

la revista son
es
r material, si
e nos envían
ción.

e reserva el
artículos re-

Centro de
o de la dió-
istrada co-
ministración
F., el 3 de
iedad Inte-
dos ambos
Publicacio-
e Goberna-
Permiso n°
5.
ción anual
0.00; para
aéreo): 37

armen, Co-
659-61-86,

72

co, D.F.

s.html

e:
&

PRESENTACIÓN

Seguimos explorando lo que es y debe ser la comunidad humana y de fe. Desafortunadamente, nos han llegado pocos testimonios y narraciones sobre experiencias de comunidad, pero sí muchas reflexiones. En este número se tocan varios aspectos: los retos que nos plantean a todos las comunidades indígenas, la escuela como comunidad, las causas y efectos de la masiva emigración en México, las "comunidades de solidaridad". José Marins y equipo informan sobre su última visita a la diócesis de Cd. Guzmán con su sentido de comunidad diocesana.

Con tristeza pero con agradecimiento, nos escribe el Editorial José Ignacio González Faus al marcar que pasó Don Hélder Cámara al Señor. Reproducimos la nota que apareció en "La Jornada" del 29 de agosto.

Desde Brasil y ya otros países latinoamericanos se está oyendo una voz, un grito en contra de la exclusión, en contra de políticas que simplemente prescinden de millones del continente y del planeta. Es el "grito de los excluidos" y, en DOCUMENTOS, se extiende la invitación a México a participar. Es un anuncio de una reunión que ya pasó, pero se nos hizo importante comunicárselo. ☛

EN ESTE NÚMERO

EDITORIAL

☛ CUADERNO

Introducción al cuaderno 3

Reflexión teológica sobre el directorio de pastoral indígena para la iglesia autóctona de Bachajón

Juan A. Estrada Díaz 6

Escuela católica como comunidad
Armando Lampe 12

Migración: comunidades de origen

Rodolfo García Zamora
Blanca Villaseñor Roca 14

Encuentro pastoral en Cd. Guzman

Teolide M. Trevisan, José Marins
y Philippe van den Bogaard 21

"Reconstruir la comunidad", la gran
tarea en el nuevo modelo de iglesia

José Sánchez Sánchez 23

Horizonte de las comunidades de
solidaridad desde la perspectiva
de fe-justicia

Pedro Trigo 25

Orden y caos: claves en la
historia de salvación

John Sweeney 39

☛ DOCUMENTOS

El grito de los excluidos

Varias comisiones 50

☛ COLABORACIONES

• Murio Hélder Cámara, el "obispo rojo"

La Jornada, 29 de agosto 52

• Dolor, gozo y esperanza...
creo que eso es el amor

Oscar Vargas 52

☛ LA PALABRA A FONDO

Abel Fernández 55

Un precedente de la teóloga y de la iglesia de la liberación

El escaso margen de tiempo que se me da para redactar estas líneas, impide presentar un balance mínimamente serio y fundamentado, del significado de Hélder Camara para la iglesia y la sociedad del siglo XX. La fugacidad de la prensa no permite ofrecer más que aperitivos, aunque él se merezca mucho más.

Con esta modestia cabe intentar un diseño, o un pronóstico, de lo que quizá después encontrarán otros en su figura. Hélder Camara no ha sido un teólogo de la liberación como se dice a veces hablando un poco a bulto. Otra cosa innegable es que ha podido inspirar enormemente una teología de la liberación, que nació como tal cuando él ya llevaba varios años de rodaje.



Fue más bien un hombre de acción, no mero activista sino gran intuitivo de la praxis. Y fue sobre todo un hombre de profunda sensibilidad cristiana. No —como se dice a veces— un obispo al que “le dió por los pobres”, sino un hombre que entregó su vida a la causa de los pobres, precisamente porque era profundamente cristiano.

Creo poder concretar este carácter de precursor en tres rasgos: dos famosas (y elementales) frases suyas, y su estilo de gobierno.

- 1) **“Nos resignamos ante la voluntad de Dios, no ante las injusticias de los hombres”.** Elemental. Pero en una América Latina donde la religión jugaba un rol de factor de resignación, semejante al que Marx había criticado para la Europa del siglo XIX, esa frase sugería que la pobreza no es una fatalidad natural, sino fruto de un sistema y unas conductas humanas. No lo es en ningún lugar, pero mucho menos en un

país tan rico como Brasil. No hará falta de comentar el papel que este modo de ver ha jugado en los teólogos de la liberación.

- 2) **“Cuando doy de comer a un pobre me llaman santo; cuando pregunto por qué tiene hambre me llaman comunista”.** más tarde, la teología de la liberación (y el mismo Juan Pablo II) han hablado de “pecado estructural” y de “estructuras injustas” o “estructuras opresoras”. Pero lo importante es el afán por buscar las causas. Esto ha diferenciado a Hélder Camara de una Teresa de Calcuta. No que haya que contraponerlos. Pero si hay que hacer comprender que el amor no puede reducirse a las tareas de enfermera las cuales —por imprescindibles que sean— se limitan a aliviar síntomas. El amor debe asumir además las tareas de médico, que pretende no simplemente aliviar un mal, sino evitar que ese mal se repita. Esto es lo que —a pesar de su bondad— le volvió muchas veces incómodo: porque en ese análisis de causas quizá podemos entrar todos.

- 3) En tercer lugar, —dato menos conocido— la manera “horizontal” o “democrática” como gobernó su diócesis. no estuve yo en ella; pero sí oí comentar en Brasil la comunión con todo su presbiterio, y la manera dialogante como intentaban resolverse los problemas. Creo que en este punto marcó sin saberlo muchas de las realidades que fueron surgiendo en Brasil como “comunidades de base”, y algunas de las reflexiones de muchos latinoamericanos sobre la llamada “eclesiología de la liberación”.

No hace falta añadir que fue precisamente en este punto, donde más molesto resultó ser en el Vaticano. Cuando dimitió a los 75 años, parece como si hubiera buscado adrede para sucederle, la persona más autoritaria y más conservadora. El resultado naturalmente no fue cambiar diócesis, sino introducir en ella una división que —por lo que sé— todavía duraba hace siete años (mi última estancia en Brasil).

Y para terminar: esto último no lo digo para meterme con nadie, sino porque no he dejado de pensar muchas veces el drama personal que ha tenido que suponer para él el ver buena parte de su obra destruida, admirando a la vez su paciencia y su falta de protagonismo. En este punto es un buen ejemplo para muchas gentes: algunas de ellas de este mismo país. ☪

CUADERNO

La comunidad tiene proyecto

Reflexión teológica sobre el directorio de pastoral indígena para la iglesia autóctona de Bachajón.

Juan A. Estrada Diaz

Escuela católica como comunidad

Armando Lampe

Migración: comunidades de origen

Rodolfo Garcia y Blanca Villaseñor

Encuentro pastoral en Cd. Guzman

Teolide M. Trevisan, José Marins y Philippe van den Bogaard

“Reconstruir la comunidad”, la gran tarea en el nuevo modelo de iglesia

José Sánchez Sánchez

Horizonte de las comunidades de solidaridad desde la perspectiva de fe-justicia

Pedro Trigo

Orden y caos: claves en la historia de salvación

John Sweeney



INT

Juan A. Díaz:

Reflexión
sobre el
de pasto
para la I
tóctona
jón

Armando
Escuela
como co

**Rodolfo
Zamora
Villaseñ**
Migración
dades d

**Teolide
san, Jos
Philippe
Bogaare**
Encuentro
en Ciudad

**José Sá
Sánchez**
"Reconstrucción
comunidades
tarea en
modelo
Pedro T
Horizonte
comuni
solidario
perspectiva
justicia

John S
Orden y
ves en L
salvación

INTRODUCCIÓN AL CUADERNO

Juan A. Estrada Díaz:

Reflexión teológica sobre el directorio de pastoral indígena para la Iglesia autóctona de Bachajón

Armando Lampe:

Escuela católica como comunidad

Rodolfo García Zamora y Blanca Villaseñor Roca:

Migración: Comunidades de origen

**Teolide M. Trevi-
san, José Marins y
Philippe van den
Bogaard:**

Encuentro Pastoral en Ciudad Guzmán

José Sánchez Sánchez:

"Reconstruir la comunidad", la gran tarea en el nuevo modelo de Iglesia

Pedro Trigo:

Horizonte de las comunidades de solidaridad desde la perspectiva de fe-justicia

John Sweeney:

Orden y Caos: claves en la historia de salvación

Una inculturación que refleja la pluralidad de culturas tiene que ser más que unos parches, como los errores y fracasos del pasado enseñan. En cuanto de los pueblos indígenas en la Diócesis de San Cristóbal, una característica absolutamente fundamental de su cultura es su identidad como comunidad. Esto tiene una gran serie de implicaciones para el orden eclesial: los ministerios y su ejercicio; todos los modos de comunicar incluyendo el idioma, los ritos y expresiones sacramentales. Defensa de la tierra comunalmente entendida, lleva, con un sentido eclesial muy propio, a la defensa de los derechos humanos comunales y no solamente los individuos. Son comunidades maduras, dotadas con el Espíritu santo, que dejan constancia de como surgen vocaciones. Por contraste con el occidente con su crisis vocacional, esta realidad demuestra, desde aún otro punto de vista, como las estructuras eclesiales del occidente han caído en una disfuncionalidad. El desarrollo de su propia forma de iglesia, su eclesiogénesis, también afirma la importancia de relaciones y ayudas de otros de afuera de la comunidad, de afuera de su iglesia, de afuera de su cultura.

Escribe el autor: "En este breve artículo hay dos ideas centrales, que la escuela católica puede constituirse como un trabajo pastoral y que puede estar al servicio de la causa de los pobres." Una de las características más importantes en tal proyecto es buscar constituir la escuela como comunidad porque solamente así se puede comunicar lo vivencial de los valores evangélicos. En un sentido, se puede ver en este artículo unos intentos, teóricos y en la práctica, de responder a los retos evangélicos que, según el primer artículo de este cuaderno, las culturas indígenas plantean a los cristianos demás. Consta que solamente los que puedan responder a retos como éste serían capaces de poder enfrentar el nuevo milenio.

Los autores presentan un informe sobre la migración. Pero no es cualquier informe; éste tiene pasión. No queda en las estadísticas de la pobreza extrema en el campo mexicano, aunque reúne unas muy relevadoras, sino intenta comunicar la realidad de ella, una realidad con mucho del pueblo ya ausente, trabajando "en el otro lado". Describe la explotación de las mujeres que quedan aquí y la de sus hombres que deciden arriesgar hasta la muerte para buscar algo mejor allá. Es una historia de ruptura, de soledad, de la falta de tantas referencias humanas; de la maza neoliberal que golpea la comunidad campesina mexicana. Aunque todavía no se ve bien, el creciente papel de las mujeres en las comunidades de origen de los migrantes va a tener importantes implicaciones.

Los días 12-16 de julio de éste, tuvo lugar en Ciudad Guzmán, Jal. un encuentro pastoral internacional. El equipo "Marins" ofrece un breve informe de ello. Da testimonio de una diócesis con un fuerte sentido de comunidad; desde la formación del clero con amplia participación de toda la diócesis, del clero y de los laicos; con un plan pastoral basado en las comunidades eclesiales de base que que parte de las cuestiones reales del pueblo y que se evalúa y se ajusta de acuerdo con las situaciones emergentes; y con un programa de formación laical. Notaron que la experiencia del sínodo ha sido muy positivo que desemboca en un proceso continuo de amplia participación de todos los creyentes, portadores del Espíritu.

José, sacerdote de la misma diócesis de Ciudad Guzmán con mucha experiencia con CEBs., ofrece unas reflexiones sobre unas 6 características importantes para cualquier comunidad que merezca ser llamada "comunidad" y, a partir de allí, replantea algunos retos a la iglesia.

Ante la globalización con dos características alarmantes: homogeneizante y imponente e excluyente; vislumbra la emergencia de un nuevo tipo de comunidad: la de solidaridad, como respuesta humanizante a esas características. Es un artículo de trazo grande: ve la emergencia de dos "mundos" nuevos: el cuarto (los pobres en el "primer mundo") y el quinto (los más pobres entre los pobres del "tercero"). Y hay muchos intentos de responder a su grito en contra de la exclusión y desprecio.

Así, Pedro intenta explorar las varias índoles de estas comunidades de solidaridad en relación con el compromiso cristiano fundado en la fe-justicia. Es una reflexión honda que abarca mucho, especialmente la comunidad de solidaridad que busca, más allá de las tareas, la reconstitución de las personas interiormente.

Es un estudio bíblico que, a partir del trabajo de Carlos Bravo, identifica dos tipos de proyecto religioso, cultural y social en la historia bíblica que estaban en gran tensión hasta conflicto. Ubica a Jesús y las primeras comunidades cristianas en esa historia de tensión y conflicto. Una característica de la tensión es la problemática descrita por Villoro en el número anterior de CHRISTUS: las tensiones entre institución y comunidad.

REFLEXIÓN TEOLÓGICA SOBRE EL DIRECTORIO DE PASTORAL INDÍGENA PARA LA IGLESIA AUTÓCTONA DE BACHAJÓN

Juan A. Estrada Díaz
Diócesis de San Cristóbal

Una de las carencias más significativas de la evangelización de América, aparte de su dependencia y subordinación a la conquista, consistió en la ausencia de inculturación del cristianismo. La evangelización del imperio romano primero, y luego la de los pueblos bárbaros en el Alto Medioevo llevó consigo una romanización y germanización del cristianismo. Había conciencia de que no se trataba simplemente de anunciar el evangelio en los pueblos misionados, sino de implantar iglesias enraizadas en la cultura, en la historia y en la mentalidad y organización social de esos pueblos. La cristianización del imperio romano y de los pueblos bárbaros dejó una huella profunda en las mismas iglesias. La liturgia, la celebración y comprensión de los sacramentos, la organización jerárquica y administrativa, el derecho canónico, la teología y la misma comprensión de Dios, de Cristo y del hombre vivieron un proceso de transformación y de adaptación. El cristianismo siguió siéndolo desde el cambio y la evolución: al incorporar nuevos pueblos y culturas, se transformó el mismo. Surgieron iglesias cristianas que eran también romanas y germanas, como luego ocurrió también con las iglesias orientales que respondían a la pluralidad lingüística y sociocultural de los pueblos evangelizados. La identidad del cristianismo no supone una esencia estática y fijada de una vez para siempre sino la permanencia en el cambio, que es el punto de partida para el desarrollo dogmático y la transformación y reforma permanente de las instituciones eclesiales.

Esta manera de entender el cristianismo está refrendada por el Nuevo Testamento, que ofrece una pluralidad de teologías y de eclesiologías, cada una con diversos acentos y orientaciones, a veces no conciliables entre sí. Es lo que se planteó luego con el conflicto de los ritos malabares, cuyo desenlace acabó con la misión de la China y de la India, y abortó el intento de inculturar el cristianismo en Asia. El Vaticano II abrió las puer-

tas a esta concepción desde la doble orientación de una eclesiología de comunión y de un cristianismo inculturado, que respete la especificidad de las distintas culturas. La unidad no implica la uniformidad institucional y canónica, ni la homogeneidad teológica y litúrgica, sino el consenso comunitario que admite las diferencias y distintas cristalizaciones del cristianismo en las diversas culturas. Por eso, algunos teólogos han afirmado que estamos pasando a la tercera etapa del cristianismo, la de un catolicismo plural, heterogéneo y diferenciado, que corresponde a su extensión planetaria, desde el punto de vista geográfico, y a su plenitud teológica, desde las distintas contribuciones particulares de cada iglesia y cultura.

Esto es lo que no ocurrió en la evangelización de América. Se evangelizó el continente pero no se posibilitó el nacimiento y desarrollo de iglesias indígenas, desde un proceso selectivo de fusión entre las propias tradiciones culturales



y religiosas. América fue tugués, fran nueva sínte tonas, con específicas intentos pu los franciscacieron de acabaron e histórico de tación más modelo de único vólid impugnada hay que ol Iglesia esta salvación", cas de las era la únio sino que diabólicas, ración divi

La con existían sa logía exclu contrarios, posibilidad mo y las r rrió en E mó mucha su propia Además la quías abs diferencia de cohesi nuevos Es que el cr homogén tiandades acapararo

Hoy hecho tec mente no el marco unión des sueña cor haga real a la que concienci prensión el model época hi mente ac que las ig que de fe da teolog do de ot cristianis

LA

Estrada Díaz
de San Cristóbaltación de una
o inculturado,
s culturas. La
al y canónica,
o el consenso
ntas cristaliza-
uras. Por eso,
pasando a la
icismo plural,
e a su exten-
áfico, y a su
uciones parti-ción de Améri-
osibilitó el na-
sde un proce-
nes culturales

y religiosas y el cristianismo. Las iglesias implantadas en América fueron las europeas, bajo el modelo hispano, portugués, francés, inglés etc., cerrando el paso no sólo a una nueva síntesis, sino también al nacimiento de iglesias autóctonas, con un clero y jerarquía propios, y con tradiciones específicas diferenciadas de las de las iglesias europeas. Los intentos puntuales en esta línea de algunos grupos, primero los franciscanos y luego los jesuitas, con las famosas reducciones del Paraguay, sur del Brasil y Norte de Argentina, acabaron en el fracaso. Hay que comprender el contexto histórico de estas carencias. En Europa se vivía la fragmentación más traumática de la historia del cristianismo y el modelo de la Contrarreforma tridentina aparecía como el único válido para salvar la unidad y cohesión de la Iglesia impugnada y deteriorada desde la reforma protestante. No hay que olvidar tampoco que la concepción teológica de la Iglesia estaba determinada por el "fuera de la iglesia no hay salvación", que no sólo cuestionaba las posibilidades salvíficas de las otras iglesias, pretendiendo que la Iglesia católica era la única Iglesia de Cristo, por ser la única verdadera, sino que degradaba a las otras religiones a invenciones diabólicas, a mera creación humana, negándoles toda inspiración divina y validez religiosa.

La constatación de que en las religiones precolombinas existían sacrificios humanos, sirvió para confirmar esta teología exclusivista de las religiones, a pesar de los esfuerzos contrarios de Fray Bartolomé de las Casas, y eliminó las posibilidades de un sincretismo selectivo entre el cristianismo y las religiones colombinas, a diferencia de lo que ocurrió en Europa, donde el cristianismo incorporó y transformó muchas costumbres y cultos paganos, agregándolos a su propia tradición de raíz judía y veterotestamentaria. Además la dependencia de la evangelización de las monarquías absolutas hacía inviable el surgimiento de iglesias diferenciadas, ya que la religión era uno de los elementos de cohesión social y de centralización utilizados por los nuevos Estados-nación que surgieron en el siglo XVI. De ahí, que el cristianismo americano fuera netamente europeo, homogéneo en lo esencial respecto del de las viejas cristiandades y protagonizado por no nativos, que son los que acapararon los cargos y las dignidades eclesiásticas.

