durante muchas décadas los excedentes de la agricultura posibilitaron el desarrollo de la industria nacional, aunque ésta siempre ha sido de-

pendiente del capital extranjero. No obstante su dependencia, la industria logró imponerse sobre la agricultura, y articularla en la acumulación capitalista. De esta manera la actividad agrícola quedó, por una parte, subordinada al capital industrial y, por otra, escindida en dos sectores antagónicos: uno capitalista y otro de autosubsistencia. En los últimos años la situación se agrava por cuanto se registra un decrecimiento en la agricultura a la vez que un incremento en la importación de alimentos básicos. Quiere esto decir que las leyes que rigen el desarrollo de la economía mexicana no son otras que las que rigen en el modo de producción capitalista: leyes según las cuales la inversión del capital se orienta a aquellas ramas de la producción que garantizan mayores tasas de ganancia para el capitalista. Así, en la agricultura, las mayores tasas de ganancia están dadas por los productos de exportación, y no por los granos básicos para el consumo popular. El proceso de acumulación de capital en el campo ha conducido, a su vez, a la conformación de una estructura agraria que enfrenta a los grandes productores capitalistas contra la masa de hambrientos minifundistas. Más aún, ha transformado la estructura de clases de tal manera que junto al viejo y tradicional campesinado, aferrado a su terruño, encontramos una gran masa de proletarios agrícolas que viven exclusivamente de la venta de su fuerza de trabajo, y una gran masa de desempleados, hambrientos y miserables, que ni alcanzan tierra ni consiguen ser ocupados. Estos grupos sociales, así como los trabajadores de las ciudades, son evidentemente quienes sufren los terribles estragos de la actual crisis, caracterizada por la inflación y el desempleo crónicos. La realidad social del campo, que brevemente acabamos de esbozar, no parece ser fácilmente transformable. Por el contrario, requiere de un profundo cambio de estructuras en su raíz, lo cual supone un largo proceso de toma de conciencia, de organización política, de lucha por conquistar el poder para los trabajadores, condición indispensable para sentar las bases de un nuevo sistema social. Sin embargo, a los autores del SAM no les parece que sea tan complicado. O tal vez, mejor, tratan de persuadirnos de ello. Pretenden que la crisis ha pasado, y que el problema del campo se reduce a la desnutrición de unos cuantos millones de sus habitan-

tes. Pretenden que basta estimular la producción de alimentos básicos, aun con "premios", para impedir que caigamos en la dependencia. Pretenden que la inflación y el desempleo —note se que no hablan de explotación— se resuelven por la vía de los subsidios. Como si fuera poco la desnutrición de millones de mexicanos frente a las ganancias de los monopolios; como si el gran capital, nacional y extranjero, se viera amenazado por el taco de frijoles que para 1982 podrán comer tanto los niños tarahumaras como los tzeltales; como si la inflación y el desempleo, y ahora sí, la explotación capitalista, quedaran abatidas por el "riesgo compartido" del que se ufana el Estado. En pocas palabras, pretenden embellecer la realidad social, la explotación capitalista, y reafirmarla, como si fuera eterna, racional y justa. Esta realidad es, en síntesis, el trasfondo social del SAM.

Pero veamos un poco más en detalle los límites a los que se enfrenta el SAM. En primer lugar, el programa contempla ser realizado fundamentalmente en las zonas temporaleras, lo cual desde el inicio lo pone en desventaja, pues el rendimiento por hectárea en terreno de temporal es significativamente inferior al logrado en zona de riego. Aquí se revela el interés real del programa, el cual no pretende tocar al capital, pues concentrado éste en las zonas de riego asegura altas tasas de ganancia ya que seguirá produciendo cultivos de exportación. Si el programa se realizara preferentemente en tierras de riego, requeriría menor cantidad de hectáreas y de tiempo, y a su vez contaría con más seguridad por no estar expuesto a problemas climatológicos. Sin embargo entraría en conflicto con el sistema de las ventajas comparativas, o en otras palabras, con la ganancia de los capitalistas. Lo más racional no es exactamente la esencia del capitalismo, sino su contrario; por ello el SAM se dirige al temporal.

En segundo término, aceptada —y buscada— la limitación que le impone el temporal para no afectar la tasa de ganancia, el programa supone aumentar la productividad en las zonas elegidas. Inmediatamente le ofrece resistencia la estructura agraria prevaleciente, ya que el minifundio en sí mismo resulta improductivo. La alternativa es entonces asumir la improductividad, lo cual po-

ne en duda el logro del programa; o bien, realizar ciertas transformaciones en la estructura de tenencia y organización lo cual podría favorecer la productividad pero acarrearía serios conflictos sociales. Las actuales formas de tenencia y organización han sido uno de los principales logros del "Estado de la Revolución", lo cual le ha permitido contar con una amplia base social y con la estabilidad política necesaria para impulsar el desarrollo del capitalismo. El Estado no puede renunciar sin más a este profundo "logro" del sistema. Ahí se encuentra, pues, otra limitación.

Si el temporal y el minifundio representan tan serios obstáculos para la realización del programa, el SAM parece no temerles. La productividad se alcanzará entonces por la vía tecnológica. Sin embargo también ahí existen problemas. Suponiendo que se logran sortear las dificultades climatológicas, pues de lo contrario habría, a priori, grandes pérdidas, la introducción de tecnología moderna significa por un

lado ganancias para los productores de insumos. Pero por otro lado, y es lo más importante, significa elevar la tasa de desempleo en el campo, lo cual entra en abierta contradicción con los objetivos del SAM. Pretendiendo lograr la autosuficiencia alimenticia no sólo se mantiene y ahonda la dependencia por la vía tecnológica, sino que al aumentar el desempleo ni siquiera los mínimos nutricionales quedarían garantizados.

No obstante lo dicho, el SAM cuenta con otro recurso de capital importancia: el mecanismo de subsidios. Sin embargo este mecanismo cuenta con sus propios límites y no ofrece solución alguna a los desequilibrios económicos. Al ser operado tanto a través del incremento de los precios de garantía como a través de los seguros agrícolas ("riesgo compartido"), representa un incremento en el gasto improductivo del Estado a la vez que una colaboración al proceso inflacionario. Pero los gastos improductivos, o cuando menos poco rentables, sobre todo con

finés políticos, son parte de las funciones del Estado capitalista.

Por si fuera poco, aquellos alimentos básicos o semi-básicos que requieran de algún proceso de industrialización o comercialización quedan, a partir de entonces, bajo el control monopolístico. Más aún, en la presente etapa del capitalismo, en la que el capital monopolista se entrelaza con el Estado formando una compleja estructura, bien podría decirse que el SAM es parte esencial de la estrategia capitalista. Si bien el capital necesita garantizar los mínimos nutricionales a los trabajadores para reproducir la fuerza de trabajo, a la vez garantiza que no tendrán sino los mínimos, es decir, que los mínimos serán los máximos, permitidos de tal manera que el capital monopolista obtenga las más altas tasas de ganancia posibles. En este sentido el SAM cumple perfectamente con sus objetivos: garantizar para la población los mínimos y para el capital los máximos.

POLITICA: EL VINCULO PRIVADO ESTATAL

Con un realismo que sería deseable en todo momento y esperable en otras organizaciones políticas y civiles, el dirigente saliente de la Coparmex —Manuel J. Clouthier— describía, el día de su despedida, los frutos del modelo concreto de desarrollo del país: sólo 31o/o de la población campesina tiene empleo, el promedio de escolaridad nacional es de tres años, existen 6 000 000 de analfabetas en el país y cada año hay 200 000 jóvenes que cumplen 15 años sin saber leer y escribir. En su discurso, de tono testamentario, añadía que la imaginación de los pesimistas veía un futuro en el que los salarios no alcanzarían el alza del costo de la vida, el desempleo afectaría aun a los profesionistas y que el sistema no sería capaz de llevar a condiciones de vida más humanas a los mexicanos. No hace falta aportar más cifras para afirmar que lo anterior no es una pesadilla sino los hechos crudos del presente.

Conviene aquí recordar que los resultados a que hemos hecho referencia son

sólo una cara de la formación social mexicana. La otra es la de la *concentración del capital y la maximización de la ganancia*, con su consecuencia inevitable y común a otros países: la expansión ilimitada de los grandes grupos monopolísticos nacionales y transnacionales. Ambas cosas —la generalización de la pobreza y la carencia para la mayoría de la población y el crecimiento hipertrófico de los capitales monopolísticos— no son, en ninguna manera, hechos que puedan entenderse aislado el uno del otro. La realidad nacional nos muestra un sistema de acumulación que favorece solamente a un estrato social y que lo logra *precisamente a costa de la desatención de las necesidades del resto de la sociedad* en materia de alimentación, salud, vivienda, recreación, cultura, etc. La existencia de una gran mayoría empobrecida no es un hecho aislado que pueda considerarse como un simple defecto del desarrollo, sino que se encuentra a la base de su generación de riqueza concentrada en pocas manos. De aquí que

resulte sumamente equívoco el término de "marginado" usado por Clouthier, pues los trabajadores, (los que pueden trabajar y los que sólo pueden buscar trabajo ya que un sub y desempleo de más del 50o/o tampoco puede ser un hecho casual) no están "al margen" del desarrollo nacional, sino *dentro* de una dialéctica entre el desarrollo y el subdesarrollo, en la que el primer término, a medida que avanza, genera al segundo. Pedir a los empresarios que cumplan con su deber parece palabra retórica pues el "deber" del capital es *ganar*. No estamos haciendo aquí ninguna consideración moral sino hablando de los fríos hechos. Por eso sólo se invierte cuando tiene cierta seguridad de lograr este objetivo. Un llamado a los empresarios para que den la cara a las nuevas tensiones sociales y cumplan su misión de "apoyar" al marginado e invertir, parece encomiable. Pero la solución propuesta reproduce constantemente el esquema. Por eso el discurso del que tomaba el cargo de la presidencia de la

Coparmex, nos vuelve súbitamente a la realidad. En él señala el agudo problema del transporte, que pone el peligro la inversión y el crecimiento "general" del país y exige una pronta solución. Sabido es que por el renglón del transporte el Estado transfiere enormes subsidios a las empresas privadas, tanto en los ferrocarriles como en las carreteras y aun en la construcción de vehículos. La exigencia de mejorar estos sistemas —que es una exigencia real del capitalismo mexicano— se traduce en la petición de mayores subsidios, pues en estos renglones no interviene la llamada *libre empresa*. Como auditorio de este discurso se encontraban los principales responsables de la gestión estatal, incluido el Presidente de la República.

Esto nos introduce, y debemos entrar aunque sea brevemente, al tema de la *economía mixta* o presencia creciente del Estado en la economía. Generalmente se subrayan las contradicciones

existentes entre el sector público y el privado como lo más sobresaliente de sus relaciones. Coadyuvan a esta confusión las demandas de este último sector en el sentido de privatizar las paraestatales y las peticiones acrílicas de mayor estatización por parte de algunas organizaciones. No es éste, sin embargo, el núcleo de la cuestión. La intervención estatal no es, históricamente, una conquista popular ni socialista sino una experiencia consecuente del desarrollo del capitalismo y que data de los principios del siglo. A partir de entonces, el capitalismo liberal ha trasladado áreas de inversión al Estado, para que cumpla éste la misión de redistribución de ciertos bienes —con su signo de clase, obviamente— y liberar al capital privado para que pueda colocarse en áreas más avanzadas. Todo esto sin que, en ningún caso, se obstruyeran la concentración del capital y la maximización del beneficio. El Estado no necesita estar "ocupado" por el capital monopólico para estar al servicio de és-

te, si bien la tendencia del sector privado a participar más directamente de las decisiones estatales existe.

No obstante lo anterior o, mejor, precisamente por ello, el Estado puede prescindir cada vez menos de su *contrato social*, de su misión de mantener en funciones a todas las clases, particularmente a las trabajadoras; y, por tanto, se ve obligado a renegociar, según la correlación de fuerzas, su relación con lo obreros y campesinos. Es desde aquí desde donde se podría plantear la cuestión de democratización de la actividad económica paraestatal. Y es aquí, también, pero desde el ángulo opuesto, donde cabe limpiamente la petición oralista al patriotismo empresarial y el vistazo paternalista a las "*mayorías peligrosamente marginadas*". También la calurosa respuesta del Primer mandatario resulta obvia, pues representa el ideal de las relaciones entre ambos estratos hegemónicos.

LABORAL: SIGNIFICADO DEL TOPE

Altos Hornos de México, S.A. (AHMSA) es la empresa más importante de América Latina en producción de acero. Es, además, una empresa estatal que vende la mayor parte de su producción a las industrias alimenticias y automotriz. En 1979 obtuvo una utilidad de operación superior a los 3,800 millones de pesos. Después de pagar intereses y amortización de la deuda, impuestos y reparto de utilidades, el remanente fue de aproximadamente 1,100 millones de pesos. Es, entonces, una de las pocas empresas del Estado que tiene una economía sólida, si se prescinde de que la inversión en siderurgia no proviene de las ganancias obtenidas, sino del endeudamiento externo. Tomando en cuenta estos pocos datos, no resulta desorbitada la demanda de la Sección 147 del Sindicato Minero Metalúrgico: 250/o de aumento a los salarios base, que representa 317 millones de pesos en un año, después de que la tasa de inflación oficialmente reconocida en 1979 fue de 200/o.

AHMSA, sin embargo, no aceptó la demanda de los trabajadores y mantuvo

inflexible el ofrecimiento que había hecho desde Enero: 200/o de aumento a los salarios, 200/o de aumento al fondo de ahorro y 30 millones de pesos adicionales, que representan algo más del 200/o del monto salarial. La huelga estalló el 10 de Marzo y duró hasta el 11 de Abril: 32 días en total. La empresa no cedió en sus posiciones, y los trabajadores levantaron las banderas rojinegras aceptando lo que les habían ofrecido antes del estallamiento de la huelga y el 500/o de los salarios caídos.

La diferencia entre una y otra postura era de aproximadamente 65 millones de pesos. Mantener parada la planta tenía como consecuencia que la empresa dejara de vender acero por 60 ó 70 millones de pesos diarios. Si la huelga duró un mes, resulta que la empresa prefirió dejar de vender 2,000 millones de pesos, perdiendo una utilidad aproximada de 400 millones de pesos, antes que pagar a los trabajadores 65 millones. ¿Qué hay detrás de tanta intransigencia?

Mostraron su solidaridad con los huelguistas otras secciones del Sindicato Minero Metalúrgico, ferrocarrileros, electricistas, telefonistas, universitarios, maestros y trabajadores de General Motors y Trailmobile, entre otros, mientras que la población de Monclova les brindó apoyo en la manifestación más grande que hasta el momento se haya realizado en esa ciudad. No obstante, el movimiento llegó a su término por el agotamiento del fondo de resistencia con que los trabajadores contaban para sostener la huelga. Eran 50 millones de pesos para 14,000 trabajadores, así que cada semana se gastaban 10 millones para que cada familia contara con 100 pesos diarios para su sostenimiento.

La simple aritmética ayuda a darse cuenta de que no hay proporción entre las dos fuerzas que estuvieron en pugna: mientras que la empresa estaba dispuesta a perder cientos de millones de pesos con tal de no ceder ante las legítimas demandas de los trabajadores, éstos, de acuerdo con el fondo de resistencia y las ayudas económicas recibidas,

das, no podían llevar la huelga más allá de 35 días. La misma aritmética sirve para desmentir los comentarios triunfalistas de quienes consideraron superado el 20o/o de aumento salarial con los 30 millones de pesos adicionales y el 2o/o de aumento salarial al fondo de ahorro: ganar sólo el 50o/o de los salarios caídos durante un mes de huelga equivale, para los trabajadores de AHMSA, a perder aproximadamente 70 millones de pesos.

Es claro que los trabajadores no consiguieron sus objetivos en esta huelga. Es claro, también, que la empresa no se comportó de acuerdo a los principios elementales de contabilidad, sino a los mecanismos de control salarial aplicados por el actual gobierno. Pero lo más importante del movimiento huelguístico de AHMSA es que puso en evidencia, una vez más, el verdadero carácter del Estado mexicano. Veamos por qué:

La CTM brindó a los obreros de Monclova un apoyo puramente verbal y no chistó ante la presencia de un nuevo tope a los salarios, a pesar de todo lo que ha declarado y lo que le falta por declarar a su líder. El secretario general del Sindicato Minero Metalúrgico, Senador de la República, dedicó sus

mejores esfuerzos a tratar de convencer a los trabajadores de la bondad del ofrecimiento empresarial y de la inutilidad de su movimiento. El Presidente de la República puede, por el bien de la Nación, responsabilizarse de que se pierdan 400 millones de pesos antes de que 14,000 familias se repartan la sexta parte de esa cifra. La diputación obrera del PRI, tan orgullosa de elaborar manifestó que abren el camino a una "nueva sociedad", no reparará en el gastos cuando llegue el día de aprobar el ejercicio de la Federación, porque tampoco quiso reparar en la maniobra cuando se produjo. En síntesis, los distintos aparatos del Estado, incluyendo a las leyes, funcionan para que no se supere un determinado tope salarial. Y el tope salarial sirve, en este caso, para que los trabajadores mexicanos en su conjunto respeten el margen de utilidades de la burguesía y para que los obreros siderúrgicos sigan pagando los intereses que cobran los prestamistas del Banco Mundial y produciendo acero barato para los monopolios extranjeros de las industrias automotriz y alimenticia. Dicho en pocas palabras, y con el riesgo de las simplificaciones, los organismos del Estado actuaron de forma que los obreros prolonguen su sacrificio y el capital aumente sus ganancias. Con tal de conseguir tan enor-

me bien, estuvieron de acuerdo en perder 400 millones de pesos.

A corto plazo, el resultado de la huelga siderúrgica puede ser lesivo a los intereses económicos del proletariado en su conjunto, puesto que los resultados de las negociaciones salariales en las empresas del Estado sirven de referencia, para las que tienen lugar en las grandes industrias. De ahí el interés en no dejar que los salarios base se incrementaran más allá del 20o/o. Sin embargo, a mediano plazo esta misma huelga puede tener un significado diferente. Las secciones del Sindicato Minero Metalúrgico que contratan con SIDERMEX se han planteado la coordinación en sus revisiones contractuales y salariales como primer paso para conseguir una contratación colectiva única; la solidaridad que se manifestó durante el movimiento alienta las esperanzas de la unidad obrera, y los trabajadores van aprendiendo, en medio de la lucha y las traiciones, quiénes son sus verdaderos aliados y quiénes sus enemigos. Los 32 días de huelga bien pudieron ser un fracaso económico para 14,000 familias. Políticamente, sin embargo, se pueden convertir en un pequeño y significativo triunfo para todo el proletariado mexicano.

URBANO: LA MANZANA ADÁN Y EVA

El mes de abril pasará a la historia en el D F como el mes de la manzana: El día 1o. elección de *jefes de manzana*; el 16 entre estos jefes se formaron las *asociaciones de residentes*, éstas a su vez el día 23 constituyeron las *juntas de vecinos*; y por último, estas juntas formaron el *consejo consultivo* de la ciudad de México.

Días antes de la elección aparecieron los lemas y dibujos relacionados con las manzanas. Se invitaba a todos los ciudadanos a elegir a su jefe de manzana: "tu manzana es primero". Eva se acercaba sigilosamente con un fruto jugoso y apetitoso y decía al oído de cada ciudadano: "podrás hacer oír tu voz al elegir a tu jefe de manzana. Estos pasarán la voz a las asociaciones, éstas a la junta de vecinos; luego la re-

cibirá el consejo consultivo, para que finalmente se le haga llegar tu voz al Regente de la ciudad. Así ustedes serán como ciudadanos que siempre harán oír su voz".

El día de la elección se dieron todas las facilidades para poder votar: no se necesitaba ningún tipo de registro, ni de identificación; bastaba con que cada uno se presentara y dijera "yo vivo en esta cuadra". Era el paraíso donde no existía ningún tipo de mal; todos se encontraban como hermanos y elegían a su representante. No importaba sexo, edad, religión, partido o clase social. Aunque para algunos el paraíso no era tan limpio, pues algunos jefes ya estaban elegidos desde días antes.

Y ese día, Adán comió la manzana; y

al momento oyó una voz de su interior que le decía: ¿por qué la comiste? Adán asustado corrió a esconderse y empezó a preguntarse: ¿por qué quieren que tengamos jefe de manzana? ¿Por qué nos ofrecen una organización, si ya tenemos la nuestra? ¿Por qué quieren que exista oficialmente?

Estaba en estos pensamientos cuando de repente recordó otro acontecimiento de meses atrás: la reforma política. Con ésta se había permitido a los partidos entrar por el camino oficial, y ahora se abría la puerta para que entraran las organizaciones formadas en las colonias.

Y a medida que más pensaba, más sospechaba; y más le dolía el estómago. Ya no le iban a permitir lanzar ninguna

demanda que no fuera a través de los jefes de manzana; y por tanto, habría que esperar toda una serie de trámites cada vez que hiciera oír su voz. Además, caía en la cuenta de que le habían prometido que oírían su voz, pero nadie le dijo que le harían caso. Ya mejor no quería pensar, pues su organización parecía morir después de cada pensa-

miento; y la manzana parecía cobrar mayor fuerza.

Caminó otros pasos y cayó dormido. Y tuvo un sueño. Vio que con esta nueva organización les iban a llegar muchas órdenes: 'que la colonia fulana se presente a marchar para el primero de mayo'; 'que realicen el censo de la colonia

sultana', 'que se presenten a recibir al presidente que llega de su viaje de países lejanos'. Veía que no sólo perdía su organización, sino que en esta nueva se convertía en mano de obra barata.

Despertó y se dijo que ese sueño no sería cierto; y se fue a platicar con sus vecinos.

DE "TIERRA Y LIBERTAD" A "ORDEN Y PROGRESO"

Ya en otras ocasiones hemos dicho que el ómnibus de la economía mexicana rueda por sobre dos ejes paralelos y complementarios: el petróleo y la agricultura. No obstante, durante los últimos meses, el autobús nacional parece rechinar de manera alarmante en su eje trasero, en el diferencial agrícola, perdido en sinuosidades, columpios, brechas, e impulsado por combustión transnacional. La misma CNC en su Consejo Nacional Ordinario, celebrado en Guanajuato, advierte la avería agropecuaria y acusa al Estado de haber generado durante 30 años la "agonía" de la agricultura de temporal, de institucionalizar la marginación rural al favorecer a la industria, de cerrar las compuertas de la comunicación social y participación política a las mayorías campesinas y de concentrar el ingreso en un 10o/o de la población.

Punto nodal de la actual coyuntura mexicana, el campo, dada la importancia estratégica de los alimentos, la rampante descampesinización incapaz de ser afrontada por la industria, y la poca productividad que lo caracteriza, se evidencia como urgido de medidas extraordinarias y radicales. Ante esta problemática, el Estado ha de responder con una infinidad de planes económicos y políticos: el Sistema Alimentario Mexicano, el Plan Nacional de Desarrollo Agropecuario, la Revolución Verde, la inclusión del renglón agropecuario en el Plan Global de Desarrollo, etc., manifiestan al campo como primordial en la política gubernamental. Pero esta prioridad económica se ha de manifestar necesariamente en una prioridad política: el descontento campesino es patente para quien lee los diarios, la emigración de trabajadores agrícolas a los Estados Unidos se ha incrementado en un 30o/o en los últi-

mos dos años, la invasión de tierras en dato cotidiano. Y en contra de esta agitación popular el Estado también tiene su plan, nunca manifiesto en una redacción burocrática, pero siempre presente en la realidad del país: un plan de control y pacificación.

Este plan inédito es respuesta sistemática del Estado a las demandas que le presentan una agudización de las contradicciones en el sector agrario, algunas veces verbalizadas: en marzo de este año, algunos dirigentes patronales reclaman la legitimación jurídica de las sociedades agrícolas de empresarios y ejidatarios, en un intento por derrumbar la barrera que representa el ejido a la penetración del capital en el campo, y se garantice la tenencia de la tierra y las inversiones privadas; Ignacio Burgo asegura que las autoridades quebrantan la seguridad jurídica en el campo y pide que se utilice la fuerza pública para hacer respetar la ley. Toledo Corro, a manera de respingo, asegura que garantizará el gobierno toda inversión en el campo.

Esta garantía se dará, pues, pero según las características particulares de cada uno de los estratos agropecuarios a los que nos hemos referido en otra oportunidad:

a) para el sector industrializado —aquél de las tierras planas, los muchos tractores y las hartas presas—, el Estado cuenta con los recursos de la inversión en tecnología y de la sindicalización estatal, a la par que la negativa a la organización independiente: en puertas tenemos el caso de aborto de sindicato de la CIOAC, con gente de la Coalición de Izquierda. La continúa inyección económica y el control

gubernamental de los trabajadores constituyen el pivote de la prosperidad de los *agribusiness*. En cambio,

b) para el sector agrícola que infrasub-siste con siembras de temporal en laderas y serranías —con coas y troncos animales por tecnología—, el aparato estatal tiene preparado —a la manera de Merlín— una serie maravillosa de ardidés pacificatorios: la sola represión. De la tal (existencia principalmente en la zona de la Sierra Madre Occidental y del Sur), se habla poco en los medios masivos de comunicación, y cuando se le menciona, se presenta fragmentada, aislada y justificada con los objetivos de destrucción de amapolas y cacicazgos. Sólo durante el año pasado se pueden contar alrededor de 150 acciones represivas, con violación de mujeres, asesinatos de líderes, cárcel y agitadores y torturas a niños. La CCI habla de 10 mil campesinos presos por invasión de tierras, y denuncia que el líder Eulalio Chávez fue obligado a cavar su propia tumba y luego asesinado, en Michoacán. La CIOAC, por otra parte, presenta una lista de campesinos presos y asegura que en los últimos seis años más de 500 campesinos han desaparecido o están encarcelados. Sólo en el mes de marzo hubo represión y asesinatos en Oaxaca, Puebla, Querétaro, Michoacán, Sinaloa, Sonora, Chihuahua, Edo. de México, Hidalgo y Colima.

Las acciones represivas de ninguna manera son aisladas o accidentales. Responden esencialmente a una estrategia de pacificación, control y desarticulación de todo movimiento popular que pide la lógica de la penetración capitalista en el campo.

¿Y por qué hablamos de penetración capitalista en el campo mexicano cuando la SRA ha decidido afectar dos millones de hectáreas ganaderas para la creación de ejidos? Pareciera que el impulsar todavía la Reforma Agraria fuera en contra de la lógica del sistema. Sin embargo, este tipo de acciones no son sino reforzadoras del propio sistema que las engendra al ser dilatorias de su fin. Expliquemos:

No son éstos ni el momento ni el espacio adecuados para analizar lo que históricamente ha significado el ejido en el desarrollo del capitalismo en México, pero, de entrada, afirmemos que sólo se entiende este tipo de tenencia de la tierra con una verdad de tipo populista. En palabras de Calles: "sólo el bienestar de las grandes colectividades de México podrá sentar las bases de una definitiva paz orgánica y traer la prosperidad y el desarrollo de la fami-

lia mexicana". La seguridad de este sistema, sobre todo cuando el descontento es grande, requiere que de algún modo se satisfagan las demandas de las masas y se dé continuidad a la tarea de integrarlas al control del Estado. Se trata de reivindicar para el Estado una dirección exclusiva en la forma en que debe marchar la economía del campo, porque, además del imperativo político de pacificación, el juego tras bambalinas sigue siendo el ofrecer los medios adecuados para desarrollar la iniciativa privada, el factor esencial de la prosperidad en la agricultura: desarrollar la propiedad privada en oposición al latifundio que obstaculiza, de alguna manera, la entrada del capital al campo. En su creación, el ejido era para Calles "una forma transitoria para preparar el advenimiento de la propiedad privada". Este advenimiento lanzaría de nuevo la tierra al mercado capitalista, favoreciendo su desarrollo. Históri-

camente se ha demostrado: los ejidos conllevan la tendencia a subordinarse a las exigencias de la economía capitalista.

Con los nuevos repartos agrarios, Toledo Corro mata dos pájaros de un tiro: logra el control político de las masas rurales y asegura la reproducción de las relaciones de producción en el campo. El juego político es doble: el populismo que satisface parcialmente las demandas campesinas y la defensa de los intereses de la gran burguesía agraria.

Pero si la tierra por repartir es poca para acallar a las multitudes campesinas...

Por ahora, el brazo derecho de la represión no duerme.





CUADERNO

**MISION
DE LA IGLESIA
Y
SACRAMENTOS**

INTRODUCCION AL CUADERNO

La misión universal de la iglesia prepara el camino al Reino venidero. Se va concretizando en América Latina através de la práctica y la reflexión de todos los cristianos, en el esfuerzo por ser fieles a la realidad y a Cristo.

En el cumplimiento de esta misión, la iglesia se constituye sacramento histórico de salvación.

El presente cuaderno trata de aportar elementos para la concreción de la misión. Deben ser criticados desde su aporte al sentido de la práctica cristiana.

La vida humana y ahí, la vida cristiana, tiene tres ámbitos fundamentales: La vida misma vivida en cada situación concreta. La explicitación del sentido concreto de la vida: el para qué y el hacia dónde. La expresión, en signos y símbolos, de la acción y su sentido.

Este último es el ámbito de la celebración, el ámbito simbólico. La expresión concentrada que nos permite vivir el pasado y el futuro, en el presente. Es el lugar de los sacramentos como símbolos históricos que explicitan, en celebración, el sentido de la misión de la iglesia.

Nos centramos aquí en éste ámbito de los simbólico y sacramental.

El cuaderno tiene dos partes, precididas por un artículo introductorio. Hay una parte más antropológica y otra que pone el énfasis en la reflexión teológica. Ambas se entrelazan, pues la reflexión antropológica es el sustrato de la reflexión teológica; ésta a su vez da un sentido a la primera.

Hay unas Cuestiones previas, como la relación entre fe y religión, la situación actual y la ubicación de los sacramentos con relación a Cristo y a la iglesia. Ellas nos presentan el cuadro general en donde se enmarcan las reflexiones particulares de cada sacramento y de la integración de fe y antropología. Nos presentan también el método usado en la reflexión teológica sobre los sacramentos. Son el supuesto básico de cada uno de los artículos.

La primera parte contiene el sentido del símbolo en el crecimiento social y personal, acompañado de un análisis del rito en religiones no cristianas: Simbología y rito en religiones no cristianas, como también de una reflexión sobre El bautismo en la religiosidad popular. Tratamos de explicitar el sustrato antropológico de nuestra vida y práctica sacramental.

La segunda parte asume nuestra situación actual y la práctica simbólica que se realiza en nuestra iglesia. Desarrolla el sentido cristiano que se va asumiendo en la crisis y vitalización de la vida simbólica del cristiano en nuestra presente situación. Esto es retomado como la misión de la iglesia, expresada sacramentalmente en la práctica de la Reconciliación, la Eucaristía y el Sacerdocio.

El cuaderno se formó con la aportación del artículo sobre el bautismo desde la religiosidad popular, de Ricardo Falla, S.J.; Fe y religión, de Luis G. del Valle, S.J.; y con el trabajo conjunto realizado por Carlos G. Casas, S.J., Raúl Cervera M., S.J. Carlos A. Corona, S.J., Jorge M. Dávalos, S.J., Jorge Martínez S., S.J.



CUESTIONES PREVIAS

FE Y RELIGION
SITUACION ACTUAL
LOS SACRAMENTOS ANTE JESUS Y LA IGLESIA

INTRODUCCION

Entrar al mundo de los sacramentos, y en general, al de toda el área simbólica de la vida humana subsumida por la gracia de Dios, es una tarea complicada.

Se presentan inmediatamente las preguntas sobre si estamos ante expresiones religiosas meramente tales y no propias de la fe cristiana. Además, todas las expresiones sacramentales están en el entretrejo de la vida de los hombres en su situación concreta marcada individual y socialmente por el pecado. Y aún queda desde el punto de vista del que hace teología, la cuestión del método.

Las dos primeras son previas y dan dos enmarques: uno más teológico y otro más sociológico. Metodológicamente separados, estos dos enmarques tratan sobre una realidad unitaria: la vida humana que de hecho es vida divina, por el plan amoroso de Dios de habernos creado porque primero quiso comunicarse a otros distintos de él.

La tercera, la cuestión del método, es previa en la presentación pero de hecho está implicada en todos los desarrollos. Tenemos que situar todos y cada uno de los sacramentos ante Jesús y la Iglesia, cómo se están viviendo hoy fundamentalmente en las comunidades de base. Necesitamos hacer algunas reflexiones sobre éste método.

A continuación, en congruencia con lo que acabamos de decir, presentamos a manera de una introducción a todos los artículos que siguen, tres consideraciones: 1) Fe y Religión; 2) Algunos rasgos de la situación actual; 3) Reflexión metodológica sobre el método usado.

FE Y RELIGION

En el hablar común de todos los días no diferenciamos prácticamente la fe de la religión. Y hay un cierto fundamento para ello, porque quien tiene fe, también es religioso. Pero lo contrario no es siempre verdad, ya que quien es religioso, no tiene necesariamente fe.

Ambas, fe y religión, tienen que ver con Dios. Ambas son un dinamismo de la vida toda de quienes relacionan su vida con Dios. La diferencia está en el origen de ese dinamismo. Para la fe, el comienzo de la relación entre el hombre y Dios está en Dios mismo. El es el que tiene la iniciativa. Para la relación el tener que ver con Dios nace del hombre mismo.

¿Por qué nace del hombre mismo la necesidad de relacionarse con Dios? ¿Cómo es que Dios toma la iniciativa y en la respuesta a El se genera fe? Dos preguntas que serán tomadas primero independientemente, para luego relacionarlas entre sí.

Desde siempre los hombres han sentido sus limitaciones en el campo de sus necesidades, las básicas de alimentación, salud, protección contra las inclemencias del tiempo (vestido y habitación), y las que se tienen aun después de satisfechas suficientemente las básicas: necesidades de convivencias, de tiempo libre para la expresión artística, para el juego y distracción, para la fiesta y celebración. Sintiendo limitado el hombre, tiene necesidad de acudir a quien de alguna manera remedie las limitaciones que siente. La limitación se siente como impotencia: no podemos controlar los procesos de lluvia y sequía, de calor y frío necesarios para la producción de alimentos. Pero Dios sí puede hacerlo. De aquí la necesidad de relacionarnos con El. Y así respecto de las otras necesidades básicas y no básicas. Nada podemos contra la enfermedad y contra la muerte. Dios sí puede remediar las enfermedades y darnos una salida para el problema de la muerte.

Los hombres, además de sentirse limitados e impotentes ante la naturaleza, experimentan otro tipo de necesidad en la convivencia organizada junto con los demás hombres. La necesidad de ser libres a pesar de que haya otros hombres más poderosos que determinan con su poder lo que se tiene que hacer y hasta pensar. A los hombres nos ha fascinado siempre la experiencia del poder de otros hombres, ya sea que nos rebelamos o que nos sujetemos dócilmente. Y

por encima de ese poder de los hombres tiene que haber otro poder mayor que es el que lo fundamenta y también el que lo limita. De esta manera, relacionándonos con Dios como ese poder mayor, podemos aceptar que otros coarten nuestra libertad, y también podemos revelarnos contra ellos.

Así buscamos relacionarnos con el Dios que todo lo puede y todo lo sabe, y en quien tendremos remedio a nuestras necesidades. Y también con el Dios-poder-sobre-los-hombres que justificará o aliviará nuestra experiencia de sujeción. Y esta doble búsqueda constituye lo que es propio de la religión. Búsquedas que nacen del hombre y que encuentran en Dios soluciones a sus necesidades e impotencias. El Dios de la religión es el Todopoderoso y que todo lo sabe respecto a la naturaleza, y el gran Señor que tiene poder sobre todos los hombres porque también todo lo sabe y todo lo puede respecto de las voluntades humanas.

Para la fe, la relación con Dios no comienza en el hombre. Su principio no es la percepción de la propia limitación o impotencia. Su principio es el mismo Dios que libremente ha querido comunicarse con los hombres. La fe es la búsqueda del Dios que nos ha buscado primero. En nuestras búsquedas de Dios, las meramente religiosas, llegamos a encontrar a un Dios que es poderoso y sabio y Señor sobre todos los hombres, pero no llegamos ni siquiera a barruntar que Dios es amor; que se relaciona con nosotros como el que nos ha amado primero; que antes de ser poderoso y sabio y Señor, es quien nos ama.

Para la fe, para nuestra fe cristiana, Dios es el Padre de nuestro Señor Jesucristo y Padre nuestro. Dios se ha manifestado a los hombres en muchos géneros de discursos y de muchos modos, pero sobre todo y principalmente en Jesucristo su Hijo. Aquel hombre, Jesús de Nazaret, de quien sabemos muy poco para reconstruir su biografía; de quien sin embargo tenemos su testimonio en el testimonio de sus discípulos. Aquel hombre con su vida y sus palabras nos reveló el misterio de Dios. Hijo de Dios, vivió una historia humana como verdadero hombre, para que también nosotros fuéramos hijos de Dios viviendo nuestra historia humana, dándole el mismo sentido que tuvo la suya: la de tener como ideal de vida y como impulso motor de ella una sola cosa: que los hombres nos hagamos verdaderamente hermanos y de esa manera reconozcamos a Dios como Padre de Jesucristo y Padre nuestro. El poder de Dios no es el de manipular la naturaleza y de manipularnos a nosotros todos para que se satisfagan así todas nuestras necesidades y creencias y para que convivamos ordenadamente bajo su señorío manifestado en el poder de unos hombres sobre otros. El poder de Dios es el amor. El amor que va anidando en los hombres, hechos y llamados a ser AMOR al igual que Dios.

La fe es en nosotros la respuesta que damos con nuestras obras y palabras en nuestras vidas al Dios amor manifestado en Jesucristo. Fe no es esperar que Dios resuelva nuestros problemas. Fe es responder a quien por amor creó todas las cosas y a nosotros como supremos seres en esta creación para que en todas nuestras obras, proyectos, intenciones y palabras construyamos un mundo de hermanos.

Pero fe y religión se confunden porque ambas son búsqueda de Dios. Lo importante para el cristiano es que su religión sea expresión de su fe. Que busque a Dios (y en esto se parece su religión a la del que la tiene pero no por la fe) pero no porque es el remedio de sus necesidades. Que lo busque como principio de todo amor, y por ese amor dé solución a las necesidades y carencias de todos los hombres, de los demás y de las propias, y en consecuencia se oponga con todos los medios a su alcance y, desde el amor, a todo y a todos los que de hecho no están haciendo de este mundo un mundo de hermanos. Ni la técnica, ni el poder político, ni la filosofía, ni la ciencia tendrán ya valor absoluto en sí. Sólo serán dignas del hombre, de este hombre amado por Dios, si están al servicio de la fraternidad entre los hombres. Tener fe será también luchar contra toda manipulación de ellas en beneficio de un grupo y no al servicio de todos los hombres, creados todos iguales a imagen y semejanza del Dios amor.

SITUACION ACTUAL

Estamos asistiendo y formamos parte de uno de los cambios culturales más grandes y profundos de la humanidad. A raíz de las dos guerras mundiales, el acelerado desarrollo tecnológico, los procesos económicos de acumulación, las crisis políticas provocadas por la centralización del poder, sea a nivel nacional, sea a nivel internacional, han ido configurando una nueva cultura, una nueva manera de vivir, de relacionarse y de entenderse a sí mismo el hombre. A esta nueva cultura suele llamársele cultura 'moderna', 'mundo moderno'. El énfasis en la libertad personal, el sentido de independencia, la búsqueda de lo útil y funcional, el rechazo de la imposición, la tendencia a aceptar sólo lo experimentable, la búsqueda del confort, etc, son algunos de los rasgos distintivos de este nuevo mundo, mundo desecralizado, plural y urbano.

El mundo de la tradición y la continuidad, el mundo homogéneo y uniforme, el mundo de mentalidad predominantemente campesina y sacral se ha ido gradualmente desmoronando en medio de un conflicto más o menos generalizable a todos los ámbitos de la vida humana. Se trata de un choque de culturas.

Sin embargo, este nuevo y moderno mundo no es el único, ni 'todo' el mundo. Esta nueva cultura, producto de la acumulación, la centralización y la tecnificación ha surgido y ha crecido a expensas de otros; está fincada en el despojo de otros. El progreso ha sido construido sobre el despojo, la libertad a costa de la opresión, el crecimiento a expensas de la explotación, la tecnificación a costa de la desnutrición ecológica, etc. Ese es otro mundo, el mundo de los de abajo, de los oprimidos, el mundo del 'reverso de la historia'.

Es pues un conflicto en un doble nivel. Por un lado el conflicto de lo tradicional y uniforme contra lo nuevo y plural; y por otro lado, el choque cada vez más patente y agresivo entre los de arriba y los de abajo, entre el mundo del escarpate y el mundo de la trastienda.

Este conflicto hace visibles tres tendencias que existen en nuestro mundo de hoy: tendencia a conservar, tendencia a modernizar, tendencia a liberarse.

Estas tendencias en conflicto y su crisis generalizada ha penetrado también a la Iglesia y a la vida cristiana. Una crisis en la vida y estructuras de la Iglesia, semejante a la crisis en la vida y estructuras de la sociedad; una crisis de las tres tendencias en los dos niveles mencionados.

En el seno de la Iglesia existen esas tendencias expresadas en diversas eclesiologías. Una iglesia con énfasis jurídicista, clerical, piramidal, con una pastoral moralizante, culturalista, individualista, con una pastoral de adoctrinamiento, de conservación ha visto crecer —a partir del Vaticano II— una iglesia más democrática, al servicio del mundo, más existencial, secular y liberal. Una iglesia ya no retraída del mundo, sino en contacto y al servicio de él; una iglesia 'moderna'.

Esta 'nueva' iglesia tampoco es la única iglesia. También se ha ido escuchando, con cada vez más fuerza, la voz de otra iglesia, la iglesia que vive, se expresa y se entiende a sí misma desde el mundo de los oprimidos, de los de abajo.

No se trata de tres iglesias paralelas; son tres maneras de vivir y entender la fe cristiana que se consideran totalizantes y, en cierto modo, alternativas. Esas tres maneras se encuentran al interior de la Iglesia de Jesucristo, la Iglesia "una, santa, católica y apostólica".

LOS SACRAMENTOS ANTE JESUS Y LA IGLESIA

Queremos presentar aquí un camino (método) que nos parece adecuado para reflexionar teológicamente sobre los sacramentos: partir de la experiencia de las comunidades cristianas de base, y confrontarla con la experiencia simbólica de Jesús.

Esto por dos razones: En primer lugar, porque nos parece importante el avance "simbólico" que se va dando en dichas comunidades, tanto a nivel de su práctica, como de su reflexión teológica. En ellas van brotando necesidades "sacramentales", y se van formulando respuestas todavía no sistematizadas. Hay un avance eclesiológico sobre los sacramentos, que debemos asumir.

En segundo lugar, porque debemos confrontar estos avances y respuestas con la experiencia fundante del Jesús histórico y de la comunidad apostólica, para probar su autenticidad cristiana. ¿Son sacramentos cristianos o son ritos de otra índole?

Esta confrontación ha sido permanente a través de toda la historia; debemos tener en cuenta la tarea continua y creativa de la comunidad cristiana de adaptar y expresar el mensaje de acuerdo a las necesidades de cada época, y considerar también el desarrollo doctrinal que se va realizando respecto a los sacramentos.

Tomamos como punto de partida las comunidades de base porque no podemos estudiar los sacramentos de una

manera aislada, autónoma, sino en estrecha relación con la Iglesia y Jesucristo. Según el Vaticano II, la Iglesia se concibe como una mediación necesaria entre los sacramentos y su referencia última: la experiencia simbólica de Jesús. Por otra parte, hoy en América Latina la reflexión teológica sobre la Iglesia tiene un polo de referencia fundamental en las comunidades eclesiales de base. No se absolutiza este punto de partida, sino que se confronta con la Escritura; más en concreto, con la persona histórica de Jesús.

De ahí que no podamos comprender y realizar los sacramentos sin una referencia explícita a la cristología. Sólo partiendo de la persona y la vida histórica de Jesús podremos situar y comprender correctamente la práctica y evolución conceptual posterior, que las diversas comunidades fueron haciendo para estar en contacto con esta experiencia fundante de Jesús. Todo esto lo realizaron dentro de las riquezas y límites de su propio marco cultural.

La sacramentología depende, como hemos dicho, de la eclesiología. Esta a su vez, por ser mediación, depende definitivamente de la experiencia simbólica de Jesús. El da el sentido último a toda práctica y reflexión posterior que intente llamarse cristiana.



SIMBOLOGIA Y RITO EN LAS RELIGIONES NO CRISTIANAS

INTRODUCCION

Al comunicarse con los demás y consigo mismo, al formar una comunidad, al construir su historia, el hombre utiliza símbolos. Marcados tanto por la transmisión cultural como por la situación presente, los seres humanos seleccionamos y fabricamos imágenes, sonidos, acciones que representan sintéticamente la riqueza de la realidad —física, social, histórica— que, en definitiva, nos rebasa siempre. Algunos de estos símbolos nos ponen en contacto con lo último de la realidad, con los límites de nuestra experiencia, con lo que ha sido llamado el "más allá" precisamente por relacionarse con quien es siempre mayor. Esta dimensión, la del ámbito simbólico-religioso, ha estado presente desde las más antiguas sociedades de que tenemos noticia. El cristianismo toma de lleno esta dimensión; la fe histórica y revelada tiene su consistencia en la historia humana, y no fuera de ella. Por eso, las maneras en las cuales la comunidad cristiana se relaciona con sus símbolos y ritos, sigue de alguna manera las líneas de relación que podemos encontrar en otras religiones.

Sin embargo, el mensaje de Jesús y la actividad cristiana marcan una diferencia crucial respecto a otras religiones en el ámbito de lo simbólico. El estudio de la originalidad del cristianismo en este terreno está presente en todos los artículos de este cuaderno; aquí revisaremos algunos enfoques sobre las religiones no cristianas, para que pueda hacerse la comparación entre lo común y lo diferente. Nos ceñiremos a considerar la llamadas "religiones primitivas" en un intento de iluminar la simbología cristiana desde la atalaya de las sociedades que no recibieron contacto con el mensaje de la Iglesia. Creemos, sin embargo, que muchos elementos de esas culturas siguen presentes en la simbología actual cristiana, de modo que una reflexión sobre ellos podrá también ayudar pastoralmente.

Hablaremos, así, de los "ritos de poder". Los casos rituales —en los cuales se basan las conclusiones presentadas

más adelante— se dieron en sociedades antiguas; pero los sacramentos cristianos, como son vividos en gran número en nuestra sociedad actual, no dejan de parecerse en muchos aspectos a esos ritos de poder. El mensaje cristiano debe ser también liberador en este campo. Los sacramentos no deben ser considerados como intentos de manipulación de un poder oculto, sino medios eficaces de contacto con lo último de la realidad histórica: la espera y la lucha por la implantación del Reino de Dios. En definitiva, el "poder" que se celebra y transmite en los sacramentos cristianos es la gracia de Dios, don, fuerza y llamado a una tarea: la construcción histórica de la comunidad de amor, comunidad humana y divina desde el acontecimiento de la Encarnación.

Comenzaremos por situar el ámbito de lo simbólico en referencia a dos variables presentes en toda religión: lo psicológico y lo social. En ocasiones se han presentado reflexiones sobre lo simbólico como si fuera algo autónomo e invariante para todo hombre, prescindiendo de su situación psicológica e ideológica. Aquí trataremos de aclarar las diversas maneras por las cuales el crecimiento personal y la construcción social influye en la relación de una comunidad con los símbolos que utiliza.

LOS SIMBOLOS EN LA HISTORIA PERSONAL Y SOCIAL

INTRODUCCION

La definición del término "símbolo" es ya conocida. Semánticamente la palabra (del griego *sumballein*: reunir lo disociado) hace referencia a la unión de dos cosas distintas. Esto se logra o bien mediante un fragmento cuya determinada configuración permite reconstruir la parte del todo que le corresponde (y la unión se da entre parte y todo), o bien a través de una tercera realidad, involucrada en otras dos, que permite indicar una relación entre ellas.

También son conocidas las diferencias que se señalan entre un símbolo y un *signo*. Aunque ambos señalan, de alguna manera, hacia otra realidad (el todo o la relación entre dos cosas), se llama signo al que puede expresarse plenamente en una idea. Es decir, un signo puede definirse. Un símbolo en cambio, es abierto: no hay definición conceptual que lo abarque plenamente. Por esto, el símbolo siempre será ambiguo, al implicar diversos niveles de significado que no pueden expresarse directamente.

Por otra parte, se señala algo quizá más importante: un signo representa cosas o funciones; el símbolo pone a la persona en contacto con la realidad representada. Es decir, el signo es cósico y frío; el símbolo es personal y emotivo. El primero habla a la inteligencia; el segundo a la persona. Los símbolos no obedecen las leyes de la lógica racional, sino de la imagen y el sentimiento, individual y socialmente hablando. Esto explica que los signos pueden ser fijados y aislados; los símbolos, en cambio, son intercambiables, pueden ser combinados para aumentar su intensidad y reducir su ambigüedad, y son percibidos de diferentes maneras de acuerdo a la situación concreta en la cual se les utilice.

Más adelante hablaremos de los ritos en general, de las actuaciones simbólicas que se repiten periódicamente; ahora pasaremos a considerar una implicación de la ambigüedad inherentes a los símbolos. Esta ambigüedad permite que los individuos y las sociedades proyecten en ellos sus continuos cambios, en crisis constante. Presentaremos dos aspectos de este fenómeno: primero desde el punto de vista psicológico, y después sociológicamente.

LOS SIMBOLOS EN EL CRECIMIENTO PERSONAL

La ambigüedad propia de los diferentes niveles de significado de los símbolos se complica por el carácter evolutivo de la psicología humana. Se han realizado estudios en este campo que muestran cómo el hombre va desarrollándose por etapas en su relación con el mundo que lo rodea. Es decir, que las diferencias psicológicas no se dan únicamente entre diversas personas, sino que un mismo individuo pasa de un modo a otro cualitativamente distinto en su camino de madurez. Aunque la mayoría de estos estudios han sido realizados en culturas más o menos ajenas a las nuestras, las pocas comprobaciones locales dan pie para afirmar que una comprensión de las etapas de desarrollo psicogénético así definidas puede iluminar válidamente el fenómeno en nuestro medio. Dado el enfoque de este trabajo, la presentación prescindirá de las primeras etapas de desarrollo, propias de los niños pequeños, para comenzar con la etapa que puede encontrarse ya en grupos de adolescentes y adultos. Las caracterizaciones siguientes están muy simplificadas y esquemáticas, pero servirán de referencia para el resto de este escrito.

Primera etapa: relación mítica-literal con los símbolos. En esta etapa, el sujeto tiene desarrollada más una capacidad intelectual concreta que abstracta, ejercita más la manipulación de objetos y sus propios signos que la reflexión lógica sobre posibilidades. Los símbolos para él tienden a ser antropomórficos, sobre todo en relación a la deidad. Tales símbolos tienen poder para causar y hacer, tienen senti-

mientos y voluntad y se preocupan por las intenciones de los hombres. No está muy clara la diferencia entre el símbolo y lo simbolizado. La persona, en ocasiones, hace esfuerzos por "explicar" el contenido de los símbolos de una manera unilateral y literal, sin considerar la posibilidad de diferentes niveles de significado. Los símbolos, en suma, tienen un poder propio aunque de manera más o menos oscura la persona capte la existencia de algo más que lo simbolizado.

Segunda etapa: sintética-convencional. La etapa anterior se supera más adelante en la vida, con el uso de lo que Piaget ha llamado las "operaciones formales" en el nivel intelectual. El sujeto maneja la realidad física y social como una, entre otras posibilidades abstractas. Por esto mismo, es capaz de utilizar símbolos con múltiples niveles de significado, aunque algo inconscientemente. De manera muy notable, el individuo acepta los símbolos que la autoridad competente (sea cual sea ésta) le ofrece, e integra los diferentes niveles de significado más por confianza en esa autoridad que por una unidad interna consciente. Siente una gran necesidad de afirmar su propia posición ante la vida como mejor que las demás, y utiliza símbolos para trazar claramente la línea divisoria entre su ideología y otras, entre su grupo humano y otros.

Tercera etapa: relación individual-refleja con el ámbito simbólico. La etapa anterior sigue avanzando en el sujeto. Con más dominio de las operaciones formales, el individuo reflexiona críticamente sobre su propio pensamiento y, en función de esto, sobre el de los demás. Se preocupa por adquirir consistencia interna, integración, comprensión. Su reflexión lo lleva a traducir críticamente los símbolos en ideas; acepta los diferentes (y definibles) niveles posibles de significado. Muy frecuentemente, el fruto de lo anterior lo lleva a un fuerte relativismo de valores; intenta mantener al menos la coherencia absoluta de sus ideas. El ámbito simbólico, en esta etapa, pasa explícitamente por una fuerte crisis, pues la persona intenta reducirlo a un conjunto de signos que puedan ser definidos.

Cuarta etapa: relación paradójica-consolidante. La superación de las etapas anteriores ha hecho que el sujeto modifique su identificación psicológica con un grupo; de la defensa emocional de una ideología, ha pasado a un relativismo en el cual sólo se defiende la coherencia lógica. Pero los estudios empíricos encuentran una etapa subsecuente: aquella en la cual es posible afirmar e incorporar polaridades existenciales o lógicas, actuando en base a una necesidad sentida de mantenerlas en tensión en honor a la verdad. La persona mantiene su concepción sobre lo significativo de la vida, sobre la coherencia y sobre los valores, aun siendo consciente del hecho de que se es parcial, limitada y contradictoria por las concepciones de otros. No es simplemente un relativista, que afirme que el punto de vista de una persona no es tan bueno como el de otra (con tal de que tengan coherencia interna), sino que sostiene su propia concepción con una especie de definitividad provisional, recordando su inadecuación y abierto a nuevas verdades, pero también comprometido con lo absoluto de la verdad que comprende y expresa inadecuadamente (sin importar si lo absoluto viene de una concepción ahistórica o histórica de la verdad). Entiende los símbolos como símbolos; reconoce la relati-

dad de su espacio y su tiempo, y afirma su carácter de representaciones relativas de algo más absoluto. También reconoce que su grupo de referencia no es absoluto, pero puede mantenerse comprometido plenamente en él, abierto a modificaciones y redefiniciones históricas.

Quinta etapa: relación plena y universalizante. El hombre llega a estar consciente directa y no mediante el contexto último de la vida. Los símbolos y los conceptos juegan un papel secundario; hacen posible la comunicación y la construcción de una historia, aun siendo inevitablemente distorsionadores. La persona puede utilizar comprensiones y puntos de vista de muchas fuentes, valorándolos como útiles, aun siendo parciales. Abraza los conflictos y las paradojas como esenciales a la integridad de la realidad histórica, pero los unifica en una captación ya no paradójica de la unicidad de esa realidad conflictual. Los símbolos están presentes en toda su transparencia.

Es imprescindible tener presente, para poder aprovechar el modelo de desarrollo psicológico que las etapas descritas nos ofrecen, que tales etapas han sido definidas en base a estudios empíricos, observaciones comparativas entre personas y de una misma persona a lo largo del tiempo. Las manifestaciones de esas etapas están, indudablemente, marcadas por la ideología y la situación social reinante en la vida de estas personas. Lo que se afirma es que las diversas circunstancias determinan las *manifestaciones* de dichas etapas en la vida de individuos concretos, pero que el desarrollo psicológico a través de ellas es el mismo en todos los hombres, prescindiendo de su situación cultural o social. Esta afirmación tiene que ser comprobada aún con muchas más observaciones, en particular en nuestro medio. Pero esperamos que la representación hecha ayude a comprender diferentes posiciones con respecto a los símbolos que indudablemente encontramos en personas con las cuales tratamos, y aun en nosotros mismos.

En particular, las manifestaciones que quizá más varíen son las que aparecen en relación a la comunidad. En una sociedad individualista, es más factible que el relativismo propio de la etapa tercera se observe en medio de un intento por ser "individuo libre" al estilo de muchos adolescentes del primer mundo; en una sociedad más comunitaria, por otro lado, se ha observado que las manifestaciones de esta etapa tienden a estar encuadradas dentro de una comunidad concreta, como un interés a abrir esta comunidad a la influencia de otras que se perciben con igual valor. Pero la relación psicológica con los símbolos es la misma en ambos casos: se pretende, para poder manejarlos, traducirlos en ideas. De la misma manera, las etapas posteriores pueden conllevar un pretendido aislamiento cada vez mayor respecto a una comunidad o grupo social; pero también pueden implicar un compromiso cada vez mayor con un grupo o clase concretos en su construcción histórica. Nuevamente, la relación con los símbolos evoluciona de la misma manera: éstos se relativizan en función de lo simbolizado, y ni se absolutizan en sí mismos ni se destruyen al intentar traducirlos en conceptos.

Por cierto que estos dos últimos son los peligros en que más frecuentemente se cae en la relación con los símbo-

los: o bien se toman como valiosos en sí mismos, olvidando su carácter de representantes o unificadores, y se convierten en ídolos que ocultan la realidad que inicialmente presentaban; o se les reduce a conceptos intelectualmente descritos en un intento de descubrir su ambigüedad. Estos dos casos destruyen la fuerza más importante de los símbolos: la posibilidad de poner en contacto al individuo y a la comunidad con ellos mismos y con la realidad presentada. Cuando un símbolo se convierte en ídolo (por absolutizarse) o en simple signo (por conceptualizarse), pierde su transparencia y opaca su verdadero carácter. Los ritos de poder que estudiaremos más adelante abolescen en muchas ocasiones de estos defectos, y se convierten en acciones que pretenden efectuar, los resultados del poder que perpetran.

La relación psicológica con el ámbito de lo simbólico ayudará a entender las situaciones de las religiones primitivas en este terreno. Así podremos observar que se da una relación clara entre algunas etapas de desarrollo individual y los diversos modos de relacionarse con lo simbólico en muchas religiones. Para terminar de contextualizar este marco de referencia, presentaremos algunas reflexiones sobre la relación entre la formación social y el ámbito de la simbología.

LA CONSTRUCCION COMUNITARIA

Los símbolos son producidos o seleccionados por una comunidad en plena referencia a su ideología. Como tales, en cada momento histórico reflejan la cultura (o el conflicto entre culturas) vigente, dentro de todas sus dependencias dialécticas, e inciden en la transformación de la ideología. Desde luego, una misma imagen, acción u objeto, pueden ser utilizados como símbolos en diferentes ideologías, y lo que cambiará no será el símbolo mismo sino la percepción (a nivel sicosocial) que de él se tenga y la fuerza que muestre, ya sea alienadora o liberadora, al cumplir las siguientes funciones:

De relación social. Al justificar e iluminar una manera específica de relación con la historia, los símbolos permiten que las personas se entreguen y reciban de los demás de una manera compartida. La justificación e iluminación que ofrecen no es sólo intelectual sino, quizá más fuertemente, emocional-existencial.

De continuidad en la historia. Los símbolos juegan un papel prominente en la recuperación de la experiencia del pasado, y en la apertura de la creación histórica hacia el futuro en participación de aspiraciones comunes. En este sentido, los símbolos pueden ser más o menos míticos (según recuperen una experiencia ahistórica o histórica), pero las sociedades no pueden prescindir de ellos.

De construcción de la comunidad. Al permitir la participación grupal de una ideología, fundamentalmente con respecto a los límites de la experiencia humana, a lo que no es captable directamente, los símbolos impulsan la construcción comunitaria del momento histórico. Esto se da, una vez más, alienante o liberadoramente dentro de los lineamientos de la alienación o liberación ideológicas.

Un ejemplo muy conocido bastará. En el ambiente grecorromano, es clara la influencia en lo simbólico de la explícita diferencia entre clases sociales. Concomitantemente a la existencia de una clase regidora y pensadora, y de otra trabajadora y esclava, surge el platonismo con su consideración de que el mundo sensible como totalidad y en todas sus partes es símbolo e imagen de lo invisible y espiritual. Esta concepción se mantendrá, con fluctuaciones, al lado de las diferencias radicales entre clases sociales, y justificará intelectual y afectivamente la separación y la superioridad de una clase. No es de extrañar, por tanto, que siempre que surja la lucha por destruir la dominación de una clase sobre otra, entre en crisis lo simbólico de la realidad respecto a un mundo superior.

SIMBOLOS RELIGIOSOS

Todos los símbolos, y la manera en la cual una sociedad concreta los utiliza, se relacionan dialécticamente con estas dos variables, la psicológica y la social, a su vez determinadas por otros procesos, individuales y grupales. Algunos de estos símbolos ponen a la comunidad en contacto con los límites de su experiencia, con lo último de la realidad existencial; en estos límites, algunas comunidades encuentran a un dios o dioses personales, aunque otras parecen encontrar un poder más difuso. De cualquier forma, podemos llamar religiosos a dichos símbolos. Pasaremos ahora, con el marco de referencia anterior en mente, a estudiar las formas simbólicas halladas en religiones primitivas, recordando que el mismo estudio podría enfocar la simbólica cristiana, y descubrir en ella lo original del ámbito eclesial en referencia al momento histórico y geográfico presente. Esto será fundamental si queremos responder a la necesidad de determinar, seleccionar y pro-crear símbolos que pongan, afectiva y efectivamente, a la comunidad en contacto con el Reino de Dios en su construcción. Símbolos liberadores y no enajenantes, pero verdaderos símbolos y no racionalizaciones noéticas o absolutizaciones idolátricas. Habrá que buscar la posibilidad de llegar a la plena transparencia de la realidad como lugar divino, sin identificar ni separar lo divino de lo humano: en definitiva, la creación histórica es historia de salvación en cuanto puede ser símbolo de la implantación del Reino. Si el único camino para la lucha por el Reino es la lucha humana por la justicia divina, sin llegar nunca a identificarse una y otra, los símbolos juegan un papel fundamental en toda acción que pretenda seguir el camino de Jesús.

LO SIMBOLICO Y RITUAL EN RELIGIONES PRIMITIVAS

INTRODUCCION

La historia de las religiones es una disciplina que ha tomado auge en algunos ambientes. En ocasiones, el interés se debe a la necesidad sentida de demostrar que toda religión puede explicarse con los mismos patrones de análisis, y por lo tanto una religión es básicamente igual a otra; o, más aún, que toda religión debe de ser actualmente superada por la ciencia que la ha rebasado. Es conocida la crisis que ocasionó a muchos el descubrir que algunas sectas judías tenían una doctrina parecida a la de Jesús, o que las narraciones del Antiguo Testamento se parecían enormemente a

los mitos de las culturas circunvecinas, o que religiones completamente extrañas a la tradición judeo-cristiana compartían puntos básicos con ella.

Estas analogías han recibido variadas explicaciones. ¿No será por ejemplo, que desde el hombre más primitivo se tuvo una captación fundamental de un Dios único, de manera que lo parecido entre las diversas religiones refleja esa captación común? La religión cristiana sería, en este sentido, la fundada por y en la manifestación plena —y por eso menos ambigua— del Dios vivo; y las demás religiones podrían llamarse pre-cristianas. Otra interpretación parte de las estructuras sicosociales fundamentales, las cuales dan origen a formas de actuación comunes en las más diversas sociedades.

Cualquiera que sea la explicación de las similitudes entre las religiones a lo largo de la historia, lo importante, desde nuestro punto de vista, no debe ser detenernos en lo común a ellas, sino ahondar en lo típicamente *distinto* en el cristianismo. Esto es lo que podrá arrojar luz a la comprensión de nuestra religión, parte integrante del seguimiento de Jesús, para impulsarnos a vivirla en lo que tiene de original y originante.

Este trabajo, entonces, es el prólogo para una reflexión sobre la originalidad de los sacramentos cristianos. Aquí se hablará de ritos que manifiesten algún parecido con los sacramentos. Pero creemos que los sacramentos cristianos no pueden ser reducidos a estos tipos rituales.

No se presentará una larga lista de ritos concretos perpetrados en otras religiones. Pareció más adecuado presentar una clasificación general y una interpretación del significado de estos ritos. El enfoque de esta presentación se fundamenta en gran medida en los hallazgos de Van der Leeuw (*Fenomenología de la religión*. México: FCE, 1964).

RITOS DE PODER

Desde las sociedades más antiguas el hombre ha percibido un hecho fundamental en su relación (productiva) con la naturaleza y (reproductiva y de apoyo) con la comunidad: el dinamismo de la vida surge del paso de la muerte a la vida, de lo oculto a lo manifiesto, de la diversidad a la integración. Este hecho está, por otro lado, en contraposición con la experiencia, también fundamental, de su propia existencia: la vida termina con la muerte. El anhelo de rompimiento de esta experiencia centra al hombre alrededor del primer dinamismo: de la muerte sale la vida. El fondo de este dinamismo es percibido como *poder*. Poder de la naturaleza (en la cual el hombre está incluido) para pasar de lo negativo a lo positivo. Este poder es patente de manera especial en aquellos acontecimientos para los cuales no se encuentra una causa controlable directamente; el poder se manifiesta en lo "sorpresivo" (lo sorpresivo, desde luego, varía según la cultura). Si el dinamismo viene del paso de la muerte a la vida, la vida misma es concebida como un paso. Y para que esta vida siga dándose, es necesario contar con poder. En el límite, el poder permitirá continuar la vida después de la muerte. Poseer poder, controlarlo, usarlo, aumentarlo, o simplemente esperarlo o recibirlo, se convierte

en el centro del propósito de la existencia humana. Y el poder no se da sino en función de la comunidad, cuya vida es la que se perpetúa mediante él.

Este poder, desde luego, no es captado inicialmente como una abstracción; el dinamismo no se entiende como un principio regidor o una potencia primera. Lo que parece encontrarse en las primeras comunidades de las cuales se tienen registros arqueológicos, es la idea de un poder que se comprueba de manera empírica en cosas o personas, y gracias al cual éstas pueden actuar. Esta actuación es de naturaleza muy diversa; se extiende tanto a lo que consideramos sublime, como a actuaciones cotidianas, como también a la capacidad pura o *fortuna*. La actuación sólo es dinámica y no ética ni espiritual. Por otro lado, es un poder que no se encuentra en el "medio ambiente" como separado del hombre, como en un ámbito separado que el hombre pudiera observar; el medio es determinante y condicionante, y el hombre forma parte de él.