Hoy vivimos un nuevo contexto. La inculturación es un hecho teológico reconocido y aceptado, aunque frecuentemente no realizado en la praxis de las Iglesias. Hay además el marco de la eclesiología de comunión, que permite la unión desde la pluralidad y el respeto a las diferencias, y se sueña con un modelo de Iglesia más descentralizado, que haga realidad la colegialidad y la autonomía de las iglesias a la que apuntaba el concilio Vaticano II. Se ha tomado conciencia de que el Nuevo Testamento favorece esta comprensión plural de la Iglesia y de que hay que comprender el modelo tridentino como una respuesta eclesial a una época histórica, la moderna, que hoy está fundamentalmente acabada. Surge hoy una nueva realidad teológica, que las iglesias todavía no han traducido en la práctica más que de forma parcial y fragmentaria. Se busca una renovada teología de las religiones, admitiendo el carácter inspirado de otras religiones, aunque se defienda la plenitud del cristianismo, y reconociendo el derecho de los pueblos a

conservar su propia identidad colectiva, ya que la evangelización no tiene por qué ir aparejada a la colonización cultural y organizativa. A esto hay que añadir, la mayor atención que reciben hoy los indígenas por parte de la teología latinoamericana. Después de la opción por los pobres, que fue lo que determinó a la teología desde Medellín y Puebla, surge ahora la opción por los indígenas, desde la toma de conciencia de que éstos son los pobres entre los pobres en América, y de que sobre ellos ha recaído el peso de la conquista, de la colonización y de la evangelización de América.

Esta es la opción fundamental de la diócesis de San Cristóbal de las Casas, Chiapas, que, bajo la dirección pastoral del Obispo D. Samuel Ruíz García ha prestado atención preferente a las numerosas comunidades indígenas que existen en la diócesis. Diversos edictos del obispo han ido constituyendo la realidad incipiente pero ya madura de una Iglesia indígena autóctona, dentro de la iglesia diocesana, y las diversas instituciones, ministerios y concepciones teológicas de esta iglesia se encuentran reflejadas en el Directorio de Pastoral Indígena, que recoge y describe en qué consiste la iglesia indígena de Chiapas. Se trata de una realidad original, nueva y ya muy desarrollada, que hacen de esta Iglesia una de las vanguardias del trabajo con los indígenas en la Iglesia latinoamericana.

En este contexto, el documento que analizamos tiene un especial valor. Se trata de un intento de reevangelización, que es el programa que ha propuesto Juan Pablo II para el tercer milenio, desde una toma de postura que conecta con las tradiciones liberadoras del cristianismo y que tienen como símbolo a Fray Bartolomé de las Casas, en cuya diócesis se desarrolla buena parte de este programa por una iglesia indígena, y con las corrientes más renovadoras de la eclesiología actual. Se busca una iglesia autóctona indígena, en comunión con las otras iglesias locales de la diócesis y con las iglesias vecinas diocesanas. La pastoral indígena se convierte en la opción preferencial y el marco de referencia, desde el cual se hacen una serie de propuestas eclesiológicas que llaman la atención por su originalidad y creatividad, y al mismo tiempo, por su continuidad con las iglesias neotestamentarias y las de los primeros siglos del cristianismo. Parece como si la reevangelización pasara por una recreación y revitalización de viejas estructuras que fueron muy fecundas en los primeros pasos del cristianismo. Sorprende encontrarse con una serie de pasos, decisiones y postulados teológicos que fueron escogidos por los primeros cristianos. Indirectamente hay aquí una confirmación de que la eclesiología actual está más cercana al Nuevo Testamento y a la de la Iglesia antigua que al modelo del segundo milenio y concretamente al que se ha desarrollado en la época tridentina y tras el Vaticano I.

1. Algunas opciones eclesiológicas fundamentales

El punto de partida de la pastoral indígena es asumir a la comunidad indígena como sujeto de evangelización. Se unen así dos orientaciones: la primera teológica. Desde el

Vaticano II se ha desarrollado una eclesiología cuyo eje estructural es el de comunidad-pluralidad de ministerios y carismas, siendo la comunidad en su conjunto el sujeto protagonista de la Iglesia. Este esquema sustituye al viejo binomio clero-laicos, que hacía de los primeros el sujeto activo de la Iglesia y de los segundos el objeto de la misión pastoral del clero. El modelo comunitario, realizado por el Vaticano II a partir de la idea de la Iglesia como pueblo de Dios (LG 9-17) y como cuerpo de Cristo (LG 7;14), ha desplazado al viejo esquema de la Iglesia como sociedad desigual (en la que unos mandan y otros obedecen, unos enseñan y otros escuchan), que posibilitaba una eclesiología de potestades (las de los cargos) en lugar de una concepción comunitaria de los ministerios y ministerial de la autoridad. A esto se añade, la misma concepción cultural indígena, que no se centra en el individuo, sino en la comunidad, y que ve al individuo como miembro de una familia, de una etnia y de una cultura, y no como un sujeto aislado e independiente. La cultura indígena y la orientación eclesiológica convergen en la idea de que la evangelización es asunto de toda la iglesia, que es lo que se refleja en el título de "iglesia sacramento" (LG 1; 8; 9; 48; SC 2; 5, 26; AG 1; 5; GS 42; 45). Los agentes de pastoral viven una primera fase de inserción, asumiendo los valores, símbolos, experiencias y religiosidad local, para desde ahí construir la iglesia local. No se parte de una teología y estructura eclesial preconcebidas, sino que se asume la realidad concreta vivida y se busca asumirla y transformarla a la luz del evangelio. Esto implica apertura a la mentalidad indígena y capacidad para

ción en las tareas eclesiales, dando espacios a la discusión y reflexión colectiva en lugar de la individual. Dentro de la familia, la mujer ocupa un lugar privilegiado como responsable en la construcción de la Iglesia autóctona y como agente privilegiado de la educación familiar en la fe. Esto se expresa en su participación con voz y voto tanto en las decisiones comunitarias como eclesiales, así como su presencia en la liturgia y su acompañamiento público de los ministros diáconos y de los ministros laicos.

Esta atención a la comunidad lleva consigo un desplazamiento misional de la urbe a la periferia rural, de la parroquia (como centro del culto, de los ministerios y de la autoridad jerárquica) a las comunidades campesinas dispersas y desperdigadas, algunas de ellas permanentemente en la selva y con pocos contactos con las parroquias y las urbes. Al ser también la comunidad el eje eclesiológico, toda la evangelización y misión se da en las lenguas indígenas. Una gran parte de estas poblaciones no conocen el español, o tienen un conocimiento rudimentario de esa lengua y no la utilizan normalmente para sus relaciones comunitarias, mientras que son muy pocos los no indígenas que hablan sus lenguas. Por eso, la opción por la lengua no sólo tiene implicaciones catequéticas, litúrgicas y teológicas, sino que inevitablemente lleva a un desplazamiento organizativo en favor de los miembros de las comunidades, respecto a los misioneros que vienen de fuera, y de los indígenas respecto de los mestizos integrados en la cultura europea y los descendientes de europeos. El hecho de utilizar la Biblia, el ritual católico y los símbolos y expresiones universales de la Iglesia ayuda a las comunidades a comprenderse como iglesia local dentro de la Iglesia universal, mientras que la traducción y la transformación del ritual y la celebración en función de la mentalidad indígena permite que la Iglesia se enraíce localmente y que su universalidad se dé desde una particularidad abierta, la autóctona indígena respecto a la catolicidad de toda la Iglesia.

La opción por la lengua y por la comunidad permite defender la propia identidad cultural respecto de la presión colonizante externa y abre posibilidades a una eclesiogénesis creativa, que tenga en cuenta las propias tradiciones y mentalidades. Se busca inculturar el evangelio a base de una toma de conciencia, motivada por el anuncio salvador de Cristo, que permita recuperar la memoria histórica y captar las injustas estructuras sociales. No olvidemos que el problema de la tierra, que ha sido arrebatada a los indígenas, que las tenían en régimen de propiedad colectiva, como tierras comunales, es fundamental para la supervivencia de estas comunidades. De ahí, que la toma de conciencia social y la concientización cristiana vayan a la par, desde un llamado al protagonismo comunitario, al discernimiento común que revitaliza el sentido asambleario de la Iglesia, y de la implicación de la comunidad y sus ministros en la misión y en la defensa de los derechos humanos.

Desde esta perspectiva, las comunidades indígenas han evangelizado a la Iglesia diocesana a la que pertenecen, han aportado nuevos elementos a la realidad eclesial, han ayudado a la concientización de los ministros (desde el obispo a los sacerdotes y ministros laicos), y han urgido a la iglesia en su conjunto a practicar la opción por los pobres, denunciando los abusos e injusticias que sufren las comuni-



aprender, antes de comenzar a enseñar.

Esta aceptación de la comunidad como punto de partida para la construcción de una Iglesia indígena autóctona lleva a dar preferencia a la familia, que es el núcleo fundamental sociocultural de los indígenas. Todos los ministerios que asuman algunos miembros de la familia, comprometen indirectamente a los otros miembros, que los asumen como una tarea familiar, aunque esté concretada en uno particular. La mentalidad familiar desplaza a la concepción individualista occidental y exige un modelo distinto de participa-

dades indí
nicación so
Se ha pasa
pueblo, ya
a las otras
una nueva
ción de los

Esta o
traduce p
ministerio
peñados p
que el tra
sionado e
línea de p
los minist
nuido la
misionero
pedían a
que les c
misionero
ran. Habí
ta los car
caba fiars
Espíritu
vocacione
maduras
No se tra
lista y pu
espacio p
respetar
de ellas,
riales de
El resulta
comunidad
mayoría
problema
y el resul
la que es
cuada a l
dades y s

El he
lladas po
a los sace
se dio de
desarrolla
que los
órdenes
fuera el
que pasa
esta form
mente e
ministeri
mostrada
comunidad
mente s

la discusión y
Dentro de la
como corres-
ción y como
n la fe. Esto se
tanto en las
como su pre-
público de los

go un despla-
ral, de la pa-
terios y de la
esinas disper-
temente en
quias y las ur-
ológico, toda
as indígenas,
en el español,
a lengua y no
comunitarias,
s que hablan
no sólo tiene
cas, sino que
ganizativo en
respecto a los
enas respecto
ea y los des-
la Biblia, el
versales de la
nderse como
entras que la
elebración en
a la Iglesia se
é desde una
respecto a la

d permite de-
de la presión
eclesiogéne-
tradiciones y
o a base de
ncio salvador
a histórica y
lemos que el
a los indíge-
ad colectiva,
a la supervi-
oma de con-
van a la par,
io, al discer-
bleario de la
sus ministros
manos.

indígenas han
pertenecen,
eclesial, han
os (desde el
n urgido a la
r los pobres,
a las comuni-

dades indígenas ante las autoridades, los medios de comunicación social y la opinión pública de Chiapas y de México. Se ha pasado de un Iglesia por el pueblo a una Iglesia del pueblo, ya que las comunidades indígenas han interpelado a las otras comunidades y parroquias de la diócesis, creando una nueva conciencia eclesial y han posibilitado la evolución de los mismos ministros ordenados.

2. Una nueva manera de entender los ministerios

Esta orientación comunitaria, misionera y ministerial se traduce prontamente en la creación de una multiplicidad de ministerios laicales y ordenados (diáconos), que son desempeñados por los mismos indígenas. Resulta muy interesante que el trabajo de los sacerdotes no indígenas que han misionado en estas comunidades, se haya orientado en la línea de promocionar de tal modo a las comunidades y a los ministros indígenas, que progresivamente haya disminuido la dependencia de las comunidades respecto de los misioneros que venían de fuera. Los indígenas mismos pedían a los misioneros que les "dieran el Espíritu", es decir, que les capacitaran para subsistir aunque se retiraran los misioneros o dejara de haber sustitutos que los reemplazaran. Habla que dejar espacio al Espíritu, que es el que suscita los carismas y los ministerios en la Iglesia, lo cual implicaba fiarse de las comunidades y dejar a la inspiración del Espíritu el surgimiento de vocaciones autóctonas. Estas vocaciones sólo podían surgir cuando hubiera comunidades maduras y dispuestas a asumir su papel eclesial fundacional. No se trataba de promover vocaciones de forma individualista y puntual, sino de potenciar las comunidades, darles espacio para sus propias iniciativas y creatividad eclesial, y respetar las estructuras y estilos apostólicos que surgieran de ellas, en lugar de imponerles unos estereotipos ministeriales de origen europeo o, en cualquier caso, no indígena. El resultado ha sido la abundancia de ministerios en estas comunidades indígenas que contrastan con la penuria de la mayoría de las comunidades católicas. Un signo de que el problema actual de crisis de vocaciones es también el signo y el resultado de una crisis eclesiológica, porque es la Iglesia la que está mal organizada y estructurada, de forma inadecuada a las necesidades misionales actuales y a las mentalidades y sensibilidades que subsisten dentro de la Iglesia.

El hecho de que muchas funciones hayan sido desarrolladas por ministros indígenas y laicos, sustituyendo en ellas a los sacerdotes, supone un proceso eclesial contrario al que se dio desde la segunda mitad del siglo III, en el que se fue desarrollando la tendencia, que cristalizó en el siglo IV, de que los ministerios laicales se fueran transformando en órdenes menores, y de que el acceso al ministerio ordenado fuera el culmen de una carrera eclesiástica en la que había que pasar antes por todos los peldaños ministeriales. De esta forma, el ministerio ordenado se convirtió progresivamente en un cargo o dignidad eclesiástica, el acceso al ministerio vino dado por la competencia aprendida y demostrada en una carrera, con independencia creciente de la comunidad, y los laicos perdieron funciones y progresivamente se convirtieron en sujetos pasivos de la iglesia en

beneficio del clero. En la Iglesia de Bachajón se da el proceso inverso. Se aplica el principio de subsidiariedad a la propia iglesia, se hace depender el ministerio de la comunidad, que es la que controla y asambleariamente designa y propone a los candidatos al ministerio, y se van limitando las funciones eclesiales de los misioneros ordenados en favor de la comunidad y de los laicos. De ahí, la importancia de los Consejos de Pastoral Parroquial, que asesoran al párroco y a sus delegados en todo lo concerniente a la vida eclesial.

En este sentido, hay que subrayar que la misión de Bachajón ha recogido el reto planteado por la "Ministeria quaedam" del 15 de Agosto de 1972, en la que Pablo VI da orientaciones referentes a la institución de ministerios laicales y anima a la creatividad de las iglesias, dejando la puerta abierta a la creación de nuevos ministerios que correspondan a las necesidades emergentes de las iglesias. No se trata sólo de recuperar para los laicos viejas funciones, que fueron clericalizadas como órdenes menores, sino de crear otras nuevas que respondan a las necesidades de cada Iglesia. Esto es lo que se ha hecho en la misión de Bachajón. Junto a ministerios más tradicionales como los de catequista, acólitos o diáconos, han surgido otros como los de Presidente de Ermita, Visitador, Promotor comunitario, Promotor de salud y Asistente espiritual, que responden a tradiciones indígenas y necesidades comunitarias específicas. Hay gran variedad de ministerios y también gradualidad progresiva, así como una formación previa que capacite para cada ministerio.

Especial importancia tiene el catequista y el principal, entre los ministerios no ordenados. El primero es esencialmente ministro de la palabra, enseñando a la comunidad el manejo y la lectura de la Biblia; es el ministro extraordinario de la eucaristía y de la asistencia a los enfermos, así como él que preside las asambleas religiosas de su comunidad. Muchas de estas funciones coinciden con las del Prediácono, que tiene la formación básica del catequista y, al mismo tiempo, comienza a recibir la del diácono. Esta etapa de prediaconado dura entre tres y cinco años, que es el tiempo de prueba antes del diaconado. Junto a estas figuras destaca la de los Principales, que son responsables de las comunidades y sus tradiciones, colaboradores y admonitores de los diáconos, y eslabones entre éstos y las comunidades. Son los "responsables" de las comunidades, con una función generalmente vitalicia, aunque pueden dimitir y ser depuestos de sus cargos. Se busca el trabajo conjunto de Principales y diáconos, de tal forma que la evangelización y la construcción de la comunidad vayan a la par. Estos ministros son ayudados por los visitadores de las comunidades, que son los colaboradores de los principales y los ministros encargados de resolver conflictos y disputas internas de una comunidad, teniendo a su cargo varias comunidades y siendo elegidos por los responsables de las comunidades de una zona para desempeñar el cargo durante un par de años, renovables.

Se ha evitado la clericalización de los ministros laicos y la tentación al liderazgo caciquil, impidiendo cualquier segregación o separación de los ministros de la comunidad, así como la tendencia a aprovecharse del ministerio y cons-

tituirlo en una dignidad que reporte beneficios materiales y sociales. Nadie vive del cargo, ni tiene privilegios al margen de las funciones que ejerce o desarrolla en la comunidad. Además, es la comunidad la que presenta los candidatos, no son ellos los que se ofrecen al margen de ellas, tras una larga preparación y tiempo de ejercicio en otros ministerios y tareas comunitarias. Por eso, son ministros de una comunidad que dejan de serlo si cambian de comunidades indígenas o se marchan a vivir a otra comunidad, ya que no son cargos individuales. Esto responde al hecho de que en la Iglesia antigua todos los ministros eran elegidos con participación o al menos aceptación de la comunidad y si ésta rechazaba a algún candidato (incluido a alguno propuesto para el episcopado), no se le podía imponer a la fuerza (en contra del parecer mayoritario comunitario). La idea teológica, que todavía se expresa en el actual rito de ordenación, aunque degradado a mera fórmula sin contenido real, de que es la comunidad la que debe evaluar si los candidatos a ministros son aptos, se torna aquí una realidad ya que no es el obispo ni el párroco o misionero el que elige a los ministros, sino que, en principio, acepta los que la comunidad les propone.

Como contrapartida, los misioneros asumen la función de preparar teológicamente a esos candidatos a los ministerios. De tal modo que cualquier candidato tiene una larga preparación teológica y catequética, con varios encuentros a lo largo del año, un material que les es ofrecido gradualmente y que tiene que ser discutido, estudiado y asimilado, y la invitación de personas de fuera de la comunidad que ofrezcan cursos, dirijan encuentros catequéticos y ofrezcan material evangelizador. La misión ha creado un Centro de Formación Integral para Agentes de Pastoral Indígena (CEFI-API), que tiene como finalidad la formación religiosa, humana y comunitaria de los distintos ministros y agentes de pastoral. La evaluación final de los candidatos se hace con la colaboración de las comunidades, de los misioneros y del mismo Obispo, sobre todo cuando se trata de diáconos ordenados. De todos modos, ésta es una de las necesidades que más atención exige por parte de la comunidad, ya que la preparación es deficiente por las condiciones de pobreza, el aislamiento geográfico y lingüístico de las comunidades, y las dificultades que tienen para una asimilación de contenidos teológicos que han surgido en una cultura extraña para ellos. Aquí es donde hay que potenciar la tarea de los misioneros y de la Iglesia diocesana, ya que la tarea de formar a los ministros desborda las posibilidades actuales de las comunidades indígenas y necesita de la colaboración de agentes externos.

Es muy interesante que los candidatos a los ministerios, incluidos los diáconos ordenados, asumen el ministerio contando con la colaboración, y no sólo el asentimiento, de sus esposas. Asumir el ministerio implica a toda la familia, no es algo individual. Los problemas prácticos y pastorales que plantean los ministros ordenados casados se resuelven desde la elección comunitaria y la aceptación y cooperación de la esposa en el ministerio diaconal. Sin embargo, habría que distinguir más entre el ministerio diaconal confiado al varón y la asistencia de la esposa y la propia familia, cooperada con el ministerio pero que no es la que lo ha recibido. El ministro ordenado se caracteriza por su identificación con su propia cultura, es propuesto al obispo por su comunidad,

vive de su trabajo y no recibe retribución alguna por sus funciones ministeriales y sólo trabaja en las comunidades donde fue propuesto. De entre los diáconos se escoge el Asistente Espiritual, que hace una función análoga a la de archidiácono, como coordinador del colegio de diáconos. Este esquema corresponde plenamente al proceder de la Iglesia antigua.