Las cosas y las personas, entonces, son portadoras de un poder; pueden producir algo, tienen una vida propia que se revela siempre de manera completamente empírica. No es sino hasta que las organizaciones socioeconómicas se diversifican y la técnica avanza concomitantemente, cuando va gestándose el espiritualismo, el culto a la personalidad, y se va haciendo material muerto de las cosas vivientes, "autosuficientes".

En este materialismo progresivo, algunas cosas se resisten a ser muertas, a dejar que se olvide su poder. Entre éstas, el *instrumento* tiene un primer lugar. El trabajo es para las comunidades antiguas lo opuesto a la labor técnica, porque es crador. El artesano primitivo no concibe el poder —en virtud del cual lleva a cabo su obra— como propio. La capacidad, en este caso, es más que la moderna *eficiencia*. Lo mismo podríamos decir del agricultor, en quien es más patente su colaboración con el poder. Más adelante hablaremos de otras cosas con poder especial.

Pero aun en sociedades complejas, en las cuales se olvida el poder vivo inherente a las cosas, no se olvida el poder mismo. Se pasa, si acaso, a una segunda fase: el poder viene de los dioses, de lo supernatural, de lo oculto pero existente.

Podemos distinguir tres etapas en la relación del hombre con el poder. Estas etapas no deben considerarse como claramente excluyentes; en una misma comunidad se pueden encontrar la mezcla de dos o incluso de las tres. La distinción pretende, sin embargo, clarificar tendencias generales:

PRIMERA CLASIFICACION. CAPTACION DEL PODER.

1. El poder se encuentra empíricamente en la naturaleza, de la cual forma parte el hombre. Es lógico, por ejemplo, que no parezca haber evidencia de relaciones con lo sobrenatural en sociedades nómadas, de cazadores o recolectores. Su relación con el poder pretende trascender los límites de lo empírico. Más aún: ni siquiera se encuentra una relación con el poder como lo otro.

2. El poder se encuentra empíricamente en la naturaleza de la cual se distingue el hombre, aunque sin separarse. El poder, por tanto, presenta exigencias para la comunidad; es algo con lo cual el hombre puede relacionarse como distinto. Este tipo de captación se da primordialmente aunque no sólo cuando una comunidad es ya sedentaria, y se dedica a la agricultura o a la ganadería.

3. El poder viene de algo o alguien fuera de la naturaleza. El hombre mismo lo recibe como don, no como participación de la naturaleza. La relación con el poder se hace más compleja y simbólica, al lado de la complejidad de organización socio-económica jerárquica.

Pero en estas tres etapas, o al menos claramente desde la segunda, frente al poder no hay historia, ni colectiva, ni individual. Después de todo, el dinamismo del poder, las sucesiones de eventos que propicia, los efectos vivificantes de su actuación, son cosas que se dan y se repiten, que suceden desafiando lo que sería nuestra percepción actual del tiempo y del espacio. La sucesión lineal de eventos no tiene importancia; lo real es el eterno retorno del esquema muerte-vida. Entonces, lo que en la vida hay de variable y de contingente se ve forzado, tanto como posible, a ritos determinados, que se desarrollan de manera estereotipada y que tienen, como finalidad —todos sin excepción— el paso de la vida a la muerte, de la muerte a la vida.

De esta manera, lo que importa en la vida no son los acontecimientos, tal como los entendemos, sino los "ritos de paso" —rites de passage— como los llamó van Gennep. Nacimiento, bautizo, consagración, matrimonio, enfermedad y convalecencia, principio y fin de un viaje más grande, comienzo de la guerra y final de la paz, muerte y entierro, son los puntos de contacto del poder y la vida, y por eso no deben simplemente experimentarse y después recordarse, sino que deben *perpetuarse*. En vez de acontecimientos o experiencias, llamaremos mejor al contenido de la vida "realización-modelada".

NOTA: El autor de la cita hace un juego de ideas entre realizar un rito con características más estables, y el hacer del mismo rito algo que permanece en el tiempo y en el espacio (Cfr Van der Leeuw pg. 184). Para expresar la primera idea, utilizaremos los términos "realizar-modelar"; y para la segunda, el término "perpetuar".

Estos ritos de paso, de manera aproximadamente paralela a las tres formas de relación con el poder mencionadas antes, son también, en forma general, de tres tipos:

SEGUNDA CLASIFICACION TIPOS RITUALES

1. *Ritos de iniciación*. En vista de que el poder opera en el seno de la comunidad, es necesario realizar-modelar la entrada a esa comunidad, o a roles específicos dentro de ella, por medio de los cuales el poder fluye para perpetuar la vida.

2. *Ritos de purificación*. Cuando el poder exige una disposición especial, ésta se percibe como la necesidad de estar "limpio". La realización-modelación consiste en lograr la "prestancia" necesaria para recibir y usar el poder.

3. *Ritos de entrega*. Una vez percibido el poder como lo otro, y en especial cuando se percibe como propio de los dioses, es necesario rendir homenaje a los verdaderos dueños, regresarles simbólicamente lo que han dado. En su máxima expresión, lo que se entrega es el hombre mismo. En su expresión más comercial, se entrega algo poderoso al dios o al poder para que éste regrese a su vez mayor poder.

Ahora bien: para cumplir el propósito central de la existencia, el hombre religioso, que no toma ligeramente la vida, tiene abiertos ante sí tres posibles caminos:

TERCERA CLASIFICACION. RELACION CON EL PODER

1. El *apoderamiento* del poder. Esto puede lograrse mediante los ritos mismos, "atrapando" el poder de las cosas, *mágicamente*, para dominarlo y usarlo según la voluntad del realizador-modelador, como hacen los brujos; o también como los griegos hicieron, *teóricamente*, confiriendo a las cosas de la vida en lugar en la totalidad de su pensamiento, mediante lo cual el hombre intenta dominar la vida. O bien, puede el hombre apoderarse del poder a través de la experiencia misma, *vivencialmente*, agotando hasta lo posible la vida en el sentimiento, dejándose arrobar por el poder en forma paradójica, al estilo del más clásico romanticismo.

2. El *comportamiento* ante el poder. La clave no está en apoderarse del poder para uno mismo y la comunidad, sino en encontrar la manera de actuar frente al poder. Esto incluye, o bien *ritos* especiales como ordenadores de la vida hacia una totalidad ya lograda, o la simple costumbre *ordinaria* de la vida social, o incluso la *oración* que no domina nada, sino que sólo espera, pide, confía.

3. La *entrega* al poder. Si en definitiva, la vida le pertenece al poder (o al dios que la ha creado), no tiene sentido dominarlo o pedirle algo; sólo su acción dinamiza: nuestro papel es obedecerlo en entrega total. Esta entrega, sin embargo, se presenta en realidad con una de dos facetas (o ambas, contradictoriamente): o bien es la entrega desinteresada en amor y sumisión, o bien es la entrega que, al reconocer su impotencia, pretende aumentar el flujo de poder en la comunidad. En este último caso se confunde con una manera de *apoderamiento*.

Tanto el *apoderamiento* como el *comportamiento* y la *entrega*, sin embargo, van ordinariamente acompañados por una orientación comunitaria. Como se dijo antes, sólo vale la vida cuando es poderosa. Pero la vida sólo posee poder en la comunidad. Tanto, que ser expulsado de la comunidad y ser muerto es equivalente para muchas sociedades.

Como puede observarse, se da una cierta analogía de flujo en los grupos presentados. Pero no debe forzarse tanto la analogía como para decir que el *paralelismo* es obvio. Lo parecido indica una tendencia en la historia de las religiones, que se constata científicamente y no en meras elucubraciones lógicas; se ha dado históricamente en muchas tradiciones un paso más o menos claro de lo indiferencia-

do-mágico a lo diferenciado-religioso, y a lo místico-obediente. Esta tendencia, que no es unívoca, habría que constatarla en cada tradición. Y habría que ver si en alguna de ellas no se ha rebasado ya el último paso expuesto, o se ha regresado al primero.

En la misma línea de esta tendencia general, aparecen otros tres factores: el papel de las *transformaciones*, el paso a lo *simbólico*, y la creciente consideración del poder de las *palabras*.

La consideración de la transformación de una cosa aparece claramente desde la creciente captación del poder como lo otro, en el cual se da la verdadera y última unidad. Esta captación, que podríamos ahora formular como el encuentro de la diversidad en la unidad, y de la unidad a partir de la diversidad, es captada inicialmente de forma empírica, al lado de la percepción general del dinamismo de la vida. De lo roto surge lo completo, de la aniquilación la re-creación, de la muerte el re-nacimiento, de la destrucción la re-construcción. En su forma más evolucionada, esto lleva a considerar lo natural como separación, lo divino como unión. Se da entonces una especie de *alquimia* que trabaja con las cosas y personas para permitirle al poder que actúe en ellas. Y el poder las transforma, las diviniza, las consagra. Desde los ritos de iniciación se percibe una transformación en las personas; en los ritos de entrega (en especial en los sacrificios), las cosas adquieren una nueva existencia: el pan se convierte en el cuerpo del dios poderoso (como en la comida de Huitzilopochtli), o la sangre de un animal participa de la energía divina (como en los ritos místéricos de Mitra).

También por la diferenciación del poder, surge lo ritual como simbólico: las realizaciones-modelaciones no son ya directamente responsables del aumento de poder, sino signos de la actuación de éste. Lo santo (los efectos del poder) tiene que *suceder*. Este suceder no es nunca ni de ninguna manera el simple acontecer dado; pero todo acontecer puede ser un suceder de lo santo. Cuando lo es, hablamos de *símbolo religioso*. El símbolo religioso implica *participar de lo santo en su figura actual*. Es el encuentro entre la posibilidad y lo dado, entre el acontecer y el suceder de la profanidad y la santidad. En otras palabras: si lo santo es realizable en la situación concreta del hombre, esta situación comprende hombres, objetos, palabras, acciones, etc. que reciben su función de lo santo y por eso se hacen símbolos.

Si las palabras permiten al hombre llamar (hacer presentes, distinguir) a cosas y personas, si le permiten comunicar (hacer presentes) sus experiencias y pensamientos, si indican lo que otras personas deben hacer, etc, las palabras tienen un poder especial. Poco a poco, las palabras van adquiriendo más poder, que es mayor cuando se acomodan en una fórmula, en una frase determinada en sonido, impresión sonora y ritmo. La repetición también aumenta su poder, en la misma proporción que la elevación del tono y el ritmo. Esto parece ser especialmente notorio en culturas árabes, por ejemplo.

Por último, puede observarse que, en la relación con la sociedad y la naturaleza, el hombre se encuentra con su

propio poder, el que le es más característico. El hombre *utiliza* su poder fundamentalmente en la producción y en la reproducción; lo *recibe* en la nutrición y en la comunidad. Desde este punto de vista, los ritos realizan-modelan dos tipos de poder, que forman un cuadro de múltiple entrada con las clasificaciones arriba propuestas:

CUARTA CLASIFICACION. REALIZACIONES-MODELACIONES DEL PODER HUMANO.

1. Realizaciones-Modelaciones de producción y reproducción, de la manifestación activa del hombre en la creación de objetos, en especial instrumentos; o en la recolección, caza o producción de alimentos; o bien en la relación sexual que implica el uso del poder (ya sea suyo o venido de lo alto) para la continuación de la vida comunitaria.

2. Realizaciones-Modelaciones de nutrición y comunión, de la recepción y aumento común de la fuerza vital característica del poder.

CONCLUSION: LA SIMBOLOGIA CRISTIANA

Los ritos de las religiones no cristianas pueden clasificarse según los esquemas propuestos, o analizarse en sus aspectos sicogenéticos o ideológicos. Pero es evidente que podría hacerse lo mismo con los sacramentos cristianos. En efecto, diferentes individuos, distintos grupos, en diversas épocas han tomado y utilizado los sacramentos de manera muy parecida a los ritos de poder, y se han relacionado con ellos a lo largo de los lineamientos psicológicos expuestos. No podría ser de otra manera. El uso de los sacramentos, por muy originales que éstos sean, no se escapa de los condicionamientos ideológicos y psicológicos de las sociedades humanas.

¿En qué sentido, entonces, el cristianismo se separa de la simbología de otras religiones? ¿Cuál es el sello fundamental impreso por Jesús en el inicio de una nueva sacramentalidad? El resto de los artículos de este cuaderno habla precisamente sobre esto. Desde luego, la simbología es sólo una parte de la respuesta a la llamada de Jesús, y dependerá de la totalidad de esa respuesta. Recordar, entonces, la originalidad del mensaje cristiano iluminará la parte que le corresponde a la simbología en la respuesta eclesial.

El mensaje cristiano parte de la Buena Nueva, del anuncio de la llegada del Reino de Dios: reino que no es de este mundo, pero que está en él. Reino al cual este mundo, físico y social, es llamado para alcanzar su plenitud. La realidad es, así, en su totalidad, símbolo del Reino de Dios. No un simple signo, conceptualizable en su referencia al reinado divino, ni tampoco ídolo que pueda agotar por sí mismo el Reino. No es una imagen difusa de la realidad celestial, pero tampoco agota en un momento histórico sus posibilidades divinas.

Toda la creación transparenta la llegada del Reino en ella misma, no con referencia a algo que la trasciende por estar fuera de ella: el Reino trascendente tiene su consisten-

cia en la misma realidad que lo simboliza en cuanto lo hace llegar eficazmente y gratuitamente.

Los símbolos y sacramentos cristianos representan el límite de las posibilidades de la realidad según el designio divino. Pero según ese mismo designio, efectúan también la tendencia a sobrepasar dicho límite que no se da ya por un poder ajeno al hombre, sino sólo a través del hombre mismo en su historia humano-divina. Don y tarea, la llegada del Reino es simbolizada por la construcción histórica de la comunidad humano-divina. Certeza y posibilidad, la llegada es rechazada simbólicamente en el odio, la explotación, la injusticia.

Los cristianos, así, tomamos puntos fundamentales de los ritos de poder. Signos eficaces de salvación, transmiten y actúan la gracia de Dios, poder en la historia. Pero los sacramentos realizan-modelan el poder humano-divino en la medida en que pongan en contacto e impulsen efectivamente la construcción de una comunidad de justicia, de amor al estilo de Jesús. Prescindiendo de la captación o la relación que el hombre actúe con el poder, y de los ritos concretos que realice, la prueba de lo cristiano de estos ritos estará medida por su relación —simbólica y eficaz— con la tarea de la construcción —don absoluto— del Reinado de Dios.



RICARDO FALLA S.J.

EL BAUTISMO EN LA RELIGIOSIDAD POPULAR

Queremos presentar aquí el estudio de un sacramento: el Bautismo, desde la vivencia del pueblo. Este ejemplo de análisis no debe, sin embargo, confundir nuestra perspectiva. Podría el lector pensar que si se hace el estudio de un sacramento, de la misma forma se podría también llevar a cabo un estudio semejante de cada uno de los otros seis sacramentos. La perspectiva errónea consistiría en pensar que la vida sacramental del pueblo, es decir, que la vida del encuentro del pueblo con Dios se condensa necesariamente en siete tipos de señales, sólo porque la Iglesia en su experiencia universal de siglos los ha consagrado como tales. La perspectiva correcta en el análisis de la religión del pueblo ve las cosas al revés: se pregunta —independientemente de lo que diga la Iglesia oficial— cuáles son los momentos en que el pueblo de tal región cultural se encuentra con Dios, y cómo se pueden tipificar las señales rituales de estos encuentros. Esta perspectiva no niega la de la Iglesia oficial, sino que la enriquece desde abajo; le dicta a la pastoral desde la visión popular cómo se debe reinterpretar en su aplicación el tesoro universal de la Iglesia, y saca de él no todas las cosas viejas, sino sólo aquéllas que se pueden hacer nuevas.

Este modesto estudio es parte de un librito que estamos terminando sobre la religión popular de una región de la costa sur de Guatemala: el Departamento de Escuintla. El pueblo de esta región es mayoritariamente inmigrado, desde hace unos 50 años, de otras regiones "ladinas" (mestizas, no indígenas) del país. Por esta razón, desde el poco conocimiento que tenemos de la cultura mestiza de otros países centroamericanos y de México, nos parece que este estudio puede ofrecer alguna luz al trabajo pastoral en una región más amplia que la de la costa sur de Guatemala.

El librito constará de tres partes: Primera, *los umbrales de la vida*, que son el nacimiento y la muerte, donde se estudian las prácticas rituales populares alrededor de estos momentos fundamentales. Allí se encuadra como primer capítulo, el presente análisis sobre el bautismo. La segunda parte, *La presencia entre los umbrales* es donde se analizan

expresiones religiosas que denotan la presencia de la vida: la concepción del hombre y del mundo, los santos del hogar, las fiestas de la vida (patrón del pueblo), la celebración nacional de la muerte (Semana Santa), la religión del Estado (fiestas patrias y manifestaciones políticas) y el regalo del capitalismo internacional (Navidad). La tercera parte será la del *umbral en la vida*, donde se estudian fenómenos individuales y sociales que expresan la ruptura en la vida: la experiencia en la vida, de la muerte y la vida que llamamos el rescate del corazón y el paso del Dios del temor al Dios del amor; la revitalización involutiva católica; la fuga del mundo (el evangelismo); y la búsqueda del corazón del pueblo (intentos de un cristianismo liberador).

No damos el esquema del futuro librito, como adelanto propagandístico, (aunque sí algo) sino como esquema que ayude a situar el fenómeno que ahora analizamos, y que ayude a clarificar dentro de una globalidad coherente una serie de expresiones religiosas que por falta de contexto interpretativo donde situarlas, muchas veces no llegamos a comprender a fondo.

Este trabajo responde al deseo del obispo de la Prelatura de Escuintla de ajustar su pastoral a la religión del pueblo. La Prelatura financió el trabajo de campo y el tiempo de análisis de un equipo de cuatro personas, que dentro de la tradición antropológica, recogimos datos de diversos municipios del Departamento de Escuintla, incluso su cabecera departamental (la ciudad de Escuintla) en 1978. Este trabajo pretende ser como una síntesis final de los estudios locales previos.

En la recolección de datos participaron activamente también muchos de los agentes de pastoral, religiosas y sacerdotes, de la Prelatura, quienes pacientemente llenaron encuestas e hicieron entrevistas —no muchas— a la gente del lugar. Su conocimiento general de la zona fue, además, una guía constante o un contraste provechoso

EL NACIMIENTO: UMBRAL DE VIDA

El nacimiento de un niño supone el paso del no ser al ser, no sólo en el orden biológico, sino en el orden social. Cuando nace, ya nació . . . biológicamente. Pero aún no ha nacido socialmente, pues aún no ha sido *aceptado*, por el mundo que le rodea. Esta aceptación implica principalmente dos niveles: uno, el previo de los ritos de la partera; y otro, el del bautismo. Brevemente aludiremos al primero aquí, para profundizar más extensamente en el segundo.

PROTECCION DE LA PARTERA

Nos decía una partera de una colonia urbana de Escuintla que después de limpiar al niño con aceite de oliva, ella le echa *aceite de ruda* "por cualquier cosa que venga, por algún daño, de que lo ojean, como acostumbra". Esta costumbre es muy generalizada. La hemos encontrado en la zona rural de Tiquizate también, donde nos informaban que el baño con aceite de ruda se repite durante una semana, cuando se dice que "ha pasado el mal de los 7 días".

El significado de estos baños es el de la protección del niño *contra los daños* que proviene de otras personas. No se refieren a contagios de enfermedades, sino a envidias, malos deseos, amenazas secretas, que parten del corazón y de la mala sangre de los vecinos, y que se disparan desde los ojos. El niño en esos días de ingreso al mundo, está en período débil, porque no ha sido aceptado por la sociedad. De ahí que para repeler esos daños incontrolables se le envuelva en el aceite pestilente de la ruda. Se le protege del contacto haciéndolo repulsivo. Se le protege de las miradas fuertes, con esta negra coraza. Este baño es como una sepultura simbólica. Tiene un significado *parecido* al bautismo. Pero su alcance es más limitado, porque *sólo* integra al niño al mundo social cercano de amigos y vecinos a través de una mujer con reconocidos poderes dentro de la *localidad*, mientras que el bautismo lo integra a un mundo social más amplio, más total, a través de un hombre con reconocidos poderes a nivel de la región, y del país: el sacerdote.

Como la ruda, se le aplican al niño *otros símbolos de defensa más permanentes*, por ejemplo, una "pulserita roja, coralito, con crucecita de palo de chico y una pepita de cagadona para el ojo. La pepita se va descascarando cada vez que el niño recibe el ojo, cuando lo sacan a pasear.

BAUTISMO

El segundo nivel es el del *bautismo*. No queremos aquí dar la doctrina oficial del mismo, sino pretendemos extraer el significado profundo que la gente del pueblo le atribuye, por el cual se puede explicar la demanda tan generalizada de este sacramento, que moviliza a tanta gente.

BUSCANDO PADRINOS

El primer paso hacia el bautismo es la búsqueda de los padrinos. Ellos son los primeros que deben *aceptar al niño*, y al aceptarlo, aceptar a los padres del mismo *como padres*. Ambos aspectos, la aceptación del niño y de los padres como padres, están inextricablemente unidos y tienen más

exigencia de significación y, por tanto, más relieve en una sociedad de mucho cambio, inmigración y desorganización social, como la Escuintleca, donde muchas uniones no reciben la aprobación estatuida por las costumbres de la sociedad. Una mujer pobre de la ciudad de Escuintla que ha sido madrina muchas veces y que a la vez es madre de muchos hijos, nos acentuaba en la entrevista el aspecto de *pena* de los padres en la búsqueda de los padrinos. Decía que "ya cuando nace el niño, los papas están ya con una pena. . .", y que, por ejemplo, una comadre que le habló mientras lavaban en la pila pública, "tenía pena de decirme que le hiciera el favor de llevarle la niña a bautizar, porque a veces uno se azarea de pedir porque hay molestia."

La pena y la vergüenza ("uno se azarea") proceden de la posibilidad de que la probable madrina le responda que no, y le niegue así la aceptación. Esta pena es mayor para los humildes y los pobres respecto al padrino rico, porque la aceptación es un verdadero *favor*; no sólo implica un desembolso económico, sino un ascenso del niño y de los padres como tales a recibir algo del prestigio de los padrinos y de la sociedad que ve en éstos una fuente de aprobación.

La petición suele darse *por pasos*. Primero escogen los padres del niño, en su intimidad, a los padrinos; luego, la madre habla con la posible madrina; después, ésta consulta con su marido y le da la respuesta a la madre; la cual, por fin, se lo comunica al padre del niño. En estos pasos se muestra cómo las *mujeres* juegan el papel de *intermediarias*, que tiene mucho sentido, como nos decía un informante de Masahua: "el bautismo es cosa de mujeres, de ella (la mamá) y la comadre". Ellas son las que participan del carácter "sacerdotal" de contacto con el núcleo divino, mientras los hombres responden económicamente a la obligación, y son el foco que irradia el prestigio social de la aceptación.

MEDIACION DEL PADRINO

Los padrinos —en especial la madrina— sirve luego de *mediadores*, no sólo entre los padres y la sociedad local, sino entre los padres y el sacerdote, puesto que no basta la legitimación de la sociedad local para que se dé la aceptación completa. Esta mediación está muy clara en la frecuente expresión de "llevarle el niño a bautizar", "bautizarle al niño"; expresión dicha por los padrinos como favor hacia sus compadres. Por eso, "aunque vayan llorando los niños, son los padrinos, la madrina, *los que los llevan*. Ahora, fulano de tal (el organizador de los bautizos) insiste en que estén en manos de las mamás. . ." En esta opinión se refleja la desaprobación contra los encargados de las pláticas prebautismales, y contra la explicación y orden de los bautismos al cambiar la práctica de que sean los padrinos los que *lleven*, los que *carguen* al niño en el momento del bautismo. Esta desaprobación se comprende, porque los organizadores están negando el carácter *mediador* "cuasi sacerdotal" del padrino. Casi se tiene que decir que el niño tiene que llorar, porque tiene que *salir* simbólicamente de los brazos de la madre y del vientre social de la familia íntima para poder entrar al mundo social en el que discurrirá su vida. Los brazos de la madrina son la prolongación de los brazos del sacerdote en el templo, que es el centro de la sociedad. Por eso, son brazos sacerdotales.

El oficio de mediación de los padrinos se muestra en otras obligaciones que contribuyen directamente a la acción simbólica del bautismo: "Si tiene voluntad le regala un vestido entero, camiseta, calzoncillos, zapatos y calcetines. Tiene también que comprar velos y candelas y pagar la limosna (un quetzal). Esa es la *obligación*. Lo más que se van son (7.50 u 8 quetzales). Va uno al mercado: "ahí sale más barato". Es una obligación que no está inscrita en ninguna parte, pero aceptada por todos. Debe ser una obligación de corazón y de voluntad, que implica la aceptación sincera de que hablábamos. La obligación lleva un expendio económico que significa un sacrificio del fruto del trabajo; además, va orientada a *hacer posible el rito*, dando "la limosna". Dicha limosna cubre el pago del trabajo del sacerdote, y completa los símbolos necesarios, tanto los exigidos por la institución (la iglesia) que son vendidos por ellas la candela y el velo), como los exigidos por la mente colectiva (el vestido nuevo). La obligación de los padrinos es claramente una *participación en la acción sacerdotal*; en ella, se pone más de relieve el carácter de *sacrificio* de dicha acción, que en la acción misma del sacerdote, quien recibe su "limosna". Y es que el sacerdote ordinariamente no conoce a los niños que bautiza; y la aceptación que les da en el mundo social que él representa es mecánica y burocrática; mientras que la aceptación de los padrinos, es de conocimiento y de corazón, especialmente entre los pobres.

MISION Y FIDELIDAD DEL PADRINO

Existe la costumbre también de que no se cambie a a los compadres; esto es, que los padrinos del primer niño sean los mismos del segundo, y los mismos del tercero, etc. Una madrina veía su papel como una *misión* de amistad y lealtad con sus compadres, dada por Dios al corazón de los padrinos para llevar a todos los niños de los compadres a la Iglesia. Por viajes, por cambio de carácter de los padrinos, por cambio de nivel económico, etc. no siempre se puede cumplir con esa misión, pero permanece el ideal de una relación de fidelidad.

No creemos que esta idea de fidelidad deje de estar presente en un tipo de compadrazgo más rotativo y endogámico, como el que encontramos en alguna aldea, donde los más antiguos residentes de la misma —que a la vez formaban la red de relaciones de los más adinerados por el comercio— buscan sus padrinos entre los tíos. Ahí también se da la fidelidad al sector social del que se quiere la aceptación, puesto que no se sale del mismo; y así, la relación de parentesco y la oposición económica se fortalecen.

REAFIRMACION DE LA SOCIEDAD

La aceptación del niño, de sus padres como tales en la sociedad, lleva consigo una *reafirmación de la misma sociedad*. El sacrificio de los padrinos, —cuando éstos no son pobres, que es la mayoría de las veces— no es un acto desinteresado ni es de un verdadero sacrificio, pues recibe el pago de los compadres: la aceptación de su puesto y prestigio social; y más aún, la legitimación de la vinculación sagrada con la Iglesia (la parroquia). Así es como en algunos lugares más apartados es corriente encontrar madrinas o padrinos de multitud de ahijados. En Hacienda Vieja —anexo

del ingenio El Salto— hay una viuda que es "madrina de la Iglesia". En su casa había antes oratorio y la madre "la madre de la iglesia" había regalado el Cristo de Esquipulas que se venera en el lugar. Este caso muestra cómo hay una mujer que funciona como mediadora *casi exclusiva* de todos los bautizos del lugar. Ella conoce los trámites burocráticos rituales; ella los costea; ella hace los viajes hacia Escuintla; ella se siente en su casa, en la oficina y en el templo parroquial. Para muchos otros del lugar, en cambio, es difícil cumplir con esta función. Así, esta mujer, se convierte en pequeña "sacerdotiza" (en cuanto mediadora): su casa se hace centro de culto, o al menos su imagen es imagen *del poblado*; y su validación es validación para todos. Da a luz, como madre, socialmente a casi todos, pero sus "*hijos*" *la dan a luz a ella*.

Un caso más claro, es el de un señor que es "padrino de la mitad de medio pueblo". El informante es muy crítico de él, pues en el fondo veía la utilización del sentimiento religioso para subyugar a la gente. Decía que "es explotador de un terreno" de una aldea cercana. Es explotador de la iglesia, porque lleva muchos años como presidente de la iglesia y se queda con el dinero de las alcancías. Pero como es padrino de todos, *no lo descubren*. Este es "el gran señor que pide tantas misas". El papel de mediador de este hombre con la iglesia de Escuintla, le refuerza el papel de mediador con Dios en su sociedad local a través del culto y de las actividades religiosas. Pero dicho papel no es de *verdadero sacrificio y desinterés*, puesto que subyuga a la población para que no lo desenmascaren: primero, en el engaño de su función de padrino; segundo, en las maniobras que hace en la iglesia con los dineros del pueblo; y tercero, en la explotación del terreno comunal que detenta y que da en arrendamiento. Por medio de los compadres, convalida su posición social y refuerza la estructura del lugar.

CRITICA

Para poder criticar a fondo una situación como ésta hace falta que el crítico tenga *otro mundo social* opuesto al del padrino explotador, o al menos independiente de él. Desde dicho mundo hay la posibilidad de aceptar a los niños y a los padres; es posible también el que puedan salir mediadores ante la iglesia y ante Dios que demuestren con su desinterés la acción verdaderamente sacrificial que comporta el compadrazgo entendido éste en su mayor limpieza. Este mundo social ha sido constituido en algunas partes por las comunidades de base.

El mismo informante crítico afirma que "los de negocios, tiendas y cantinas tienen una *superstición*: que entre más niños lleven al bautismo más negocio tienen, porque ésa es una obra de caridad; y por eso Dios los bendice en el negocio. Eso dice una gran ricaza de Escuintla". En este testimonio, se da la lógica interna de la idea del padrino que se sacrifica y hace una obra de caridad, equivalente a dar de beber al sediento y vestir al desnudo. La lógica consiste en que Dios *le premia la acción*, supuestamente desinteresada; y que ese premio es *bendición* de El, es decir, regalo de Dios no esperado, ni merecido.

Esa bendición es además *legitimadora* —no por parte de la sociedad, sino por parte de Dios mismo— *de su auge económico* y de su posición social, puesto que si Dios le da esa riqueza, ésta no puede ser mal habida. A través de la legitimación divina, se logra entonces la de la sociedad.

La visión crítica, en cambio, llama a esta creencia "superstición", tan superstición como es la creencia en el "cadejo" o en la "sibuanada" para dicho informante. ¡Es un engaño, una falsedad! El punto del engaño es que el enriquecimiento se deba a la bendición; el informante lo atribuye a que dicha riqueza —entre otras cosas— "unta con oro los anillos de bronce"; es decir, engaña e en la mercancía que vende, dicha creencia quiere ocultar el engaño de la explotación con el engaño de la superstición.

RESPECTO

En el compadrazgo, tanto vertical (el de estos últimos casos descritos), como horizontal (por ejemplo, entre pobres) se da un elemento que proviene del carácter de mediador sagrado del padrino entre los padres y el sacerdote: este carácter es el *respeto*. Una madrina nos decía que en la selección del compadre "todo lo que vale es el respeto. Nosotros aunque seamos pobres, pero nunca nos han conocido peleándonos. Es una cosa que nace del corazón". La misma decía que a un señor que le había pedido que le apadrinara al hijo ella tuvo que decirle que no "porque el señor padece del vocabulario, es muy precipitado, no piensa lo que dice; nada nos costaría decir que sí, pero es un *grado que hay que respetar*".

El respeto, pues, significa orden y una amistad sería que no se va a quebrantar; si se violara, no se violaría solamente la amistad sino un sello especial que hace de la relación en cierta forma, una relación dedicada sólo a Dios.

El respeto incluye además la *prohibición del enamoramiento y de la relación sexual* establecida entre los compadres. Una viuda, madre de varios hijos, que había perdido a su marido cuando el último niño no había sido aún bautizado, nos contaba cómo su compadre le había agarrado "mucho confianza", con una "especie como de malicia". "Entonces ya no quise que fuera mi compadre; es una idea que nos han metido nuestros antepasados, que el compromiso de los compadres es muy serio y ya veía yo que nos estábamos perdiendo el respeto. Muchos cuando la mujer queda viuda ya piensan que una queda como pueblo para poderlo...". Por eso, el niño quedó sin bautizar, pues ella quedó "asustada" de lo que le podría hacer el compadre.

Se comprende cómo una relación tan estrecha debe ser protegida por un tabú sexual para que la misma subsista; pero la naturaleza de este tabú no se comprende si no es en el contexto de la mediación del compadre entre los padres y el sacerdote, para integrar al niño a la sociedad a través de la legitimación de la iglesia. La relación del compadre, encauza lo sagrado del sacerdote y de la iglesia. . . El compadre es un sacerdote inicial para ellos. De ahí que la naturaleza del tabú es lo sagrado, como sagrado es que el sacerdote no se enamore o tenga relación indebida con sus fieles a quienes lleva a Dios. Lo sagrado significa dedicado únicamente al amor de Dios.