Esta misma problemática incide en el ministerio sacerdotal, que es el único que falta para que la Iglesia indígena esté dotada de una estructura jerárquica y ministerial mínima, que garantice su supervivencia al margen de la asistencia o no de ministros misioneros, que no pertenecen a la comunidad. Las comunidades quedaron desatendidas en el siglo pasado por la carencia de ministros propios y las dificultades gubernamentales para que fueran asistidas por ministros extranjeros. Ese problema persiste, aunque mitigado, ante una estructura ministerial incompleta. La experiencia de los diáconos casados debería ser la que preparara el paso al ministro sacerdote indígena, asumiendo la ordenación de varones probados casados, en este caso, el paso de diáconos ya experimentados al ministerio sacerdotal, siguiendo las líneas que se marcan en el mismo Nuevo Testamento (1Tim 3,1-7). Mientras que la estructura ministerial no abarque el sacerdocio no se puede hablar de una iglesia indígena madura para subsistir por sí misma. La dinámica de estas comunidades tiende al ministerio sacerdotal y no se les debe imponer la estructura jurídica y teológica propia del clero católico de rito latino, sino más bien la del clero católico de rito griego que permite ordenar



sacerdotes
inculturaci
indígenas
cultural q
los minist

3. La Ig

La ma
de Chiapa
América
gena com
eclesiolog
plural qu
hay prob
gido un r
comprens
votos reli
resulta m
primer p
femenina
ordenado
des, que
interpela
mo, por

Esta r
la vitalid
nes indig
ción para
de los d

alguna por sus
comunidades
se escoge el
háloga a la de
de diáconos.
proceder de la

sterio sacerdo-
lesia indígena
ministerial míni-
en de la asis-
ertenecen a la
tendidas en el
pios y las difi-
asistidas por
aunque miti-
leta. La expe-
que preparara
iendo la orde-
caso, el paso
io sacerdotal,
nismo Nuevo
estructura minis-
hablar de una
sí misma. La
ministerio sacer-
jurídica y teo-
sino más bien
mite ordenar



sacerdotes a diáconos casados. Ésta es una exigencia de la inculturación del cristianismo en las tradiciones culturales indígenas que no tienen una experiencia histórica ni socio-cultural que haga comprensible el celibato obligatorio de los ministros.

3. La Iglesia indígena de Chiapas interpela a la Iglesia católica

La madurez, riqueza y originalidad de la Iglesia indígena de Chiapas constituye hoy una avanzada eclesiológica en América Latina. Se ha conseguido conjugar la cultura indígena con el cristianismo, de ahí ha surgido un modelo eclesiológico mucho más comunitario, participativo, laical y plural que el que tenemos en las viejas cristiandades. No hay problema de vocaciones ministeriales e incluso ha surgido un modelo de vida religiosa femenina que busca hacer comprensible a las comunidades indígenas la opción por los votos religiosos, especialmente la castidad que es la que resulta más incomprensible a comunidades que ponen en primer plano el matrimonio y la familia. La vida religiosa femenina así como la pluralidad de ministerios, incluidos los ordenados, son un signo de la vitalidad de estas comunidades, que se han convertido en un testimonio y un signo que interpela a la misión con los indígenas en otras zonas, como, por ejemplo, en la vecina Guatemala.

Esta realidad eclesial ya consolidada es un testimonio de la vitalidad del cristianismo inculturado entre las poblaciones indígenas y se ha convertido en un signo de contradicción para la Iglesia y la sociedad mexicana por su defensa de los derechos de los indígenas contra las opresiones e

injusticias que permanecen desde los inicios de la conquista y de la evangelización de América. La Iglesia universal tiene una deuda impagada con estos pueblos crucificados, los auténticos perdedores de la colonización y evangelización. La paradoja está en que éstos son los que ofrecen ahora a las otras iglesias un modelo fáctico y no sólo teórico de implantación y crecimiento de un modelo comunitario y de comunión de Iglesia.

El problema está en si la Iglesia católica en su conjunto tendrá capacidad para reconocer ahí el signo de la presencia del Espíritu y, por tanto, de por

dónde Dios lleva a estas iglesias al comienzo del tercer milenio del cristianismo o, si, por el contrario, el modelo perecerá asfixiado como consecuencia de la uniformidad y homogeneidad que se pretende en muchos círculos eclesiales actuales, que intentan volver a una concepción eclesiológica centralizada y uniforme, más cercana al Vaticano I y al concilio de Trento, que al mismo concilio Vaticano II. La iglesia indígena de Chiapas es hoy una interpelación, un reto y una oportunidad para la Iglesia católica. No son sólo los pobres los que son evangelizados, sino que nos evangelizan desde una opción comunitaria y eclesial que pone en cuestión el modelo cultural y eclesial que se ha desarrollado en las viejas cristiandades occidentales. Sólo, la aceptación de la inculturación y de una eclesiología de comunión puede llevar a la integración de esta concepción de la Iglesia dentro del esquema católico. De ahí dependen en buena parte, la suerte misma de la iglesia católica entre los indígenas en un momento histórico en que el catolicismo ha perdido su monopolio religioso tradicional ante el ímpetu de otras iglesias y sectas cristianas que irrumpen en el ámbito indígena. Sólo un catolicismo enraizado en la comunidad indígena puede subsistir y crecer en el tercer milenio cristiano. Esto es lo que ofrece como alternativa y testimonio la misión de Bachajón, dentro de la diócesis de Chiapas. ☛

M. Sotomayor, "Las misiones como incorporación de nuevos pueblos a la propia iglesia": *Proyección* 27 (1980) 263-70.

ESCUELA CATÓLICA COMO COMUNIDAD

Armando Lampe
Instituto Pedagógico de Aruba

No eran pocas las religiosas que en los años setenta y ochenta empezaron a abandonar el trabajo en las escuelas católicas para poder dedicarse al "trabajo pastoral". Inspiradas por los principios de la teología de la liberación se veía como incompatibles el proyecto de la escuela católica y la opción preferencial por los pobres. Esto no significa que el tema de la educación no estaba presente en la teología de la liberación. No sin razón se había mencionado que el padre de la teología de la liberación no fue Gustavo Gutiérrez sino Paulo Freire. Pero no se puede negar que toda la atención se fue a la cuestión de la educación de los adultos dentro de un proyecto popular. Educación popular fue un slogan importante, con la consecuencia de que se olvidó a la educación de niños y niñas dentro de un proyecto liberador. En este breve artículo hay dos ideas centrales, que la escuela católica puede constituirse como un trabajo pastoral y que puede estar al servicio de la causa de los pobres.

1. Escuela como comunidad

Antes del Segundo Concilio Vaticano se definía a la escuela católica como una escuela de católicos, para católicos y por católicos. La identidad católica de una escuela estaba definida por la simple presencia de una población católica. Y como casi todas las escuelas católicas eran escuelas de paga, solo niños y niñas de gente bien podía asistir a las escuelas privadas y católicas. En América Latina se identificaba la escuela católica con la población católica y rica. Después del Segundo Concilio Vaticano se habla más de la escuela católica como una escuela con un propio proyecto educativo. Una escuela católica no se diferencia de las otras escuelas en cuanto a la función social de servir a la educación de una nación. Los objetivos generales de cualquier escuela son: el desarrollo personal del alumno (intelectual, emocional, creativo, moral), la preparación del alumno para asumir responsabilidades en la sociedad y la preparación para una vida profesional. La escuela católica comparte con las demás escuelas el objetivo de liberar niños y jóvenes de todos los obstáculos que impiden su desarrollo personal.

Pero qué es lo específico de una escuela católica? La escuela católica se deja inspirar por la visión evangélica. En el Segundo Concilio Vaticano se definió a la escuela católica como una comunidad que crea un ambiente de formación donde reina los valores evangélicos de la libertad y del amor; el desarrollo del hombre nuevo en los niños y jóvenes; la promoción del vínculo entre evangelio y cultura; y todo el conocimiento puede ser iluminado desde la perspectiva de la fe.

Uno de los puntos más importantes es que la escuela católica debe constituirse como una comunidad cristiana. Si todos los actores del proyecto educativo (maestros, padres de familia, alumnos) se portan como hermanos en la vida cotidiana de la escuela, se está transmitiendo los valores evangélicos. La escuela entonces no es simplemente un medio al servicio del desarrollo del alumno, sino que como comunidad se vuelve un objetivo en si mismo. A través de la escuela católica como comunidad los alumnos entran en contacto con los valores evangélicos. Es necesario la constitución de una escuela como una comunidad donde reina el amor cristiano para poder formar a los niños y jóvenes en determinados valores. No se puede formar a los alumnos en el amor cristiano si la escuela misma no vive este valor.

La escuela católica no debe ser una comunidad cerrada, sino que tiene que estar abierta especialmente para la colaboración de los papás de los alumnos. Los papás son los primeros educadores de sus hijos e hijas: una familia, que practica el amor, la justicia y la igualdad entre sus miembros y con los vecinos, es fundamental para la formación del individuo. En la escuela como comunidad hay respeto por la opinión de los demás, por eso no se forma a los alumnos en una actitud fanática sino se promueve una actitud tolerante y de apertura hacia los demás y las otras ideologías. Una escuela como comunidad también se caracteriza por su apertura hacia la sociedad: problemas sociales están presentes en las reflexiones y acciones de solidaridad de la escuela católica. Y la escuela está abierta para la comunidad eclesial, porque la Iglesia es una fuente importante para la inspiración de una escuela católica.

2. Al servicio de la causa de los pobres

En la actual crisis de la humanidad por la globalización de la pobreza se necesita al hombre nuevo y la mujer nueva, con una nueva visión y audacia para cambiar el rumbo de la historia. Aquí está el reto para los educadores en las escuelas católicas del siglo XXI: formar a hombres y mujeres al servicio de otros y que sean capaces de transformar al mundo de injusticias en uno de justicia social. No se trata de hacer algo para el pobre, porque las actividades paternalistas para combatir la pobreza están destinadas al fracaso. Se trata más bien de la priorización en las escuelas católicas de la formación de valores humanos que muestran solidaridad con el pobre, quien es sujeto de su propia liberación. Como cristianos tenemos diferentes medios para contribuir al desarrollo de la sociedad del futuro y la escuela católica es uno de los medios que tenemos para crear un mundo sin miseria. Esto significa que no necesariamente



toda la po
las clases
tenemos c
católicas c
escuelas de

La ider
si la escue
en particu
está llama
religión cr
que defer
humanos,
dad. Por
dualista de
nos indivi
derechos
protegida
nos econó
de la natu
derecho d
realiza un
dad del ot
su misión.

Esto ne
tá realiz
principios.
padres de
de Base de
Guadalupa
1995 un
mandamie

1. Los
del
2. Los
y a
din



toda la población de la escuela católica tiene que venir de las clases populares, aunque también hay que decir que tenemos que ser mucho más creativos en crear escuelas católicas que sean privadas y que al mismo tiempo sean escuelas de niños y niñas de familias pobres.

La identidad católica de una escuela depende del hecho si la escuela promueve en general los derechos humanos y en particular los derechos de los niños, porque toda religión está llamada a defender los derechos humanos, también la religión cristiana. Los cristianos no podemos hacer menos que defender la igualdad y dignidad de todos los seres humanos, especialmente de los más pobres de la comunidad. Por supuesto que hay que superar una visión individualista de los derechos humanos. No hay derechos humanos individuales sin derechos humanos sociales, no hay derechos humanos sin el derecho de la humanidad a estar protegida de la destrucción masiva, no hay derechos humanos económicos sin deberes ecológicos frente a los derechos de la naturaleza, y no hay derechos de la humanidad sin el derecho de la tierra (Hans Kung). Una escuela católica que realiza una formación del ser humano que respeta la dignidad del otro y de la tierra está cumpliendo cabalmente con su misión.

Esto no es una utopía, ya en la Ciudad de México se está realizando por lo menos en una escuela católica estos principios. En el Colegio Josefina M^a Valencia se unieron padres de familia, miembros de las Comunidades Eclesiales de Base de Martín Carrera, maestros y hermanas Misioneras Guadalupeanas de Cristo Rey, O.S.B., para impulsar desde 1995 un proyecto educativo que tiene los siguientes 10 mandamientos:

1. Los contenidos que se trabajen en el salón de clase deberán llevar a la transformación de la sociedad.
2. Los alumnos deberán aprender a trabajar en equipo, y así aprenderán a trabajar en forma democrática, dinámica y creativa.

3. Los alumnos deberán aprender a participar y decidir en asambleas, de este modo descubrirán sus derechos y obligaciones.
4. La relación entre maestros y alumnos será de compañerismo, de amigos, de sujetos que quieren aprender juntos.
5. Se proporcionará un ambiente escolar de confianza y amor en el cual el alumno quiera aprender porque quiere, no porque lo obligan o lo manipulan.
6. Que la manera de trabajar forme alumnos analíticos, críticos y propositivos, capaces de valorarse como personas y de transformar lo injusto de la sociedad.
7. Necesitamos padres de familia que de verdad participen en la educación de los alumnos y alumnas.
8. Se propone que la escuela no prepare para la vida sino que sea la vida misma.
9. Se propone la autogestión y el desarrollo de la creatividad como uno de los mayores valores que puede ofrecer la escuela.
10. Se entiende aprendizaje no sólo como la adquisición de buenos conocimientos sino también y sobre todo la modificación estable de pautas de conducta.

Estos principios son tan importantes porque demuestran que en este caso hasta la visión educativa está basada sobre valores evangélicos. Uno puede tener una escuela católica que celebre misas, oraciones y hasta clases de religión, pero que promueve en su oferta educativa valores anti-evangélicos, por ejemplo el individualismo y el materialismo: yo tengo que asegurar mi futuro, yo tengo que hacer carrera, yo tengo que progresar, etc. Pero para lograr la expulsión de estos anti-valores de la escuela católica es necesario formar la escuela como una comunidad donde se viven los valores del amor y de la justicia.

3. A modo de conclusión

Estamos en la víspera de un nuevo siglo y un nuevo milenio. Durante los últimos años, los cambios sociales han sido tan rápidos que en muchos países se está redefiniendo la función social de las escuelas. La era de la informática ha mostrado que la escuela ya no puede ser como antes: un lugar donde los alumnos van a recibir de una manera pasiva y disciplinada información y conocimiento de muchos datos. Para eso los alumnos no necesitan la escuela sino que pueden consultar el internet. Es decir, la escuela tiene que reinventar su función. Así también hay que redefinir la identidad católica de nuestras escuelas en América Latina y el Caribe. Una vía es de ver la escuela católica como una comunidad cristiana al servicio de la causa de los pobres y en este sentido se vuelve un proyecto eminentemente pastoral y liberador. ☐

MIGRACIÓN: COMUNIDADES DE ORIGEN

Rodolfo García Zamora
Blanca Villaseñor Roca

I. ANTECEDENTES

Durante la mayor parte del siglo XX, uno de los principales vínculos entre México y Estados Unidos ha sido el flujo migratorio. Ir al norte en busca de oportunidades es una idea hondamente arraigada en la juventud mexicana, sobre todo en las zonas rurales en la región occidental-central de México.¹

La migración es un proceso dinámico. Lo que comenzó en buena medida como reclutamiento de trabajadores mexicanos, aprobado o tolerado por los Estados Unidos, para realizar trabajos agrícolas de temporada, se convierte en un flujo migratorio mucho más complejo, sustentado en factores de oferta y demanda y de redes sociales.

La migración de México a Estados Unidos se motiva fundamentalmente en razones de carácter económico. Por eso las motivaciones iniciales del flujo migratorio se dieron en gran parte dentro de los mismos Estados Unidos. Sin embargo, los factores que iniciaron la migración entre los dos países no son necesariamente los únicos que la sustentan. Hoy, las redes transfronterizas de familias, amigos, agentes laborales y reclutadores vinculan una lista en expansión de industrias, ocupaciones y zonas de los Estados Unidos con una lista en aumento de comunidades mexicanas que envían migrantes al país del norte.

Si bien la migración ha sido un fenómeno histórico en las relaciones entre México y Estados Unidos es innegable que nuestra estructura económica se ha visto severamente convulsionada por la

drástica reorientación de nuestra economía hacia el mercado internacional, que se inicia en 1982. Esto es por la implantación de lo que se ha denominado modalidad neoliberal de crecimiento. No cabe duda que éste es uno de los detonantes principales de la problemática que acusa actualmente el proceso migratorio en su relación con la estructura económica del país y una de las principales limitantes para abrir alternativas de cambio.

La ausencia de alternativas ocupacionales, tanto en el agro como en los centros urbanos genera el flujo continuo de su población hacia otros lugares del país y particularmente hacia Estados Unidos.



Por lo que ahora la migración se ve como un recurso de sobrevivencia para millones de mexicanos. En estas circunstancias, la migración se ha convertido en un rostro cruel de la pobreza.

En lo fundamental, como resultado del viraje en la política económica, se mantiene y acentúa un perfil excluyente del aparato productivo estatal. Lo relevante es destacar, en este sentido, el desgaste de las bases económicas, el arraigo del migrante y el inicio, en contrapartida, de un proceso de despoblamiento en muchos de los municipios de alta mi-

¹ Este trabajo es resultado de la colaboración entre Rodolfo García Zamora, de la Universidad Autónoma de Zacatecas; Luis Miguel Rionda, de la Universidad Autónoma de Guanajuato; Gustavo López Castro, del Colegio de Michoacán, en Zamora, Mich.; Francisco Romero, de la Procuraduría de los Derechos Humanos del estado de Guanajuato; Blanca Villaseñor, del Albergue del Desierto y de la Coalición Pro Defensa del Migrante en Baja California; Fabienne Venet, de Sin Fronteras en el Distrito Federal; Enrique Maza, autor del libro *Pa' ver si salía de pobre*.

gración in
comunidad
migración
cipios de r

Más d
un alto g
breza.

Los es
racruz, Pu
Potosí, Q
alto grado
alta migra

La mi
más urban
rurales. E
dades de
incorpora
puede de
ca está ex
porque la
mexicano
no la sim
mas de M

La ex
mico nec
intrínseca
ría. Es la
del camp
nos, la fa
ción agro
que prot
permane
la protec
siempre
escuelas,
empleos,
corrupci
bieron a l

En lo
64.9% d
y medio-
la Secreta
Trabajado
rena Cas
Manejo c

No ha
años. La
mitad de
población
trición se
mentación

gración internacional del país. Los migrantes proceden de comunidades, pueblos y ciudades de todo México, pero la migración intensa se concentra, sobre todo, en 109 municipios de más de 2400 que tiene el país.

Más del 50% de los municipios de la República padecen un alto grado de marginación, que implica un alto de pobreza.

Los estados de Chiapas, Oaxaca, Guerrero, Hidalgo, Veracruz, Puebla, Michoacán, Guanajuato, Zacatecas, San Luis Potosí, Querétaro, Campeche, Tabasco, Yucatán, padecen alto grado de marginación y de pobreza. Son los estados de alta migración interna e internacional.

La migración actual, aunque tiene un carácter cada vez más urbano, sigue estando muy influida por las condiciones rurales. Es importante, además, distinguir entre las comunidades de larga tradición de migración y aquellas que se han incorporado más recientemente a los flujos migratorios. Se puede decir, actualmente, que ningún estado de la República está exento de la expulsión de trabajadores migratorios, porque la agudización de la pobreza expulsa a millones de mexicanos y los obliga a buscar un nivel de vida mejor, si no la simple sobrevivencia. Los indocumentados son víctimas de México.