De otra señora escuchamos un testimonio parecido, lo cual nos da pie para pensar que la relación de compadrazgo, si no se viola con alguna frecuencia, al menos existe la tentación fuerte —más de lo que nos imaginamos— a violarla. Esta mujer nos contaba que quería mucho a la madrina de sus hijos, hasta que se dió cuenta que dicha madrina estaba solicitando a su esposo; fue tal su asombro, su susto, que "entonces vi yo que había mal en el mundo". Nos contaba que luego la había encontrado en la iglesia: "estaba ella como rey moro: colorada. Me llamó a ver si le había echado tierra y me dijo: mire yo ya no creo en nada, pero ni en Dios creo; porque dice que no le había conseguido lo que le pedía. Desde esa época yo sentí que mi mente se me despejó un poco".

En este informe aparece la absoluta sorpresa provocada por la traición de la comadre a quien ella quería mediante lo más apreciado: el marido. Sorpresa, precisamente porque el tabú sagrado crea una imagen que hace inconcebible la idea de que se pueda romper, a no ser entre aquéllos que no crean en él, que no crean en la relación de mediadores sacros, y que sólo desempeñan esa función por otras razones, y no creen —como esta madrina— en Dios. De Dios proviene —según esta concepción— *la seriedad del respeto* entre los compadres en referencia al hijo que entra en la vida social.

Igualmente, la absoluta sorpresa sobre lo que es la realidad sin el antifaz encubridor de lo sagrado, se generaliza a la vida en el mundo: ¡existe el mal, la traición, el engaño! Porque si donde menos se espera ahí aparece, ¿qué será de las otras relaciones sociales?

Esta sorpresa es concientizadora, porque abre los ojos a la realidad. Una concientización semejante se da en los grupos críticos respecto a los padrinos que controlan muchos ahijados, y subyugan con el respeto a sus compadres pobres para que ellos no los descubran.

PADRINOS OTROS PADRES

Los padrinos son *otros padres*: "ustedes han sido siempre padres para mis niños", nos contaba una mujer que le decía su comadre cuando venía con un nuevo hijo a pedirle el favor de llevarlo al bautismo. Pero no son padres biológicos, sino padres sociales. Por eso, no se puede confundir un nivel con el otro, y aunque el oficio de educar a los niños está en manos de los padres, se maniente de parte de los padrinos hacia los niños una relación simbólica de ayuda a sus padres hasta que dejan de ser niños, debido al acto de gestación social de los padrinos. De ahí que muchas madrinas llevan regalos a sus ahijados para el día del cumpleaños: "por pequeña que sea una cosa, pero si uno la da con amor, es bastante. Una camiseta de 30 centavos, una camisetilla para que cubra sus pulmones, un par de calcetines o un paquetillo de dulces". Los regalos se repiten también para Navidad; incluso siguen dándose hasta los 15 años. Y si el niño muere, los padrinos pueden "ayudar a comprar la cajita, y le dan la corona de florecitas de tela (para la cabeza) y la palma".

La relación simbólica de acompañamiento del niño es *prolongación de la llevada al bautismo*. Y se termina cuando el niño deja de ser niño, límite que ordinariamente se fija con el momento en que comienza a trabajar y carece ya de la necesidad de sus padres y por tanto, de sus padrinos. Entonces, los ahijados agradecidos devuelven a sus padrinos con regalos —por ejemplo, para su cumpleaños— el favor de mediación que éstos les hicieron; pero ya buscan para sus propios hijos otros padrinos.

No hemos oído mucho la idea de que con el bautismo el niño se hace *hijo de Dios*; y cuando la escuchamos, nos dió la impresión de ser algo aprendido de memoria sin interiorización. Sin embargo, la aceptación del niño en la sociedad conlleva un acto de dimensiones trascendentes. No sólo reciben los padrinos en su corazón la misión de Dios —y por eso el sí de los padrinos es ya una intervención de Dios— sino que la aceptación se consuma en el bautismo mismo llevado a cabo en el templo por el sacerdote. El sacerdote cumple una función pública donde Dios interviene, que no puede cumplir —en la visión de la gente— más que él. Por lo tanto, el nacimiento del niño a la sociedad es un acto de Dios, y legítimamente el niño se convierte en hijo de Dios. Decir hijo de Dios es otra forma de decir *persona identificada y reconocida*. Por eso, cuando el pueblo afirma medio en broma que con el bautismo al niño “se le quitan los cachos” y que deja de ser animalito, entonces se está reconociendo que el nacimiento biológico de la carne y de la sangre, no basta, sino que se debe dar otro nacimiento: el social; este nacimiento no se puede comprender sin la intervención de Dios y de los mediadores que acercan al niño a dicha intervención y participan de ella. Por eso, el niño va vestido por los padrinos con vestido nuevo. El vestido es la expresión más cercana del nuevo ser del niño: su ser social.

NOMBRE DEL NIÑO

La identificación y el reconocimiento de la sociedad suponen que el niño tenga un *nombre* que lo distinga de los demás, a través del cual puedan dirigirse al tú de su persona. El nombre es escogido por los padres, y asentado luego en el Registro Civil; pero no adquiere su legitimidad plena sino a través del acto creador de la persona de Dios: en el bautismo. Ahí Dios, por el sacerdote, confirma el nombre escogido, y en cierto sentido, se le da al niño. Por eso, no son los padrinos los únicos que desempeñan la función de mediadores, sino los padres también. Estos al darle el nombre en el seno íntimo del hogar, están iniciando el nacimiento social del niño; y así como están escogiendo a los padrinos para dicho nacimiento están sirviendo de mediadores entre el niño y los padrinos, quienes llevarán al niño y el nombre hasta la pila del bautismo. Así se completa *la cadena de mediadores* entre el niño y Dios: del niño a los padres, de los padres a los padrinos, de los padrinos al sacerdote, de éste a Dios.

Hemos encontrado un testimonio revelador que confirma cómo el nombre posee ese carácter de *símbolo mediador*, aun en suplencia del bautismo. Se trata de un hombre a quien el padre no quiso reconocer ni asentar en el Registro Civil. Pero un tío espiritista, que había predicho la muerte

del niño, aconsejó que le pusieran el nombre de un profeta: Isaías. “Como ese nombre es de un profeta, si me moría de repente *aunque fuera sin bautismo*, me iría al cielo con un buen nombre”. Por la falta de la partida del nacimiento, la madre, aunque juzgaba que el bautismo le era necesario al hijo, no pudo bautizarlo. Este caso extremo demuestra la fuerza de la mediación del nombre —en este caso de un nombre especialmente poderosos— para suplir al bautismo y no sólo para identificar al niño como persona en su mundo social, sino más aún, para hacerlo miembro de la sociedad de Dios.

De hecho el niño creció y guardó el sentimiento de una inmensa soledad, pues se sentía “desconocido en el país. . . sin el bautismo, sin nada, indocumentado completamente”. Si quería trabajo y le pedían la fe de edad, no la podía mostrar. Se llamaba Isaías —un gran nombre para entrar al cielo— pero a la hora del reconocimiento legal, lo que contaba era la legitimación del Estado, no la calidad del nombre.

Aquí encontramos el otro centro de donde dimana el reconocimiento del niño como miembro de la sociedad: *el Estado*. Y comprendemos cómo entre los que han perdido la fe en la iglesia y en el sacerdote, se puede suplir el bautizo con el asentamiento del nacimiento en el registro y con cierta ritualización que supla la acción de los padrinos, o la oriente hacia otro punto sagrado. Sobre esto último no tenemos datos. Entre el pueblo pensamos que estos casos son raros.

LA CALIDAD DEL NOMBRE

Por su naturaleza mediadora hacia la vida, tiene una gran importancia, así como lo vimos en el nombre del profeta Isaías. Una viuda nos contaba cómo con su marido “buscábamos entre los dos el nombre. Eramos soñadores. Los dos habíamos sufrido de pequeños. Pensábamos que nuestros hijos iban a vivir mejor que nosotros. Hacíamos una lista de nombres, hasta ver cuál nos gustaba más”. La selección del nombre nace del corazón de los padres como un deseo soñador que se proyecta al futuro, y que imprime simbólicamente una calidad de vida para el niño cuando sea mayor, y una misión. Si la vida de los padres ha sido desgraciada y triste, desean éstos para los hijos nombres mejores. Por eso, muy corrientemente encontramos el caso de que uno de los padres rechace su propio nombre, porque “es tan feo”. “Pongámsle tu nombre”, le dice el marido a la esposa. Para él, el nombre de ella puede ser sumamente bello; pero ella responde; “no, tan feo”, porque en su nombre encuentra el sonido de las personas de su entorno que al pronunciarlo no la han hecho feliz.

La madre no quiere que su hija sea como ella, por eso le cambia su nombre.

Sospechamos que la desgracia y la vida triste —en especial en el hogar— es uno de los factores que subyacen a la *enorme cantidad* de nombres nuevos que se encuentran actualmente, en comparación a 30 años atrás. Mientras antes abundaban nombres tradicionales como: Antonio, Samuel, Cruz, José, Julio, etc. para hombres, y María Elena, María Antonia, Carmen, Margarita, Juana, Isabel, para niñas,

según los datos de los libros de bautismo de Escuintla, ahora abundan nombres, muchas veces combinados, claramente extranjeros, como: Oswal-Streed, Eryck, Amauri, Eddy Adolfo, William Roberto, Merlín Adeldo, etc. para hombres, y Claudia Ibetah, Astrid Marcela Wendi Karina, Shirley Ivonne, Branda Liseth, etc. para mujeres. Una madre nos decía que a uno de sus hijos le había puesto Jorge Eric: "Jorge por él (marido), y Eric porque yo me había enamorado de este nombre desde la escuela; parece irlandés". La contrapartida del nombre feo que simboliza el pasado de una vida triste, se encuentra para el futuro en la semejanza de un mundo extranjero, que es un mundo de ensueño. Sin embargo, no se quiere desconocer por completo el pasado, y por eso se acude a las combinaciones —Jorge Eric— o a las transformaciones: la enojada abuela se llamaba Corona —nombre feo a juicio de su hija— y la nieta recibe el embellecido de "Corina".

EL RITO DEL BAUTISMO

El nombre se asienta con los otros datos de los padres y padrinos, —después de pagar un quetzal— en el libro del bautismo; la partida de bautizo se sella en la oficina de la parroquia, como constancia del bautizo del niño; dicha constancia se entrega a los padres después de la plática pre-bautismal, a las que así se ven forzados a asistir. El niño queda así inscrito como bautizado, y los padres podrían irse con la constancia del bautizo sin haber sido bautizado el niño; pero esto no lo hace nadie. El rito, no sólo el papel, es valorado como *la culminación* de las funciones mediadoras que se han venido desempeñando por parte de padres y padrinos. El papel en sí tiene poca utilidad en la vida —no como la partida de nacimiento— pues sirve sólo para la recepción de otros sacramentos —como el matrimonio— que en comparación al total de bautizados son frecuentados mucho menos. En 1977, por ejemplo, hubo 2528 bautizos en la parroquia de Escuintla, y sólo un promedio de 145 confirmaciones (729 en cinco años), unas 250 primeras comuniones, y sólo 38 matrimonios.

De paso anotamos que la proporción del número de bautizos y de matrimonios en esta región muestra la imposibilidad de la exigencia de algunas parroquias de que los padrinos sean casados por la iglesia; a no ser que se quisiera favorecer la tendencia concentradora de ahijados en pocos padrinos, que hemos visto ya reforzar la opresión en la sociedad.

Por observación y participación de varias celebraciones de bautizos en Escuintla, Guanagazapa, y en el puerto de San José, nos hemos dado cuenta de que, aunque para el pueblo el rito vale de por sí, *hay algunos elementos* que integran más a los padres y padrinos a la acción del sacerdote. Uno es que el sacerdote *personalice* lo más que pueda la celebración, a pesar del número de gente y de que no la conoce. Puede platicar con los padres y padrinos, cuando no son muchos, al inscribir al niño; puede pronunciar el nombre clara y audiblemente al bautizar al niño; debe decirles a los padres y padrinos alguna palabra de amabilidad al echarle el agua al niño, o al mezclarse entre todos a la mitad de la iglesia para ungir a las creaturas con el crisma. Así, el pueblo que acude a los bautizos —el cual ordinariamente no

entra al templo— se deja de sentir en un lugar extraño y amenazante: "el padre no es bravo", dirán luego. Incalculable alabanza.

Se verá además que el sacerdote no ha actuado como un burocrata, sino que ha *participado de corazón* en el mismo sacrificio de los padres apenados, de los padrinos desinteresados; y en definitiva, del niño que atraviesa del no ser al ser.

Otro elemento es la *dramatización participada*: el trazo de la cruz del niño en la frente por padres y padrinos, la respuesta masiva a las renunciaciones; sobre todo, el acercamiento de padres y padrinos con el niño hacia la pila colocada frente al altar: allí lo están *llevando*, literalmente, los padrinos al bautismo; por último la transmisión de la luz de las velas desde el sacerdote a todos los circunstantes. En alguna parte —como Guanagazapa— en día de fiesta, notamos que la unidad del drama alrededor del momento mismo cuando se echa el agua estaba sostenida sobre todo por un ambiente cargado y desordenado de amontonamiento, de lloriqueo y calores que se sobrellevaba con alegría, a juzgar por los ojos chispeantes y las sonrisas de las madrinas; aparecía además el respeto demostrado en la cara de los padrinos al pasar junto a la pila. El ambiente masivo era el de *rito de paso colectivo* en que el sacrificio y el dolor de dicho paso no oscurecían el gozo de presentar a los niños con vestido de estreno ante los circunstantes, ante la sociedad.

El problema, sin embargo, a pesar de este ambiente de unidad, es cómo hacer que *dramáticamente* —no sólo por una sucesión cronológica— todas las acciones simbólicas previas al mismo bautizo, se engranen para culminarlo. Por el *agua* del bautizo el niño queda "bendito" y protegido gracias a esa *bendición* que lo envuelve como el aceite de ruda de la partera, contra los espíritus, las envidias, el ojo y animales nocturnos (según la visión tradicional de algunos lugares rurales). El aspecto de muerte por que ha debido pasar el niño —muerte simbólica a su ser biológico incapaz de darle el ser social— está, sin embargo, más simbolizado por el *arrancón del niño* de las manos de la madre, y del seno familiar, que por esa sepultura en la bendición del agua que lo envuelve. El niño vuelve al regazo de la madre, donde encuentra su consuelo y su paz, plenamente reconocido como ser social.

Otro elemento es la *palabra*. En general, la liturgia es tremendamente palabarrera. Se leen lecturas y lecturas que el pueblo no entiende. Se cambia de lectores, para que se cambie la voz, pero sigue la palabra y la palabra, que al pueblo se le resbala. El sacerdote pronuncia oraciones que tampoco llegan al corazón, por lo general. Para que se entienda la liturgia, se añaden explicaciones, con lo cual se empalabra más la gente. También en el bautismo hemos visto que sucede esto. Además de la estructura de este sacramento, y de símbolos que llaman más la atención, hace falta el drama participado de la gente.

Con todo, una breve explicación que *arranque de los sentimientos* que el pueblo está viviendo en esos momentos, hemos visto que, cuando atina, es muy bien recibida y puede ser una semilla que el pueblo se lleva a sus casas, que

la comenta y se multiplica. Hay muchos elementos de concientización y desenmascaramiento social en el evento mismo, como para acudir a temas de fuera que la gente rechaza porque se ve forzada a escuchar, aunque sean buenos. Esto se aplica también a las pláticas prebautismales, cuyos temas pueden ser "remachados" en el bautismo; nos dimos cuenta de que sí son claras, breves (15 a 20 minutos) y atinadas, la gente las asimila con gusto, y la exigencia de asistir a la plática es luego agradecida.

Dado el número grande de bautizos y de la composición social de los asistentes —en su mayoría pueblo sencillo—, el tiempo y la dedicación del equipo parroquial a ese sacramento, deberían de ser incomparablemente mayores que, por ejemplo, los que se gastan en la preparación de los matrimonios.

LA FIESTA

La alegría consiguiente al paso del rito bautismal estalla a la salida de la iglesia con un acto donde la dimensión religiosa se encuentra oculta: el almuerzo en casa de los padres costado por éstos. Cuando en la localidad, centros urbanos o aldeas, se celebra una fiesta importante, el número de bautizos es muy elevado. Dicha *fiesta*, como la patronal (en el puerto San José, por ejemplo, normalmente hay unos diez bautizos, pero el día de San José hay cerca de 100), se refuerza con un punteado de almuerzos de bautizo en multitud de hogares.

Los padres del niño suelen invitar a los padrinos, a parientes cercanos, a los vecinos, amigos y algún otro amigo especial, preferentemente si han venido de fuera. Suele haber reclamos de personas que se sienten postergadas, así como los padres se resienten o entristecen si algunos invitados más importantes no quieren o no pueden llegar. Al fin y al cabo, la fiesta del hogar —a veces celebrada con marimba— hace presente el bautismo en el lugar, y hace pública y ruidosa la aceptación del niño en la sociedad por obra de Dios. Particularmente en las colonias urbanas, donde hay muchas envidias de vecinos y mucha mezcla de confesiones religiosas distintas, hacer claramente manifiesta esa aceptación con la presencia de invitados en una alegría que se salga por las ventanas, es una seguridad para la integración del niño y de los padres como tales en la sociedad.

El almuerzo es un *acto de reciprocidad* de los padres por el favor de los padrinos, ya que aquéllos lo costean. En un almuerzo al que asistimos en una colonia urbana se ofreció sopa, caldos, ensalada de mantequilla y pasta, el famoso "chirmol con chile", ensalada de remolacha y rodajas de tomates, una azafata de pollo dorado y tortillas. "Se miraba bien bonita la mesa", comentó la madrina. Además no pudo faltar en boca de los padres el "fuerte" para los brindis de entrada, "a la salud del bautismo", por la alegría de estar reunidos gracias a Dios, y porque "salimos de esta pena". El acto de reciprocidad costó como 25 quetzales sin contar el valor del trabajo de las mujeres. Podría parecer que dicho acto tuviera cierto sentido sacrificial oculto; pero los asistentes no guardaban ningún esquematismo ritual; apenas al principio se hicieron alusiones a Dios, aunque el bautismo

estaba presente en esta prolongación, y la fiesta indirectamente afirmaba la fe en él.

Terminado el almuerzo los padres "salieron de la pena" y los padrinos "salieron del compromiso". El niño ha nacido al mundo social, y los padres están gozosos porque su hijo ha sido aceptado.

Notamos que estos festejos eran aprovechados por algunos miembros del equipo parroquial para reforzar los lazos previos de trabajo organizativo, pretendieron darle una excepcionalidad con su presencia a los padres de ese hogar, pero no vimos que se aprovecharan estas ocasiones —especialmente blandas por ser complementos del rito de paso— ni de parte del equipo ni de los sacerdotes, para ampliar de una manera sistemática la red de la iglesia.

CONCLUSION

Podríamos concluir con los siguientes puntos fundamentales:

- 1.- El significado principal de los ritos del nacimiento, en especial del bautizo, es la *aceptación por parte del pueblo* del nacimiento del niño. Esta aceptación le da una *nueva vida*, la social, la cual no se engendra sin la participación de Dios.
- 2.- Esta aceptación se constituye principalmente por la *salida del niño* de los brazos de la madre; esta salida es la señal principal de la muerte del niño a la vida de la sangre, para acceder simbólicamente —por la aceptación del pueblo— a la nueva vida.
- 3.- Por eso se trata de una *acción sacerdotal* en la cual participan principalmente aquéllos que no son los padres del niño, pero que hacen las veces de tales: los padrinos; y el que condensa y representa la presencia y la acción de Dios: el sacerdote.
- 4.- Dada la estructura social de dominación, la acción sacerdotal —que debería ser un don de sí mismos por parte de aquéllos que participan en esta acción sacerdotal— *encubre* el refuerzo de la misma estructura y de la posición que ocupan en ella los que actúan como padrinos.
- 5.- *La crítica y la práctica pastoral no puede ser efectiva*, aunque sea lenta, si a la vez que se revitalizan y personalizan interiormente los ritos, *no se organiza un pequeño mundo de referencia* que poco a poco crezca y contraste con el mundo de la estructura social dominante. Esto exige que la aceptación del nacimiento provenga entonces de ese pueblo nuevo, que la salida de la vida biológica del niño sea para entrar en la vida nueva de ese mismo pueblo, que la acción sacerdotal sea tan desinteresada que incluso implique en su horizonte la ofrenda de la propia vida, y que el refuerzo de la estructura social dominante se vaya minando ritualmente al mismo tiempo que ritualmente se fortalezca el nuevo pueblo mediante un bautismo colectivo, quizá dolorosísimo, pero garante de nuevas posibilidades de vida.

MISION DE LA IGLESIA Y SENTIDO DE LOS SACRAMENTOS

RECONCILIACION

INTRODUCCION

Es un hecho que la práctica del sacramento de la penitencia por medio de la confesión de los pecados en privado, es cada vez menos frecuente. Por otra parte, las reformas emanadas del Concilio Vaticano II han producido formas legítimas de confesiones y absoluciones generales; sin embargo, en la reflexión teológica ha faltado una reflexión más amplia que ilumine el sentido de la reconciliación y del pecado, desde una dimensión eclesial y societaria.

Este artículo trata precisamente de ubicar la actitud cristiana de la reconciliación. Y del acto que la explícita, dentro de la misión de la Iglesia y de la comunidad local, en la situación de América Latina.

Sabemos que existe el mal humano que adquiere una existencia exterior, e inependiente de la conciencia de los individuos y se impone a ella. Se puede hablar de un pecado estructural, caracterizado por Gonzalez Faus como segregado por todas las clases sociales, que brota secretamente de una situación concreta de injusticia o de privilegio, y que tiene como misión enmascarar la verdad de esa situación injusta haciéndola aparecer como moral y legítima. Y ello no sólo ante los opresores sino también ante los oprimidos. Así, se acepta como justa la propiedad privada de los medios de producción, la extracción de la plusvalía, las diferencias entre los hombres que todo esto genera y, consiguientemente, el orden montado sobre esas diferencias junto con la defensa aun violenta de ese "orden" (1).

Este pecado estructural se objetiva en relaciones sociales opresoras y justificantes que conforman instituciones y prácticas sociales: actitudes, valores y hábitos que se interiorizan en las personas, y las arrastran al mal, ya sea ingenuamente o con plena conciencia.

Al hombre concreto lo encontramos inmerso en esas estructuras, con una tendencia, concretizada en acciones, a ser el dominador de otros hombres, a cerrarse a los demás y a Dios, en la búsqueda de su provecho; a tener más a costa de otros para sentirse más que los demás hombres, a usar indiscriminadamente de los bienes y de las personas en su favor.

Ante esta realidad de pecado, que no sólo atañe a los individuos concretos, sino que existe en la sociedad en que vivimos y que conforma sus estructuras, instituciones y prácticas sociales, la Iglesia como institución universal y como comunidad local tiene la misión de ser una comunidad pobre y sufriente que anuncia una nueva justicia y que crea al pueblo de Dios.

Dicha misión ilumina el sentido de la comunidad cristiana local donde se da la reconciliación, y amplía el significado de la conversión personal.

El artículo se divide en tres partes:

1. Una pista de fundamentación cristológica de la reconciliación, que trata de situar —desde la obra de Cristo— la reflexión sobre la misión de la Iglesia.

2. Consideraciones teológicas alrededor de la misión de la Iglesia que sitúan el sentido de la reconciliación entre los hombres, de la conversión personal, y del lugar que ocupa la comunidad en dicha reconciliación y conversión.

3. Algunas reflexiones pastorales sobre tres elementos del sacramento de la reconciliación: arrepentimiento personal, absolución y satisfacción; y además, la relación entre el sacramento de la reconciliación y el de la Eucaristía.

FUNDAMENTACION CRISTOLOGICA DEL PERDON DE LOS PECADOS

En la experiencia y en la vida de Jesús encontramos especialmente, dos situaciones claves que iluminan el sentido del pecado y su perdón:

Jesús perdona los pecados como un signo de liberación, como un signo de la llegada del Reino.

"El pecador a quien Jesús perdona está tipificado como aquél que vive en opresión pues la sociedad, los justos según la ley, le desprecian; la misma ley, como institución, le condena y declara su existencia como cerrada y sin futuro" (2).

"El pecado para Jesús, es el rechazo del Reino de Dios que se acerca en gracia, y su esencia antropológica es la autoafirmación del hombre, la autoafirmación de su poder que lo lleva a usar de él para asegurarse contra Dios y para oprimir al hombre" (3).

Jesús recalca la noción personal de pecado: proviene del corazón del hombre, cerrarse al futuro de Dios que viene. Pero también denuncia el pecado en lo que tiene de público y social: no anticipa la realidad de ese futuro de Dios. De aquí la obvia formulación del doble mandamiento del amor a Dios y al prójimo, la ruptura de la filiación se hace a través de la ruptura de la hermandad (4).

"Jesús anatematiza a los fariseos porque se olvidan de la justicia; a los legistas porque ponen cargas intolerables y se han llevado la llave de la ciencia cerrándola a todos; a los ricos porque no comparten su dinero con los pobres; a los sacerdotes porque coartan su libertad; a los príncipes de este mundo porque gobiernan despóticamente" (5).

En síntesis, Jesús recalca que el pecado está en contra de la llegada del Reino, porque rompe la hermandad y la filiación. El denuncia su sentido personal y colectivo; y condena, como pecado, el mal uso del poder.

El horizonte para comprender el perdón de los pecados nos lo muestra la vivencia teológica del perdón en la primitiva comunidad:

Según la concepción de la Cena del Señor en Mateo —en interpretación de Jon Sobrino—, el origen último del perdón de los pecados no reside en una instrucción formal de Jesús sobre el perdón y la potestad de perdonar dada a los hombres, sino ante todo en una realidad de la vida de Jesús —su muerte—, presentada por Mateo a partir de los modelos cúltricos del Antiguo Testamento. Por su muerte sangrienta en la cruz, Jesús efectúa una expiación que perdona los pecados y constituye una nueva alianza.

El perdón se realiza en el sacrificio de Jesús en la Cruz, y se anuncia en la Cena. La comunidad, al tener parte en la Cena, recibe el perdón de los pecados en esa nueva alianza.

El origen del perdón es cristológico, y la mediación es eclesiológica: todo se juega en pertenecer o no a esa comunidad de la nueva alianza en la que se puede representar la cruz de Jesús. En esta concepción no hay lugar propiamente para una promesa directa del perdón, sino para una promesa de pertenecer a la alianza, es decir, de pertenecer a la comunidad en la cual el Señor efectúa el perdón (6).

Esta fundamentación nos lleva a entender el sacramento de la reconciliación y el pecado, desde la iglesia y su misión, como lugar de reconciliación, como sacramento de la obra de Cristo.

MISION DE LA IGLESIA Y RECONCILIACION

La iglesia es continuadora de la misión de Cristo, y su misión de salvación en América Latina está mediada por su participación en la pasión de Cristo, que ahora se concretiza en el sufrimiento del pueblo.

Llevará a cabo la construcción del reino, ya dado como don, siendo una iglesia pobre y sufriente, anunciadora de una nueva justicia y constructora del pueblo de Dios.

IGLESIA SUFRIENTE Y POBRE, ANUNCIADORA DE UNA NUEVA JUSTICIA

Si hemos dicho que el sufrimiento y la muerte de Cristo es el fundamento del perdón de los pecados, y es El quien por su pasión nos reconcilia con el Padre y nos da una nueva vida, podemos preguntarnos qué aporta ahora el sufrimiento del pueblo para la reconciliación de los hombres.

Ellacuría define al pueblo crucificado como "la colectividad que siendo la mayoría de la humanidad debe su situación de crucifixión a un ordenamiento social promovido y sostenido por un minoría, que ejerce su dominio en función de un conjunto de factores, que como conjunto y dada su concreta efectividad histórica, debe estimarse como pecado" (7).

Este sufrimiento es continuador de la pasión de Cristo, historiza su pasión y tiene un sentido salvífico.

En esta situación de sufrimiento ¿La iglesia cómo va a vivir su misión y qué sentido tiene el sacramento de la reconciliación?

La Iglesia no puede ser ajena a ese sufrimiento, ya que lo encuentra dentro de sí misma, en la vida de tantos cristianos. Su misión es vivirlo y asumirlo explícitamente como momento liberador, denunciando desde ahí, la opresión que lo causa, y anunciando al mundo que ese sufrimiento, como el de Jesús en la cruz, nos reconcilia entre nosotros y con Dios.

Ese sufrimiento opresor es incorporado por la iglesia, y por otros grupos, como sufrimiento con fuerza de liberación. Sólo puede asumirlo, para erradicarlo, por medio de la práctica profética de denuncia y por la fuerza transformadora del amor, de la solidaridad de los hombres en esa lucha.

Jesús llama a formar parte de una comunidad reconciliadora que se convierte al sufrimiento para erradicarlo.

Esta comunidad reconciliadora llama a los rechazados, a los injustos, a los sin derecho, y anuncia una nueva justicia: los rechazados son aceptados, los injustos son justificados, y adquieren derecho los que carecían de todo derecho.

Esta iglesia se compromete con los extraviados y con su sufrimiento público. Su misión es congregar a los necios, los débiles, los despreciables, los indignos según el mundo (8), y ser así, en figura de esclava, el signo de la reconciliación de los hombres, y anunciar que por ellos nos viene la salvación y liberación.

La creación de la comunidad reconciliadora de los extraviados implica y expresa un "fermento disolvente de la idolatría política". Ella congrega a los esclavos y oprimidos, a los que sufren a causa de sistemas de poder, y se convierte así en deslegitimadora de dichos sistemas.

El sacramento de la reconciliación expresa el grito angustiante y lleno de esperanza de una iglesia que opta por el camino de la vulnerabilidad, atrayendo la compasión del Padre y la conversión del opresor.

El sacramento recrea la comunidad, porque se vive ahí el amor de Dios y de los hombres que toman la cruz a través del sufrimiento solidario ante la opresión. Ahí, la Iglesia se confronta así misma, se reconoce como pecadora al no llevar adelante su misión, y se reanima con el perdón de Dios para llevarla a cabo.

El sufrimiento del pueblo, la conversión constante a esa misión deslegitimadora del poder que oprime, son la expresión de la cruz y de la resurrección de Cristo, que va salvando la historia.

La liberación para la nueva justicia creadora tiene sus raíces en el perdón de los pecados, operado por la sangre de Cristo; y se da en una iglesia que nace bajo la cruz, en contradicción con estilos de vida basados en la ley y el orden (9).

LA IGLESIA POBRE Y SUFRIENTE COMO CREADORA DEL PUEBLO DE DIOS

Queda claro en las escrituras y en la reflexión teológica posterior que la misión de la iglesia en el Espíritu, a través de Jesucristo enviado por el Padre, implica la construcción del pueblo de Dios.

Esta tarea se ve obstaculizada por el pecado, que ataca ese dinamismo desde dentro y desde fuera de la comunidad. Ese pecado está concretizado en estructuras de poder,

en grupos opresores y oprimidos, en lucha de clases.

Se puede afirmar que la comunidad sufriente se encuentra situada en medio de la lucha de clases. En una situación así, su misión es ofrecer a los grupos opresores la reconciliación con el oprimido, mediante un "suicidio de clase" opresora.

Situada con los grupos oprimidos, la comunidad de los explotados ofrece la posibilidad de la destrucción de los grupos opresores en cuanto tales por medio de su conversión al sufrimiento de los oprimidos.

El sacramento de la reconciliación expresará esta lucha de conversión. La reconciliación no pide aceptar al opresor como tal, bajo una interpretación ingenua del amor universal a todos los hombres; ese amor, para que sea universal, pide a los grupos oprimidos su apertura a la conversión de los opresores; destruye así su ser de opresores, y la renuncia a constituirse, ellos mismos, en opresores.

El signo de la reconciliación en una iglesia que busca la unidad de todos los hombres, desde el sufrimiento, es un signo escatológico. Presentiza las realidades de los últimos tiempos: la reconciliación de los hombres consigo mismos y con la naturaleza, en nuevas relaciones de producción, nuevas relaciones políticas e ideológicas, por medio de la destrucción de los grupos opresores convirtiéndolos a la causa de los oprimidos.

Cuáles sean los caminos concretos de hacerlo, sólo se puede clarificar, como lo hizo Jesús, en una continua reflexión y acción sobre las situaciones concretas.

El sacramento de la reconciliación es un juicio; es una demostración de que la situación presente no es la última posibilidad del hombre. Expresa el amor de Dios y de los hombres que recrean la realidad. Es una concreción salvífica de la misión de Cristo que se da en la Iglesia, que redime la historia y la sociedad desde sus raíces, por medio de la reconciliación de las personas con la comunidad sufriente y pobre.

El sacramento actúa sobre los hombres porque el saberse perdonado no por méritos propios sino por el amor gratuito de Dios, recrea al hombre desde dentro, con un nuevo sentido de la historia y su misión; lo cual instaura un dinamismo de unidad con los hermanos y con Dios. Así, el sacramento tiene eficacia redentora en los hombres y al mismo tiempo introduce en la sociedad política ese dinamismo de unidad y misión, como signo de contradicción, aun dentro de la iglesia, porque ambas necesitan del perdón de Cristo.

LA CONVERSION PERSONAL EN LA COMUNIDAD

La conversión que la reconciliación expresa, es el paso del odio y la venganza, del deseo de destrucción e injusticia, a una nueva orientación de los sentimientos y acciones conforme al plan de Dios sobre la historia, sobre la humanidad. Tal plan consiste en la unidad de todos los hombres en un mismo Espíritu, expresada históricamente en la comunidad de los creyentes.

El dinamismo de esa conversión es una misión: la construcción de esa comunidad de amor que es el Reino de Dios.

En qué consiste esta misión del cristiano nos la aclara J. Sobrino en algunos textos de su *Cristología*:

"El Reino de Dios supone la renovación del corazón de la persona, la renovación de las relaciones sociales e incluso la renovación cósmica. . . Visto desde el final del proceso, lo que se busca es una reconciliación universal. . . que es en esencia oposición a la realidad existente. . . Hacer la reconciliación es entonces hacer justicia". . . "La justicia que propugna Jesús como valor fundamental no es una justicia retributiva, sino una justicia re-creativa. En este sentido, y no en cualquier otro sentido sentimentalista, el valor moral fundamental es el amor" (10). "El mandamiento del amor al enemigo expresa la total radicalidad de la exigencia de Jesús, lo cual no quiere decir pacifismo" (11).

El pecado es la oposición a esa misión, es la autoafirmación por las propias obras, es aceptar como justo y humano un sistema que es inhumano e injusto, es buscar el poder sobre los demás, es hacerse juez del hermano, imponiendo nuestra verdad; es "identificar a Dios y a sus atributos —verdad y justicia— con la idea o con la imagen que cada hombre o grupo humano se hace de El" (12). De aquí se sigue la injusticia humana.

Esta conversión del pecado a la vida en ese dinamismo comunitario del Espíritu, tiene mediaciones concretas en nuestra situación: el sufrimiento constante de tantos hombres, y la comunidad pobre y solidaria de ese sufrimiento. Si estas mediaciones no logran la conversión, nada lo logrará.

La reconciliación es sacramento del arrepentimiento, de una vida o de acciones en contra de la misión del cristiano, que constituye su ser mismo de cristiano, cuya ruptura implica el ir contra la comunidad de los hermanos y contra la presencia y acción de Dios en el mundo: justicia y amor entre los hombres.

LA COMUNIDAD CONCRETA Y LA RECONCILIACION DEL INDIVIDUO

La comunidad en la que está situado el individuo es la concreción de la Iglesia, "es la comunidad de hombres contra quienes se peca y de quienes se recibe la reconciliación" (13). Ella posibilita el sentido histórico y social de la conversión del hombre. Entre el individuo y la comunidad se da una interrelación:

"La Comunidad es desde el principio corresponsable del pecado del individuo, o por lo menos ese pecado cuestiona a la comunidad: ¿Qué ha hecho posible ese pecado, aparte de la decisión individual? Bien pudiera ser que ese pecado fuera la expresión de un pecado estructural o de una estructura de pecado de la misma comunidad.

Visto desde el individuo habría que preguntarse a la inversa, si se ha sustraído éste a la esfera posiblemente benéfica de la comunidad, si no ha querido 'dejarse llevar'. Es claro que el pecado del individuo ha cooperado a estructurar la comunidad como comunidad de pecado, aparte de las consecuencias indirectas en miembros concretos de la comunidad.

La comunidad debe reconciliar al pecador si se dan las condi-

ciones exigidas; la reconciliación no debe aparecer como algo jurídico declaratorio, sino más bien como algo histórico, como un introducirlo de nuevo a la dinámica de llevar y ser llevado" (14).

Aun después del perdón comunitario-divino, queda una culpa por saldar: el daño objetivo al otro y a la comunidad. La reparación ("penitencia") es responsabilidad directa del pecador, e indirecta de la comunidad que lo perdona. El perdón implica que se corrija históricamente el impulso negativo que se puso en marcha.

ALGUNAS CONSIDERACIONES PASTORALES

No hay que olvidar que la misión de la Iglesia sólo se podrá llevar a cabo por la misión o práctica de todos los cristianos; y eso es lo que se presentiza en los sacramentos. La Iglesia ha olvidado a veces esa realidad y ha concretizado la misión que viene de Jesús, en el culto, sin pasar por la realidad que los sacramentos representan.

Convendría reformular la catequesis respecto al arrepentimiento, la absolución y la satisfacción. Podría hacerse por las siguientes pistas:

El arrepentimiento viene de la conciencia personal y comunitaria de la realidad pecadora y de la conciencia del daño ocasionado no sólo al sujeto o los sujetos afectados sino también a la comunidad en sí misma y en cuanto a su misión. Hay que subrayar estos últimos aspectos que se han ido perdiendo en una línea individualista.

La absolución es la manifestación de la gratuidad de Dios que perdona y reconstruye la persona y la comunidad para la misión; emerge del depósito de esa gratuidad en la comunidad, junto con el que preside la asamblea; y de la necesidad que la comunidad y la persona tienen de la fuerza de Dios para el cumplimiento de su misión en el mundo.

La satisfacción es la manifestación patente del arrepentimiento, en términos de la reparación del daño con eficacia histórica.

Es necesario también propiciar una mayor conciencia tanto de la gravedad de una falta —para no minimizar el hecho del pecado— como de la realidad del ser perdonados, para enfatizar la real aniquilación de ese pecado en el hombre. Esto se puede hacer subrayando los efectos del pecado en la comunidad, y explicitándola a ésta como lugar de encuentro con el perdón y con Dios. En este sentido habrá que rechazar el individualismo en la relación de una persona con Dios. La dimensión personal está, efectivamente en el arrepentimiento y la responsabilidad de satisfacción; pero la comunidad podría decidir, de alguna manera, lo que significa la satisfacción en cada caso.

Siendo todos los sacramentos momentos dentro de una misma realidad sacramental, en los ritos actuales aparecen como muy separados. Habría que unificar más, sin confundir, la reconciliación y la Eucaristía. No pueden separarse la conciencia del pecado y la vivencia de comunión en la misión. Eludiendo el peligro del comercialismo, ("yo prime-

El trabajo pastoral debe impulsar a que se manifieste lo esencial: que el perdón no se da sólo en el rito. La manifestación litúrgica tendrá que hacerse según las necesidades de la comunidad concreta; para esto hay que fomentar una mayor madurez y socialización de las personas. La práctica paralitúrgica comunitaria, ayuda a ir transformando el rito actual.

NOTAS.

- (1) González Faus, Pecado Estructural en Apuntes de Antropología Teológica. México, 1972, pág 2.
- (2) Sobrino Jon, Cristología desde América Latina, Ed CRT México, 1976. p 53.
- (3) Ibid pág 56.
- (4) Ibid págs 56-58.
- (5) Ibid pág 58.
- (6) Sobrino Jon, La Penitencia Cristiana, Ed CRT San Salvador 1976, pág 8-10.
- (7) Ellacuría Ignacio, El Pueblo Crucificado en Cruz y Resurrección. Presencia y Anuncio de una Iglesia Nueva. CRT-SERVIR. México, 1976, p 65.
- (8) Moltmann, J. La Iglesia fuerza del Espíritu, Ed Sígueme, Salamanca, 1978, pág 120-121.
- (9) Ibid pág 116.
- (10) Sobrino Jon. Cristología desde América Latina, Op cit págs 117-118.
- (11) Ibid pág 60.

ro actúo, para que Dios actúe"), podría considerarse la reconciliación como un énfasis en el arrepentimiento personal y comunitario, de aquello que va en contra de la decisión de formar parte del pueblo de Dios, y la Eucaristía como respuesta de Dios y de la misma comunidad; aunque es claro que el mismo arrepentimiento es un don, como cualquier acercamiento a la gracia, incluyendo el sacramento de la Eucaristía.

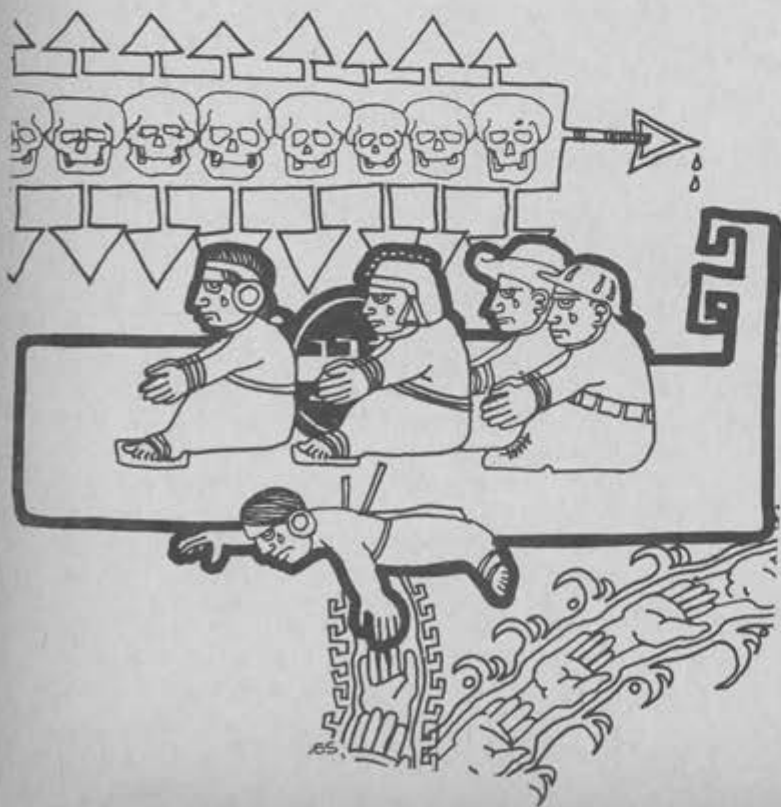
- (12) González Faus, La pecaminosidad Universal en Apuntes de Antropología Teológica (Mimeografiado) pág 2.

(13) Sobrino Jon, La Penitencia Cristiana, Op Cit pág 51.

(14) Ibid pág 52.

BIBLIOGRAFIA

- ELLACURIA Ignacio, El Pueblo Crucificado en Cruz y Resurrección. Presencia y Anuncio de una Iglesia Nueva. CRT-SERVIR, México, 1978.
- GALILEA S. Sacramento de la Penitencia y Redención de la Historia, Servir, México, 1975.
- GONZALES Faus: Apuntes de Antropología Teológica,(mimeografiado) México, 1972.
- MOLTMANN J La Iglesia Fuerza del Espíritu, Ed Sígueme, Salamanca. 1978.
- SOBRINO Jon: Cristología desde América Latina, Ed CRT, México, 1976. La Penitencia Cristiana, Ed CRT San Salvador. 1976.
- SEGUNDO J Luis: Los Sacramentos hoy. Teología para el laico adulto, T 4 Ed Carlos Lohlé, Buenos Aires-México, 1971.



INTRODUCCION

Si contemplamos la realidad de nuestras eucaristías encontraremos que buena parte de ellas dejan mucho que desear con referencia al sacramento pleno de fe, vida y compromiso que Jesús encargó celebrar a la Iglesia.

Data ya de varios lustros el movimiento de renovación eucarística. En especial el Vaticano II ha impulsado la celebración de misas más participadas y en conexión con el conjunto de la vida. No han sido escasos los frutos. Más recientemente las comunidades de base van redescubriendo aspectos muy importantes de la eucaristía y encontrando caminos para vivirlos.

Sin embargo, muchas veces nos conformamos con ritos celebrados de una manera muy rutinaria. Misas para las ocasiones más diversas (difunto, matrimonio, aniversarios, clausura de cursos, etc) mantienen la misma rutina. Otras favorecen un acceso individualista a Dios. Otras han sido convertidas en ocasión para múltiples colectas de dinero. Hay también misas tarifadas según el despliegue de lujo. Es muy frecuente que estas celebraciones no tengan en cuenta las circunstancias históricas, en especial las grandes injusticias que sufre nuestro país. El "Sacramento de la unidad" parece ignorar las diferencias graves e impuestas que nos afligen; y así, da la impresión de legitimarlas.

Detrás de las distintas prácticas sacramentales existen concepciones diversas sobre la eucaristía como culto, como presencia de Cristo y como sacrificio. El culto puede ser comprendido como elemento central y aglutinador de la vida cristiana, como lugar privilegiado de acceso a Dios, o bien como el momento denso en el que la comunidad cristiana explicita la gratuidad recibida en el hacer el reino de Dios. La presencia de Cristo puede ser comprendida como una presencia casi mágica debida a la repetición exacta de una fórmula, o bien como la presencia de Jesús que va cambiando a la Iglesia y transformándola en su cuerpo histórico que entrega su sangre por la salvación de los hombres. Finalmente, la eucaristía puede entenderse como sacrificio meramente cultural o bien como la entrega histórica de Jesús que posibilita la entrega de los cristianos en la historia conflictiva.

EUCARISTIA COMO MEMORIAL DE LA CENA

Una reflexión detenida sobre la eucaristía como Cena del Señor, en estrecha conexión con la historia de Jesús y su proclamación del Reino, iluminará las exigencias indispensables para que nuestras celebraciones eucarísticas sean genuinamente cristianas.

"La eucaristía comienza con la realidad de Jesús, con sus comidas y con su última cena. Este hecho es lo que ha desencadenado las sucesivas eucaristías de la historia. Lo positivo y lo negativo de las eucaristías históricas, de las eucaristías actuales, ha de ser medido según la realidad de la eucaristía de Jesús" (1).

Aunque cualquier enfoque de la eucaristía representa una relación con Cristo, aquí queremos subrayar que la dimensión cristológica tiene un matiz muy especial.

Para expresarla adecuadamente hemos preferido el término 'cena del Señor', tal como lo usa Pablo.

"Con la denominación 'cena del Señor' se quiere indicar que la eucaristía no es una de las posibles mediaciones sacramentales que la Iglesia ha ido descubriendo, sino que es en primer lugar un hecho histórico de la vida de Jesús, y un hecho tal que al llegar a plenitud la totalidad de su vida histórica funda la iglesia" (2).

Siendo la cena un hecho real de la vida de Jesús, no puede ser deducido de ninguna teoría teológica ni aun de la iglesia, pues en esa cena es donde surge la iglesia.

LAS COMIDAS DE JESUS

Antes de analizar la última cena misma, conviene recordar la realidad y el sentido de las comidas de Jesús con los pecadores y con los discípulos.

Las comidas de Jesús ayudan a comprender la cena del Señor porque ésta presentiza, a su modo, toda la historia de Jesús (3).

Las comidas tienen un lugar preponderante tanto en la predicación de Jesús en parábolas como en su praxis. En ambos casos Jesús usa el ejemplo de la comida para mostrar lo que es el reino de Dios (Mt 22,1-14; Lc 14,16-24; Lc 13,29; Mt 8,11). La condenación es explicada como un rechazo a querer participar en la mesa (Lc 14,17-20).

La predicación de Jesús va acompañada de la praxis misma de las comidas. Sus comidas con los publicanos y pecadores (Mc 2,15; Mt 9,9-13; Lc 5,29-32) son polémicas pues anuncian con hechos la nueva idea del reino de Dios, olvidada por los fariseos y sustituida por el cumplimiento de la ley (Lc 15,1ss). Son un signo de que la división convencional entre justos y pecadores es incorrecta. Jesús asume a los llamados 'pecadores' a su mesa. Finalmente las comidas son también demostrativas de una realidad que está apuntando: anticipan ese comer y beber juntos en el reino de Dios y precisamente 'con pecadores y publicanos'. Las comidas son inseparables del anuncio del reino y del perdón de los pecados (4).

Las comidas de Jesús con sus discípulos participan de la misma idea de anticipar el reino de Dios, pero con un matiz diferente. En ellas aparece no sólo el envío mesiánico de Jesús hacia el pueblo, sino que en ellas los discípulos 'son introducidos activamente en su misión y participan de ella'. No se trata de que unas sean comidas con 'pecadores' y las otras sean con 'justos', sino que las primeras presentizan el reino de Dios como realidad que ya despunta, y las segundas como misión por realizar.

Las comidas de Jesús—y la cena, su momento más denso— van a encontrar su primera realidad en la relación con el reino de Dios. En las comidas aparece también la 'aporía' típicamente cristiana: son por una parte presentización de una realidad que ya apunta que está expresada en el 'comer juntos'; y por otra parte la misión de posibilitar ese comer juntos (5).

LA CENA DEL SEÑOR

Supuesta la historicidad de la última cena de Jesús en el doble sentido de que históricamente es muy probable que Jesús haya celebrado la cena y de que lo que aparece en la cena es coherente con la historia concreta de Jesús hacia el final de su vida, analizaremos brevemente el significado cristológico.

Para ello nos fijaremos no sólo en las palabras de la institución, sino también en la situación histórica en que se celebra la cena.

DIALECTICA DE AUSENCIA Y PRESENCIA

Jesús convoca a la cena para despedirse; será su última, cena histórica, hasta la cena definitiva en el reino de Dios. A partir de entonces Jesús está y no está entre los hombres. No es nada evidente sustituir la presencia real de Jesús por su presencia en el pan (Jn 6,51-66). La dificultad no está tanto en aceptar la presencia sacramental de Jesús, sino en que esa presencia en el pan tiene la misma estructura escandalosa que la presencia del Jesús histórico. Que Jesús siga estando presente en el pan o en el Espíritu, sólo es posible desde su ausencia. La presencia de Jesús sólo es posible desde su despedida para la pasión (Jn 16,7).

Lucas introduce esta reflexión en la misma vida del Jesús histórico. Jesús es consciente de que el reino de Dios no ha llegado todavía. Es verdad que espera la próxima venida de ese reino. En esa situación de espera Jesús actúa paradójicamente: por una parte desea comer la pascua (Lc 22,15) pero por otra rechaza participar en ella (Lc 22,18). La dialéctica de presencia y ausencia se le presenta aquí a Jesús con relación al reino. El reino viene, pero no está presente (6).

Podemos decir pues, como primer significado de la cena, que ésta es una comida de despedida, una comida en tensión de ausencia y presencia. Hay una 'presencia' que culminará con las palabras sobre el pan y el vino. Pero es una presencia en gran tensión. La condición de la presencia es la despedida, la ausencia. Por otro lado, esta ausencia-presencia de Jesús ha de ser comprendida a partir de la ausencia-presencia del Reino de Dios.

La Iglesia ha de celebrar la eucaristía sin romper esta doble polaridad. Si absolutiza la ausencia, de Jesús, está negando que Jesús es el Hijo; la cena sería sólo un recuerdo de la primera cena. Si absolutiza la presencia de Jesús, la plena realización del reino, está negando la evidencia histórica (7).

Un segundo significado de la Cena le viene de ser una comida pascual, cuyo contenido es la tensión entre celebración y entrega. Jesús estará ausente porque va a ser entregado (1 Cor 11,23). Jesús va a desaparecer de la existencia histórica porque va a ser entregado. ¿Qué significa esta entrega?

El significado es el mismo de la vida toda de Jesús. Una vida en favor de los hombres en medio de la conflictividad. La entrega se debe a esa conflictividad. Esta se origina por la actividad de Jesús en favor de los hombres.

En este contexto hay que situar la comprensión cristiana de las palabras sobre el pan y el vino. Tal comprensión no está posibilitada por el poder de Jesús, sino por su entrega. Lo que transforma las cosas y las personas es el amor. No es la mera presencia sacramental de Jesús lo que va a transformar las vidas humanas, sino la presencia a modo de entrega por amor. El pan y el vino van a ser signos del amor real de Jesús, y de la exigencia de ser hombres libres, como Jesús (8).

El tercer significado de la Cena está en su relación con el reino Dios. El reino es el horizonte último de la cena, lo fue de toda la vida de Jesús.

En las palabras de Jesús en la cena aparece claramente la idea de que se va a realizar una nueva alianza. La idea teológica que relaciona la cena con la alianza del Sinaí es el derramamiento de la sangre (Ex 24,6). En las palabras sobre el vino se habla de una sangre que será derramada. La cena es una alianza (9).

Lo más importante es que esa alianza es concebida como nueva (Lc 22,20; 1 Cor 11,25; Jer 31,34). El modelo de la antigua alianza era el contrato entre Dios y el pueblo. Bajo ese modelo la alianza se podía romper. El modelo de la nueva alianza está basado en la entrega de Jesús, en la existencia de Jesús para los hombres. Esta nueva alianza es definitiva. De la primera alianza surge el pueblo de Israel. De la segunda, la Iglesia.

Esta alianza es además escatológica, es decir, en ella aparece la definitiva relación entre Dios y los hombres. Escatológica en los dos sentidos: de temporalidad última y final, y de contenidos: alianza definitiva.

Podemos pues decir que el trasfondo último de la cena es el misterio de Dios y de su reino. La eucaristía no puede ser considerada exclusivamente desde el modelo de la presencia de Cristo.

SACRAMENTO EN UNA HISTORIA CONFLICTIVA

Los sacramentos son celebraciones de la vida cristiana en cuanto posibilitada y ofrecida por Dios, y en cuanto realizada por el hombre. Por una parte, la existencia de los signos sacramentales indica la infalible decisión de Dios en favor de los hombres, la prioridad lógica del ser amados por Dios, que Dios nos ha amado primero (Jn). Ahí está la posibilidad de la experiencia de sentido. Por otra parte, esos signos son captados en cuanto tales en la medida en que los

hombres realizan el amor en su existencia concreta y secular. En el lenguaje de Juan, esto no es otra cosa que 'el amarse los hombres mutuamente'. La estructura del sacramento cristiano en el fondo no es sino la de Jn: Dios nos ha amado primero, por lo tanto debemos amarnos mutuamente.

La iglesia no puede disponer de la eucaristía, pues ésta no es una mediación más, sino el signo cuya realidad da origen a la iglesia. La iglesia debe celebrar la eucaristía, no sólo por las palabras de Jesús 'hagan esto en memoria mía', sino porque sería absurdo omitir precisamente aquel signo que expresa su esencia.

La celebración eclesial de la eucaristía supone la conciencia de estar en camino. De ahí su carácter histórico, procesual, conflictivo.

La eucaristía debe ser signo de una realidad en la conflictividad de la existencia histórica. La fe es contra la incredulidad: a la eucaristía se la ha llamado sacramento de la fe porque no es obvio que el pan se transforme en el cuerpo de Cristo. Pero más de fondo, la eucaristía encara el problema de creer que la historia de los hombres, la historia de miseria y de pecado es historia de Dios. Es sacramento de fe porque proclama que el peregrinaje en la historia es peregrinaje hacia Dios (10).

La Eucaristía es sacramento del amor porque en la cena aparece la entrega de Jesús a los hombres. Pero ese amor es contra la alienación. En la misma cena de Jesús su amor no es idealista: tiene que luchar contra el deseo de autoafirmación de los discípulos, contra la traición de Judas, contra el abandono de las muchedumbres y contra el poder que ya lo ha condenado a muerte. Señala cómo se puede y debe vivir el amor en la historia: sin ilusiones, pero con la convicción profunda de que ahí está la verdad y el sentido.

La eucaristía es también el sacramento de la esperanza. En ella se celebra la resurrección de Jesús y se pronuncia el futuro del reino de Dios. Pero esa esperanza es contra esperanza. Jesús espera volver a realizar la cena en el reino del Padre; pero antes ha de pasar por el abandono del padre.

La eucaristía es entonces signo de una plenitud de fe, esperanza y amor, pero bajo las condiciones de la existencia histórica. De ahí que cristianamente ni se la pueda ignorar ni se la pueda absolutizar idealizándola (11).

RELACION ENTRE JUSTICIA Y EUCARISTIA

"El problema más profundo que se nos plantea consiste en determinar si lo esencial de la eucaristía está en la conversión del pan y del vino, en el cuerpo y en la sangre de Cristo; o si más bien lo esencial está en que ese pan y ese vino —convertidos en el cuerpo y en la sangre de Cristo y comidos por los participantes— son el signo eficaz que realiza y expresa la unidad entre los hombres. En este caso, la búsqueda de una sociedad más justa y de unas relaciones más fraternales entre los hombres, sería no sólo una condición y una consecuencia de la celebración, sino sobre todo un constitutivo esencial de la eucaristía. Tanto o más esencial, que el pan y el vino que se ofrecen. Hasta tal punto que de la misma manera que no es posible celebrar la eucaristía donde no hay pan y vino, igual-

mente tendría que ser imposible celebrar este sacramento donde no hay hombres que ofrecen las suficientes garantías de que se empeñan seriamente en esa búsqueda de una sociedad más justa y de unas relaciones más fraternales entre ellos y con los demás" (12).

La presencia real de Cristo en las especies de pan y vino expresa la entrega de Jesús —muerto y resucitado— a la comunidad. Esta entrega se realiza mediante el signo de la comida compartida, en la solidaridad, el amor y el servicio.

Históricamente es evidente que la injusticia y el atropello de los derechos fundamentales de la persona es el atentado más directo que se puede hacer a la comunión entre los hombres. Podría decirse, en consecuencia, que donde no hay justicia no hay eucaristía. Lo cual no quiere decir que la eucaristía no se pueda celebrar mientras no exista una situación de justicia plenamente lograda. Si así fuera, nunca se podría celebrar la eucaristía. Lo que con eso se afirma es que la eucaristía sólo es auténtica cuando es celebrada por creyentes que se comprometen seriamente en el empeño por lograr una sociedad más justa y fraternal. Y también que requiere ser celebrada por una comunidad de creyentes que superan sus diferencias y divisiones y que están dispuestos a compartir lo que son y lo que tienen (13).

CONCLUSIONES

Lo primero en que debemos insistir es en la continua y profunda relación de la eucaristía con la misión de la Iglesia: la eucaristía está al servicio de la misión de la Iglesia, de la misión de evangelizar. Esta evangelización anuncia un sentido de la vida, el más profundo de ellos: la denuncia del pecado; es testimonio eclesial del seguimiento de Jesús y de la transformación de nuestro mundo injusto y dividido en un mundo más justo y fraternal.

En segundo lugar, habrá que mantener y fortalecer la doble polaridad de la relación con Jesús. Ausencia y presencia no pueden separarse aunque habrá momentos y situaciones que subrayen más una de ellas. Esta dialéctica de ausencia y presencia es particularmente fundamental en la búsqueda y práctica de la justicia por la comunidad; no sólo a nivel interno, sino sobre todo a nivel social.

En tercer lugar, habrá que mantener cuidadosamente la tensión entre crear una comunidad abierta, sin prejuicios, y por otro lado, una comunidad que 'no es para todo mundo'. Lo primero, para desterrar la actitud de considerarse un grupo selecto de justos o fieles, un grupo que mira por encima del hombre a los 'pecadores'. Lo último, para que la comunidad eclesial no se convierta en una masa amorfa que permite la concurrencia indiscriminada de explotadores y oprimidos.

En cuanto al rito litúrgico: habrá que dar una mayor fuerza al aspecto penitencial de la eucaristía; a las ofrendas de la comunidad como signo de mayor solidaridad real; a la comunión no sólo del cuerpo y sangre de Cristo sino también a la comunión de proyectos, planes, dificultades, alegrías y desalientos en el cumplimiento de la misión; a la proclamación del evangelio, al discernimiento de las opciones y tareas que la comunidad debe ir asumiendo. Finalmente, en

cuanto a los elementos y su forma concreta: éstos han de responder a la situación de la comunidad, de la región, de su cultura.

NOTAS

1. SOBRINO JON, Eucaristía, P I, pp 4-5.
2. Ibid. P I, pp 5-7.
3. Ibid. P II, pp1-2.
4. Ibid.
5. Ibid.
6. Ibid, P II, pp 3-22.
7. Ibid.
8. Ibid.
9. Ibid.

10. Ibid.
11. Ibid.
12. Cfr CASTILLO J M, *Donde no hay justicia, no hay amor* p 2.

BIBLIOGRAFIA

SOBRINO JON, *Sacramento de la Eucaristía*, mimeografiado, CRT, San Salvador.

CASTILLO J M *Donde no hay justicia, no hay amor*.

SOBRINO JON, *Comentario sobre los Sacramentos*, CRT, México.

MOLTMANN J, *La Iglesia, fuerza del Espíritu*, Ed Sígueme, Salamanca 1978.

SACERDOCIO

PROBLEMATICA

En este contexto de crisis social y eclesial presentado en las cuestiones previas (ver primer artículo) se localiza la crisis del sacerdocio.

Por un lado, los siempre —y ahora más— escasos candidatos a los seminarios, el cuestionamiento de la obligatoriedad del celibato, los templos vacíos, los abusos en los 'estipendios' y en la búsqueda de poder, el querer mantener un sacerdocio autónomo de la comunidad, centrada en el culto, ligado a intereses de los explotadores. Por otro lado, los curas 'modernos' muy hechos al estilo del mundo, muy normales, centrados en la vivencia existencial, en una liturgia muy vital y expresiva. Finalmente, curas que llevan una vida muy cómoda, tranquila, sin retos, ajenos a los conflictos sociales y políticos de la gran mayoría del país.

Estos y aquéllos son algunos rasgos, algunos hechos que configuran una crisis sacerdotal muy profunda. Sin embargo, una crisis es también oportunidad de renovación y de avance, de purificación y de esperanza. De ahí va surgiendo también un sacerdote al servicio de la comunidad cristiana en medio de los conflictos históricos, al servicio del reino de Dios. Y va surgiendo porque el Espíritu empuja a dejar el 'hombre viejo' por la causa de los pobres y oprimidos.

Esta crisis en el sacerdocio cristiano podría interpretarse, a nivel teológico, como el efecto de la separación, autonomización y subordinación de los aspectos del sacerdocio intrínsecamente inseparables: los aspectos cristológico y eclesiológico.

El único sacerdocio de Cristo se vive en el sacerdocio de la comunidad, el sacerdocio de los fieles, cuyo centro no es el sacrificio entendido como culto, sino la entrega total de la vida a Dios y a los hermanos, al reino de Dios. Por otro lado, históricamente fue siendo necesaria en la comunidad la existencia de líderes, guías, servidores de la comunidad.

Estas dos realidades fueron no sólo separadas, sino subordinadas de una manera no cristiana. La cristología fue subordinada a una eclesiología; y ésta se aisló del mundo. Una eclesiología separada de Cristo y del mundo.

Si esa separación y subordinación es la fuente de la problemática y de la crisis, la solución sería entonces reunir, en la vida cristiana, lo que nunca debía haberse separado: construir una iglesia cuya misión sea realizar el reino de Dios en este mundo, a la manera de Jesús. Y ahí, la tarea sacerdotal.

Pasaremos entonces a describir y caracterizar esa eclesialidad y esa cristología que, junto con algunos elementos antropológicos, nos permitirán configurar al sacerdote que el Espíritu está ya inspirando en la Iglesia de este tiempo y en nuestro continente.

DIMENSION ECLESIOLOGICA

PLANTEO

Lo primero que hay que plantearse al hablar del sacerdocio es su relación con la eclesialidad. Por eclesialidad queremos entender la iglesia en su totalidad y no simplemente la jerarquía. Reflexionar sobre esta relación es muy importante porque históricamente 'sacerdocio' dice relación explícita a 'eclesialidad', prescindiendo de que su contenido se obtenga también de otras fuentes, como la cristología. Sin eclesialidad no puede haber sacerdocio; la crisis —presentada en la primera parte— en la concepción y práctica del sacerdocio refleja una crisis más profunda a nivel de eclesialidad. Lo que haya de cambiarse en el sacerdocio tendrá que hacerse fundamentalmente transformando la eclesialidad.

Creemos que la mediación necesaria entre el sacerdocio de Cristo y el sacerdocio personal es la forma de ser iglesia. En nuestra situación actual, en nuestro continente, habrá que determinar primero qué tipo de eclesialidad va a ser simbolizada por el sacerdote. La decisión y la voluntad de crear una nueva imagen histórica del sacerdote suponen la disposición de forjar un nuevo modo de ser iglesia. Presentamos ahora una descripción de ese nuevo modo de ser iglesia: la iglesia de los pobres.

La iglesia de los pobres no es meramente la comunidad de pobres, dentro y fuera de la iglesia; no es exactamente lo que el Vat II llama pueblo de Dios; no es sólo una iglesia que se dedique a los pobres y sea para ellos. Positivamente, es una iglesia en la que existen pobres materiales; la totalidad de la iglesia protesta contra la pobreza como escándalo; y aquéllos que descriptivamente no son pobres, se solidarizan con ellos. Teológicamente significa una iglesia para quien los pobres son la mediación privilegiada de la presencia y voluntad de Dios (1).

Podríamos caracterizar mejor a esta iglesia diciendo que es una 'iglesia que nace del pueblo, del pueblo pobre y oprimido, que se constituye en solidaridad con la acción por el reino, y que pasa de la muerte a la resurrección, en la historia latinoamericana' (2). Describiremos cada una de estas 'notas'.

Una iglesia que nace de la fe del pueblo. "Hemos sido iglesia durante largos años, pero ahora se nos presenta con fuerza que no podemos vivir individual ni aisladamente nuestra fe cristiana. Captamos que somos pueblo de Dios antes que individuos creyentes; que en nuestra fe dependemos unos de otros; que no vamos a Dios ni construimos su reino solos, sino en compañía; que nuestro camino hacia Dios pasa siempre por otros hombres. Este es el descubrimiento central, y ésta es también la tarea que debe unificar a todos los cristianos: la edificación de una casa para todos donde se viva la fe y la entrega mutua" (3).