II. LA POBREZA EN MÉXICO Y LA POLÍTICA ECONÓMICA

La extensión de la pobreza se debe al proyecto económico neoliberal, que concentra la riqueza, por necesidad intrínseca, y extiende la pobreza, por consecuencia necesaria. Es la desigualdad del desarrollo nacional, el abandono del campo, la falta de créditos y de tierra para los campesinos, la falta de educación y de tecnología para la producción agropecuaria, la falta de sindicatos honestos y libres que protejan al obrero y no al empresario, la violación permanente y anticonstitucional del salario familiar decente, la protección abierta a la inversión a costa del salario, la siempre escasa inversión gubernamental en educación, en escuelas, en universidades, en investigación, en creación de empleos y en preparación de mano de obra calificada; la corrupción burocrática y gubernamental de los que concibieron a México como feudo privado.

En los últimos diez años, el salario mínimo perdió 64.9% de su poder de compra. Desde 1994 —en dos años y medio—, perdió el 20%. Así lo reveló, en julio de 1997, la Secretaría de Asuntos Económicos de la Confederación de Trabajadores de México, CTM, que encabeza Porfirio Camarena Castro, presidente de la Comisión de Distribución y Manejo de Bienes de Consumo de la Cámara de Senadores.

No ha variado la alimentación rural en los últimos 20 años. La desnutrición, en zonas rurales, afecta a más de la mitad de los niños menores de cinco años. Y el 20% de la población rural infantil —800,000 niños— padece desnutrición severa. Las cifras de esta Encuesta Nacional de Alimentación y Nutrición en el Medio Rural 1996, hechas

públicas en julio de 1997, no difieren de las cifras de todas las encuestas realizadas en el campo en los últimos 20 años.

Ningún programa asistencial, local o federal, ha tenido efectos en la población rural. En el campo, es mínimo el número de gentes que reciben los beneficios de esos programas. Por ejemplo, sólo el 1% recibe la tortilla gratuita; sólo el 5.3% recibe la leche subsidiada; sólo el 9.2% recibe los desayunos escolares; sólo el 12.2% tiene acceso a las despensas familiares. El 55.9% de los niños padece desnutrición.

Según el INEGI (Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática), más del 61% de la población rural vive en la pobreza. De ahí surge el éxodo mexicano.

El consumo de maíz ha caído de manera importante en los últimos años. Eso implica una disminución alarmante en los índices de alimentación de millones de mexicanos. Pero el precio de la tortilla ha subido, en los últimos cinco años, 336%. Mucha gente ha reducido ya su consumo, a pesar de que es fundamentalmente su sustento alimenticio diario, base de su ya precaria alimentación.

El consumo de tortilla ha caído más del 20%, por el aumento del precio, por los desequilibrios graves que se han causado en el sector agrícola y alimentario, por la desaparición de los subsidios, por la importación indiscriminada de granos, por la corrupción y el desmantelamiento de CONASUPO y por el desplome del poder adquisitivo de los salarios. Sólo en este sexenio, cayó 24%.

La desaparición de CONASUPO, califica el secretario de la CODUC (Organización de la Coordinación de Organizaciones Democráticas), tuvo un impacto devastador, porque distribuía alimentos en las zonas rurales de escasos recursos y compraba las cosechas de los productores. Al desmantelarse, desapareció el contrapeso que regulaba los precios de los artículos de primera necesidad, y dejó el campo libre a los especuladores.

Según el Consejo Nacional Agropecuario, el valor de los granos, como el maíz, el sorgo y el trigo ha descendido en un 50%, pero los insumos agrícolas, como semillas y fertilizantes se han elevado en 63% y 52% respectivamente. Los apoyos a la comercialización de los granos básicos se recortaron de 2,777 millones de pesos, en 1994, a 528 millones en 1999. La cartera vencida del sector agropecuario, hasta diciembre de 1998, sumaba 22,069 millones de pesos.

En lo que va del gobierno de Ernesto Zedillo se ha generado alrededor de un millón de empleos formales. Aproximadamente, 200,000 anuales. Pero la demanda anual es de un millón 200,000. La demanda global, en lo que va del sexenio, ha sido de seis millones. Le faltaron cinco millones de empleos. Así lo reveló Javier Moctezuma, subsecretario del Trabajo. Añadió: aproximadamente, un 50% de la Población Económicamente Activa (PEA), unos 19 millones de personas, desempeña alguna actividad en la economía informal, por lo que no tiene acceso a la seguridad social y no cuenta con garantías laborales. Genaro Borrego, director del Seguro Social, rebajó la cifra a 10 millones de personas, 24.8% de la PEA, porque la refirió sólo a los mayores de 35

arcía Zamora
aseñor Roca

cia el merca-
es por la im-
idad neolibe-
s uno de los
ue acusa ac-
n con la es-
pales limitan-

tanto en el
ujo continuo
y particular-



n recurso de
estas circuns-
stro cruel de

e en la polí-
l excluyente
destacar, en
s, el arraigo
proceso de
de alta mi-



años. El 60% de la población mayor de 65 años de edad, 13.5 millones de ancianos, no tendrá servicios de seguridad social ni pensiones para el año 2025. Sólo hay 13 millones de asalariados de un total de 20 millones potenciales. Según cifras oficiales, un 3% se encuentra en el desempleo abierto y 400,000 trabajadores emigran cada año a Estados Unidos.

El secretario general del CONAPO (Consejo Nacional de Población), Rodolfo Tuirán, advirtió: De no crearse un millón 100,000 empleos anuales y 850,000 viviendas, y de no ampliarse la oferta educativa para los jóvenes, se duplicará el número de mexicanos residentes en Estados Unidos, que actualmente son ya más de ocho millones.

III. CAMBIOS PROGRESIVOS EN EL PATRÓN MIGRATORIO

Algo muy significativo: existen múltiples evidencias, que se confirman en los hallazgos de las investigaciones, de un cambio profundo en el patrón migratorio. En contraste con el patrón anterior, caracterizado por una fuerte presencia de la migración temporal y la participación de varones jefes de familia, la migración tiende a ser ahora cada vez más permanente (independiente del status legal del migrante), y a incorporar a una mayor proporción de hijos e hijas jóvenes, solteros o recién casados e, incluso, a familias enteras.

En el período 1986-88, con el IRCA (*Immigration Reform and Control Act*), que introdujo sanciones contra los empleadores de migrantes indocumentados, los rancheros se asustaron y pidieron programas especiales para ellos. Uno de estos programas, el SAW (*Special Agricultural Workers*), legalizó a casi un millón de mexicanos. Casi todos eran hombres. Así que, a pesar de la intención de la ley de disminuir la migración, el programa SAW la aumentó. Muchos hombres solos, que no hubieran venido en 1987-88, aparecieron en Estados Unidos expresamente para obtener los documentos. El programa SAW originó un gran flujo de hombres solos hacia los Estados Unidos. No obstante, en vista de que no han cambiado las condiciones en la frontera ni la facilidad de encontrar trabajo sin un documento auténtico, los nuevos inmigrantes legales comenzaron a traer a sus familias con y sin papeles. Así los años de 1989-93 representan un período de reunificación familiar, como pauta dominante. Pero las restricciones amplificadas en la frontera, como la Operación Guardián, comenzaron a tener un mayor impacto en 1994. Se ha cambiado la pauta. Predomina nuevamente el flujo de hombres solos. Con los millares de detenciones y las noticias sobre las muertes en el cruce, las mujeres ya no quieren arriesgarse a ir a la frontera sin papeles. En efecto, las mujeres tienen dos opciones, si quieren cruzar la frontera: pueden dejar a sus niños atrás o arriesgar la vida de los niños al cruzar. Esta nueva pauta, que puede durar algún tiempo, tiene implicaciones graves para los mexicanos. Antes había una tendencia de reunificar la familia en los Estados Unidos después de algún tiempo, pero ahora la

realidad d
tes vien
siguen co
va para a
norte tien
aumenta l
como está

La m
que el si
tamiento
frontera i
sobre "co
gración v
sociales y
tan sobre
en el Méx
les afecta
figuran co
políticos
donar el
derecho c
planes de

IV. S

Adent
gen es co
migración
porque la
fuga de la
de lo que
lazos per
gústicos
sus propie
de ser, po
ner a su f
bienestar
con su pa

Habla
hablar de
mujer pa
dicionalm
ha sido u
culina, al
veedora c

Actua
medida, y
va a reun
participa
das, pero
reproduct
familiar y

En sus
salud, ed
empleo f
ción y ca

realidad de la separación familiar es más clara. Los migrantes vienen con menos frecuencia a ver a su familia, aunque siguen con la necesidad de ir al norte como única alternativa para alimentarla. Esta nueva ola de hombres solos al norte tiene graves implicaciones para la familia mexicana: aumenta la separación familiar y, a la larga, afecta el modo como está criada la nueva generación mexicana.

La migración de México a Estados Unidos implica más que el simple desplazamiento de personas desde un asentamiento geográfico hasta otro localizado más allá de una frontera internacional. Como han afirmado los estudiosos sobre "comunidades rurales expulsoras", el proceso de migración va acompañado de profundas transformaciones sociales y económicas. Los investigadores también nos alertan sobre los cambios estructurales que está teniendo lugar en el México rural, destacando la multitud de grupos sociales afectados por estos. Sin embargo, los migrantes rara vez figuran como actores sociales en los debates académicos o políticos relativos al campo mexicano. Parecería que abandonar el territorio nacional se equipara con renunciar al derecho de los migrantes de tener voz o participar en los planes de desarrollo nacional.

IV. SITUACIÓN DE LAS COMUNIDADES DE ORIGEN

Adentrarse al conocimiento de las comunidades de origen es conocer la cara oculta de la migración, en cuanto la migración constituye la manifestación cruel de la miseria, porque la necesidad de sobrevivir no deja otra salida que la fuga de las propias raíces y el desarraigo de lo que uno es y de lo que uno ama. El migrante muchas veces rompe sus lazos personales, familiares, comunitarios, culturales, lingüísticos y religiosos. Renuncia a su tierra, a su raigambre, a sus propiedades, a su propia identidad, a su manera natural de ser, por la necesidad de comer, de alimentar y de sostener a su familia, de salir de la miseria, de buscar un poco de bienestar para él y para los suyos. Rompe con su origen y con su pasado, por su necesidad de un futuro.

Hablar de las comunidades de origen de migrantes es hablar de la mujer dentro de la problemática migratoria. La mujer participa en la migración de diferentes formas. Tradicionalmente, al permanecer en su comunidad de origen, ha sido un factor oculto que ha facilitado la migración masculina, al asumir, además de su rol tradicional, el de proveedora de la familia y de la comunidad.

Actualmente participa del flujo migratorio en mayor medida, ya sea porque acompaña a familiares, o porque se va a reunir con ellos, o porque emigra por su cuenta. Su participación y sus múltiples implicaciones son poco conocidas, pero son muy importantes por los cambios en su rol reproductivo, en su posición en la sociedad, en la salud familiar y pública.

En sus zonas de origen, carecen de acceso a servicios de salud, educación y empleo. Los programas tradicionales de empleo femenino tienden a generar una mayor discriminación y carga de trabajo que se traduce en dobles o triples

jornadas. Se ven forzadas a asumir nuevos roles no sólo como administradoras de recursos familiares, reproductoras de valores sociales, afectivos, sino también como proveedoras para la familia.

Uno de los aspectos de esta realidad migratoria es la dinámica de la explotación, sus hilos, sus redes, sus vericuetos. Hay muchos pueblos y comunidades compuestos en un 80% por mujeres que se quedan. Pocas son abandonadas. La mayoría tiene el apoyo del marido que se fue a Estados Unidos. O del hijo. Pero en el pueblo están solas: labran la tierra, hacen las labores domésticas, educan a los hijos, trabajan en la industria del vestido para completar el gasto. Los matrimonios tienen un promedio de seis hijos. Los jóvenes tienen menos, no por control de la natalidad, sino por el tiempo que están lejos.

Por ejemplo, consideremos el caso de "La Ordeña", pueblo de mujeres cercano a Morelón, Guanajuato, en donde los dueños de la industria del vestido explotan a las mujeres que se han quedado solas, por efecto de la migración. Hacen labores de bordado en sus casas, —como bordados de suéteres, complicados y laboriosos, tanto que sólo pueden hacer dos al día, si se afanan mucho— que les pagan a cinco pesos, mientras los dueños venden la prenda a 25 y 30 veces más, 120 pesos al mayoreo. Los dueños se ahorran talleres, electricidad, salarios fijos, problemas laborales, contratos, seguro social, prestaciones, vacaciones, aumentos de sueldo, reglamentos de higiene, indemnizaciones y demás, mientras las costureras y sus familias viven con menos de 300 pesos al mes. Es la explotación que abusa y exprime a la persona, sobre todo a la mujer necesitada que no puede protestar.

Otro aspecto son las catacumbas de la sobrevivencia: salarios abusivamente escasos, labores mal pagadas, desintegración familiar, soledad, ruptura de lazos vitales. Peligro, enfermedad y muerte para pasar al otro lado. Hogares sin jefe de familia: no hay papá y la mamá está ausente muchísimo, ganando el conque para los niños. Mujeres que se multiplican en muchas actividades, mujeres que bailan con mujeres en las fiestas porque no hay hombres. Mujeres que no se casan porque no hay con quién, madres solteras, carencia de escuelas y de educación, pobreza, miseria. Pueblos dormitorio, pueblos fantasmas, pueblos de mujeres, de ancianos y de niños. Niños que esperan a ser jóvenes para irse al Norte, porque no tienen ni ven otro futuro y porque ésa es la tradición. Viejos que cuentan —o que ocultan— sus historias de lo que fue allá su vida de trabajo, a escondidas de la policía, sus deportaciones y sus vueltas, lo que pudieron lograr y construir o fracasar y sufrir. Cuando ellos las ocultan, las cuentan las mujeres. Desnutrición rampante en los niños, con todas las enfermedades que se derivan de la pobreza. Campesinos que se ven obligados a alquilar o a vender sus pozos, a vender sus tierras, porque no hay futuro para su agricultura, ni hay futuro en su agricultura. Desempleo. Los pobres más pobres, que no pueden emigrar porque no tienen con qué, no tienen dinero para el pasaje, ni para el coyote, ni para comer, y se quedan anclados donde no tienen nada. Hombres que nunca vuelven y dejan de ver a sus familias para siempre, por la dificultad de

regresar en las circunstancias actuales y con las medidas policíacas de hoy.

Además de todo eso, la carencia de programas gubernamentales para enfrentar y remediar la realidad migratoria, con la problemática múltiple que genera, y para arraigar a la gente en su propia tierra que lo expulsa. La migración para muchos en el gobierno —y para muchos en la Iglesia— es sólo un "fenómeno de movilidad humana". Con eso le da carpetazo. No sólo no hace nada ni tiene programa alguno para enfrentarla, sino que oculta la realidad en estadísticas amañadas, en su información y en sus planes, y la disfraz con frases bonitas y falsas, si no cínicas.

V. LAS REMESAS: EFECTOS Y MODALIDADES

Un aspecto insoslayable de la migración es el de las remesas. Es innegable que representan los beneficios más directos de la migración internacional, siempre y cuando la comunidad sea capaz de aprovechar los efectos multiplicadores de esos envíos. Esto significa que, si bien importantes porcentajes de las mismas sirven para el sustento de las familias de los migrantes, también es cierto que las remesas, por reducidas y atomizadas que sean, encuentran cana-

multiplicar las presiones para el éxodo definitivo. Y esto, a su vez, se traduce en una menor propensión hacia la inversión productiva por parte del migrante.

Las remesas sirven en una alta proporción para cubrir las necesidades de consumo inmediato de la familia del migrante. El segundo uso que se da a las remesas corresponde a la atención médica, ya sea para el pago de consulta, o para la hospitalización, o para la compra de medicinas. Vale la pena subrayar que esta función social complementaria que desempeñan las remesas es de suma importancia, sobre todo en estados en los que la mayoría de la población no tiene acceso a ninguna institución de seguridad social.

Los estudios sobre uso de remesas concluyen que sólo sirven para subsidiar el consumo, por lo cual la migración hacia Estados Unidos perpetúa un estado de dependencia económica y limita las perspectivas de desarrollo regional y nacional.

Para esclarecer las nociones de desarrollo y su nexo con la migración internacional, resultan fundamentales los señalamientos de Demetrio Papademetriou, cuando resalta que la emigración internacional puede jugar un papel muy importante en la estabilidad y equilibrio de los países de origen, al mismo tiempo puede actuar como un elemento que retrase o impida las transformaciones estructurales en la economía y en la sociedad, ayudando a mantener los sistemas económicos y sociopolíticos autoritarios existentes en los países de origen de la migración. Esta apreciación nos parece de un gran valor para las regiones mexicanas, caracterizadas por su alta migración internacional, en las cuales ese fenómeno, con su contraparte de un importante flujo de divisas se convierte en un elemento clave para mantener el equilibrio socioeconómico regional, generando dinámicas regionales diferentes a las demás entidades del país. El señalamiento de Papademetriou nos lleva a plantearnos dos preguntas: ¿Hasta qué punto la emigración internacional ha pospuesto o impedido la realización de transformaciones económicas y sociales a fondo? ¿Qué sucede con el círculo "virtuoso" de atraso económico, migración internacional, remesas, frágil equilibrio económico regional en las entidades, cuando la emigración cambia de carácter circular a definitiva y se reduce el flujo de las remesas que se reciben?

La respuesta a la primera pregunta, sobre todo en las entidades del centro de la República, es que categóricamente la emigración internacional y las remesas han sido clave indiscutible para mantener hasta ahora un frágil equilibrio económico de las regiones, bajo estructuras económicas y sociales caracterizadas por el atraso y la marginación. Las remesas de los migrantes, en lo fundamental, son un subsidio a las precarias explotaciones campesinas temporeras o a otro tipo de actividades productivas, como artesanales, ganaderas, etc.

La tendencia es que se incremente la emigración interna e internacional, al mismo tiempo que esta última cambia hacia una emigración definitiva, con lo cual se reducirá a futuro el envío de remesas a los estados expulsores de origen.

El panorama se complica más si se toman en cuenta los graves problemas que se producen por los costos de envío y de recepción de remesas. En los últimos años ha surgido



les para convertirse en fuente de inversión, cuando el contexto productivo de la comunidad lo permite.

Cabe advertir que la crisis económica por la que atraviesa el país ha creado un ambiente hostil para la inversión productiva. Por un lado, ha tenido un impacto devastador sobre la pequeña producción, echando a pique importantes esfuerzos productivos, en los que se habían involucrado migrantes. Por otro lado, el desgaste de las bases de arraigo económico del migrante, que de este modo se ha producido, ha contribuido al cambio del patrón migratorio y a

una gama
ros que me
envíos de
bancos cor
ocupaban
Unidos. Si
un cambio
ter comer
ejemplo
Nacionales
han cobra
remesas. M
flujos de r
claro, que
nacional e
Money Gra
ran sangr
los envíos.

a) AC Gu

En for
Gubernam
ra partic
mayor pa
nizaciones
cuestiones
comunitar
hacen un
Sin emb
algún tra

Su rel
este proc
como mo
trata com
ria.