Del pueblo pobre y oprimido. "Pero más importante que lo que acabamos de decir es que la iglesia será pueblo de Dios cuando sea en verdad iglesia de los pobres, cuando se entienda a sí misma desde y para los oprimidos, y cuando ellos realmente sean los que tomen la palabra y nos digan dónde sopla hoy el Espíritu en América Latina. . . Y desde el punto de vista más teológico, nuestra iglesia —al hacerse iglesia de los pobres— se estará convirtiendo simplemente en la iglesia de Jesús. Pues son los pobres, la encarnación entre ellos y el servicio a ellos lo que nos pone al descubierto las raíces más profundas de nuestra fe cristiana: la parcialidad del Dios de Jesús hacia ellos, el lugar donde ejercer el amor cristiano, el lugar inequívoco del caminar hacia el Padre de Jesús" (4).

Que se constituye en solidaridad. "Esta iglesia de los pobres nos ha hecho recobrar las raíces profundas de la solidaridad eclesial. Lo que muchas reflexiones teológicas no han conseguido lo está logrando la iglesia de los pobres. Han desaparecido muchas barreras seculares entre jerarquía y fieles, sacerdotes y campesinos, intelectuales y obreros. Esta auténtica unión eclesial —en la que existen obviamente diferencias funcionales— es un fenómeno nuevo en el continente. Las denuncias que desgraciadamente siguen existiendo no se explican ya por la línea divisoria entre jerarquía y fieles, sino por una línea divisoria mucho más fundamental y evangélica; o peor aún, para los poderosos. . . En esta nueva forma de ser iglesia, los diversos grupos eclesiales han aprendido a compartir la palabra, la acción pastoral, las

luchas liberadoras, la esperanza y la alegría, el sufrimiento y la persecución. . ." (5).

En la acción por el reino. "En la iglesia pobre y solidaria aprendemos también lo que ella no es ni debe ser, y aquello a lo que realmente debe servir: el reino de Dios, el reino de la fraternidad humana. Porque la iglesia no es el reino de Dios, ha aprendido la humildad de no monopolizar para sí la verdad ni la acción que lleva a ese reino. Como iglesia católica sabe que es depositaria de un germen de catolicidad, pero que éste no se hará real sin el esfuerzo común de todos los cristianos y de todos los hombres de buena voluntad. . . Así la iglesia latinoamericana está recobrando su propia identidad de ser sacramento de salvación para otros. Pero esta salvación la vemos como algo histórico que debemos realizar ahora. Esta tarea salvadora es la misión específica de la iglesia y es lo que podemos llamar evangelización. . ." (6).

"Evangelizar significa en primer lugar anunciar la buena noticia para todos, pero directamente para los secularmente oprimidos. Evangelizar significa también realizar la denuncia de todo aquello que impide o desvirtúa la buena noticia. Es la denuncia del pecado, de la falsa humanización de quienes han hecho del lucro, del dinero, del prestigio, del poder religioso o político, la finalidad de su vida y el medio de oprimir al pobre. Evangelizar significa también dar testimonio con la propia vida de que la buena noticia se ha hecho ya realidad en parte, con hechos reales —aunque modestos— de solidaridad. Evangelizar significa por último hacer realidad histórica la buena noticia anunciada. Y desde ahí comprenderemos en su realidad y concreción históricas que la iglesia es sacramento de salvación, signo eficaz que la expresa" (7).

Y que, en la historia latinoamericana. "A esta nueva realidad eclesial le compete también su identidad histórica y geográfica: su ser latinoamericana. La iglesia del continente es consciente de su participación en la iglesia universal, lo que a ella debe y también el aporte que a ella puede y debe dar. No se trata de aislacionismos y menos de vanos triunfalismos; se trata de concretar la fe cristiana desde la realidad concreta y no desde una universalidad abstracta e impuesta por siglos. . . Esta latinoamericanización de la conciencia eclesial se expresa a diversos niveles, todos ellos importantes para una iglesia verdaderamente encarnada.

La continuidad histórica de la Iglesia del continente con la historia del pueblo de Dios y de las primeras comunidades cristianas nos parece mediada a través de lo que haya habido en nuestro continente de historia de liberación: desde los primeros esfuerzos en tiempos de la colonia hasta los más recientes y conocidos. También la latinoamericanización se expresa al nivel de las declaraciones de sus propios obispos y al nivel de la reflexión teológica. Por último, y más importante que todo lo dicho, es el mismo pueblo latinoamericano en la profundidad de lo que es él, como campesino, obrero, indígena, el que está descubriendo su propia identidad cristiana" (8).

Pasa de la muerte a la resurrección. "Lo que hasta aquí hemos pretendido no es más que mostrar las raíces

últimas y fundamentales de lo que es ser y hacer iglesia hoy en América Latina. A esto es a lo que llamamos 'primera' eclesialidad, a la vida real de unos hombres y mujeres cristianos que se saben pueblo, solidarios, con una misión en y para América Latina y que han encontrado su última identidad cristiana haciéndose iglesia de los pobres.

De esta primera y fundamental eclesialidad vive y es comprensible lo que podemos llamar la 'segunda' eclesialidad; es decir, la configuración orgánica de esa iglesia de los pobres en estructuras doctrinales, sacramentales y administrativas. Lo que de organización necesaria hay en la iglesia no puede suplir de ninguna forma la primera realidad eclesial. No existe otra forma de construir la Iglesia, si no es siguiendo en la historia el camino de Jesús.

La estructura de ese camino es conocida, y al re-crear esa estructura hoy comunitariamente en AL se re-crea la Iglesia de Jesús. El camino de Jesús termina con su muerte y resurrección; o más exactamente, con el paso a la vida a través de la muerte. Este misterio pascual no es sólo para confesarlo ortodoxamente sino para vivirlo. . . Muerte y resurrección no son hechos de Jesús ajenos a la historia actual, sino los hechos culminantes que deben configurar y verificar así a la iglesia. La iglesia es el cuerpo de Cristo en la historia. Se es Iglesia siendo el Cuerpo de Cristo; y se es Cuerpo de Cristo encarnándose en una historia concreta, cambiándola según el reino de Dios, aceptando cargar con el pecado histórico que da muerte, y resucitando en los logros conseguidos y en la esperanza que no muere.

Ahí está la última verdad de la iglesia en América Latina, que se le ha ofrecido como un don en la medida en que se ha hecho una iglesia de los pobres" (9).

Finalmente, conviene indicar —en apretada síntesis— cuál es el contenido de la fe de esa iglesia así descrita.

'En el no de Dios al pecado del mundo y el sí al amor que constituye la justicia, seguimos y encontramos a Jesús; lo seguimos en comunidad y camino en la esperanza' (10).

SACERDOCIO Y MEDIACIONES EN LA IGLESIA DE LOS POBRES

Como punto de partida podríamos decir que al sacerdote le compete simbolizar determinado tipo de eclesialidad; entonces, la realidad 'sacerdote' tendrá sentido en la medida en que medie y simbolice esa eclesialidad.

La comunidad cristiana necesita, por razones humanas y cristianas, símbolos que expliciten su propia eclesialidad. El sacerdote habría de ser símbolo visible e histórico de la eclesialidad; le correspondería construir —desde dentro— la comunidad eclesial, y trabajar por el reino explícitamente a través de ese cauce eclesial y simbolizándolo (11).

"Algo típico de la iglesia de los pobres es el interés en que Dios reine a través de mediaciones objetivas. Lo que realmente interesa es que Dios reine, que reine la justicia, la fraternidad, la paz. Estas son mediaciones que en último término hacen presente a Dios en la historia. Las mediaciones, sin embargo, no se dan en el aire; se dan siempre unidas

a mediadores. Es necesaria la existencia de mediadores que impulsen, orienten y simbolicen ellos mismos el contenido de las mediaciones. Es necesario que haya justos que expresen la justicia, creyentes que expresen la fe. Esta es una necesidad histórica" (12).

"La necesidad de mediadores y mediaciones de una determinada eclesialidad —en este caso, de la iglesia de los pobres— es una necesidad histórica, pero también es una necesidad salvífica. Se presupone, por un lado, fe en que la eclesialidad como tal es importante para que se realice la historia de la salvación y la salvación en la historia. Desde un punto de vista puramente lógico e hipotético, se podría optar por una fe en Jesús y el Padre que no necesitara de la mediación eclesial, sino que directamente se aplicase a transformar la historia. Se plantea pues el problema de la fe en la eclesialidad. Por otro lado, se presupone también fe en la necesidad de mediadores de esa eclesialidad; es decir, de personas que en su misión por el reino simbolicen, desde dentro, lo que se hace en la iglesia de los pobres. Creemos que sin estos presupuestos no tendrá sentido 'existencial' el sacerdocio" (13).

Las diversas mediaciones. El sacerdote no sólo simboliza la eclesialidad sino que se inserta en ella, y por ello se hace también un símbolo de su ambigüedad. Particularmente en el enfoque y relación de las diversas mediaciones se muestra tal ambigüedad.

¿Todas las mediaciones son sacerdotales?

En principio puede decirse que cualquier área de la existencia que sea objeto de una tarea cristiana puede ser sacerdotal. Lo típico de lo sacerdotal sería, en cualquier mediación, explicitar que se pretende mediar a la eclesialidad misma.

Históricamente, la mediación cultural-pastoral ha sido la mediación sacerdotal. La mediación político-social en general no es muy aceptada, aunque en la práctica se dé y se tolere, en un grado más bien pequeño. El problema se presenta entonces así: ¿el sacerdote puede excluir la mediación político-social? ¿El sacerdote puede excluir la mediación cultural-pastoral?

Político-social. Una de las razones que se dan para excluirla, es que la política divide; y el sacerdote es para unificar. El problema aquí no es decidir si el sacerdote tiene un papel unificador, pues eso es claro; el problema es aclarar cuáles son los criterios de unificación. Estos son precisamente los que dividen (14).

"Otra razón es que hay mecanismos políticos que llevan a la violencia, incluso a la violencia activa. Sin embargo, el problema de la violencia es un problema común a todos los cristianos, y no típico del sacerdote.

Otra razón más es que la política, por su naturaleza y su realidad histórica, tiende a polarizar y desplazar el centro de las 'lealtades'. Esto puede llevar a aceptar de tal manera una determinada organización o partido político que eficazmente desvie el interés de la fe en su sentido radical, o al menos de la eclesialidad.

En la medida en que se diera tal desplazamiento de lealtades, entonces sería incompatible con el sacerdocio. Naturalmente que ese desplazamiento se puede dar y de hecho se da también en otras áreas de la vida donde trabajan también sacerdotes.

A nivel teórico no se ve pues una incompatibilidad entre sacerdocio y mediación política. A nivel histórico habría que analizar la polarización en lo eclesial o en lo político. Habrá que analizar esto al nivel de las situaciones concretas locales y también de la totalidad eclesial en AL, para ir viendo y verificando la viabilidad histórica de esa mediación sacerdotal" (15).

Cultural-pastoral. "Históricamente, ha habido y hay sacerdotes y grupos de ellos que que no han hecho de la mediación cultural la mediación privilegiada de su existencia y servicio sacerdotal.

Por otro lado, si se trata de excluir su realización concreta, creemos que el sacerdote —aunque su mediación fuera otra— debe estar abierto a la celebración, al menos cuando el pueblo se lo pida.

Finalmente, respecto del sentido del culto cristiano, si alguien no acepta lo fundamental de éste —como es el anuncio de la palabra de Dios y su eficacia— y la acción de gracias y la reconciliación que constituyen la eucaristía y la penitencia, entonces faltaría algo fundamental" (16).

Creemos que la realidad sacerdotal tiene dos elementos irreductibles: Por un lado el llamamiento de Dios —expresado cristianamente como llamado de Jesús— al cual se responde en la vocación; por otro lado, el que tal llamado haga de la eclesialidad un cauce explícito de su trabajo por el reino (17). Metodológicamente, hemos procedido en este trabajo primero al análisis de la eclesialidad de la que el sacerdote es símbolo y mediación; porque sin eclesialidad no hay sacerdocio, y porque entre el sacerdocio de Cristo y el sacerdocio personal está necesariamente algún tipo de eclesialidad.

Es ahora el momento de analizar el sacerdocio de Cristo; dejamos para la siguiente parte el aspecto antropológico de la vocación personal.

Sacerdocio de Cristo · —Eclesialidad— Vocación personal (Cristología) (Eclesiología) (Antropología)

FUNDAMENTOS CRISTOLOGICOS

En la primera parte señalamos que la crisis sacerdotal remite a una crisis eclesial; y que ésta se podría caracterizar, a nivel teológico, como la subordinación de la cristología a una eclesiología, una eclesiología que determinó cierta lectura de la Escritura, cierta interpretación del Evangelio que pudiera justificar las posiciones del Magisterio. Por otro lado, la crisis también se puede caracterizar a nivel histórico: la iglesia, en lugar de ser y entenderse una servidora del hombre y del mundo, se aisló de ambos y se constituyó a sí misma en el centro y único sentido de la realidad; pero aún, exigió reverencia y servicio a ese mundo.

Se trata ahora de desactivar esa cristología puesta al servicio de un tipo de iglesia poco evangélica por medio de una lectura menos 'interesada' de la acción y autocomprensión de Jesús, y por medio de una lectura más fiel de la Carta a los Hebreos.

ESTILO DE LA PRESENCIA DE JESUS EN MEDIO DE SU PUEBLO

En nuestra lectura del evangelio nos gusta proceder —tal vez inconscientemente— a la inversa de la tradición cristiana primitiva. "Arrastrados tal vez por el peso de los modelos impuestos de arriba a abajo en la escala pastoral, 'sacerdotalizamos' a Jesús. Su misión, su proyecto, su obediencia, su fidelidad, su conducta y sus actitudes brotan de una imagen sacerdotalizada de Jesús" (18).

Esta imagen —u otra— prefabricada y aceptada acriticamente afecta nuestra comprensión de la vida y acción de Jesús. Nuestro proceso consiste por supuesto en partir de una imagen de la persona de Jesús, imagen de una persona divina. La acción se sigue luego de la persona con gran facilidad. Así, el designio de Dios se percibe correlativamente como una especie de evidencia primera que domina a la vez a la persona y a la acción de Jesús.

Sin embargo, el proceso de la tradición cristiana primitiva siguió el proceso inverso: partieron de la acción de Jesús (hacer y decir), y de ahí retrocedieron a las opciones concretas que supone; luego continuaron de las opciones de detalle al proyecto global en que se encuentran dichas opciones; y finalmente, del proyecto evangélico global de Jesús al designio de Dios. En síntesis, parten de los hechos, de las acciones concretas, y le buscan un sentido porque han descubierto ahí una opción (19).

Históricamente, por otro lado, Jesús no fue sacerdote. No recibió una educación de tipo sacerdotal, porque le faltaba la base concreta de semejante orientación: la pertenencia a la tribu de Leví. Jesús, para definirse a sí mismo a los ojos de su pueblo descartó los modelos de 'sacerdote' y de 'doctor de la ley'; modelos que gozaban de enorme prestigio en el judaísmo palestino de la época. El haberlos usado hubiera significado disponer de una presencia previamente establecida por títulos reconocidos y portadores de prestigio social. Sin embargo, Jesús rechazó todo eso. El estilo de su presencia en medio de su pueblo quedó asegurado por su acción; es decir, su hacer y decir (20).

CARTA A LOS HEBREOS

En primer lugar, presentamos una descripción muy genérica de la cristología de Hebreos.

"Según, O. Cullmann, el título de sumo sacerdote es uno de los títulos —junto con los de 'profeta' y de 'siervo'— que describen preferentemente la obra terrena de Jesús, y con especial afinidad la de 'siervo'. Cristo se ofreció a sí mismo (7,27) de una vez para siempre (9,28); y en este auto-ofrecimiento, alcanza su plenitud. Lo típico de Hb es desmenuzar, —como quizá ningún otro escrito del NT— la historicidad real de la vida de Jesús como auto-entrega a Dios por los hombres" (21).

cristianos en su fe, en su sacerdocio; y en consecuencia, el ámbito de tal servicio sería todo aquello que sirva eficazmente para confirmar en la fe (27).

ELEMENTOS ANTROPOLOGICOS

El hombre busca encontrar y dar un sentido a su vida. Cuando va logrando encontrarlo, cuando lo experimenta y comprende, intenta orientar su vida según ese sentido. Surge así un estilo de vida concreto y personal que ha sido el fruto de una serie de opciones. Acciones concretas, opciones tras un sentido, es lo que va configurando un estilo de vida. Sin embargo, esto no es todo. Esa creación del propio estilo de vida se realiza en la historia, en la conflictividad histórica. Por tanto, tal estilo ha de irse modelando en medio de tensiones y crisis purificadoras. Esto a un nivel que, metodológicamente, podríamos llamar 'humano'.

El pretender e ir configurando un estilo de vida 'cristiano'; representa un aumento cualitativo de las tensiones y conflictos. El cristiano ha de ir creando un estilo de vida 'en el mundo, sin ser del mundo'. A ese crear un estilo de vida cristiano podemos llamarle vocación o llamado, que es correlativo al llamamiento de Jesús. La invitación de Jesús a seguirlo y el seguimiento con que vamos respondiendo, se realizan en la conflictividad de la historia.

El sentido de ese dedicar la vida a seguir a Jesús, de consagrarse' a seguirlo es doble.

Por un lado significa 'reservarse' para la misión, dedicar a ella toda la propia vida, tratar de vivir a partir de ella; por eso se 'retira' del mundo dividido, no para huir de él y crear su propio mundo reconciliado, sino para asumir una misión en relación a ese mundo, insertándose en él. Consagrarse significa también misión en el mundo y para el mundo. El no ser del mundo no significa salirse, aislarse del mundo, sino ir asimilando los criterios de Jesús que no son los de este mundo; y esto para servir, desde dentro y con todas las fuerzas de reconciliación; a ese mundo dividido y separado.

Por otro lado, una fidelidad a la tierra se convierte en una mundanidad banal que pretende disfrutar del presente sin preparar y construir el futuro; la actitud humana de un reino sin Dios, de una tierra sin salvación; un mundo sin Dios. Es también una actitud atea" (28).

En segundo lugar, "también hay que mantener la unidad dialéctica entre contemplación y lucha política, entre meditación y praxis liberadora. El que ora se distancia de la política; y centrado en sí mismo y en 'su Dios', no protesta. El que protesta públicamente se distancia de la religión se ocupa del mundo y ya no reza" (29).

Finalmente, se trata de crear una religiosidad 'orientada hacia la trascendencia y orientada hacia la solidaridad. La trascendencia no es la trascendencia del Resucitado si no lleva a la solidaridad con aquéllos que él vino a liberar y por cuya salvación murió. La solidaridad no es la solidaridad del Crucificado si no lleva a la trascendencia de aquel futuro en el que fue resucitado" (30).

La búsqueda de ese estilo de vida sacerdotal irá siendo una realidad cristiana en la medida en que se asuman estas tensiones creadoras, estas crisis purificadoras; en la medida en que nunca se rompa la doble polaridad propia del cristiano: ser para el mundo, sin ser del mundo.

A MODO DE CONCLUSION

La comunidad de la que saldrá el nuevo sacerdocio será una comunidad configurada profundamente por la misión; una comunidad que ejerce plenamente su propio sacerdocio común; que promueve la diversidad de servicios según las variadas situaciones; servicios realizados por hombres y por mujeres; comunidad con apertura evangélica a todos; comunidad que elige y forma sus líderes y servidores (formación en la comunidad, decisión de 'ordenación' que corresponde confirmarla a la comunidad, etc.); comunidad que quiere vivir la 'catolicidad' de la fe en la 'red de comunidades', etc.

La configuración sacerdotal en esas comunidades ha de tomar en cuenta los siguientes criterios pastorales: Que sea un símbolo historizado de la propia comunidad, con su ambigüedad y su dimensión profética; realizado desde la comunidad, no sobre ella ni al margen de ella; que pretenda una integración dinámica entre culto y política.

NOTAS

- (1) Cfr Sacerdocio e Iglesia de los pobres, p 1.
- (2) Cfr La Iglesia nace del pueblo latinoamericano, pp 15-22.
- (3) *ibid* p 17.
- (4) *Idem*.
- (5) *ibid* p 18,
- (6) *idem*.
- (*7) *ibid* p 20.
- (8) *ibid* p 21.
- (9) *ibid* p 22
- (10) *ibid* pp 23-28.
- (11) Cfr Sacerdocio. . . p 1.
- (12) *ibid* p 5.
- (13) *ibid* p 6.
- (14) *ibid* p 7.
- (15) *ibid* p 8.
- (16) *ibid* p 9.
- (17) *ibid* p 10.
- (18) Cfr Audet Paul, El proyecto evangélico de Jesús, Ed Studium, p 54.
- (19) *ibid*.
- (20) *ibid*.
- (21) Cfr Sobrino Jon, Naturaleza del sacerdocio en la carta a los Hebreos, apuntes mimeografiados, p 2.
- (22) *ibid* pp 4-6.
- (23) *ibid* pp 13-14.
- (24) *ibid* pp 14-17.
- (25) *idem*.
- (26) Cfr Boff, L, op cit 83-87.
- (27) Cfr Boff, L., op cit, pp. 83-87.
- (28) Cfr Moltmann, op cit 335-40.
- (30) *idem*.

BIBLIOGRAFIA

- 1) Sacerdocio e Iglesia de los Pobres. Apuntes mimeografiados. Anónimo
- 2) La Iglesia nace del pueblo Latinoamericano. Documento de Contribución a Puebla. Ed CCS, Panamá, Mayo 1978.

Podemos utilizar el término consumación, perfección, como una primera descripción formal de la historicidad de la vida de Jesús. Es la lógica del 'llegar a ser'. Esta lógica aparece en la persona de Jesús: él mismo a la vez 'pionero y consumidor de la fe' (12,2); la existencia cristiana ha llegado a su plenitud en el mismo Jesús. Y esa existencia consumada es la existencia actual de Cristo: es un 'Hijo consumado para siempre' (7,28). Esa consumación se realiza a través del sufrimiento (2,10) (22).

Si Jesús ha llegado a ser perfecto, es porque en el punto de partida existe la posibilidad de imperfección. Hb declara que Jesús fue semejante a los hombres en todo, menos en el pecado (4,15; cfr 7,26; 9,14). Jesús pasó la prueba del dolor (2,18), fue probado en todo igual que nosotros, y experimentó la angustia de la muerte con 'oraciones y súplicas, a gritos y con lágrimas' (5,7) (23).

Hb se complace en describir a Jesús con títulos humanos que enfatizan lo humano del aprendizaje: Jesús es fiel (2,17), Jesús es misericordioso (solidario en el aprendizaje), Jesús es el hermano mayor que nos ha precedido en la historia, es el pionero (6,20).

Por último, la realidad de Cristo después de la existencia terrestre, está descrita no tanto en términos de señorío cuanto en términos de intercesión. Su función actual es ser en favor de los hombres (7,25; 9,24); es la misma, y ha sido posible gracias a su existencia terrestre concreta (24).

En segundo lugar presentamos unas reflexiones más sistemáticas sobre la realidad del sacerdocio según Hb.

La esencia y estructura del sacerdocio y sacrificio en el AT han sido abolidas por Cristo. La razón es que al aparecer el verdadero sacerdocio y sacrificio, se muestra claramente la ineficacia de lo antiguo. El nuevo se basa en la identificación entre sacerdote y víctima, en la historización real del sacrificio en la vida de Jesús; el antiguo, en una dicotomía y separación entre existencia y función del sacerdote.

El sacerdocio no proviene de alguna designación externa, basada en la familia o tribu, sino en la existencia real del sacerdote. Lo sacerdotal cristiano no reside en las funciones, sino en la existencia sacerdotal. La misma realidad de la vida del sacerdote es lo sacerdotal. Su especialidad consistiría en el aspecto de sacrificio: una existencia en sacrificio, que simboliza el sacrificio de la comunidad.

Ese nuevo sacerdocio es mediación no en base a mecanismos de acceso a Dios, sino en base a su misma realización; quien vive así, está mediando la realidad de Dios.

Ese sacerdocio se realiza en una determinada relación con el mundo. Es solidaridad, no separación, con los hombres; solidaridad en la prueba, el sufrimiento, la muerte; solidaridad en favor de los hombres. Entonces, sacerdotal es aquella existencia, solidaria con los hombres, que a través del sufrimiento histórico es capaz de dar acceso a Dios (25).

En tercer lugar, la relación entre la realidad sacerdotal y el ministerio o tarea sacerdotal, no puede dilucidarse sólo

por la esencia cristiana de la iglesia sino por su esencia histórica. Lo importante es que en el desdoblamiento de funciones y tareas dentro de la iglesia, se mantenga lo fundamental cristiano de esas funciones.

"La situación y tarea del sacerdote aparece como una dialéctica: por un lado, se sitúa contra el mundo, al querer superar la división de los hombres y la negación de Dios; por otro, está a favor del mundo, al estar dispuesto a asumirlo en toda su conflictividad para sanarlo, para reconciliarlo. Es una situación de un No y un Sí permanente. Y precisamente está ahí su ambigüedad radical" (26).

Por una parte, el peligro de confundir el 'no ser del mundo' con una fuga del mundo. El símbolo se independiza de su destinatario y se vacía de contenido. Una supuesta 'reserva' del mundo se convierte en una búsqueda —hoy, tal vez más sutil— de privilegios, de no ser como los demás. Se constituye una 'casta' sacerdotal de privilegiados. Es una fuga no sólo cultural sino sobre todo existencial; una vida ajena a las dificultades ordinarias de la gente. Esta actitud y estilo de vida van a fomentar una sacramentalidad ajena a la vida histórica.

Por otra parte, está el peligro de confundir el 'ser para el mundo' con una sacralización del mundo. La misión en el mundo degenera o bien en una sacralización efectiva de las divisiones y conflictos existentes, o bien en adoptar algún modelo de participación política simplemente por moda o ambiente. Se adopta sin crítica, pierde su virtualidad de ser 'signo de contradicción', se diluye en la política de la mano tendida.

La frase que Juan pone en labios de Jesús (15,19) revela toda la dialéctica de la misión sacerdotal: significa 'retirada' del mundo dividido y pecador para, desde dentro, reconciliarlo. El sacerdote —como todo cristiano— debe ser oveja entre lobos, elemento de contradicción y de crítica permanente, debe permanecer subversivo en cualquier modelo social. Su existencia no es para dividir, sino para evocar y realizar la unión y la reconciliación, desde la conflictividad concreta.

Esta dialéctica de la misión sacerdotal y cristiana puede ser descrita desde otro punto de vista complementario.

En primer lugar, habrá que mantener la tensión entre oración y fidelidad a la tierra. Por un lado está el peligro de convertirse en una religión apartada del mundo que se traduce en una actitud conformista ante las injusticias. Se cree en Dios, sin su reino; se cree en la felicidad del alma sin la nueva tierra; un Dios sin mundo. En realidad es una religión atea.

El ministerio o tarea sacerdotal no puede estar basado, en último término, en una actividad cúlrica comprendida y practicada según el modelo de culto rechazado por Hb. Tampoco puede estar basado en un poder (potestad) que no sea inherente a la realidad fundamental de todo cristiano. El sacerdocio ministerial estaría basado en el hecho histórico y la necesidad sociológica de que haya líderes en la iglesia. El servicio del sacerdote sería el de confirmar y ayudar a los

3) Reflexiones sistemáticas sobre el Sacerdocio. Apuntes. Anónimo.

4) Audet, Paul, El Proyecto evangélico de Jesús: ed Studium.

5) Boff, L El Destino del Hombre y del Mundo, Colección CLAR No 25, Bogotá, Colombia, 1975.

6) Moltmann, J., La Iglesia, fuerza del Espíritu; ed Sígueme, Salamanca, 1978.

7) Sobrino, J., Naturaleza del sacerdocio en la Carta a los Hebreos; apuntes mimeografiados.





DOCUMENTO FINAL DEL CONGRESO INTERNACIONAL ECU- MENICO DE TEOLOGIA sao-paulo, 20 de febrero-marzo 2 de 1980

INTRODUCCION

1 Reunidos en San Pablo, entre el 20 de febrero y el 2 de marzo de 1980, cristianos de 42 países, celebramos el IV Congreso Internacional Ecuménico de Teología convocado por la Asociación Ecuménica de Teólogos del Tercer Mundo.

Simultáneamente compartimos nuestras reflexiones con las comunidades cristianas reunidas en la Semana de Teología, realizada todas las noches en la Pontificia Universidad Católica de San Pablo.

Asistimos alrededor de 180 personas entre laicos, obispos, pastores, sacerdotes, religiosos y teólogos de diversas iglesias cristianas. Los participantes proveníamos de comunidades cristianas populares de América Latina, Caribe, delegaciones de África, Asia y de las minorías étnicas de U S A, así como observadores de Europa y América del Norte.

Este IV Congreso fue antecedido por los Congresos de Dar-es-Salaam (Tanzania) en 1976, Accra (Ghana) en 1977 y Colombo (Sria Lanka) en 1979.

2 En esta oportunidad el tema de nuestra reunión fue "Eclesiología de las Comunidades Cristianas Populares". La reflexión que realizamos partió de la rica experiencia de estas comunidades eclesiales de base, signo de renovación en las Iglesias del Tercer Mundo; y estuvo centrada particularmente en América Latina. En esta experiencia nos hallamos profundamente ligados a nuestras Iglesias y Pastores, fieles

al llamado de la Palabra de Dios y a la inserción de las comunidades cristianas en la vida de nuestros pueblos.

3 Católicos y protestantes de diversas iglesias reconocemos una búsqueda común en la implantación del Reino de Justicia y Paz. Al reflexionar sobre la práctica de las comunidades cristianas populares hemos compartido días de oración comunitaria alabando al Señor por todos los signos de liberación e intercediendo por aquéllos que sufren las penurias del cautiverio.

4 Desafiados por la Palabra de Dios que llega a nosotros a través de la Biblia y de la historia de nuestros pueblos, como miembros de la comunidad de Jesucristo damos testimonio del resultado de nuestro trabajo.

5 Queremos expresar antes nuestra profunda gratitud al Sr Cardenal Don Pablo Evaristo Arns por la fraterna hospitalidad con que nos recibió en el ámbito de su Arquidiócesis.

Agradecemos también los mensajes de apoyo recibidos del Rev Philip Potter, Secretario general del CMI (Consejo Mundial de Iglesias), del cardenal J Willebrands, Presidente del Secretariado para la Unión de los Cristianos, y del Obispo Federico Pagura, Presidente del Consejo Latinoamericano de Iglesias (CLAI).

LOS MOVIMIENTOS POPULARES DE LIBERACIÓN

6 La situación de sufrimiento, de miseria, de explotación de las grandes mayorías, concentradas especialmente, pero no exclusivamente, en el llamado Tercer Mundo, es tan evidente como injusta.

7 Sin embargo, el proceso histórico más importante de nuestro tiempo empieza a ser protagonizado por esos mismos pueblos, verdaderos "condenados de la tierra". Su opresión tiene raíces en la explotación colonial de la que fueron víctimas por siglos. Su lucha por la vida, por su identidad radical y cultural, negada por el dominador extranjero, es tan amplia como la dominación misma. Sin embargo, su decisión y su capacidad de liberación humana tienen hoy un alcance nunca antes igualado, como se prueba en el caso reciente de Nicaragua.

8 En el contexto del Tercer Mundo, las clases populares emergentes impulsan movimientos sociales, y a través de sus luchas forjan una conciencia más lúcida de la sociedad global y de sí mismos.

9 Estos movimientos sociales populares expresan mucho más que una reivindicación económica. Se trata del hecho nuevo, en los términos que hoy reviste, de la irrupción masiva de los pobres en cada sociedad. Ellos son las clases explotadas, las razas oprimidas, los seres que se desea mantener ausentes y desconocidos en la historia humana y que cada vez con mayor decisión, muestran su propio rostro, expresan su palabra y se organizan para conquistar por sí mismos el poder que les permita garantizar la satisfacción de sus necesidades, y la creación de verdaderas condiciones de liberación.

10 En el caso de América Latina, junto al movimiento obrero industrial —cuya fuerza es tradicionalmente reconocida— y de la organización sindical de los campesinos que se extiende cubriendo amplias masas empobrecidas, aparecen nuevas formas de organización obrera, oposiciones sindicales más amplias y movimientos sociales populares originados en los barrios, asociaciones de vecinos, clubes de madres, movimientos contra la carestía de la vida, por habitación, salud, etc. Surgiendo desde lo más profundo de nuestro pueblo pobre, las nacionalidades autóctonas oprimidas se afirman en su vieja identidad, y las razas oprimidas pugnan por sacudir su opresión étnica en el interior de este movimiento popular de conjunto. Proceso complejo y discontinuo, con avances y retrocesos, pero que muestra una tendencia ascendente que es señal de esperanza.

11 A medida que el movimiento popular se desarrolla, se coloca la cuestión fundamental de formular un proyecto histórico, que se basa hoy en la crítica al capitalismo y a la dominación imperialista. Ese proyecto encierra una exigencia radical de democratización, en la construcción de un sistema político en que el poder popular y el control popular sobre los gobernantes sean una realidad efectiva.

12 Esta marcha del pueblo en el Tercer Mundo, se hace en el marco del capitalismo dependiente. Ahí los sectores que detentan el poder económico, político y cultural ejercen su dominación sobre la sociedad a través de un enorme número de estructuras, instituciones y mecanismos que se reproducen a nivel nacional e internacional, que varían según los países y regiones: propiedad de tierra desigual, concentración de las riquezas y de las innovaciones técnico-científicas, carrera armamentista con su producción de instrumentos de muerte y destrucción de la vida, transnacionalización de la economía etc. A nivel internacional eso se realiza por los mecanismos monetarios, empresas multinacionales, clubes de decisión política de los países ricos (Ej Trilateral), llevando al endeudamiento creciente a los países del Tercer Mundo.