Las or
porque la
bastante
munitaria
productiv
principale
costura, e

Son c
tir en el
de ellas
las de pe
y son las
empresar
para obte

El imp
en las dif

vo. Y esto, a
acia la inver-

para cubrir las
nilla del mi-
corresponde
consulta, o
dicinas. Vale
plementaria
tancia, sobre
población no
social.

en que sólo
a migración
dependencia
o regional y

su nexo con
les los seña-
resalta que
papel muy
os países de
in elemento
turales en la
er los siste-
xistentes en
eciación nos
anas, carac-
n las cuales
ortante flujo
a mantener
dinámicas
del país. El
tearnos dos
nacional ha
ormaciones
n el círculo
ternacional,
las entida-
r circular a
se reciben?

todo en las
góricamen-
a sido clave
el equilibrio
nómicas y
nación. Las
on un sub-
mporaderas
artesanales,

ción interna
ma cambia
reducirá a
ores de ori-

cuenta los
de envío y
ha surgido

una gama amplia de intermediarios comerciales y financieros que mediatizan el proceso de emisión y recepción de los envíos de los migrantes. Tradicionalmente, el correo y los bancos comerciales era las principales instituciones que se ocupaban de recibir los ingresos provenientes de los Estados Unidos. Sin embargo, en los últimos años se ha generado un cambio significativo en este proceso: negocios de carácter comercial —casas de cambio, casas de bolsa, Elektra, por ejemplo— y algunas instituciones de gobierno —Telégrafos Nacionales y el Patronato de Bonos del Ahorro Nacional— han cobrado singular importancia en la captación de estas remesas. Muchos estudios sobre el tema no consideran los flujos de remesas que llegan por vía personal. Un ejemplo claro, que ha sido ampliamente difundido por la prensa nacional e internacional es el caso de *Western Union* y de *Money Gram*, que por concepto de cobros arbitrarios generan sangrías que oscilan entre un 15 y un 20% del valor de los envíos.

VI. ACCIONES SOCIALES Y GUBERNAMENTALES

a) Acciones de las Organizaciones No Gubernamentales

En forma general, son muy pocas las Organizaciones No Gubernamentales que tienen un trabajo orientado de manera particular a atender los problemas de la migración. La mayor parte se concentra en las fronteras. Las demás organizaciones en los estados de origen centran su trabajo en las cuestiones ambientales, de la mujer, electorales, trabajo comunitario, derechos humanos, capacitación, etc. Pero no hacen un trabajo específico con los migrantes y sus familias. Sin embargo, algunas de ellas realizan de modo indirecto algún trabajo que alcanza a esa parte de la población.

Su relación con el fenómeno migratorio resulta de todo este proceso del trabajo comunitario, pero no la tienen como motivación ni como objetivo central. La migración de trata como un elemento más de la problemática comunitaria.

Las organizaciones trabajan principalmente con mujeres, porque la presencia de los hombres en la comunidad es bastante irregular. La promoción de talleres de salud comunitaria, de salud alternativa, etc. y pequeños proyectos productivos de autoconsumo son algunas de sus acciones principales, como cría de pollos, de cabras y de conejos, costura, etc.

Son conscientes de que resulta muy complicado competir en el mercado con las empresas ya establecidas. Muchas de ellas producen para satisfacer sus propios demandas y las de pequeñas comunidades vecinas. Otras, sin embargo, y son las menos, tratan de incursionar en una forma más empresarial o de cooperativas en mercados más amplios, para obtener un mayor beneficio.

El impacto de los proyectos productivos que han tenido en las diferentes localidades donde se han implementado es

más de tipo social que económico y prácticamente nulo en cuanto a la migración. Es muy difícil detener la migración, incluso cuando los participantes en esos proyectos son migrantes, porque las ganancias son reducidas y esporádicas y no los sacan de la pobreza, sólo les permite sobrevivir. La mayoría de los hombres acaban por desesperarse y se van. De hecho, se considera que aun cuando los proyectos llegaran a ser lo suficientemente rentables para generar un mayor interés en los hombres, la diferencia de salarios con Estados Unidos siempre los motivará a emigrar.

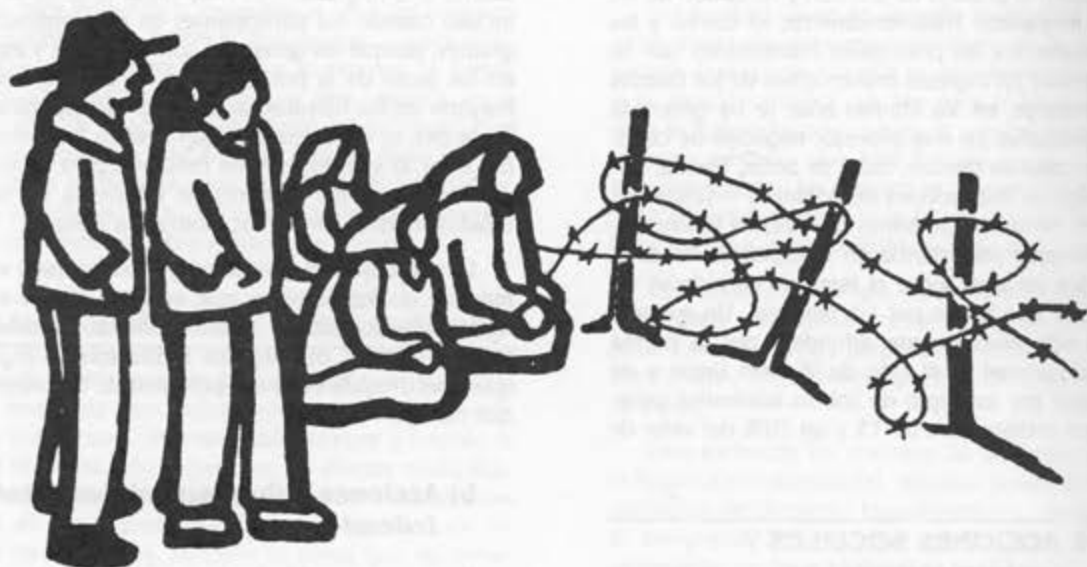
Lo paradójico es que los proyectos son bien vistos por la mayoría de los hombres que emigran y, por eso, se van menos preocupados a Estados Unidos, al saber que sus familias cuentan con algunos satisfactores o ingresos, aunque sean irregulares, como producto de los proyectos en los que trabajan.

b) Acciones gubernamentales estatales y federales

No existe a nivel federal ni a nivel estatal ni una política gubernamental específica ni estrategias concretas de apoyo para los proyectos productivos orientada a los miles de migrantes y a sus familias, a pesar de la enorme cantidad de remesas que envían anualmente. Si bien existen algunas dependencias en el gobierno dedicadas a la promoción económica de los estados, no hay estrategias concretas para las localidades y municipios de origen de migrantes. Implícitamente se considera que el desarrollo económico "en cascada" en algún momento llegará hasta esos sectores y regiones, y se renuncia a tomar alguna iniciativa al respecto.

Conviene registrar que hay estados en los que se han realizado proyectos mixtos. Algunos gobiernos estatales, al visualizar el potencial de las remesas de los migrantes han tomado iniciativas, como los programas 2x1, 3x1, para financiar obras sociales, infraestructura de servicios y, en menor escala, proyectos productivos, con un mayor efecto en el empleo y en la economía regional.

Tanto en las acciones realizadas por las ONGs como por los gobiernos estatales y federal, destaca la participación de las mujeres en los pequeños proyectos productivos, que aun cuando muchas veces son de autoconsumo, no dejan de tener un efecto positivo sobre el núcleo familiar. Lo que es más importante, la participación femenina actúa como catalizador de sus propias diferentes potencialidades, propiciando el "apoderamiento", no sólo de sus unidades domésticas, sino incluso de las comunidades mismas, durante las largas ausencias de sus maridos. Lo que frecuentemente significa una realización personal a costa de un esfuerzo laboral enorme, al llevar sobre sus hombros las responsabilidades familiares y productivas. Esta experiencia puede significar cambios relevantes en las relaciones de género al interior de la comunidad y su conducción a futuro. Y esto necesariamente tendrá que repercutir en los valores comunitarios.



VII. CONCLUSIONES

En suma, el subdesarrollo y el neoliberalismo han ofrecido al campo mexicano depresión productiva, retiro de los mecanismos estatales de fomento agrícola, rezago tecnológico, endeudamiento y pobreza creciente, marginación, lucha política y esperanzas de democracia.

Sólo la reorientación hacia el mercado nacional de la política económica y la organización asociativa de los productores puede representar una alternativa para su futuro, lo que implica una gran lucha social por la transformación democrática y económica.

Resulta grave que se continúe abandonando el campo, como en los últimos doce años, que se ha visto perjudicado por la aplicación férrea de la política económica neoliberal, la apertura acelerada del mercado nacional a las importaciones y la profundización de sus contradicciones estructurales.

A las consecuencias de la política económica antiagrícola se suman los efectos acumulativos de la cartera vencida, la elevación de las tasas de interés, el fracaso de las propuestas de reestructuración, la reducción de la inversión pública en el agro, la creciente presencia de las importaciones en el mercado nacional y la falta de rentabilidad del sector agrícola.

Las localidades y los municipios que tienen fuerte migración internacional muestran mayor interés, más dinamismo y más iniciativas para crear proyectos productivos, a causa del flujo de remesas, de las nuevas habilidades profesionales y empresariales que adquieren los migrantes y de la experiencia del riesgo y de la toma de decisiones.

Sin embargo, se presentan diferentes actitudes hacia las iniciativas productivas locales: los hombres y los jóvenes en

edad de trabajar muestran poco interés por participar laboralmente en esos proyectos; en cambio, otros migrantes económicos que piensan regresar y reintegrarse a sus comunidades y convertirse en líderes económicos tienen interés en invertir, para tener un mejor entorno económico a su regreso definitivo de los Estados Unidos.

Los migrantes permanentes presentan una doble actitud: los que están integrados ya a los Estados Unidos y sólo envían remesas esporádicas como ayuda familiar y los que, habiendo logrado un ahorro significativo, intentan regresar como empresarios a sus lugares de origen. Las mujeres son un tercer agente social primordial, porque se ven obligadas a asumir la conducción familiar y, en ocasiones, la iniciativa en las comunidades, según sus posibilidades personales, hasta ese momento encubiertas. Las mujeres michoacanas llaman a esto "apoderamiento" de sus comunidades, que puede tener importantes cambios en las relaciones de género y de poder en el interior de las comunidades.

La incertidumbre económica del país en los años siguientes, la limitada capacidad de generación de empleos y la existencia de redes sociales harán que el fenómeno de la migración internacional no se detenga y pueda, eventualmente, crecer, según se presente la situación futura del país. En consecuencia, es un reto nacional mantener el tejido económico local y regional en las regiones de alta expulsión migratoria. Si la migración tradicional no se puede frenar, hay que evitar, por lo menos, que los migrantes temporales se conviertan en permanentes, hay que reducir el número de jóvenes que emigran y hay que arraigar al mayor número de mujeres, con propuestas productivas que mejoren sus condiciones de vida y les permitan su realización personal. ☐

EN
CI

solamente
pol... Fre
nos, direc

A los
que el en
rollarse s

Nuestro
versar co
como si
Jalisco!

Siempre

Uno
padre A
el final
lo posibl
Brasil, de
que iba d
único: tre
la, Costa
México y

Ver lo
las color
ganizaci
etc. Nac
Serafín a
mos". En
vara mo
ver?...

Siempre
minar en

Durante
como un
los agen
para des
Segundo
Santo Do
cursos h

ENCUENTRO PASTORAL EN CIUDAD GUZMÁN

Teolide M. Trevisan, José Marins y
Philippe van den Bogaard
Equipo "Marins"

Como una semana antes del encuentro con invitados de varios países en Ciudad Guzmán (Julio 12-16 1999), ¡un correo electrónico nos avisa que solamente dos personas se inscribieron! ¡Pánico en el equipo... Frenéticamente Teo y Marins revisan agendas, teléfonos, direcciones y ¡Vamos haciendo memorial...!

A los pocos días el número de gente era suficiente para que el encuentro pastoral de ciudad Guzmán pudiera desarrollarse satisfactoriamente...

Nuestro equipo "Marins" llegó unos días antes para conversar con los encargados del programa. Todo estaba listo, ¡como siempre cuando llegamos a esta parte del sur de Jalisco!

Siempre nos conmueve la rica acogida que nunca falla...

Uno de los invitados llegó el mismo día que nosotros, el padre Aoki de Bauru, Brasil. Desde el primer momento hasta el final no dejará de abrir grande los ojos (en la medida de lo posible para un japonés) de aprobar, de comparar con Brasil, de hacer preguntas y de expresar su felicidad por lo que iba descubriendo. Y si bien él fue el primero, no fue el único: treinta y cuatro personas llegaron de Brasil, Guatemala, Costa Rica, Argentina y Estados Unidos y otras partes de México y vivieron la misma experiencia.

¿En qué consistió la experiencia?

Ver lo que está viviendo esta diócesis, visitar los ranchos, las colonias, las ciudades menores, las parroquias y las organizaciones de base, el programa de capacitación laical, etc. Nada especial, "No tenemos oro ni plata" dijo Don Serafín al inicio, "pero compartimos lo que tenemos y somos". Entonces ¿qué fueron a ver en el Sur de Jalisco? ¿una vara movida por el viento? ¿Un profeta? ¿Qué fueron a ver?...

Simplemente una experiencia de ser Iglesia con un caminar envidiable (y de hecho envidiado por algunos...)

Durante veinte y cinco años la diócesis se puso a caminar como unidad pastoral coherente. Su secreto: potencializar los agentes de pastoral, especialmente el clero y los laicos para desarrollar un modelo de Iglesia según el Vaticano Segundo, las conferencias de obispos de Medellín, Puebla y Santo Domingo. El gran esfuerzo fue de contar con los recursos humanos locales. Don Serafín, el obispo, y sus cola-

boradores no esmeraron esfuerzos para formar a los curas, mandarlos a estudiar, darles puestos de confianza y efectivamente confiar en ellos.

El Seminario

Uno de los primeros trabajos fue el de comenzar un seminario diocesano que les permitiera desarrollar el sueño de esta joven diócesis. Y con la dedicación de muchos, después de las debidas consultas, discusiones, dudas y (seguramente algunos fracasos) consiguieron dotar a la diócesis con una formación adecuada 1) en cuanto a los requisitos intelectuales de la formación sacerdotal, 2) en cuanto a la línea pastoral diocesana, 3) en cuanto al desarrollo personal del seminarista.

De este seminario nos llamaron la atención varios aspectos que hacen su originalidad y su éxito:

- 1) **Participación del clero:** Los profesores son todos sacerdotes de la diócesis: de los 105 con que cuenta la diócesis, treinta y cuatro dan cursos en el seminario. Otros veinte acogen seminaristas en sus parroquias para su experiencia de formación pastoral. O sea, más de la mitad del clero diocesano está en relación directa con la formación de sus futuros colegas...
- 2) **Lugar de encuentro fraternal:** Los padres de las remotas áreas de la diócesis que llegan a la ciudad encuentran en el seminario un lugar fraterno y una mesa acogedora. Doña Lupe hace un poco de mamá que siempre tiene algo preparado en la cocina para quien viene de lejos...
- 3) **Lugar abierto:** El seminario está abierto tanto para entrar como para salir; la disciplina, exigencia de formación, se va decidiendo en co-responsabilidad. El trabajo se hace en equipo.
- 4) **Participación de los laicos en la formación de los seminaristas:** Las comunidades son, en la parte pastoral, formadores de estos jóvenes que son llamados a ser algún día sus pastores. Por lo tanto los seminaristas van a las comunidades no tanto para prestar servicios (aunque ayudan en lo posible) pero más bien para participar de la comunidad, compartir con la gente, aprender a escuchar e integrarlo todo en el cuadro de referencia teológico, eclesiológico pastoral que poco a poco van elaborando. Eso contrasta con



muchos lugares donde los sacerdotes jóvenes han pasado por la teología pero la teología no pasó por ellos... Después del tiempo de presencia en una parroquia, la comunidad hace sus observaciones al seminarista y un formador nos dijo: "Los laicos son muy agudos, a veces perciben en unos meses lo que no conseguimos en años...."

Así, poco a poco se forma el clero que las comunidades necesitan, que el presbiterio ha formado y que se integra en la pastoral de conjunto.

PROCALA

Otro aspecto que queremos subrayar es la formación de los laicos con el PROgrama de CAPacitación LAical que permite a la gente dar cuenta de su fe y de su participación en la comunidad. Este programa se hace en las comunidades, con una metodología participativa y, sobre todo, a lo largo de varios años, permitiendo a la gente que lo desee, profundizar muchos aspectos y asumir con cualidad los servicios en la comunidad.

No podemos, en estas pocas líneas, describir toda la riqueza que los visitantes descubrieron en las visitas a las parroquias pero algunas son típicas del lugar y vale la pena mencionarlas:

El Sínodo

Casi en todos los lugares la gente asumió como suyo el Sínodo diocesano. Utilizaban las expresiones "Nuestro Sínodo", o "en el Sínodo dijimos", etc. O sea, al citarlo frecuentemente los visitantes comprendieron que, contrariamente a otros sínodos donde, aunque se haya hecho un gran esfuerzo de participación, el resultado consiste en un libro grueso, acabado, festejado y rápidamente olvidado, las comunidades de Ciudad Guzmán tienen un sínodo que les orienta para la vida de la comunidad. ¿El secreto? Se hizo el sínodo comenzando desde las comunidades más pobres y pequeñas subiendo poco a poco a las otras instancias de iglesia siempre preguntándose cómo servir a estas pequeñas comunidades... El otro aspecto es que no se considera el sínodo como un evento sino como un proceso que no termina luego...

Reflexión Teológica Pastoral

El éxito del sínodo y de los planes de pastoral implementados en la diócesis de Ciudad Guzmán se debe en gran parte al equipo de planificación pastoral bien respaldada por una reflexión Teológica que constantemente evalúa, re-adeúa y está atenta a los acontecimientos de la vida y al desarrollo teológico actual mundial. Su cercanía al pueblo le permite traducir en un lenguaje popular y etapas pastorales oportunas toda esta reflexión.

Ayuda a otras iglesias

Desde toda esta reflexión surgió la importancia de no guardar tanta riqueza para la sola diócesis. Ciudad Guzmán abrió horizontes compartiendo su experiencia con tantas diócesis que la piden, recibe seminaristas de otras diócesis y manda misioneros donde más urge hoy por la situación que sufre la diócesis de San Cristóbal de las Casas de Chiapas.

Programa de viviendas

Todos quedaron admirados del programa que nació después del terremoto que sufrió Ciudad Guzmán en 85: Impulsados a organizarse para obtener una vivienda digna, los pobladores fueron descubriendo poco a poco que este trabajo era más que construir un lugar físico para cobijarse con sus familias, era más bien descubrir valores que desembocan en un estilo de vida. Los testimonios fueron elocuentes...

Días de fraternidad

Los treinta y cuatro visitantes, ¿que se llevan a su casa? Primero los numerosos regalos que recibieron de Don Serafin y de toda la gente donde fueron recibidos... Pero además sintieron que la vida de esta iglesia particular se articula y se desarrolla basándose en valores fundamentales del evangelio: una fe profunda (Y el proceso del sínodo hizo que se valorizara la religiosidad popular), una vivencia de fraternidad en las comunidades y especialmente entre los sacerdotes y además la misma coherencia en el trabajo. Suficiente para dejarlos con el deseo de proseguir con su propio caminar de iglesia sabiendo que es posible....