13 En las sociedades africanas, asiáticas y latinoamericanas, dentro de las características de cada región, las estructuras internacionales combinadas con las estructuras nacionales del sistema capitalista, producen un proceso de desarrollo excluyente, desarticulado y concentrado, con el empobrecimiento de las mayorías, aumento del costo de vida, inflación, desempleo, sub-alimentación, deterioro de la calidad de vida, sobre-explotación de la mujer y de los niños, etc.

14 Los sectores dominantes ejercen su poder en la sociedad, buscando internalizar en toda la población determinadas actitudes y comportamientos a través de la educación formal, de los medios de comunicación de masas, de los partidos e inclusive de las organizaciones populares. Se va conformando así un tipo de sociedad con sus valores y estilos de vida materialista y utilitarista.

15 Además de eso se da una concentración del poder en estados autoritarios que, de arriba para abajo, se colocan como tutores de la sociedad, penetrando inclusive en la vida privada de los ciudadanos. En América Latina se justifican a través de modelos de democracia restringida, meramente formal o de Seguridad Nacional.

Las instituciones políticas, en todos sus niveles, restringen y tratan de controlar las posibilidades de participación de los grupos y clases populares en la toma de decisión y en las posibilidades de cambio social.

16 Es importante subrayar la implacabilidad de toda una serie de mecanismos de dominación más sutiles, frecuentemente subestimados en los análisis, que producen formas de desigualdad y discriminación entre negros, indígenas y mujeres. Hay que hacer notar que los diferentes mecanismos no se contraponen o yuxtaponen unos a los otros, sino al contrario, se articulan en una misma estructura global de dominación. Las poblaciones negras, los pueblos indígenas y la mujer del pueblo, durante siglos y todavía hoy, siguen doblemente oprimidos, luchando sin embargo, más que en el pasado por su liberación. Estos mecanismos no responden en forma determinista ni lineal a los intereses de dominación, sino que engendran contradicciones que los sectores populares pueden aprovechar en su camino.

17 En verdad estas estructuras y estos mecanismos de dominación siguen ritmos diferentes, de acuerdo con diferencias de nacionalidades y de regiones, y principalmente según la capacidad de respuesta —en términos de organización—, de conciencia y de lucha de las fuerzas sociales populares emergentes. Así, estas fuerzas van ocupando cada vez más lugares en las diferentes instituciones de la sociedad.

18 Además se puede constatar que este sistema de dominación vive una crisis permanente, ya desde sus comienzos, y se va haciendo cada vez más aguda en las últimas décadas con el fortalecimiento de los sectores populares.

MOVIMIENTO POPULAR Y COMUNIDADES ECLESIALES DE BASE

19 Crece cada vez más en América Latina, el número de cristianos que expresan y celebran explícitamente su fe en Cristo y su esperanza en el Reino de Dios, al interior del movimiento popular. Surge una corriente eclesial y popular que se va expresando en diferentes formas de vida y de comunidad cristiana.

20 La irrupción del pobre se da también dentro de la Iglesia ya establecida, y va produciendo una transformación religiosa y eclesial. La Iglesia vive así el juicio de Dios, que irrumpe en la historia liberadora de los pobres y explotados. Es un tiempo de gracia y de conversión eclesial, fuente inagotable de una nueva y exigente experiencia espiritual. En la lucha del pueblo, la Iglesia redescubre siempre más su identidad y su misión propias.

21 La corriente cristiana al interior del movimiento popular y la renovación de la Iglesia a partir de su opción por los pobres son un movimiento eclesial único y específico. Este movimiento eclesial va configurando diferentes tipos de comunidades eclesiales de base, donde el pueblo encuentra un espacio de resistencia, de lucha y de esperanza frente a la dominación. Allí los pobres celebran su fe en Cristo liberador y descubren la dimensión política de la caridad.

22 Las comunidades eclesiales de base o comunidades cristianas populares, son parte integrante del caminar del pueblo, pero no constituyen un movimiento o poder político paralelo a las organizaciones populares, ni pretenden legitimarlas. Las comunidades cristianas ejercen dentro del pueblo de los pobres, a través de la formación de la conciencia, de la educación popular y del desarrollo de valores éticos y culturales, un servicio liberador, asumidos en su misión específica, evangelizadora, profética, pastoral y sacramental.

23 La Iglesia rescata los símbolos de esperanza del pueblo, manipulados secularmente por el sistema de dominación. La Iglesia celebra la presencia del Dios de Vida, en las luchas populares por una vida más justa y humana. La Iglesia encuentra al Dios de los pobres, enfrentando los ídolos de la opresión. La Iglesia acoge el Reino como Don gratuito del Padre, en la construcción de la fraternidad y la solidaridad de todas las clases oprimidas y de las razas humilladas por este anti-Reino de la discriminación, de la violencia y de la muerte, que es el sistema capitalista dominante.

24 La manifestación histórica de los pobres que se apropian del Evangelio como fuente de inspiración y esperanza en su lucha por la liberación, está profundamente enraizada en la tradición bíblica. Lo cual, por lo demás, puede ser fácilmente verificado a lo largo de la historia de las Iglesias cristianas.

25 En el Antiguo Testamento, toda la historia de un pueblo que se libera, es narrada desde la perspectiva del éxodo de una situación de opresión en dirección a un espacio y a un tiempo de libertad, abundancia y fraternidad. Lo mismo ocurre en el Nuevo Testamento, donde la enseñanza de Jesús, como nos la presenta el evangelista Mateo, empieza con las Bienaventuranzas de los pobres (Mt 5.2-11) y termina con la sentencia definitiva de que Cristo solamente puede ser encontrado en las prácticas concretas que redimen al pobre de su condición de explotado, de oprimido, de hambriento; en definitiva, de despojado de su dignidad humana y de hijo de Dios (Mt 25,31-40).

26 Todo el relato bíblico nos revela que la lucha de los pobres por su liberación son signos de la acción de Dios en la historia, y como tales son vividos como gérmenes imperfectos y provisorios del Reino definitivo. Los cristianos tienen la responsabilidad de discernir la acción del Espíritu, que impulsa la historia y suscita las anticipaciones del Reino dentro de cada sector del mundo de los pobres.

DESAFIO A LA CONCIENCIA ECLESIAL

27 Este camino de sufrimiento, de conciencia y de lucha de nuestro pueblo, nos plantea como cristianos y como Iglesia cuestionamientos y desafíos. Por un lado, debemos entender ese camino a la luz de la Revelación de Dios a lo largo de la historia. Por otro lado, nuestras maneras de vivir y comprender la fe, son interpeladas por la vitalidad y creatividad de los movimientos populares y las comunidades eclesiales de base. Más en particular, necesitamos actualizar y profundizar nuestra eclesiología, y esto, principalmente en tres líneas:

- a. la relación profunda entre el Reino, la historia humana y la Iglesia;
- b. la evangelización y las comunidades eclesiales de base; y
- c. el seguimiento de Jesús.

REINO, HISTORIA HUMANA E IGLESIA

28 Por nuestra fe sabemos que la historia colectiva que vivimos con nuestro pueblo, con sus contradicciones de dominación y liberación, de segregación y fraternidad, de vida y de muerte, tiene un sentido de esperanza. Aquí veremos "dar razón de nuestra esperanza" (1 Pedro 3,15).

29 El Dios en quien hemos creído es el Dios de la Vida, de la libertad y la justicia. El creó "la tierra y todo lo que en ella se contiene" al servicio del hombre y de la mujer, para que ellos vivan, comuniquen la vida y transformen esa tierra en hogar para todos sus hijos. El pecado del

hombre que se apropia de la tierra y asesina a su hermano, no destruye el designio de Dios (Gen 2-4). Por eso él llama a Abraham para ser padre de un pueblo (Gen 12 y ss.) y a Moisés para liberar a ese pueblo de la opresión, hacer con él una alianza y encaminarlo a la tierra prometida (Exodo, Deuteronomio).

30 Jesús proclama a ese mismo pueblo la presencia nueva del Reino de Dios. El Reino que él muestra con su práctica mesiánica no es sino la voluntad eficaz del Padre que quiere la vida para todos sus hijos (Lc 4 y 7, 18-23). El sentido de existencia de Jesús es dar su vida para que todos tengamos vida, y en abundancia. Esto lo hizo solidarizándose con los pobres, haciéndose pobre (2 Cor 8,9; Fil 2,7) para desde dentro de la pobreza anunciar el Reino de la liberación y de la vida. Las élites religiosas y los jefes políticos que dominan al pueblo de Jesús, rechazan este Evangelio: ellos "quitan de en medio" al Testigo del amor del Padre, y "dan muerte al Autor de la vida". De esta manera, colman la medida del "pecado del mundo" (Hech 2,23 y 3,14-15; Rom 1,18-3.2; Jn 1,5 y 10-11; 3,17-19).

31 Pero el amor de Dios es más grande que el pecado del hombre. El Padre lleva adelante su obra para el mismo pueblo judío y para todos los pueblos de la tierra por la resurrección de Jesús de entre los muertos. En Jesucristo resucitado se da el triunfo definitivo sobre la muerte y la primicia de "la nueva tierra y el nuevo cielo", ciudad de Dios con los hombres (Ap 21,1-4).

32 La presencia del Reino no es tangible para nosotros de la misma manera como lo fue para los compañeros de Jesús (1 Jn 1), ni podemos ver todavía la plenitud del Reino que esperamos. Por eso el Señor Resucitado derrama su espíritu sobre la comunidad de sus discípulos: para que con su misma vida la Iglesia sea el cuerpo visible de Cristo entre los hombres, que revela su acción liberadora en la historia (Hech 2; 1 Cor 11-12; Ef 4).

33 La realización del Reino como designio último de Dios para su creación, se experimenta en los procesos históricos de liberación humana.

El Reino posee por un lado carácter utópico, nunca totalmente realizable en la historia, y por otro lado se anticipa y se concretiza en las liberaciones históricas. El Reino impregna y atraviesa las liberaciones humanas manifestándose en ellas, pero sin identificarse con ellas. Las liberaciones históricas, por el hecho de ser históricas, son limitadas, pero abiertas a algo mayor. El Reino las sobrepasa. Por eso es objeto de nuestra esperanza y podemos entonces orar al Padre: "Venga tu Reino". Las liberaciones históricas encarnan el Reino en la medida en que humanizan la vida y generan relaciones sociales de mayor fraternidad, participación y justicia.

34 Para entender la relación entre Reino y liberaciones históricas puede ayudarnos, de modo analógico, el misterio de la encarnación. Así como en el único y mismo Jesucristo, la presencia de Dios y del hombre conservan cada una su identidad, sin absorción ni confusión; así acontece con la realidad escatológica del Reino y de las liberaciones históricas.

35 La liberación y la vida que Dios nos ofrece sobrepasa, pues, todo lo que podemos alcanzar en la historia. Pero no se nos ofrece fuera de esa historia o sin pasar por ella. Por otra parte, es demasiado evidente que en el mundo hay también otras fuerzas que son de opresión y de muerte. Son las fuerzas del pecado, personal y social, que rechazan el Reino y niegan prácticamente a Dios.

36 Todo hombre es llamado por la palabra del Evangelio a acoger el Reino como don, convirtiéndose de la injusticia y de los ídolos al Dios vivo y verdadero anunciado por Jesús (Mc 1,15; Jn 16,3; 1 Tes 1,9). El Reino es gracia y debe ser acogido como tal, pero es también exigencia de vida nueva, de compromiso en la liberación solidaria de los oprimidos y en la construcción de una sociedad justa. Por eso decimos, que el Reino es *de Dios*, es gracia y obra suya, pero al mismo tiempo es exigencia y tarea para el ser humano.

37 El Reino es el horizonte y el sentido de la Iglesia. Es urgente recordarlo hoy desde el Tercer Mundo: la Iglesia no existe para sí misma, sino para servir a las personas en orden al Reino de Dios, para revelarles el dinamismo del Reino que atraviesa su historia, para testimoniar la presencia de Cristo Liberador y de su Espíritu en los hechos y los signos de vida que se dan en el caminar de los pueblos.

Para cumplir esa misión, la Iglesia procura seguir a Jesús optando como él por los pobres de la tierra, "poniendo su tienda" entre ellos (Jn 1,14). Así puede vivir en forma densa y significativa la realidad nueva del Reino. Desde allí puede ser testigo creíble y sacramento viviente del Evangelio del Reino para todos los hombres.

38 El Reino también juzga a la Iglesia. La provoca a la conversión, denunciando sus contradicciones, su pecado en las personas y en las estructuras. Le hace confesar sus yerros históricos, sus complicidades, sus tradiciones a la misión evangelizadora. En esta actitud de humilde confesión, la Iglesia encuentra la gracia de su Señor que la purifica y la alienta en su camino.

LA EVANGELIZACION Y LAS COMUNIDADES ECLESIALES DE BASE

39 Una comunidad es cristiana porque evangeliza: ésa es su tarea, su razón de ser, su vida. Evangelizar es una actividad diversa y compleja: una comunidad cristiana está llamada a evangelizar en todo lo que hace: por las palabras y por las obras.

40 Evangelizar es anunciar al verdadero Dios, al Dios revelado en Cristo: el Dios que hace alianza con los oprimidos y defiende su causa, el Dios que libera a su pueblo de la injusticia, de la opresión y del pecado.

41 La liberación de los pobres es un camino doloroso, marcado tanto por la pasión de Cristo como por los signos de resurrección. La liberación de los pobres es una historia inmensa que abarca la totalidad de la historia de la humanidad y le da su verdadero sentido. El Evangelio proclama la historia de la liberación total presente en los acontecimientos actuales. Ella muestra cómo aquí y ahora en medio de

las masas pobres de América Latina y en todos los pueblos marginados, Dios está liberando a su pueblo.

42 Puebla habló del "potencial evangelizador de los pobres" (1147). Con esta expresión Puebla quiso valorizar la experiencia rica y múltiple de numerosas comunidades cristianas, ya que esa vivencia fue la que permitió redescubrir la realidad de una evangelización hecha por los pobres. Los pobres —pueblo oprimido y creyente— anuncian y muestran la presencia del Reino de Dios en su propio caminar y en su lucha: la vida nueva, la resurrección que se manifiesta en sus comunidades es el testimonio viviente de que Dios está actuando en ellos. Su amor a los hermanos, a los enemigos y su solidaridad, muestran la presencia activa del amor del Padre. Los pobres pueden evangelizar porque a ellos han sido revelados los secretos del Reino de Dios (Mt 11,25-27).

43 La evangelización hecha por los pobres encuentra en América Latina su lugar privilegiado en una experiencia concreta: las comunidades eclesiales de base. Estas comunidades son lugares de encarnación de una Iglesia que fiel a su vocación nace constantemente de la fe del pueblo desde los "no invitados al banquete" (Lc 14, 15-24). En ellas se realiza la evaluación de la vida de fe en un compromiso concreto, en ellas se celebra la esperanza de los pobres y se comparte el pan que hace falta a tantos hermanos y en el cual se hace presente y se reconoce la vida del Resucitado. Lugares privilegiados en los cuales el pueblo lee la Biblia y hace suyo, en sus propios términos, en sus propias expresiones, el mensaje. Permite momentos de encuentro fraterno en los cuales Dios es reconocido como Padre. El aspecto comunitario está unido, pues, a la tarea evangelizadora, al llamado a hacer discípulos y formar una asamblea de discípulos, una Iglesia a partir de los pobres.

44 La evangelización no tiene como finalidad la formación de pequeñas élites ni de grupos privilegiados en la Iglesia. Ella se dirige a la muchedumbre de ovejas, sin pastor, como dice Jesús (Mt 9,35); esto es, a las masas abandonadas, desposeídas de todos los bienes. Por eso las comunidades cristianas se renuevan en el movimiento que las impulsa a buscar a los más explotados entre los pobres. La evangelización de las masas se hace dentro de la perspectiva de la opción preferencial por los pobres.

45 De este modo ella contribuye significativamente a la transformación de la masa en pueblo. Por otro lado las multitudes humanas no son individuos aislados, los pobres son humillados colectivamente en aquello que los reúne y hace su identidad: en su cultura, en su lengua, en su raza, en su noción y su historia, y también doblemente en el caso de las mujeres.

La evangelización es actividad concreta que se dirige a personas concretas aquí y ahora. Por eso ella asume la liberación de los pobres en la liberación de su cultura, de su lengua, de su raza, de su sexo. Las comunidades cristianas populares son primicia del pueblo entero a cuyo servicio están. En ellas, el pueblo pobre descubre mejor su identidad, su valor, su misión evangelizadora dentro de la historia de liberación de los pueblos. La universalidad del anuncio

del Evangelio pasa por ese proceso histórico y por ese compromiso de la comunidad cristiana.

EL SEGUIMIENTO DE JESUCRISTO

46 Las masas siguen a Jesús y admiran el bien que hace a todos, (Hech 10,38), son las primeras en escuchar la buena nueva del Reino. Jesús "agrupa en torno a sí, a unos cuantos hombres tomados de diversas categorías sociales y políticas de su tiempo. Aunque confusos y a veces infieles, los mueve el amor y el poder que de él irradian: ellos son constituidos en simiente de su Iglesia; y atraídos por el Padre, inician el camino de seguimiento de Jesús (Puebla, 192).

La fuerza del Espíritu lleva a una conversión, a un cambio radical de vida; se constituye así una comunidad apostólica, germen y modelo de las primeras comunidades eclesiales. En el designio de Dios, los ricos y poderosos, para recibir el Evangelio debieran aprenderlo de mujeres y hombres del pueblo.

47 Estas primeras comunidades dan testimonio de Jesucristo y enseñan el camino para seguirlo: Jesús fue pobre y vivió entre pobres, y les anunció la esperanza. Se trata de una esperanza mesiánica, diferente a la de algunas erróneas representaciones de su tiempo, pero fiel cumplimiento de la promesa de su Padre. El Mesías anuncia el Reino de Dios, es decir a un Dios que se revela como tal porque reina haciendo justicia a los pobres y oprimidos. Separar a Dios de su Reino es ignorar al Dios anunciado por Jesús. Un Dios que convoca a los hermanos, desde los más pobres y abandonados. Jesús proclama que ellos son bienaventurados y que el Reino les pertenece por un don gratuito y preferencial del Señor. Este don trae la exigencia del compromiso por la justicia.

48 La buena nueva que anuncia a los pobres el fin de la opresión, de la mentira, de la hipocresía y del abuso del poder, es también mala noticia para quienes lucran por el abuso y la injusticia. Por eso los poderosos persiguen a Jesús hasta la muerte. Jesús "quiso ser la víctima decisiva de la injusticia y del mal de este mundo" (Puebla, 194) y así practicar lo que había enseñado: que nadie ama más que el que da la vida por otros. Por un amor tan grande seremos reconocidos como sus discípulos. Tales son "las exigencias de la justicia del Reino de Dios en un discipulado obediente y radical" (Carta a las Iglesias cristianas y organismos ecuménicos de América Latina, Oaxtepec, México, 24.9.78).

49 Las primeras comunidades recorrieron el camino liberador de Jesucristo proclamándolo como único Señor; llegaron al martirio por rechazar el culto idolátrico a los poderes de este mundo. Hoy, muchas comunidades cristianas populares en el Tercer Mundo recorren el mismo camino de seguimiento de Jesús. Rehusan aceptar los mecanismos de dominación que enriquecen a los sectores y países poderosos con la pobreza de los débiles (Cf Discurso de Juan Pablo II a la Conferencia Episcopal de Puebla); reclaman para los oprimidos y explotados la justicia y la dignidad, el trabajo y el pan, la educación, el techo y la participación en la construcción de la historia de cada pueblo. Desde esta lucha liberadora, estas comunidades experimen-

tan al Señor como vivo y presente; sienten la acción del Espíritu que al mismo tiempo llama al desierto de la prueba, y envía a evangelizar a pobres y oprimidos, con la valentía de un nuevo Pentecostés.

50 En el seguimiento de Jesús no se separa nunca la experiencia espiritual de la lucha liberadora. Al interior de este proceso se experimenta a Dios como Padre, a quien es ofrecido todo esfuerzo y toda lucha; de quien viene la valentía y el coraje, la verdad y la justicia. La confianza filial asegura que si el Padre resucitó a su Hijo para demostrar la verdad de su Palabra, también dará la vida a quien, en el camino de Jesús, entregue su vida por los demás.

51 Como a Jesús, se ha perseguido a quienes denunciaron la existencia de miseria y opresión. Esta denuncia desenmascara la falsa ilusión de un progreso creciente, despreocupado, feliz. Anuncia además que los pobres reclaman justicia. Son verdades incómodas que no hay que silenciar.

52 El camino de Jesús que recorren las comunidades eclesiales de base es un camino de fe en un Dios a quien no vemos y de un amor al hermano a quien vemos. No está en el camino de Jesús quien dice creer, pero no ama, o quien dice amar, pero en la práctica no lo hace. Por eso los mártires de la justicia, que dan su vida por la libertad de sus hermanos oprimidos, son también mártires de la fe, porque aprendieron del Evangelio el mandamiento del amor fraterno, como signo de los discípulos del Señor.

EXIGENCIAS Y CUESTIONAMIENTOS

ESPIRITUALIDAD Y LIBERACION

53 Durante nuestro encuentro hemos dedicado largos momentos a la celebración común de nuestra fe y nuestra esperanza.

54 Creemos que el cultivar la espiritualidad o vida según el Espíritu de Jesús es una exigencia fundamental de cada uno de nosotros y de las comunidades cristianas. Muchos de nosotros y de nuestras comunidades, vivimos la búsqueda de la espiritualidad cristiana dentro de la nueva situación de la Iglesia en el Tercer Mundo.

Por su importancia capital, pensamos que el tema de la espiritualidad debe ser retomado en encuentros, escritos y realizaciones.

55 Debemos ayudar a nuestras comunidades a vivir de la gran tradición espiritual de la Iglesia que hoy, como en cada época, se encarna y expresa asumiendo los actuales desafíos de la historia. Así, podemos hablar de una "Espiritualidad de la liberación". Debemos vitalizar, y aun a veces recuperar, la espiritualidad cristiana como la experiencia original que lanza a los cristianos y a las comunidades populares al compromiso evangelizador y político, y a la reflexión teológica.

56 Ello implica ir superando los dualismos, ajenos a la espiritualidad bíblica: fe y vida, oración y acción, compromisos y tareas diarias, contemplación y lucha, creación y salvación. La espiritualidad no es sólo un momento del pro-

ceso de liberación de los pobres, sino la mística de la experiencia de Dios en todo este proceso. Significa el encuentro con el Dios vivo de Jesucristo, en la historia colectiva y en la vida cotidiana y personal. La oración y el compromiso no son prácticas alternativas, se exigen y refuerzan mutuamente. La oración no es una evasión, sino un modo fundamental de seguir a Jesús, que nos hace siempre disponibles para el encuentro con el Padre y para las exigencias de la misión.

57 La Espiritualidad reclama también hoy de nosotros que nos enriquezcamos con las grandes tradiciones religiosas y culturales del Tercer Mundo. Todo esto nos irá enseñando a introducir la poesía, la música, lo simbólico, la fiesta y la convivencia, y sobre todo la gratuidad, en la celebración de nuestra fe.

58 Los agentes de la evangelización no han de celebrar para el pueblo, sino con él. El pueblo nos evangeliza transmitiéndonos la mística de su fe, de su solidaridad y de sus luchas.

59 La espiritualidad que hoy buscamos revitalizar, quiere acentuar el amor de Dios que nos llama a seguir a Jesús y que se revela en el pobre. En las luchas, en la entrega, en el martirio del pueblo, Jesús es seguido hasta el sacrificio de la cruz, pero también hasta su resurrección liberadora.

60 La espiritualidad que queremos recrear, hace de la opción solidaria por los pobres y oprimidos una experiencia del Dios de Jesucristo. Todo esto en un constante éxodo interior y un cambio de lugar social y cultural. Nos compromete a vivir las consecuencias políticas y económicas del mandamiento del amor.

61 La Eucaristía o Cena del Señor ha de ocupar el lugar central de nuestras comunidades, junto a la Palabra de Dios puesta en común. Celebradas entre los pobres y oprimidos, son promesa y exigencia de la justicia, de la libertad y la fraternidad por las que luchan los pueblos del Tercer Mundo.

62 Para las comunidades cristianas, María, la madre de Jesús, se presenta sobre todo como la mujer pobre, libre y comprometida del Magnificat, como la creyente fiel que acompañó a su Hijo hasta la Pascua. Para las comunidades católicas, los santos de su devoción se convierten en familiares del Reino y compañeros de camino.

63 Nuestras comunidades cristianas populares han de crecer en su dimensión contemplativa. En la oración estas comunidades del Tercer Mundo deben agradecer el don de la naturaleza y la vida, como expresión del gozo que nos producen y del respeto que nos merecen. Y agradecer también con alegría y valentía en la historia el don de la comunión con el Dios que todo lo alienta. Nuestras comunidades cristianas además de vivir la oración deben educar para ella. Abiertas a la vida recogerán en la oración el clamor del pueblo que pide justicia y busca sin descanso el rostro de su Dios liberador.

64 Reafirmamos la eficacia evangelizadora y libertadora de la oración, en nosotros y en los pueblos. Creemos en su eficacia humanizadora en las luchas. Creemos que la contemplación cristiana da sentido a la vida y a la historia, aun en los fracasos, e impulsa a aceptar la Cruz como camino de liberación.

PERSECUCION, REPRESION Y MARTIRIO

65 La Iglesia que renace por la fuerza del Espíritu entre las clases explotadas y oprimidas de nuestros pueblos, mantiene viva la memoria peligrosa de los mártires, que entregaron su vida como el signo del amor mayor (Jn 15,13). Con una sensibilidad cristiana esta Iglesia recupera así la tradición de las más antiguas comunidades eclesiales, y alcanza aquí el centro de la fe cristiana: el rescate de manos de un mundo impío, injusto e idólatra, de la memoria calumniada de aquel excluído de la sociedad: Jesús de Nazareth.

66 El asesinato de Jesús (Hech 5,30), además de matar su vida, intentó difamarlo y asestar un golpe mortal a su causa: "Ha blasfemado" (Mc 14,64); "si no fuera éste un subversivo no lo traeríamos ante tu tribunal" (Jn 18,30); si no vigilan su sepulcro con los soldados, "vendrán sus discípulos y lo robarán y dirán al pueblo que ha resucitado de la muerte" (Mt 27,64).

67 Los poderes dominantes del tiempo de Jesús tuvieron terror al recuerdo del asesinato. Sin embargo, el sepulcro vacío y la fuerza del Espíritu que hace presente a Jesús resucitado en medio de sus amigos, suscitaron la fe pascual que liberó a los discípulos de un temor paralizante y cómplice. Hombres débiles anunciaron con vigor que el asesinato "fuera de los muros de la ciudad" (Heb 13,12), "este Jesús a quien Ustedes crucificaron, fue resucitado por Dios y hecho Señor y Mesías" (Hech 2,33,36).

68 La "manera de vivir" o "camino" que los discípulos anunciaban, aquella igualdad de pensar y de sentir, de tener todo en común y no permitir la explotación de nadie, aquella "eficacia" en el anuncio de Jesús resucitado, en una palabra, aquella aproximación al Reino que constituyen las primeras comunidades cristianas (véase: Hechos 4,32-35) fue perseguida y reprimida por los mismos que habían asesinado al Señor. Unidos en la comunidad de vida, en la oración y en el compartir del pan (Hech 2,42), los que antes estaban silenciados por el terror, entraron, llenos del Espíritu, en la resistencia y proclamaron que "hay que obedecer a Dios antes que a los hombres" (Hech 5,30).

69 En todo el Tercer Mundo hoy las clases populares y las etnias oprimidas resisten, se organizan y luchan para construir tierras de justicia, de trabajo y de vida compartidos y humanizantes. Están así obedeciendo a Dios que quiere que los hombres vivan y dominen la tierra como herederos, como hijos que se sienten en un hogar de hermanos. La Iglesia que renace en este pueblo, en lucha espontánea y organizada, comparte esta lucha y muchas veces la impulsa con su fe inmovible en el amor de Dios que garantiza el sentido absoluto de esta lucha.

70 Por eso la Iglesia sufre la misma represión que las clases dominantes desatan contra el pueblo. Esta represión desencadenada por odio a la justicia, por odio a la dignidad de los hombres, es lo que llamamos hoy persecución a la Iglesia. A los torturados, desaparecidos, exiliados, presos y asesinados de este pueblo tenemos derecho a celebrarlos como mártires. Son obreros, campesinos, indios y negros, hombres y mujeres, niños inocentes entusiasmados ya por el proyecto histórico de sus padres. Y a los catequistas, delegados de la palabra, líderes de comunidades cristianas, sacerdotes y pastores, religiosos y religiosas, y obispos mártires, tenemos derecho a celebrarlos como héroes sacrificados del pueblo de los pobres.

71 Cuando nuestra Iglesia no acepta vivir de esta vida entregada generosamente por la causa de Dios en la causa de las clases hoy explotadas y oprimidas, cuando se deja paralizar por el temor y no recuerda, con el pueblo, a sus mártires, tenemos derecho a preguntarnos si tiene ojos nuevos para reconocer al Señor crucificado en los rostros desfigurados de los empobrecidos del Tercer Mundo (véase: Puebla, nn 31-39).

72 Tenemos derecho a preguntarnos si como Iglesia practicamos la oración de agonía que Jesús practicó, la oración de la sumisión al Padre y de la resistencia al opresor, la oración que dio a Jesús la fuerza para caminar a la cruz, de la que Dios lo resucitó. Tenemos que preguntar a nuestra Iglesia si reconoce en el dar la vida por los amigos el amor mayor.

73 Sin embargo damos gracias al Señor porque aumentan los pastores y las comunidades que anuncian la muerte de sus mártires y la prolongan con su propio testimonio.

UNIDAD DE LAS IGLESIAS A PARTIR DE LOS POBRES

74 La mayor división y desunión que sufre el Tercer Mundo es el pecado de la injusticia por el que "muchos tienen poco y pocos tienen mucho" (Puebla, Mensaje a los pueblos de América Latina). Esta injusticia traspasa y divide también a todas nuestras Iglesias y les hace tomar posturas contradictorias.

75 Constatamos con alegría que en el servicio solidario a la causa de los pobres, participando en sus justas luchas, en sus sufrimientos y en su persecución se está rompiendo la primera gran barrera que ha dividido por tanto tiempo a las diversas Iglesias. Muchos cristianos redescubren el don de la unidad el encontrar al único Cristo en los pobres del Tercer Mundo (Mt 25). La promoción de una liberación integral, el sufrimiento común y el compartir la esperanza y alegría de los pobres han puesto de relieve todo lo que los cristianos tenemos en común.

76 En esta opción por los pobres y en la práctica de la justicia hemos profundizado las raíces de la fe en un solo Señor, una sola Iglesia, un solo Dios y Padre. En el seguimiento de Jesús confesamos a Cristo como el Hijo de Dios y hermano de todos los hombres. En la lucha de una vida justa

para los pobres confesamos al único Dios, Padre de Todos. En el compromiso eclesial confesamos a la Iglesia de Jesucristo como su cuerpo en la historia y como sacramento de liberación.

77 En esta fe y en esta práctica las distintas comunidades cristianas populares, católicas y protestantes, compartimos un mismo proyecto histórico y escatológico. Esa fe y esa práctica nos hacen avanzar en la unidad a nivel de la evangelización, de la celebración litúrgica, de la doctrina y de la teología. Si es verdad que los pobres nos evangelizan, es también verdad que ellos abren el camino hacia nuestra unidad. Ellos aceleran el cumplimiento de la última voluntad de Jesús: que todos sean uno; que todos, católicos y protestantes, y más aun, todos los hombres y mujeres de todas las razas y culturas, lleguemos a formar el pueblo de los hijos de Dios.

IGLESIAS Y PUEBLOS DEL TERCER MUNDO

78 En este congreso, de encuentros tan profundos, hemos constatado un notable desconocimiento recíproco y una falta de permanente comunión efectiva entre nuestros pueblos e iglesias de Asia, Africa, América, Caribe y de las minorías étnicas de U.S.A.

79 No podemos dejar de reconocer en cada uno de los pueblos e iglesias del Tercer Mundo identidades y contribuciones propias en el proceso de la liberación: por los sufrimientos, luchas y logros de sus Historias respectivas y por la riqueza específica de sus Culturas. Angulos diferentes del rostro de una humanidad pobre, oprimida y abierta a la contemplación y a la esperanza.

80 De hoy en adelante nos comprometemos, para ser fieles a esta hora del Evangelio y de los pueblos pobres, a una mayor intercomunicación y a ayudarnos, con nueva eficiencia y en espíritu ecuménico, dentro del proceso liberador que viven las Iglesias en el Tercer Mundo.

81 Todos estos procesos tienen un marco global a nivel de construcción de la historia. El pueblo de los pobres en el Tercer Mundo se esfuerza penosamente por alcanzar la unidad en la lucha común contra toda forma de colonialismo, neocolonialismo e imperialismo. Las iglesias deben estar comprometidas con este esfuerzo.

CONVERSION Y ESTRUCTURAS DE LA IGLESIA

82 La Iglesia no está invitada a renovarse, sino llamada a convertirse de sus pecados personales y estructurales, asimilados del espíritu de "este mundo" (véase: Romanos, 12,2).