¿El Edén?

Muchos son, todavía, los desafíos como el de la juventud y el gran problema de la droga, la violencia, la migración hacia los Estados Unidos, una pastoral urbana organizada. Dentro de la iglesia se tendrá que rever el papel de la mujer, religiosa o laica, y cómo conciliarlo con un papel muy protagonista del sacerdote... Finalmente el reemplazo del querido obispo no deja de asustar a varios...

Conclusión

Este encuentro no fue turismo ni exhibicionismo sino un encuentro de hermanos y hermanas motivados y comprometidos por su fe en proseguir el proyecto de Jesús. Desafío para todos y cada uno desde su propia realidad. ☐

"RI
CO
EN
IG

1. La

I
es
fra
entre los
comuni
El vivir la
Jesús. Est
que veían
cómo se
2,47).

Vivir
todas, es
Israel en
Iglesia es
continua
to, nosot
construir

Ahora
en comu
años. En
y se viv
Iglesia y
hecho de
y no se
comunid
moderna
urbes ha
medias
antes ter

Así o
así tamb
perdiend
diendo e
la fuerza
gelio. Pa
que aho

"RECONSTRUIR LA COMUNIDAD", LA GRAN TAREA EN EL NUEVO MODELO DE IGLESIA

José Sánchez Sánchez
Diócesis de Cd. Guzmán

1. La Iglesia, don inacabado del Padre, es ante todo "Ser comunidad"

Iglesia quiere decir comunidad (*ekklesía*). **Ser Iglesia es ser comunidad.** Si no se viven relaciones de fraternidad, de compartir, de verdadera comunión entre los miembros de la comunidad, no se es Iglesia. La comunión es un elemento fundamental del ser de la Iglesia. El vivir la comunión es lo que le da rostro a la Iglesia de Jesús. Este vivir unidos era lo que llamaba la atención a los que veían a los primeros cristianos, y por eso decían: "Miren cómo se aman" y gozaban de la simpatía del pueblo (Hech. 2,47).

Vivir la comunión, ser Iglesia no se logra de una vez por todas, **es un proceso.** Es un camino como el que recorrió Israel en el desierto hasta llegar a la tierra prometida. La Iglesia es un don inacabado de Dios, es una tarea a realizar continuamente que no se termina en esta historia. Por tanto, nosotros, como discípulos de Jesús, tenemos la tarea de construir la comunidad, la Iglesia.

Ahora bien, ser comunidad, formar la comunidad, vivir en comunidad es algo que se descuidó durante muchos años. En la sociedad rural, las comunidades eran pequeñas y se vivían relaciones más estrechas. Se pensaba que la Iglesia y la sociedad se identificaban, por lo que con el hecho de pertenecer a la Iglesia, ya se vivía en comunidad, y no se veía la necesidad de insistir en la formación de la comunidad, se nacía y se vivía en ella. Pero la sociedad moderna ha pasado de lo rural a lo urbano. Las grandes urbes han crecido de una forma incontrolada y las ciudades medias por su crecimiento han perdido la cercanía que antes tenían.

Así como el tejido de la sociedad se ha ido destruyendo, así también la conciencia y vivencia de comunidad se ha ido perdiendo en la Iglesia moderna. Por tanto, ha ido perdiendo el rostro de ser Iglesia de Jesús y ha ido perdiendo la fuerza de fermentar la sociedad con los valores del Evangelio. Para poder construir el Reino de Dios, es necesario que ahora también reconstruyamos la Iglesia, reconstruyamos

las relaciones comunitarias entre los cristianos. Las parroquias son demasiado extensas, por lo que ya no son el primer nivel comunitario de la Iglesia de Jesús. Ya en ellas no se pueden vivir las relaciones de comunión. Urge, por tanto, volver al nivel de Iglesia doméstica que vivían los primeros cristianos dispersos por el mundo del Imperio Romano. Esto es lo que intentamos al vivir en las Comunidades Eclesiales de base.

Cada una de estas CEBs. deben ser verdaderamente una comunidad, deben ser la Iglesia de Jesús en su dimensión más pequeña. Formar, entonces, las CEBs. como auténticas Comunidades cristianas es una tarea indispensable hoy. Sólo así se podrá lograr que las parroquias sean verdaderas comunidades cristianas, sean "comunidad de comunidades".

2. Elementos sociológicos de toda comunidad humana

Para constituir una comunidad es necesario, además de lo que la Palabra de Dios nos dice y el Magisterio de la Iglesia, tener en cuenta lo que las ciencias humanas nos dicen a cerca de la comunidad. La sociología nos señala como elementos de una comunidad los siguientes:

1. LA CONCIENCIA DEL BIEN COMÚN. La gran diferencia entre un grupo y la comunidad es que en ésta segunda, los miembros tienen clara conciencia del bien común y luchan por lograrlo. En este caso, los bienes particulares de los grupos y organizaciones son menores, tienen menos importancia, o la tienen en la medida que son recursos, para lograr el bien común. Cuando cada uno de los grupos u organizaciones sociales no tienen clara esta conciencia, aún no se ha amalgamado la comunidad. Cada uno lucha por conseguir lo que considera su bien particular, por tanto, aún no hay cohesión comunitaria, no hay conciencia comunitaria.

2. EL SERVICIO. Servir a la comunidad es un segundo elemento de cohesión comunitaria. Esto se manifiesta en los diversos cargos que se ejercen en la comunidad para bien de la misma. Entre estos servicios está el de la coordinación,

es decir, la autoridad, que se ejerce para que los bienes particulares no se destruyan entre sí y los recursos se puedan utilizar para bien de todos. Esta autoridad trae consigo la autonomía. La comunidad es un ser social en sí, autónomo, que no significa independiente, pero tiene su vida propia. Donde no hay una autoridad común no se puede decir que se viva en una comunidad.

3. LA ADMINISTRACIÓN. La comunidad para lograr su fin común necesita de recursos que hay que administrar. Cuando no se cuenta con recursos suficientes no se puede formar la comunidad. Mientras los integrantes de la comunidad pongan más sus recursos en bien de los demás, más se tiene la cohesión comunitaria. Vivir en Comunidad es vivir en común y para esto es necesario compartir. No se puede vivir la comunión si no se comparte lo necesario para la convivencia comunitaria.

4. LA TOMA DE DECISIONES. La autonomía de una comunidad le permite tomar las decisiones propias, las que convengan al bien de todos. La dependencia en este aspecto no permite el vivir en comunidad.

5. LA RELACIÓN MADURA CON OTRAS COMUNIDADES. El vivir en comunidad lleva a una relación madura con otras comunidades, en la que se respete la vida, la autoridad, las decisiones de la otra comunidad. Esto permite una alianza entre ellas que las puede llevar a lograr mejor los fines comunes que se proponen.

6. LA FIESTA. Este es un elemento importante en la vida de la comunidad. Hay momentos que han dejado huella en todos, por lo tanto, hay que celebrarlos. La fiesta cohesionadora, da vida, anima a vencer las dificultades, renueva, recrea la comunidad.

3. Reconstruir la Iglesia desde la base

Debemos tomar en cuenta los elementos que nos señala la sociología para mejorar nuestro trabajo por construir la comunidad eclesial desde la base. Por tanto, para avanzar en la vivencia comunitaria en nuestras CEBs. hay que trabajar en:

1. EL BIEN COMÚN. Son varios los grupos que forman una CEB. Estos deben buscar el bien común, el bien de la comunidad. Debe haber un objetivo común, un proyecto común en el que todos participen. De otra manera, los bienes particulares, grupales, no permitirán la formación de la comunidad. Este es uno de los más grandes retos que tenemos. Venimos de una experiencia grupal muy fuerte, que nos impide la vivencia comunitaria porque los grupos de matrimonios, jóvenes, catequesis infantil, presacramental, adolescentes... identifican a los miembros de esos grupos y éstos al darle mucha importancia a su objetivo, se olvidan del objetivo comunitario. El elaborar un proyecto con un objetivo común es indispensable para la comunidad. Hay que superar la conciencia grupal. Es necesario que los fines particulares disminuyan y que la conciencia del bien común crezca. Las Asambleas comunitarias son el espacio indispensable para expresar la vivencia comunitaria y uno de los recursos para formar la comunidad.

2. SERVICIOS. Los servicios son el rostro de la comunidad. No hay servicios, no hay comunidad. Pero estos servicios tienen que estar articulados entre ellos. Deben contribuir al bien de la comunidad. El servicio fundamental en una comunidad eclesial de base es el de coordinación. La autoridad común y ejercida como servicio es indispensable. Por esto, la formación del Consejo comunitario marca el momento en el que la comunidad inicia su proceso decidido de madurez y de autonomía.

3. LA ADMINISTRACIÓN. La CEB necesita de recursos para lograr su fin. El que no cuenten con los recursos necesarios hace que la comunidad esté encarcelada, impedida de crecer con libertad. La comunidad necesita tener la libertad para hacerse llegar recursos y administrarlos como a ellos convenga. Esto lleva a la parroquia a una descentralización también en lo económico.

4. LA TOMA DE DECISIONES. La CEB debe tomar sus decisiones. Y éstas no deben "depender" de otra instancia. El que sean únicamente ejecutoras de decisiones que se toman en otras instancias manifiesta que aún no han llegado a ser comunidades. Las Asambleas bajo la coordinación del Consejo comunitario es el espacio para esta toma de decisiones.

5. LA RELACIÓN MADURA CON OTRAS COMUNIDADES. La CEB, no debe estar aislada, sino en comunicación y articulación con otras comunidades. Es por esto, que la parroquia tiene que convertirse en Comunidad de Comunidades para asegurar este aspecto importante de la conciencia comunitaria.

6. LA FIESTA. La celebración de la salvación desde la vida de la CEB. Madura la comunidad. El aspecto celebrativo es indispensable en el proceso comunitario. La celebración dominical en la comunidad la hace madurar. Hay que superar, por tanto, la conciencia de que la celebración dominical es por obligación. Es una necesidad, más que una obligación. Mientras las comunidades no celebren en su vida la presencia de los signos del Reino de Dios no madurarán y permanecerán con una conciencia grupal que las limitará.

La tarea de crear la comunidad, la Iglesia en la base, abarca el trabajar en todos estos aspectos. No se logra solamente teniendo asambleas comunitarias y nombrando consejos comunitarios, sino tomando en cuenta todos los elementos anteriormente señalados. Además lograr la comunidad es fruto de un esfuerzo constante, paciente, pero claro y decidido en él que tenemos que participar tanto los pastores como los fieles quienes debemos madurar nuestra fe y tener conciencia de la corresponsabilidad en la misión. Mientras no se tenga ésta, no se podrá avanzar en la vivencia comunitaria.

La parroquia, comunidad de comunidades, no es un rompecabezas en donde las CEBs. son parte de ella, sin tener autonomía, ni vida propia; sino un bosque, en el que cada árbol (CEB) tiene vida propia, pero está en relación con los demás árboles (CEBs.) formando un todo: el bosque (La parroquia). ☐

HO
CO
SO
PE

ALGUN

T

supuesto
realizaci
construcci
paradigm
tas. Es lo
carácter p

Parte
que trata
que parte
más de
rección in
yable, y
dando h
impuesta
elemento
sus propi
ralmente
ellas no
pero sí s
ponentes

De e
tentación
se en co
nos emp
pobres e
pobreza
la gente
el grado
te está
socorrer
lidad so
dedican
sobre to
les y m

HORIZONTE DE LAS COMUNIDADES DE SOLIDARIDAD DESDE LA PERSPECTIVA DE FE-JUSTICIA

Pedro Trigo
Teólogo de Venezuela

ALGUNAS CONSIDERACIONES GENERALES

Tal como las entiendo, "comunidades de solidaridad" no es un nombre nuevo para designar algo que ya es habitual. Refleja un proyecto, que por supuesto no nace de la nada sino que tiene antecedentes y realizaciones punteras, pero que fundamentalmente está en construcción. Si es así, lo que urge es diseñar su horizonte y paradigmas y esbozar algunas líneas de insistencia concretas. Es lo que intentaremos, insistiendo de antemano en el carácter preliminar y exploratorio de lo que diremos.

Parte de la novedad de estas comunidades estriba en que tratan de responder a una dinámica de globalización que parte de un sujeto específico, el Occidente, que, además de homogeneizar, sigue predominantemente una dirección insolidaria. El hecho de la mundialización, insoslayable, y esas dos características del modo como se viene dando hasta hoy (globalización como homogeneización impuesta, y como dominio, supeditación y exclusión) son elementos frente a los que las comunidades se miden desde sus propias fuentes, para discernir, asumir y superar. Naturalmente que estas comunidades aceptan de entrada que ellas no son el sujeto adecuado para enfrentar estos retos, pero sí se sitúan en el interior de él como uno de sus componentes.

De entrada sí quisiera decir lo que considero una grave tentación para las personas y grupos que quieren constituirse en comunidades de solidaridad. En el tercer mundo se nos empuja a que nos dediquemos al quinto mundo (los pobres entre los pobres, los que están en la cultura de la pobreza), y a que abandonemos al tercer mundo, es decir a la gente popular y a los pobres, es decir a los que están en el grado ínfimo de inserción social. La figura histórica vigente está dispuesta a contribuir con bastante dinero para socorrer al quinto mundo, y hacerlo es fuente de honorabilidad social. En cambio, ni los gobiernos ni el sector privado dedican dinero ni atención al pueblo, y dedicarse a él, sobre todo cuando se hace a través de relaciones horizontales y mutuas y en orden a que se constituyan y sean reco-

nocidos como sujetos desde su propio ser cultural, es motivo de desdén y aun de sospecha. Desde este punto de vista las comunidades de solidaridad se inscriben en esta manera de relacionarse con el pueblo. Desde esta inserción en el tercer mundo buscan ayudar al quinto mundo; un camino ciertamente mucho más largo y complejo, pero el único duradero y eficaz.

Del mismo modo en el primer mundo hay disposición, sensibilidad ambiental y recursos para dedicarse al cuarto mundo (a los nuevos pobres) y al quinto mundo. Pero resulta muy cuesta arriba meterse en el mundo gris y crispado





de los que se van empobreciendo por efecto de la polarización social que provoca este sistema; y parece poco emocionante dirigirse al tercer mundo en el sentido preciso que apuntamos arriba. Es claro, pues, que hay dedicaciones que van a favor de la corriente y otras que están en contra. Es claro que unas no sólo no cuestionan para nada esta figura histórica sino que la apuntalan; en tanto que las otras la cuestionan y a fondo. Para nosotros es claro que entre estas últimas se inscriben las comunidades de solidaridad.

Aunque caben múltiples tipos y modelos de comunidades de solidaridad, sería un error que el mundo del voluntariado funcione como la representación prototípica de lo que se tiene en mente al referirse a las comunidades de solidaridad. Creemos que ese sector ha crecido cuantitativa y cualitativamente y que hoy en no pocos países resulta un verdadero polo de referencia social. Más aún, pensamos que parte del voluntariado sí es vivido dentro de lo que para nosotros es el horizonte de las comunidades de solidaridad. Pero, además de que la mayoría de ese sector no se encuadra dentro de él, el imaginario social del voluntariado tiene tres limitaciones para que represente a las comunidades de solidaridad: La primera es la separación entre el mundo de vida del voluntario y su dedicación al voluntariado, que da como resultado que la acción no transforme ese mundo de vida ni al voluntario como sujeto, ya que él en la acción es mero agente, no un individuo concreto que se expone de un modo abierto en el encuentro. La segunda limitación, relacionada con la anterior, se refiere al contenido de la acción, que por un lado suele ser muy específica y además tiende a estar copada por lo urgente. El logro de la eficacia inmediata puede conspirar contra el establecimiento de procesos de producción de vida autosustentada y contra la constitución de los destinatarios en verdaderos

sujetos. Además la atención a necesidades particulares tiene el grave peligro de llevarse a cabo desconociendo la trama cultural en la que están inscritas y cobran su significado preciso. La tercera limitación tiene que ver con la transitoriedad que revisten muchas de las expresiones más densas y significativas del voluntariado. Y ya hemos insistido que un rasgo de las comunidades de solidaridad es su permanencia ya que son una opción compartida de vida alternativa. Insisto, sin embargo, que esas limitaciones no se dan en modos concretos de llevarse a cabo el voluntariado, que sí constituyen por eso puntas de lanza de las comunidades de solidaridad.

COMUNIDADES CRISTIANAS

Es distinto entender el enunciado propuesto (comunidades de solidaridad y carisma fe-justicia) como dos proposiciones yuxtapuestas, que entender la primera como una manifestación de la segunda. Si las entendemos como yuxtapuestas aunque coordinadas, estamos en la propuesta de la nueva cristiandad: la universalidad cristiana se entiende como impregnación social a través de los valores cristianos que pueden compartir personas con fes diversas o sin fe; una de las vías de impregnación social serían las comunidades de solidaridad. Pero si estas comunidades son expresión del carisma fe-justicia, eso implica que son comunidades de fe, una fe que se expresa como solidaridad de esta manera concreta. Dicho de otro modo ¿es lo mismo buscar la fraternidad a secas que la fraternidad de los hijos de Dios? En este segundo caso la fraternidad es función de la condición de hijos. Además como somos hijos y hermanos en Jesús, él es el paradigma de esa fraternidad.

Creo que quiere decir de la comunidad. Los medios de negociación de Nazaret, tu que ante decir el F. vez él de sobre todo, so a-tea, adentro q. Aquí estric cierto que impulsos su Dios (comunidad un elemento espíritu embargo, cuando si de Dios y Espíritu.

Así que como ex integrant no pudie Nazaret. posibles tu, que todos los.

En la dad debe discernir filiación Jesús de Aunque plantear marse es nosotros que ellos antedich distinguí nadie se acepten otros.

SITU

Tene comunidad dades re el sentido na. Son mucho r vida y p sualizar de estas.



culares tiene
do la trama
significado
la transito-
más densas y
tido que un
permanencia
alternativa.
se dan en
ado, que sí
unidades de

propuesto
a) como dos
mera como
emos como
a propuesta
a se entien-
lores cristia-
versas o sin
n las comu-
des son ex-
on comuni-
dad de esta
ismo buscar
os hijos de
ción de la
y hermanos

Creo que como cristianos este segundo es el caso. Esto quiere decir que así entramos y permanecemos en estas comunidades y que dentro de ellas intentamos por todos los medios alimentar esta opción concreta. Para nosotros no es negociable el que el paradigma de humanidad sea Jesús de Nazaret. Tampoco creo que pueda serlo el que el espíritu que anima esta fraternidad sea el de los hijos de Dios, es decir el Espíritu Santo. De hecho este Espíritu, que es a la vez él de Dios y él de Jesús, en la Pascua está derramado sobre toda carne. Eso significa que cualquier persona, incluso a-tea, si obedece a este impulso que anima desde más adentro que lo íntimo nuestro, puede vivir como vivió Jesús. Aquí estriba la universalidad del acontecimiento cristiano. Es cierto que la relación en fe (es decir la entrega libre de sí a impulsos de amor agradecido) con Jesús de Nazaret y con su Dios (que es su Padre) ayuda sobremanera a vivir en comunidades fraternas y solidarias, y que los Evangelios son un elemento de juicio importantísimo para el discernimiento espiritual y para el impulso a seguir lo discernido. Sin embargo, aunque implícitamente, estas relaciones se dan cuando se obedece al Espíritu porque él es tan inseparable de Dios y de Jesús que de hecho los contiene porque es su Espíritu.