83 Si la Iglesia no se convierte en sus estructuras, la Iglesia pierde credibilidad y fuerza de profecía. Una Iglesia no puede optar por el mundo de los pobres y oprimidos permaneciendo rica y dominadora (Medellín, Pobreza; Puebla, 1140).

84 La novedad del Espíritu de Jesús resucitado exige una Iglesia siempre nueva al servicio del mundo nuevo del

Reino. Para que la Iglesia sea capaz de liberarse a sí misma y ser sacramento de liberación, debemos imitar en nuestras estructuras eclesiales el nuevo modo de convivencia que Jesús inauguró (véase: Filipenses 2 y Mateo 18, 15-35; 20,25-28; y 23,1-12).

85 En las estructuras ministeriales, esta novedad obliga a la Iglesia a acoger como don del Espíritu los nuevos ministerios que las comunidades requieren y generan. En esta visión nueva, la discriminación que la mujer sufre en las iglesias no se justifica ni bíblicamente, ni teológicamente ni pastoralmente.

86 La libertad de los hijos de Dios que Jesús nos enseña con su palabra, con su vida y con su muerte, es evidente que se ha de ejercer también dentro de la misma Iglesia. Ello implica no aceptar pasivamente en la Iglesia la coerción, y ayudar al pueblo cristiano a no ver como rebeldía lo que sólo pretende ser libre fidelidad evangélica.

LUCHAS ESPECIFICAS Y PROCESO GLOBAL DE LIBERACION

87 La Iglesia del Tercer Mundo ha de comprometerse con aquellas luchas de liberación que asumen los intereses específicos de etnia, raza y sexo dentro del marco global de la lucha de los pobres. Los pueblos indígenas, los pueblos negros y la condición de la mujer del pueblo han de merecer siempre de nuestra Iglesia una especial dedicación y una atención creciente de nuestra Teología.

88 La Iglesia debe contribuir, a partir de su fe y de la caridad evangélica, para que esas diferentes luchas sean verdaderas alianzas de fuerza del pueblo oprimido, sin hegemonías absorbentes que a su vez se hacen opresoras. Debemos cooperar para que esta gran alianza y este respeto mutuo se hagan efectivos desde ya en el proceso de lucha global.

89 Por misión propia, la Iglesia anunciará y estimulará en este proceso, aquellos valores evangélicos que defienden la vida y la libertad de la persona humana que abren espacios de comunión con el Padre y con los hermanos, y que han de contribuir originalmente a forjar el hombre nuevo en la nueva sociedad.

90 La Iglesia como Jesús, estará siempre gratuitamente presente entre los más débiles y marginados, y será siempre crítica y libre frente a los grandes poderosos de este mundo.

ALGUNAS ACLARACIONES

91 La participación de todo el pueblo de Dios en la vida interna de las iglesias cristianas se hace cada vez mayor. La forma de esta participación en las estructuras actuales de las iglesias no fue, en estos días, objeto de estudio detallado. Pero se constata con alegría la manera como nuestros obispos y pastores toman, por iniciativa propia, medidas eficaces que hacen esta participación siempre más amplia y efectiva al interior de la comunidad eclesial y en su orientación pastoral.

92 Las Iglesias cristianas, como instituciones, no deben restringirse a una parcela de la sociedad, en detrimento de la universalidad del mensaje de Jesús. En el carpintero de Nazareth, Dios hizo su opción por los pobres y oprimidos. Ser pobre es vocación de toda la Iglesia. La comunidad eclesial, sin embargo, está abierta a todos —al joven rico y a Zaqueo— siempre que ellos, por exigencia evangélica, estén dispuestos a asumir las aspiraciones liberadoras de los oprimidos (Lc 19,1-10).

93 En nuestras sociedades del Tercer Mundo hay una grave división que niega la fraternidad evangélica, debido a la existencia de diferentes clases sociales. La conversión al Evangelio de Jesús, no obstante, no se limita a tomar conciencia de que es necesario estar al lado de los oprimidos. Esa es, sin duda, una exigencia del Señor, que despide a los ricos con las manos vacías y sacia de bienes a los hambrientos. La conversión cristiana implica, sobre todo, la apertura a la palabra de Jesús, acogida en la fe, vivida en la esperanza

liberadora y que se concretiza en el amor que transforma al ser humano y a su mundo.

94 Debemos alabar al Señor por la participación de los cristianos en la construcción de sociedades justas y fraternas. La liberación y sus implicaciones socio-políticas, así como las categorías de análisis que la definen no se agotan en las teorías sociales. Antes de que las ciencias sociales hablasen de liberación, el pueblo de Dios la realizaba en el Egipto de los faraones. La liberación es el centro del mensaje bíblico. En el horizonte de la expectativa pascual, la liberación no se reduce a este o a aquel modelo político, sino que traspasa toda historia; y alcanza su plenitud en la manifestación del Reino asegurado por la práctica liberadora de Jesús y por la bondad misericordiosa del Padre.

95 Clausuramos nuestro congreso y terminamos este documento confortados por la promesa de Jesucristo a sus seguidores: "No tengan miedo, yo he vencido el mundo. Yo estaré con Ustedes hasta el fin de los tiempos" (Jn 16,33; Mt 28,20).





Y LA PALABRA

DOMINGOS DE JULIO RUBEN CABELLO, S. J. Y SEBASTIAN MIER, S. J.

Domingo 14 ordinario (6 julio)

La comunidad cristiana es enviada a la misión de Cristo, y en esa misión participa de su cruz y de su alegría.

1a. Lectura. *Israel, pobre y cansado, regresa del destierro y encuentra el templo destruido, la ciudad de Jerusalén en ruinas, los campos erosionados, las fronteras amenazadas. En ese momento, la voz del profeta los exhorta a que se alegren y salten de gozo porque el Señor promete su consuelo y su paz. Israel se va confrontando con la decisión de creer o no en el Señor, de fiarse o no fiarse de Él. Los que creyeron, se alegraron y comenzaron a reconstruir el país. No pocas veces, Dios confronta así a su comunidad; también ahora la decisión es comunitaria pero también individual.*

2a. Lectura. *La paz y la misericordia prometidas en el AT se afirman como ya presentes por la cruz de Cristo. Y en esto aparece la paradoja cristiana: se afirma que el cristiano ya es la nueva creación escatológica (es una nueva creatura), depositario de la paz y de la misericordia, pero precisamente en la participación de la cruz de Jesús. La misión de Cristo se continúa pero en la comunión con su cruz, y al mismo tiempo, con su alegría: gloriarse en la cruz de Cristo. Esa cruz da sentido y valor al trabajo cristiano. No se trata de un masoquismo que busca el sufrimiento o la muerte, sino de que el cristiano considera la vida y la muerte, lo próspero y lo adverso, como medios para el servicio de Cristo.*

3a. Lectura. *En el contexto de las dos lecturas anteriores (alegría y cruz) recordamos ahora que Jesús envía a los suyos a una misión difícil (ovejas en medio de lobos) y urgente. El Señor les da poder para hacer signos del Reino, pero les previene contra la exagerada importancia que tanto ahora como entonces se da a los "signos aparatosos". La nota de alegría también está presente como signo de la futura plenitud en Cristo: "alégrense de que sus nombres están escritos en el cielo".*

IGLESIA, COMUNIDAD QUE TRABAJA POR EL REINO

Hemos venido considerando estos últimos domingos varios rasgos de la iglesia: su fe y amor a Jesús, su unidad e igualdad fundamental, etc. Todos ellos subrayan más bien aspectos que constituyen a la iglesia en sí misma, podríamos decir que hacia dentro. El evangelio de hoy nos da pie para considerar la misión central de la iglesia hacia afuera: el trabajo por el reino de Dios. Este pasaje del evangelio nos presenta tres rasgos del reino: anuncia la paz, cura las enfermedades y vence a los demonios. Sobre la paz, ya hablamos hace unos domingos. Vimos la diferencia entre la paz falsa que tan sólo cubre las apariencias, y la verdadera paz que Jesús nos invita a transmitir. Fijémonos ahora un poco más en la curación de enfermedades y el vencimiento de demonios.

En esto de la curación y el vencimiento suele llamarnos más la atención el carácter milagroso con que nos son presentados. Sobre este carácter milagroso tendremos

oportunidad de hablar después. Lo importante por ahora es considerar que Jesús nos manda a luchar contra los males que nos afligen a nosotros mismos y a otros hermanos nuestros. Y el fundamento de esta lucha es el verdadero amor a Dios y a nuestros hermanos. Un amor que no se conforma sólo con palabras bonitas, sino que se lanza a combatir los males que están impidiendo y destruyendo ese amor. Las enfermedades y los demonios son sólo algunos ejemplos de esos males; hemos de preguntarnos nosotros ¿cuáles son los obstáculos que más gravemente están impidiendo aquí y ahora el avance del reino de Dios? A algunos de esos males ya nos acostumbramos o resignamos, quizá por eso nos cuesta más nombrarlos como tales y luchar contra ellos. Para despertar nuestra conciencia pueden ayudarnos dos factores: el envío de Jesús y el hecho de que la iglesia es una comunidad. Jesús nos invita a vigilar siempre, a renovar nuestros esfuerzos, a hacer crecer el amor. Recordar que la iglesia es (o debería ser) una comunidad viva nos anima a unir nuestros esfuerzos. Ciertamente hay obstáculos que solos no podemos vencer; pero unidos en comunidad tendremos más fuerza. Hay que ir buscando esos me-

dios de unión para que nuestro trabajo por el reino al que Jesús nos envía pueda resultar más efectivo. Un primer paso podría ser determinar más de común acuerdo cuál o cuáles

son los obstáculos más importantes en nuestras circunstancias concretas para que el reino pueda avanzar.

Domingo 15 ordinario (13 julio)

El Señor urge a la comunidad cristiana a que se convierta a su Dios, con todo su corazón. Esta conversión implica una decisión por Cristo y, en Cristo, por el prójimo abandonado.

1a. Lectura. *El problema que plantea esta lectura no fue menor para Israel que lo que nos parece a nosotros. En efecto, en boca del Señor aparece la afirmación de que sus mandamientos son fáciles de cumplir, que están a nuestro alcance, que no son superiores a nuestras fuerzas; las comparaciones que se ponen refuerzan todavía más esta idea. Y por otra parte, constatamos lo frecuente de las infidelidades de Israel y de los cristianos. No parece que se resuelva el problema con simplismos rápidos (Dios está equivocado, el hombre es demasiado corrompido). Estamos, en realidad, ante el misterio del Mal en nuestra vida. Una pista de comprensión se puede ver en el contexto anterior ("conviértete al Señor con todo tu corazón") y en el contexto posterior (eres libre para escoger el bien y el mal). ¿No estará aquí la solución? Es fácil servir a Dios cuando con su ayuda nos decidimos libremente a convertirnos a El con todo el corazón.*

2a. Lectura. *La invitación a reconciliarnos y a convertirnos de todo corazón, se expresa en esta lectura como una invitación a decidirnos por Cristo: el Señor de todas las cosas, cabeza de la comunidad de los reconciliados, el que nos reconcilia con el Padre por su sangre.*

3a. Lectura. *La conversión a Dios, expresada en la 1a. lectura, se presenta ahora a la comunidad cristiana como una conversión al hermano afligido. El "ve y haz tú lo mismo" no sólo es un mandato para el doctor de la ley, sino para todos los que escuchamos el Evangelio. En esto Jesús nos manda que hagamos con los demás —en especial con los oprimidos— lo mismo que El hizo y hace con nosotros. El hecho de que sea un samaritano (enemigo despreciado del judaísmo), hace más universal el mandato.*

IGLESIA, COMUNIDAD QUE SE ACERCA A LOS OPRIMIDOS (Puebla of: 1134 a 114 Prov: 897 a 904)

El lenguaje de Jesús es bien sencillo y profundo a la vez. El sencillo ejemplo que nos cuenta hoy, nos señala con toda claridad la diferencia entre amar como él y rechazarlo. Evidentemente los que queremos formar la iglesia hemos de comprometernos como el samaritano, pero por desgracia hemos de reconocer que con mayor frecuencia de lo deseable nos hallamos actuando como el levita o sacerdote. Nos sobran pretextos para no hacer caso de las necesidades de nuestros hermanos, y más en particular de aquéllos que padecen injusticia. Y sin embargo, el señalamiento de Jesús es bien definido. Si de veras queremos ser la iglesia de Jesús, hemos de irnos esforzando día con día por llevar adelante de la mejor manera posible esta 'opción preferencial por los pobres'.

Desde luego que esta opción no es algo que se hace de una vez por todas. Tenemos que ir avanzando en ella continuamente. Ni desesperarnos porque en determinado momento no es todo lo completa que quisiéramos, ni conformarnos porque ya hemos dado unos cuantos pasos.

Y es necesario que como iglesia realicemos esta opción, este aprender a acercarnos continuamente en amor y justicia a nuestros hermanos oprimidos. Precisamente es éste el aspecto que hemos venido destacando en los últimos domingos: como iglesia, como comunidad de cristianos, como comunidad de comunidades. Ciertamente no es algo sencillo. Más aún es uno de los puntos que va provocando tensiones al interior de la iglesia. Hay distintas maneras de comprenderlo y de vivirlo. Hemos de irnos ayudando para responder más auténticamente a las exigencias del evangelio. No se trata de imponer nuestro punto de vista, sino de responder lo mejor posible desde el evangelio a las exigencias que el amor y la justicia nos presentan en nuestros hermanos pobres. Sea que pertenezcamos nosotros mismos a los pobres, o que nos acerquemos a ellos procediendo de otro nivel social.

¿Sabemos amar a los pobres y permanecer cerca de ellos, sea el que sea nuestro origen? ¿Vivimos esta opción en comunidad cristiana? ¿Estamos dispuestos a superar las tensiones que han brotado dentro de la iglesia debido a los esfuerzos de servir a nuestros hermanos en la justicia?

Domingo 16 ordinario (20 julio)

El primado de Cristo en nuestra vida es el que da sentido al afán apostólico. Cristo presente en su comunidad es el absoluto necesario para el ser y el actuar del cristiano.

1a. Lectura. *A pesar de varias oscuridades en esta lectura, una cosa se presenta como suficientemente clara: Dios pasó cerca y Abraham supo detenerle. La cercanía y familiaridad con Dios (expresada en el comer en su tienda, y en la promesa del hijo) hacen de Abraham el "amigo de Dios". También ahora el Señor pasa cerca de nosotros, pero ¿sabemos detenerle? O tal vez mejor ¿queremos detenerle? Desde el NT, sabemos que es Jesús el que pasa a nuestro lado. . .*

2a. Lectura. *Los trabajos, los afanes y aun el dolor del cristiano no son algo estéril y sin sentido, sino que son un instrumento que usa Cristo para la construcción de su Iglesia: "completo en mi carne lo que falta a la pasión de Cristo por su cuerpo que es la Iglesia". Este convencimiento que se apoya en Cristo, como nuestra esperanza, hace que Pablo sea capaz de alegrarse: Cristo le da sentido a sus trabajos y a sus fatigas.*

3a. Lectura. *Es importante para entender este texto lo que se dice antes sobre el principal y absoluto mandamiento (amor a Dios, amor al prójimo) que es el único necesario para alcanzar la vida. La parábola del buen samaritano, que viene en el contexto anterior, describe la radicalidad del amor al prójimo; pero alguno podría pensar que entonces lo que importa es volcarse en "obras de caridad". La breve historia de Marta y María ocupa el lugar de una parábola para corregir precisamente esa falsa impresión. Marta movida del amor al prójimo se afana y se agita hasta perder la paz, olvida la razón de ser de su mismo afán y de su misma entrega, el absoluto necesario que aparece en 10,27 como amor de Dios sobre todo (aun sobre sí mismo), y al prójimo como a sí mismo; este mismo precepto aparece ahora como amor a Cristo.*

IGLESIA, COMUNIDAD QUE ESCOGIO LA MEJOR PARTE

Jesús nos invita siempre a lo mejor. En otra ocasión nos dice "sean perfectos como su Padre celestial". Ahora nos exhorta a "escoger la mejor parte". Y podemos preguntarnos ¿en qué consiste esa mejor parte? La respuesta la encontramos en el evangelio de la semana pasada complementado con el de hoy. La mejor parte consiste en "amar a Dios con todo el corazón y al prójimo como a uno mismo". El evangelio del 'buen samaritano' —como veíamos hace ocho días— nos señala que ese amor nos impulsa a atender las necesidades de nuestros hermanos, en especial de los más necesitados. Este atender exige transformarse en una serie de obras que vayan dando la mejor solución posible a las diversas necesidades. Sin embargo, existe el peligro de que esas obras se desconecten del amor, y pierdan así su orientación fundamental. El evangelio de hoy nos señala dicho peligro. Marta se desvive en actividades y se preocupa por demasiadas cosas. Por extraño que parezca, puede suceder nos lo mismo. ¿No hemos experimentado que acciones no nuestras o de otros, iniciadas por verdaderos impulsos de amor y justicia, luego corren el peligro de sofocarse? ¿No

hemos conocido padres de familia que en el afán de mejorar la situación económica de los suyos descuidan otros aspectos muy importantes? ¿No sabemos de personas que andan metidas en tantas actividades, que las realizan mal y se descuidan a sí mismas aun en lo fundamental? ¿No hay líderes —inicialmente auténticos servidores— que han sido carcomidos por el ansia de poder?

Quizá no sea éste el peligro más común. Son más frecuentes la flojera, el miedo y la apatía. Sin embargo, no deja de ser importante estar atentos contra este riesgo, sobre todo si queremos vivir un auténtico compromiso cristiano. El compromiso tiende a ir pidiendo más y más de nosotros. En efecto, las necesidades de nuestros hermanos son muchas y muy urgentes. Y en un afán desmedido podemos destruir el amor más que construirlo. Hemos, pues, de estar atentos al amor en su doble dimensión de amor a Dios con todo el corazón y a nuestros prójimos. No se trata de que nos auto-satisfagamos haciendo muchas cosas, sino de que el amor vaya siendo cada vez más real, profundo y universal. A eso estamos llamados como iglesia. A lograrlo debemos ayudarnos en exigencia y apoyo fraternal.

Domingo 17 ordinario (27 julio)

Las lecturas nos hablan de la amistad, de ser amigos de Dios, y de la oración de los amigos, de los hijos de Dios.

1a. Lectura. *Dos cosas nos enfatiza el Señor en este pasaje. primera: la familiaridad que tiene con Abraham y Abraham con El. Esa amistad y familiaridad que busca Dios con todos los que quieren ser hijos de Abraham. Segunda: Dios siempre escucha la oración de su amigo. La condición para que haya esa amistad viene dada en el contexto anterior (Gen 18,19): guardar la justicia y el derecho. El pasaje, además, nos habla de una solidaridad misteriosa: todo el pueblo puede ser salvado si hay 10 justos. El texto —leído a la luz del NT— nos abre una insospechada riqueza: Dios perdona y reconcilia consigo a todos los hombres por un solo Justo; la solidaridad comunitaria se hace plenamente eficaz en Cristo, y se muestra así en plenitud la misericordia de Dios.*

2a. Lectura. *La familiaridad con Dios, el primer tema de la lectura anterior aparece ahora en el NT como un participar de la vida nueva en Cristo, de su muerte y resurrección. En Cristo el Padre nos perdona y nos reconcilia consigo. Por el bautismo y por la fe, la nueva comunidad de los rescatados por Cristo participa de lo que es Cristo y de la misión de Cristo.*

3a. Lectura. *Si la primera lectura enfatiza la oración del amigo, esta lectura nos recuerda que nuestra oración es la de amigos que llaman con verdad a Dios: Padre nuestro. El pasaje nos recuerda que la oración de la comunidad cristiana es una verdadera participación en la oración de Jesús, el Hijo. La palabra de Jesús nos insiste en que debemos orar con tenacidad y perseverancia, y el último versículo nos da la clave de lo que en realidad se pide y de lo que el Padre quiere darnos porque es bueno para nosotros: el don de su Espíritu. Esto es lo que en el fondo está implicado en todas las peticiones del Padre nuestro: santifica ya tu nombre entre nosotros, haz que ya venga tu reino. . .*

IGLESIA, COMUNIDAD QUE REZA EL PADRENUESTRO

En estos últimos domingos hemos estado tratando de descubrir en el evangelio los rasgos que nos iluminan lo que la iglesia es, mejor aún, lo que está llamada a ser. El evangelio de hoy nos ofrece una descripción muy sencilla y acertada: la iglesia es la comunidad de los que rezan el padrenuestro.

Desde luego que rezar, como nos lo enseña Jesús, no consiste simplemente en la repetición de una fórmula más o menos hermosa. Al pedirle a nuestro Padre, debemos hacerlo de corazón; y por lo mismo, estar dispuestos a entregar nuestra vida para lograr aquello que le pedimos. Así lo hizo Jesús: no sólo rezaba para que se hiciera la voluntad de Dios, sino que entregó toda su vida para cumplirla.

Además en el padrenuestro Jesús nos enseña a pedir por lo más importante:

—Que venga el reino de Dios en el cual todos viviremos verdaderamente como hermanos en amor, justicia y libertad.

—Que haya pan para todos; y que esté equitativamente dis-

tribuido, de manera que no les sobre a unos mientras a otros les falta.

—Que nos reconcilie con él y entre nosotros mismos mediante un perdón que es capaz de reconstruir el amor destrozado.

—Que no permita que la tentación del miedo, la pereza, el poder, etc. nos aparten del camino de su reino.

Y todo esto lo pedimos no de una manera aislada, cada quien por su lado, sino en comunidad. Así no rezamos "Padre mío", sino "Padre nuestro". Y Padre no sólo de los que rezamos ahora juntos esta oración, sino también de todos los cristianos.

Entonces podremos preguntarnos ¿oramos verdaderamente con el corazón y con la vida, y no únicamente con los labios? ¿Nos detenemos a orar, a tomar conciencia de la presencia de nuestro Padre, de su amor y de su gracia? ¿Sabemos pedirle con anhelo y confianza? ¿Le pedimos lo mismo que nos enseñó Jesús, o lo hacemos de un modo más bien egoísta? ¿Sabemos unirnos en la oración y en nuestros esfuerzos cotidianos con otros grupos, o pensamos que somos los únicos buenos?

EL INSTITUTO LIBRE DE FILOSOFIA,
A.C.

anuncia su curso de verano: Julio 1-25 de
1980.

TEMA: ECLESIOLOGIA Y PASTORAL.

00 a 13:00, lunes a viernes.

Srita: Enriqueta Estrada

Universidad Motolinía

Tel. 543-46-97.

EL INSTITUTO LIBRE DE FILOSOFIA,
A.C.

anuncia su curso de verano: Julio 1-25 de
1980.

TEMA: ECLESIOLOGIA Y PASTORAL.

Expositores:

Luis Arredondo

Víctor Pérez Valera

Luis del Valle

Manuel González Morfín

Profesores de Teología e Historia de la
Iglesia.

Luis Narro

Alfonso Xavier Aceves

Jesús Vergara Aceves

Investigadores del ESAC

[Información e inscripciones en la sede del
Instituto:

Augusto Rodin 355
México 19, D.F.

Srita. Silvia Zamora

Tel: 590-38-63.

Lunes a viernes de 9:00 a 13:00.



Y EL CINE

MANHATTAN SIGUE SIENDO MANHATTAN HECTOR I. SAINZ S.J.

Manhattan es una película valiosa en varios sentidos. En primer término, debemos reconocer que en el contexto de la producción cinematográfica norteamericana, esta cinta pretende decirnos algo más que guerras imaginadas en las galaxias (por no tocar las provocadas en nuestro planeta,) Dráculas que asustan y chupan sangre (igual que las trasnacionales), la Magia de Lassie y todo el resto de películas norteamericanas que por desgracia se exhiben taquilleramente en el país.

En segundo lugar, Woody Allen además de su simpatía y gran sentido del humor —manifestado en la mayoría de sus películas en las que él es protagonista—, es capaz ahora de confesarnos con honestidad lo asfixiante y decadente de su mundo. Ciertamente esta cinta vale también por su fotografía, en blanco y negro, que es magnífica y que logra expresar con profundidad la imagen de ese pedazo tan significativo de la ciudad de New York: Manhattan. En esta película encontramos a un Woody Allen más maduro, más capaz. Se adecuan fotografía y música, se corresponden los ritmos narrativos y emocionales. Woody Allen, en continuidad con dos de sus películas anteriores *Annie Hall* e *Interiores* da un paso más, quizá el último que pueda dar ya en esta exposición de relaciones interpersonales: encuentro de soledades, hombres y mujeres que no acaban de aceptarse a sí mismos ni al mundo real que los rodea.

Es claro que Allen siente un gran cariño por Manhattan. Aun después de exponer el ambiente tenso, asfixiante y decadente de este mundo, no sabe hacer otra cosa más que volverlo a amar y darle otra oportunidad de redención. En la cinta encontramos rostros familiares para Allen: Diane Keaton y Michael Murphy. Se trata de una película de corte autobiográfico.

Woody Allen protagoniza a Isaac Davis, un argumentista de programas para la televisión. A Isaac Davis —abandonado por su esposa quien lo cambia por una lesbiana—, no le es permitido ver a su hijo con frecuencia. Dolido por la separación y por la frustración que esta separación engendra, Davis encuentra a una joven estudiante de 17 años, con quien trata de recuperarse. Tracy (Mariel Hemingway) se enamora de él. Pero la relación se da por un corto tiempo, porque Davis no confía en el enamoramiento de una joven, no quiere vivir otra frustración más. Ahora, quien sufre la separación es Tracy. Davis regresa a su mundo de "intelectuales" en donde cree poder encontrar el amor de una mujer y el cariño de sus amigos. Su búsqueda tiene un resultado aún más doloroso. Irá en busca de la joven estudiante.

Son varias cosas las que llaman la atención de esta película, a pesar de tener un inconfundible sello norteamericano. El mundo que se nos presenta es el de los intelectuales consumidores de cultura, y por ello son intelectuales. Hablan de Freud, Kafka, etc. Son personas que viven bajo la supervisión de un psiquiatra, en terapia permanente.

Woody Allen parece tratar de convencernos de que ya no es posible una relación interpersonal estable. Todas las relaciones que se dan son transitorias, frágiles. Resulta imposible comprometerse con otro. Quizá porque cada personaje está demasiado preocupado por sí mismo, por lo que a él más le conviene. La soledad quiere estar acompañada, no por "otros" que la rompan, sino por los propios problemas intimistas. Nadie se cree capaz de comprometerse, de confiarse en el otro. Nadie cree en la fidelidad de las relaciones; nadie está seguro de nadie. Cada quien vale por sí mismo, se defiende de los otros; y si se llega a dar una relación,

cuida de no quedar atrapado en ella. No se hace posible una relación estable que permita un encuentro personal y un enamoramiento. Cuando este encuentro personal se da, y Davis empieza a enamorarse de una articulista de revistas literarias (Diane Keaton), viene la ruptura: ella lo deja para regresar con su segundo ex-marido. Un mundo de insatisfacción y de intoxicación, justificado y promovido por la cultura enciclopedista y exótica, por la ideología liberal y burguesa, y por las terapias psicoanalíticas interminables.

Los personajes, creyéndose liberados y de vanguardia en la lucidez del mundo, viven sujetos a la estupidez de un círculo que les permite aceptarse personalmente, reconocer a los demás y admitir que sus problemas no son los verdaderos problemas.

Es un mundo en que nos hacemos daño unos a otros. Una sociedad que no presenta perspectiva para el hombre. La fidelidad ya no existe, la posibilidad de compartir nuestra vida con otros, desaparece. Sólo importa afirmar "la libertad" que tenemos para herir a los demás. Para romper con la realidad y encerrarnos en el sepulcro insatisfecho de nuestros caprichos. Cuando todo parece caer, se abre una posibilidad: regresar a buscar a Tracy. A aquella joven estudiante que aseguraba estaba enamorada, y deseaba vivir siempre con Davis. Esa joven ajena al viciado ambiente de consumidores de cultura. La encuentra. Ella sí es fiel, todavía lo quiere. Pero está por salir al extranjero. Será necesario esperar: "tan sólo seis meses", "seis meses son demasiado tiempo. . ." Si durante la cinta las relaciones eran transitorias y el rompimiento definitivo, parece haber aquí una inversión: la separación será temporal y la relación promete ser definitiva. Isaac Davis ahora sí le cree. ¿Por qué? Quizá por que él ha agotado las otras

posibilidades de relación; quizá por ingenuidad; tal vez porque Isaac quiere romper con aquel mundo asfixiante e iniciar una vida diferente, que no le ofrece mayor garantía que las palabras de una joven. Con una sonrisa en el rostro de Isaac Davis, se dibuja la posibilidad de creer de nuevo en la gente,

de confiar en ella.

Si bien esta película es una descripción fiel de las relaciones interpersonales tensas y deshumanizantes que se dan en ese tipo de sociedad, es más fiel al sistema social que las ha engendrado. El sistema no es cuestionado, no se le

culpa de nada. Lo único que parece solicitar es una conversión personal: decidarnos a creer en los demás a pesar de todo el dolor acumulado. Al sistema social no lo toquen. Aunque Davis se haya convertido interiormente, Manhattan sigue siendo Manhattan.



Información sistemática

✘ **INFORMACION DE PRENSA.** Información económica, política y social del país, en su contexto internacional y latinoamericano, contenida en los 12 más importantes diarios mexicanos.

✘ **INFORMACION CLASIFICADA** en un sistema mensual organizado de acuerdo a los siguientes panoramas:

- INTERNACIONAL Y LATINOAMERICANO
- NACIONAL: Económico
Político
Campesino
Laboral
Urbano popular
Educativo cultural

✘ **INFORMACION CRONOLOGICA** En sus dos cuadros cronológicos, —nacional e internacional— que siguen día a día los acontecimientos estratégicos del mes.

✘ **UN COMPLETO SISTEMA DE NOTAS E INDICES** que permite:

- Tener acceso inmediato a la información contenida en la publicación.
- Expandirse para la consulta directa de los periódicos sintetizados, en los 300 párrafos mensuales de la publicación.

✘ **INFORMACION BIBLIOGRAFICA** de las principales revistas especializadas del panorama nacional e internacional.

✘ **INFORMACION SISTEMATICA ES UN BANCO DE DATOS ESTRATEGICOS SIEMPRE A LA MANO**

SUSCRIPCION ANUAL (12 NUMEROS)

República Mexicana: \$ 1,200.00 (M.N.)
Resto del Mundo: \$ US 80.00

Continente Americano: \$ US 65.00
Número suelto: \$ 110.00 (M.N.)

Información Sistemática a. c.

Valencia No. 84, Col. Insurgentes Mixcoac. México 19, D.F.

Apdo. Postal 19-308.

Tels. 598-60-43, 598-63-25

EL CENTRO DE ESTUDIOS DE ESPIRITUALIDAD PRESENTA SUS CURSOS DE VERANO

7 de julio a 8 de agosto.

TEMA: Pedagogía de la Oración a la Luz de Puebla.

EXPOSITORES:

Sergio Ruiz
Luis Jorge González
Teresita A. Martín

Jesús Castellano
Gustavo López
Rosa Elena Niévez
Fernando Guillén.

Información e inscripciones de 9:00 a 13:00, lunes a viernes.

Srita: Enriqueta Estrada
Universidad Motolinía
Tel. 543-46-97.

"EL TROQUEL", S. A.

Casa Provedora de Artículos de Iglesia
y
Religiosos.

Apdo. Postal No. 524
2a. Rep. Venezuela No. 50
México 1, D.F.

Tels.: 522-59-94 y 522-29-66

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

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

⊕ CHRISTUS

Diciembre—Enero

NUMERO DOBLE

ESPIRITUALIDAD DE LA LIBERACION
Participación de siete Revistas Latinoamericanas

Jon Sobrino — ECA (El Salvador),
Pedro Trigo — SIC (Venezuela),
Sergio Cobo — CHRISTUS (México),
Juan Hernández Pico — DIALOGO (Guatemala),
Leonardo Boff — REB (Brasil),
Luis G. del Valle, Alfonso Castillo, Raúl H.
Mora — CHRISTUS (México),
Segundo Galilea — MENSAJE (Chile),
PAGINAS (Perú).

HAGA SUS PEDIDOS

\$ 70.00

AUGUSTO RODIN 355 .
MEXICO 19, D. F.
TEL. 598-4708

ARTE SACRO



ARTICULOS RELIGIOSOS

IMAGENES, CASULLAS, RECLINATORIOS, ALTARES,
SAGRARIOS, AMBONES, CANDELEROS, COLUMNAS,
CRUCIFIJOS, PALIOS, FLOREROS, MADONAS.



Juan Fabre R.

FCO. I. MADERO No. 55 DESPS. 204 Y 205
"EDIFICIO IDAROF" - SEGUNDO PISO
TELS. 510-15-17 585-35-90 MEXICO 1, D.F.

San Pueblo

alienación y utopía

Estudio de un caso de religiosidad campesina en su realidad estructurada.

AUGUSTO RODIN 355
MEXICO 19, D.F.
TEL 598-4708

ort

180 págs.

\$145.00

Dlrs. 6.30

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



Velas de Calidad

WILL & BAUMER, S.A.

FABRICA DE VELAS "LA MODERNA"

DESDE

6º CLAVEL 224

1898

México 4, D.F.