Así que en principio cabrían comunidades de solidaridad como expresión del carisma fe-justicia cuando todos sus integrantes obedecieran al Espíritu, aun en el caso de que no pudieran identificarlo con él del Padre y él de Jesús de Nazaret. Más aún, en rigor habría que decir que sólo son posibles estas comunidades desde esa obediencia al Espíritu, que no se puede sin más presuponer en el caso de que todos los integrantes se profesen cristianos.

En la práctica creo que en las comunidades de solidaridad debería cultivarse no sólo la obediencia al Espíritu y el discernimiento espiritual sino las relaciones concretas de filiación respecto del Dios de Jesús y de seguimiento de Jesús de Nazaret. Serían, pues, comunidades cristianas. Aunque de ningún modo se excluye sino que habría que plantear expresamente la posibilidad de que puedan formarse estas comunidades también con personas en las que nosotros reconocemos el Espíritu de Jesús de Nazaret, aunque ellos no se profesen cristianos. En este caso el cultivo antedicho debería subsistir, pero de un modo abierto y distinguiendo cuidadosamente instancias de manera que nadie se sienta excluido. Pero con tal de que esas personas acepten esa modulación expresamente cristiana para los otros.

SITUACIÓN DE PECADO Y COMUNIDADES

Tenemos que explicitar en qué sentido las llamamos comunidades. No son un estado de vida como las comunidades religiosas. Y ni siquiera son comunidades de vida, en el sentido, por ejemplo, de las comunidades de vida cristiana. Son comunidades de solidaridad. Que son sin embargo mucho más que equipos de trabajo y tienen que ver con la vida y pretenden un alto grado de permanencia. Para visualizar un poco aquello que tenemos en mente al hablar de estas comunidades quisiera decir que no estamos pen-

sando en grupos de diez a veinte personas. Así como las comunidades eclesiales de base, si quieren cumplir aquellas funciones que les asignan los documentos eclesiales, tienen que superar ampliamente esas proporciones, lo mismo y más ocurre con las comunidades de solidaridad. Sin embargo, igual que en las CEBs, pueden darse núcleos más reducidos, aunque unidos estructuralmente al conjunto del que forman parte.

Para nosotros la extrema conveniencia de las comunidades de solidaridad y a la vez su talante concreto derivan de que el carisma fe-justicia se ejerce en una situación de pecado. Si éste no fuera el caso, las comunidades serían meramente núcleos de intensidad de lo que de algún modo se da ambientalmente. Si la dinámica prevalente en la sociedad fuera en la dirección de la fe que se expresa en la justicia, no serían necesarias las comunidades, ya que cada quien podría esperar razonablemente encontrar estímulos participando de la situación y sus cauces establecidos. En esta hipótesis la función de las comunidades de solidaridad sería espolear a la sociedad haciendo con más densidad y de un modo supererogatorio lo que el conjunto social va llevando a cabo, aunque más diluidamente.

Pero si la situación va en la dirección contraria a la fe-justicia (ya que reduce la justicia al cumplimiento del contrato inscrito en el marco legal y relega la fe al ámbito de lo privado), para que se sostengan los individuos en su opción y para que las instituciones no se confinen en el horizonte establecido es muy conveniente la mediación de comunidades de solidaridad. Vamos a tratar de mostrarlo.

VIDA ALTERNATIVA Y COMUNIDADES

Poner la vida en transformar la situación mediante acciones orgánicas y sostenidas presupone desligarse realmente de esa situación que desvaloriza y excluye. Así pues, la transformación no se realiza sólo mediante acciones sino que consiste más profundamente aún en una posición existencial: vivir alternativamente ya.

En una figura histórica que tiene un ámbito mundial no es posible salirse geográficamente de ella. Además no es posible superarla sin asumir bienes civilizatorios que propicia y algunas de sus expresiones culturales: la dinámica del mercado, aunque no absolutizada, la cultura de la democracia, aunque profundizada y universalizada, la defensa activa de los derechos humanos desde la asunción de la responsabilidad que entraña su ejercicio concreto. Así pues la superación propuesta es en cierto modo interna.

La ruptura es ruptura de la primacía absoluta del capital y del consumismo indispensable para mantener el mercado en un constante movimiento expansivo. La autolimitación en el consumo de mercancías crea un ámbito de libertad personal en un doble sentido: ante todo libera tiempo, energías y recursos; pero también desliga de la compulsión a ascender continuamente en la escala profesional como medio para adquirir recursos para el consumo, tenido también como fuente de reputación social como el empleo. Esta sobriedad no está orientada hacia una existencia ascética

desligada de impulsos elementales y energías vitales sino que es un modo, por el contrario, de liberar la libertad para canalizar los impulsos y deseos hacia una vida cualitativa, biófila y ecuménica.

Además sólo desde esta sobriedad así entendida es posible asumir realmente la perspectiva de los excluidos y orientar efectivamente la vida a colaborar para que lleguen a ser sujetos personales y sociales, culturales y espirituales, y sean reconocidos como tales. Si se está uncido a este sistema por la compulsión a consumir y a los costos de tren de vida y figuración social anejos a un estatuto social deseado y buscado como fuente de reconocimiento, la orientación hacia el mundo de los excluidos en orden a que se supere la exclusión no podrá plasmarse de un modo directo, estructural y preferencial sino sólo complementariamente, es decir en parte del tiempo libre.

Esta vida alternativa así entendida no es una existencia prometeica de héroes esforzados. Es una existencia social: tanto la relación de fe como la lucha por la justicia que exige esa fe son manifestaciones estructuralmente respectivas. Esta respectividad no mira primordialmente a la transformación social como un frente de agentes mesiánicos. Mira en primer lugar a la transformación de los propios sujetos. Nosotros somos ante todo esa realidad social que debe superarse desde dentro. Nosotros somos en primer lugar pacientes y sólo en la medida en que ejerzamos la acción transformadora en nosotros mismos nos capacitamos para poder ayudar a otros. La prioridad de la autotransformación sobre la ayuda a otros no es temporal sino estructural: en el momento en que nos dejemos de considerar primordialmente pacientes pastorales ya nos inhabilitamos para ayudar. La relación se vuelve vertical y unidireccional, una relación que aliena al que la hace y humilla y empobrece humanamente a quien la recibe.

La comunidad de solidaridad es el espacio social en que primero se ejerce esta reciprocidad, que es el modo de

producción de esta vida alternativa. Por eso no la entendemos en la línea de un comunitarismo compensatorio de la dureza implacable del mundo del mercado. Las comunidades de solidaridad son contradictorias a esos enclaves de sentido, imprescindibles para que los que no son demasiado cínicos ejerzan en ellos todas sus energías humanizadoras y puedan entregarse así sin escrúpulos a luchar con todas las armas en el mundo de lobos de la competencia. La prueba de calidad de las comunidades de solidaridad es su condición de espacios estructuralmente abiertos. Son abiertos en múltiples sentidos. Ante todo abiertos a la soledad irremediable de cada individuo y respetuosos de su autonomía; abiertos más profundamente aún al misterio sagrado que los habita y traspasa, abiertos a la trascendencia de Dios, responsables ante él; y abiertos a la trascendencia de los otros, respetuosos de las diferencias y dispuestos a responder a la voz de los que piden ayuda. Sólo así pueden ser vividos como lo que pretenden ser: embriones de una nueva sociedad.

COMUNIDADES PÚBLICAS

Quiero insistir en que las comunidades de solidaridad no pueden concebirse como clubes de tiempo libre ni como comunidades residenciales exclusivas. Su ámbito no es lo privado. Ellas son, por el contrario, públicas en el sentido más denso de la palabra. Y esto en dos dimensiones. Ante todo, por su horizonte que es una propuesta societal abierta a todos. Frente al horizonte actual, no sólo fragmentado (lo que puede asumirse positivamente) sino escindido de un modo excluyente y, en ese sentido literal, diabólico, las comunidades se inscriben en un horizonte simbólico, ecuménico, biófilo. Pero son también públicas porque su objetivo tiene que ver con la consecución de la vida y la calidad humana de esa vida, objetivos debidos a cada ser humano y cuya posibilidad efectiva de consecución debe garantizar hoy toda comunidad política que espere a serlo legítimamente.

Son, pues, públicas; pero no políticas. Porque no actúan mediante la exigencia de lo estatuido por las leyes ni como agentes de organismos estatales. Ni son funcionarios ni apelan al deber ciudadano. Es verdad que su ámbito sí tiene que ver con la justicia: la vida y la condición humana de esa vida no son asuntos privados ni sobre los que cada quien pueda decidir discrecionalmente. La afirmación absoluta de mi vida que yo estoy llamado a realizar libremente incluye la afirmación igualmente absoluta de la de los demás. La afirmación individualista o selectiva despersonaliza porque cada uno de los individuos formamos realmente parte de la única humanidad, todos somos estructuralmente respectivos y llamados a asumir positivamente esa mutua referencia. Esta referencia la



asumimos
cimiento
mutua ref
se funda
se ha hist
ble la rec
gencia.

Así p
objetivo
humana
figura his
reconocer

Sin en
lítico y ap
den prop
llegar a e
poder sin
cificamen
que const
expresión

EL M

En est
No sólo,
los parad
dades se
dad, sino
debido a
que trata
asumiend
tramos re
real a la
creador, t

El mo
es human
mía de lo
debido co
Pero tam
tende es
de sus me
las raíces
rales, y a
cho del o
como per
superación
incorpora
esfuerzo
nadie con
y trata de
argüir qu
esta dime
este mun
te); y que

A mi
solidarida
de servic

asumimos mediante el diálogo como vehículo de reconocimiento y de mediación de las diferencias. Desde la fe esa mutua referencia se cualifica como fraternidad y ese diálogo se funda en la Palabra en la que hemos sido creados y que se ha historizado para derribar los muros, para hacer posible la reconciliación y como horizonte concreto de convergencia.

Así pues las comunidades de solidaridad tienen como objetivo lo mínimo que es lo máximo: la vida y la condición humana de esa vida. Mínimo injustamente negado en la figura histórica actual, que además se empecina en no reconocer esa suprema injusticia.

Sin embargo no persiguen la justicia desde el poder político y apelando a él. Las comunidades de solidaridad pueden propiciar consorcios con la burocracia estatal o aun llegar a establecerlos. Pero no pretenden participar de ese poder sino que actúan en el nivel de lo societal y más específicamente desde la participación de las fuerzas sagradas que constituyen la fuente de la vida. Desde la fe que es la expresión de esta relación fundante.

EL MOMENTO ÉTICO Y SU SUPERACIÓN

En este sentido desbordan también el nivel de la ética. No sólo, por supuesto, en el sentido de una eticidad desde los paradigmas de la cultura vigente, ya que estas comunidades se entienden como embriones de una nueva sociedad, sino en el sentido trascendente de disposición a dar lo debido a cada quien. Desbordan la ética desde dentro ya que tratan de practicar y fomentar este respeto positivo asumiendo la respectividad estructural en que nos encontramos respecto de los demás, es decir desde la pertenencia real a la única humanidad que, según los designios de su creador, tiene un destino común.

El momento ético debe retenerse porque la relación no es humanizadora, si no se mantiene la alteridad y autonomía de los sujetos que se relacionan, y la dimensión de lo debido con el reconocimiento y respeto que le es inherente. Pero también debe ser sobrepasado porque lo que se pretende es la rehabilitación de las personas y la actualización de sus mejores potencialidades, así como la revitalización de las raíces culturales y la recreación de las expresiones culturales, y además se lleva a cabo no sólo porque es un derecho del otro sino por la positiva inclinación a que se realice como persona porque lo reconozco como mi hermano. La superación de lo meramente ético acontece también por la incorporación de la dimensión frutiva, que no desconoce el esfuerzo ni el dolor, pero que no se victimiza ni considera a nadie como víctima sino que procura gozar con lo que hace y trata de poner alegría y cariño a su alrededor. Se podría argüir que la ética, entendida con plenitud, debe contener esta dimensión. El hecho es que no poca gente que entra a este mundo entra por moral (como decimos coloquialmente); y queremos insistir que esta postura es insuficiente.

A mi modo de ver, lo específico de las comunidades de solidaridad no consiste en los quehaceres, en la prestación de servicios, en la promoción técnica. Para este tipo de

funciones no son necesarias las comunidades. Bastan organizaciones y equipos de trabajo. Si se mantienen en este nivel, las comunidades no duran.

EMBRIÓN, CONTRASTE Y LEVADURA

Lo que cualifica a las comunidades de solidaridad es ese horizonte trascendente en el que se sitúan, esa dirección de vida alternativa en la que caminan. Ellas consisten en ese empeño irreductible porque acontezca la vida fraterna de los hijos de Dios. Como este objetivo nos supera absolutamente, como no vamos a llegar a ver aquello hacia lo que nos dirigimos, lo tenemos que anticipar ya de algún modo en nuestras vidas para que no degeneren en mera declaración de principios. Para que se mantenga la tensión de la meta y no acabemos resignándonos a la situación de pecado, confundiendo el orden establecido con la realidad, tenemos que construir ámbitos que sacramentalicen la prestancia del futuro en el presente. Así pues las comunidades de solidaridad no son comunidades especializadas en distintos quehaceres sino visibilizaciones siempre ambiguas del medio crístico en el que nos movemos, la presencia en ciernes de lo que aspiramos.

Así pues estas comunidades no son expresiones del dinamismo de la figura histórica vigente. Son, por el contrario, comunidades de contraste. Tienen que contradistinguirse del medio social vigente e incluyen, como dijimos, rupturas irrenunciables. Pero también tienen que proyectarse como levadura en la masa, provocando transformaciones más allá de sí. No nacen como consecuencia de haber dejado por imposible la sociedad a la que pertenecemos. Son canales de solidaridad con ella. Aun lo que tienen de contraste no debe ser interpretado en clave de separación sino de polo de referencia de una posibilidad distinta ofrecida a todos como buena nueva, como una visualización de la alternativa propuesta, como un reto, como esperanza.

Hemos partido del juicio de la figura histórica actual como situación de pecado. Pero como cristianos no queremos la muerte del pecador sino que se convierta y viva. Más aún, hemos insistido en que los miembros de esas comunidades también son pecadores. Ellos pueden decir como Isaías que son personas de labios impuros que habitan en un pueblo de labios impuros. Por eso las comunidades no ayudan de modo altruista sino que dan desde su pobreza: expanden sobre otros la mutua ayuda que las constituye. Nunca dejan atrás la condición pecadora. Las transformaciones, reales, no constituyen una segunda naturaleza. El dinamismo de acoger el perdón de Dios y de los hermanos y de perdonar, la experiencia, constantemente renovada, de situarse en la verdad y de recibir misericordia, capacita para ir dando con agradecimiento.

Así pues las comunidades de solidaridad no tienen un sesgo prometeico porque sus integrantes se sienten de la misma condición de sus conciudadanos, comparten con ellos la misma situación con sus tentaciones y oportunidades, con sus riquezas, limitaciones, tensiones, perplejidades y dinamismos. Más aún, no sólo son como los demás y están en la misma situación sino que no desean salvarse

separándose de ellos, al margen de ellos. Las comunidades de solidaridad expanden a su alrededor la experiencia de salvación, renovada y profundizada en cada ocasión, que experimentan en ellas. Así pues, no dan desde arriba sino que socializan lo que va sucediendo en ellas y comunican las fuentes de las que se nutren. Esa es su solidaridad, una relación completamente horizontal.

MISERICORDIA Y SOLIDARIDAD

El secreto de estas comunidades, como comunidades cristianas que son, estriba en participar de la pasión de Dios por el mundo. Ésa es la gracia que se les ha concedido y que ellas procuran actuar por todos los medios a su alcance. Pasión por el mundo es ante todo amor apasionado: simpatía, vibración con todo lo que existe, respeto, admiración, capacidad de contemplar la gloria que Dios ha impreso en la creación, que no es menos que su propia gloria. Esta pasión por el mundo se decanta como amor por la humanidad: como capacidad de alegrarse con todo lo que de humano hay en ella; como capacidad de reconocer en esa calidad humana la imagen de Dios, como reconocemos en Jesús su humanidad; como compromiso con ella, con su historia y con su suerte. Esta pasión por la humanidad tiene su paradigma y su puerto en Jesús: alguien tan humano, tan humano, como sólo el Hijo de Dios podía serlo.

Este amor apasionado por el mundo y por la humanidad es el que se transforma en pasión, en sufrimiento acervo por lo que hay de envilecimiento de la creación, de divisiones en la humanidad, de alienaciones, de inhumanidad,

de muerte antes de tiempo por enfermedades de pobres, por violencia, por falta de respeto, por abandono, en definitiva por desamor.

Como esta pasión proviene del amor apasionado, no genera venganza o desapego sino compasión. El dolor se resuelve en misericordia, en poner el corazón en esa miseria de la persona amada buscando sanarla. Esta misericordia no encubre el mal, no se limita a recubrirlo con el afecto. Por el contrario, se sitúa ante la verdad de la situación y reconoce la autonomía de cada quien y la respeta. Pero ese amor, que ve el mal desde dentro y lo sufre, abre la situación que estaba cerrada, coloca a la persona ante otro horizonte de posibilidades y le entrega la energía para que pueda desearlo, elegirlo e ingresar en él. De esta manera la misericordia, al entregar en la verdad y el respeto la energía recreadora del amor, rehabilita a quien la acepta.

Pero la misericordia sólo logra este efecto, si se ejerce de un modo horizontal y mutuo. El que da desde la autarquía se aliena al dar y humilla a quien da. El altruismo es incapaz de rehabilitar. El bienhechor es opresor, aunque no pueda reconocer su miseria. Sólo quien se sabe necesitado de misericordia es capaz de comunicarla. Más aún, sólo quien ha experimentado la misericordia de Dios, sacramentalizada ordinariamente en misericordia humana, puede entregarla. Porque en definitiva la misericordia que damos los humanos es la misericordia de Dios. Dios siempre tiene misericordia de nosotros. Pero la manera de permanecer en ella es darla. Ése es el sentido de la frase de que nos salvamos salvando. No entregamos lo que ya tenemos, lo que poseemos en abundancia. Damos lo que no tenemos, y nos



adviene a
dia la reci
Pero, para
namente.
se le brin
quien la d
ella es exp
de Dios y
misericor
cordia. Y
suele cara
ricordia, y
mos de vi

Nos H
que es la
dad y po
no, no pa

Si la r
solidarida
que toda
el exterior
tuantes.
mueve a
en esque
a situac
adecuars
vedades

El pr
organiza
que la c
creación
nivel ind
la que p

Es ci
mido un
ofertas,
a respon
tener vic
con un t
las trans
dos difer
ridad so
ducción
vida hu
ritmo de
de él. Po
onda co
larga, p
consigni
rencia s
proyecci
cualitati
figura h
tente, u

medades de
r abandono,

sionado, no
El dolor se
esa miseria
misericordia no
afecto. Por
ción y reco-
za. Pero ese
bre la situa-
te otro hori-
a para que
a manera la
la energía
a.

si se ejercita
de la autar-
altruismo es
aunque no
e necesitado
s aún, sólo
s, sacramen-
ana, puede
que damos
empre tiene
manecer en
e nos salva-
mos, lo que
emos, y nos



adviene al darlo. Los pecadores que necesitamos misericordia la recibimos al darla. Esto es verdad respecto de Dios. Pero, para que lo sea, tiene que verificarse también humanamente. Eso significa que la misericordia humaniza (al que se le brinda y al que la da) cuando experimento recibirla de quien la doy. Ésa y sólo ésa es la misericordia cristiana. Sólo ella es expresión de solidaridad. Esto vale también respecto de Dios y de Jesús. Es decir, que también tengo que tener misericordia de ellos cuando experimento recibir su misericordia. Y sin embargo, este carácter mutuo no es lo que suele caracterizar a la manera habitual de concebir la misericordia, y probablemente tampoco a la manera que tenemos de vivirla.

Nos hemos detenido en este punto porque pensamos que es la piedra de toque de las comunidades de solidaridad y porque creemos que ahí estriba su trascendencia. Si no, no pasan de ser una expresión de esta figura histórica.

DINÁMICA RELACIONAL Y MODELO ORGANIZATIVO

Si la misericordia, que es el alma de las comunidades de solidaridad, es una relación mutua y abierta, eso entraña que toda la dinámica que se genera dentro de ellas y hacia el exterior debe tomar la forma de redes fluidas e interactuantes. Así pues, la energía trascendente que funda y mueve a estas comunidades se configura organizativamente en esquemas de interacción que se forman para responder a situaciones y que se redimensionan sobre la marcha para adecuarse a lo que las situaciones van dando de sí o a novedades que advienen.

El presupuesto de este modelo no es ninguna alergia organizativa ni un ideal anárquico. Partimos de la base de que la creación continua no es el sesgo de lo humano. La creación se estabiliza en estructuras, es decir toma cuerpo a nivel individual y social. La normalización de la novedad es la que permite plantearse otras nuevas.

Es cierto que la mundialización del mercado ha imprimido un ritmo frenético en la innovación de propuestas y ofertas, y por tanto en la empresa, para capacitarla no sólo a responder sino a adelantarse a lo que adviene y puede tener vigencia. Si la comunidad de solidaridad se presenta con un talante alternativo, no puede no estar a la altura de las transformaciones de la figura histórica vigente. Pero hay dos diferencias. La primera, que las comunidades de solidaridad son comunidades, no empresas. Su ámbito es la producción de la vida y no la producción de mercancías. Y la vida humana, personal y social, no se mueve al mismo ritmo del mercado, aunque no lo haga independientemente de él. Podríamos hablar, al efecto, de dos tipos de ondas: la onda corta, característica del mercado actual, y la onda larga, propia de la vida y también de la vida espiritual y consiguientemente de la evangelización. La segunda diferencia se da entre las variaciones de lo mismo, es decir la proyección del presente hacia el futuro, y la transformación cualitativa, que está encaminada a que advenga una nueva figura histórica. Ésta requiere una acción continuada, persistente, un empeño perstinaz.

Es esta especificidad de las comunidades de solidaridad la que demanda un modo peculiar de estructurarse que propicie esa producción de vida personal y social alternativa, tanto en sus integrantes como en su medio social. Así la comunidad tiene que ser ante todo un ámbito acogedor que favorezca el mutuo reconocimiento. No puede presentarse, pues, como un espacio disputado, ni como mera plataforma para la acción sin espacio para estar. Pero tampoco es un hogar familiar ni una reserva étnica ni un club privado.

Si en ellas se cultiva la vida desde el Espíritu eso significa que se trata de la actualidad de la vida, de su fluir desde más adentro que lo íntimo de cada quien hacia más allá de cada uno y de la comunidad como tal. Una vida, pues, que mana, y una vida eminentemente transitiva e incluso trascendente. Lo que pretendemos es que el modelo organizativo salvaguarde tanto la fluencia, como la respectividad y la trascendencia. La trascendencia impide una estructura autocentrada; la respectividad rechaza tanto los departamentos estancos como los flujos verticales y unidireccionales; y la fluencia prohíbe la rigidez en las estructuras y los procedimientos. Por eso, las redes interactuantes y redimensionadas según lo vaya requiriendo el proceso.

DILEMA ENTRE LO PARTICULAR Y LO CONCRETO

En esta época de fragmentación postmoderna las comunidades de solidaridad no tienen el peligro de perderse en totalidades meramente ideológicas y por tanto vacías. Una de las virtualidades de esta situación es la alergia a expresiones altisonantes cuando no es posible validarlas en algún referente concreto; y otra es la vocación decidida a traducir en acciones concretas los compromisos proclamados.

Sin embargo un peligro de este talante puede ser el no llegar a lo concreto al confinarse en lo particular, sin tener en cuenta y actuar las múltiples conexiones por las que asume toda su densidad y consistencia, es decir su realidad. Lo particular es bastante manipulable, tanto en el sentido neutro como en el sentido figurado de la palabra. De este modo el sujeto que incide en ello puede sentir la satisfacción de ver el éxito de su obra y contentarse con ello. Lo concreto, sin embargo, al estar arraigado en la realidad, es mucho más resistente a la acción de uno, ya que esta acción no es sino uno de los muchos vectores que inciden, sin contar, por supuesto, con la actuación de los destinatarios de la acción.

Hay que convenir en que hay una propensión ambiental a buscar la propia realización en realizaciones particulares. Éstas son acciones netamente seccionadas del resto de la vida de uno, y por tanto se pueden ejercitar con todo cariño y dedicación, pero sin tener que cuestionar la propia identidad, la inserción social y la pertenencia al conjunto.

Por eso queremos insistir que no se dan comunidades de solidaridad, si su acción se restringe al ámbito de lo particular sin tener realmente en cuenta el horizonte en el

que se inscribe esa acción ni las conexiones concretas que la toman densa y consistente. No se da solidaridad porque en esas condiciones la acción no trasciende, es decir no humaniza a quienes la llevan a cabo ni a sus destinatarios.

Queremos recalcar que lo decisivo no es que el horizonte y las conexiones se tematizan sino que de hecho las contenga la acción. Puede darse el caso de que se formulen, incluso muy refinadamente, pero que se queden en mera declaración de principios porque no funcionan en la práctica. Y también puede ocurrir que ni siquiera se expresen, pero que se realicen. La expresión programática normalmente ayuda a asumir más lúcidamente lo concreto y sirve de control para evaluar los procesos; por eso ha de ser pretendida con toda atención. Pero hay que insistir en que lo decisivo es que acontezca.

Si estamos en una situación de pecado, la acción particular se hace concreta cuando es capaz de incidir en esas conexiones que privan a esas personas de vida o influyen en que esa vida no sea humana. Al desestructurar esas conexiones y reestructurarlas superadoramente o al instaurar otras que induzcan una transformación de su medio vital, el cambio individual se vuelve personal y la realidad se transforma humanizadamente. Eso es obviamente mucho más difícil que pedirle al individuo que se desentienda de su medio y que se confine en él mismo o en su familia o en la comunidad terapéutica o de salvación que se instaura. Y mucho más difícil aún que ocuparse tan sólo de un aspecto del individuo (salud, educación, capacitación laboral, solución de problemas legales...) prescindiendo del resto, es decir de su realidad personal.

Cuando una comunidad de solidaridad se aplica con denuevo a lo concreto así entendido, más temprano que tarde se topa con el hueso duro de los principios estructuradores de la figura histórica vigente. Se ve que transformar establemente unos casos exige unos esfuerzos descomunales porque lo que se hace va en contra de la corriente, es decir de la dinámica establecida.

Cuando eso ocurre en la realidad, sea cual sea la tematización, la comunidad ha llegado a un punto crítico que la va a definir. La comunidad puede concluir que ya no puede hacer pie y que tiene el peligro de quedar desecha por el ímpetu de la corriente, y toma la decisión de retirarse a zonas más tranquilas en las que puede trabajar pacífica y razonablemente. Esta decisión significa dejar lo concreto y confinarse en lo particular. Si lo hace, sentirá un gran alivio y comprobará cómo todo fluye en adelante proporcionalmente y con satisfacción de todos. El precio es la in-trascendencia, la pérdida de la realidad, la falta de solidaridad. Pero si decide seguir adelante, ya no podrá hacerlo sin transformar la propia inserción social y la pertenencia al conjunto, es decir sin vivir desde ya una vida alternativa. Toda la vida se complica terriblemente y se tiene que aceptar vivir a contracorriente. Si se

acepta este modo de vivir, no de una manera meramente ética sino desde la autenticidad personal, es decir en congruencia con las energías más genuinas de uno mismo y poniendo a contribución todo lo que uno lleva por dentro, adviene una verdadera paz, que es fruto de vivir desde la libertad liberada. No desaparece la debilidad; al contrario se experimenta mucho más hondamente, tanto que a cada paso parece que todo se va a desmoronar; pero también se va dando la estabilidad que viene del dinamismo. Entonces es que es necesaria la comunidad, no ciertamente como refugio compensatorio sino como compañeros de camino, como ámbito de esclarecimiento y confirmación de la opción y como sujeto, aunque siempre inadecuado y por eso abierto, para realizarla.

En conclusión, no se da una comunidad de solidaridad cuando la acción particular de la comunidad no revierte en la identidad y el mundo de vida de sus miembros. Esto vale tanto para las comunidades del primer mundo que trabajan en el tercer mundo, como para comunidades de personas no populares de países del tercer mundo que trabajan en medios populares. Eso significa que a la larga no pueden hacerlo como representantes de su propio medio y ni siquiera como pertenecientes a él. La diferencia interna respecto de su ambiente de vida y el empeño real por su transformación es la otra cara de la solidaridad con los excluidos.

LA REHABILITACIÓN DEL SUJETO

Cuando imaginamos una comunidad de solidaridad solemos representarnos actividades que tienden a salir al paso a urgencias insoslayables, que desgraciadamente cada día son menos excepcionales y más masivas. Ya insistimos en que esta responsabilidad debe ser atendida de modo que no se soslayan los problemas de fondo que las causan. En esa dirección de lo importante, pero no tan obvio, queremos referirnos a tres aspectos que hoy nos parecen especialmente pertinentes y que por tanto no deberían estar ausentes.



El pr
sonas. Un
nidad de
fundo en
arriba co
vos, por
tensión e
leadas p
recursos
sión en c
todos lo
població
un ambi
nados de
crea una
se entre
o a que
se los la
esas cor
precaria
extremo
ha borra
También
por sus i

Hoy
timiento
mapa a
burocrat
clientela
incapaci
en la m
técnico,
gente. C
y justa,
particip
social s
encuadr
instituci
económ
que rec
netració
país div
a la sit

En
nas que
aceptar
mente.
hace de
redes, m
ayuda,
Sólo as
ción a g
re cons

Lo
horizon
fundam
aunque
sí mism
laboral

ra meramente
decir en con-
uno mismo y
va por dentro,
vivir desde la
d; al contrario
to que a cada
ro también se
smo. Entonces
amente como
os de camino,
ión de la op-
do y por eso

de solidaridad
no revierte en
ros. Esto vale
que trabajan
de personas
e trabajan en
a no pueden
medio y ni si-
a interna res-
por su trans-
los excluidos.

ETO

olidaridad so-
a salir al paso
nte cada día
insistimos en
e modo que
s causan. En
obvio, quere-
arrecen espe-
berían estar



El primero gira en torno a la rehabilitación de las personas. Uno de los síntomas más inequívocos de la inhumanidad de esta situación es que propicia un deterioro profundo en los sujetos. Ante todo por la tensión (más cuesta arriba conforme avanza al edad) por mantenerse competitivos, por ascender en el trabajo, por no perderlo; luego la tensión entre las múltiples apetencias (incesantemente espoleadas por la propaganda) e incluso las necesidades, y los recursos que cada día son más escasos; además, la indefensión en caso de enfermedad y para muchos el desabrigo en todos los sentidos en la jubilación. Para la mayoría de la población el verse sin un trabajo cualificado y estable, en un ambiente muy precario, con servicios pésimos, abandonados del Estado y excluidos en la figura histórica vigente crea unas tensiones insufribles que tienden a que el sujeto se entregue a sus impulsos más elementales y se degenera o a que se convierta en una fiera que ha roto completamente los lazos y se dedica a sobrevivir como sea. No es fácil en esas condiciones en las que la vida es tan enormemente precaria mantener la humanidad. Tampoco lo es en el otro extremo, en un mundo privatizado y exclusivo en el que se ha borrado del mapa a la mayoría de los conciudadanos. También ese ambiente es proclive a que uno se deje llevar por sus impulsos dominantes y se deshumanice.

Hoy estamos divididos, no sólo escindidos sino con sentimientos mutuamente hostiles. Muchos quieren borrar del mapa a unos políticos enquistados en el congreso, en la burocracia y en los gremios, anclados en sus relaciones clientelares, enfrascados en su supervivencia y cada día más incapaces de sintonizar con el país. Otros están empeñados en la modernización, pero sólo reparan en lo económico y técnico, insensibles a las necesidades y aspiraciones de la gente. Otros quieren acceder a una situación más igualitaria y justa, pero no activando a la población y propiciando una participación libre y consciente y gerenciando la mediación social sino autoconstituyéndose en centro iluminado que encuadre por las buenas o por las malas a ciudadanos e instituciones en su proyecto indiscutible. En una situación económica que exige medidas muy onerosas para el país y que requiere por eso un consenso profundo y una penetración de todos los sectores, nos encontramos con un país dividido que en esas condiciones no puede hacer frente a la situación con sacrificios fecundos y compartidos.

En esta situación son imprescindibles grupos de personas que puedan ayudar a dialogar la situación, a airearla, a aceptarla como punto de partida y a avanzar superadoramente. Pero para que puedan sentir que este trabajo se hace desde dentro y para habilitarse a participar en estas redes, muchos requieren, concomitante o previamente, una ayuda, una rehabilitación del sujeto, una sanación personal. Sólo así podrán pasar de causantes o víctimas de la situación a gente que desde su situación asumida y sanada quiere construir una alternativa.

Lo que suele ofrecerse como ayuda personal va en el horizonte funcionalista característico de EE.UU., en el que lo fundamental es que el sujeto se sienta bien consigo mismo, aunque para eso tenga que pagar el precio de engañarse a sí mismo y de vivir irresponsablemente fuera de la relación laboral (que es sagrada porque es la fuente de la vida), si el

LIBRO DE FILOSOFIA Y CIENCIAS,
BIBLIOTECA

sujeto no puede buscarse una alternativa o prescindir de ella. El sucedáneo más barato y difundido en esta onda son los cursos de autoestima, basados en representarse constantemente lo bueno que uno cree tener y relegar lo que aparece como negativo y lograr mantenerse el mayor tiempo posible en ese limbo adolescente. A veces las personas logran hacerse ese lavado de cerebro y viven pasablemente, aunque al precio de desechar todo lo que tienda a tensionarlas, y por tanto al precio de no encarar la realidad propia ni las relaciones que constituyen su entorno.

Hace ya treinta años insistía Medellín en que "la originalidad del mensaje cristiano no consiste directamente en la afirmación de la necesidad de un cambio de estructuras, sino en la insistencia en la conversión del hombre, que exige luego este cambio. No tendremos un continente nuevo sin nuevas y renovadas estructuras; sobre todo, no habrá continente nuevo sin hombres nuevos, que a la luz del Evangelio sepan ser verdaderamente libres y responsables" (1,3).

Desgraciadamente nuestra Iglesia está demasiado enfrascada en su lógica institucional, que le lleva a centrarse en la implantación institucional y la normalización de la oferta de bienes y servicios religiosos y sociales como medio para obtener relevancia social, como para dedicarse con empeño a esta misión de sanar a las personas y liberarlas de sus demonios interiores y ambientales. Si estamos dentro de la lógica establecida no podemos liberar de las consecuencias deshumanizadoras de entregarse a ella.

Quienes caen en cuenta de esta cautividad babilónica, la sufren y no se resignan a ella, están en condiciones de buscar por todos los medios la liberación que nos consiguió Jesucristo y propagarla. Insistíamos en que estas personas son las que constituyen estas comunidades de solidaridad para propiciar la conversión, es decir la transformación que abre a una existencia renovada que se experimenta como libertad y que se realiza como responsabilidad.

Tratemos de precisar en qué sentido la recepción del cristianismo obra la rehabilitación del sujeto, porque se nos podría argüir que en nuestro país la mayoría de los que la necesitan se profesan cristianos de toda la vida. Así pues tendríamos que mostrar dónde está el secreto de la rehabilitación cristiana y por qué muchos que se profesan cristianos no tienen acceso a él.

La rehabilitación cristiana contiene dos dimensiones que suelen vivirse como dos fases consecutivas. La primera le adviene al sujeto cuando se le ha proclamado el evangelio (que proclamó y realizó Jesucristo: por él, con él y en él) de que Dios quiere establecer con él una alianza incondicional. Esta alianza consiste en que él quiere entrar en la vida de uno, entregándose hasta el punto de ser el Dios de uno. El viene, pues, a nosotros no para ejercer derechos y menos para ajustar cuentas sino para entregarse a nosotros, porque es amor misericordioso. Como no viene como dueño, viene solicitando nuestra libertad. Reina en nosotros, si le abrimos nuestro corazón. Quien se hace cargo de lo que significa esta propuesta de que el creador de uno y del universo quiera establecer esta cercanía tan absoluta y la vez tan

respetuosa con uno, quien comprende que ha hallado gracia a los ojos de Dios, no puede dejar de experimentar una inmensa alegría. Dios ha puesto los ojos en él y le hace el regalo de su compañía permanente e incondicional. Si esta persona abre su corazón y toda su vida a esta presencia amorosa, no deja por eso de experimentar la dureza de la situación; pero quien la experimenta ya no es el mismo: ya no está solo, es una persona, elegida, amada, habitada. Esa persona no busca el triunfo profesional o el consumo como certificados de que está viva y existe, ellos no son ya para ella tablas de salvación y por eso puede buscarlos sin angustia, con libertad y por eso de modo relativo, sin someterse a sus exigencias. Esa persona podrá sentir hambre; pero también puede decir con verdad que no sólo de pan vive el hombre, que la relación con Dios es para ella fuente de vida. Le dolerá sin duda la exclusión social de que es víctima y sentirá la tensión que ella genera permanentemente en su medio ambiente; pero el reconocimiento de Dios que experimenta le permitirá procesar esa dureza y compensar ese desgaste. Claro que seguirá sintiendo la incitación a dejarse llevar por sus impulsos más elementales y desintegrarse personalmente, deshumanizándose; pero la calidad de esa compañía le ayudará a volver sobre sí y a avanzar constantemente en humanidad en medio de esa debilidad que no cesa.

La segunda dimensión adviene cuando la alegría de tanto bien recibido lleva al deseo cada vez más hondamente sentido de corresponder, de entregarse también uno hasta ser uno de Dios como Dios es de uno, la determinación de que esa relación vaya reconfigurando toda la vida. Esa decisión nada tiene de voluntarista: va siendo posibilitada por las energías que despierta la presencia de Dios, es el fruto de su amor derramado en nuestros corazones. La



acogida de Dios y la salida de uno mismo a impulsos de ese amor agradecido esponjan, airean, orean y sanan lo que se mueve dentro de nosotros y lo van canalizando y potenciando.

Y todo este proceso va ocurriendo a la luz de la verdad. El amor de Dios tiene un componente doloroso: como no se compone con la mentira va derribando máscaras, excusas y parapetos y va llevando a la desnudez, es decir a la realidad de uno y a la verdad de su historia. Es una relación que desengaña para que advenga la verdad, que desilusiona para que quepa la verdadera esperanza, que desencanta para que llegue a darse el encuentro total. Este dolor sana profundamente y da la verdadera sabiduría.

Conforme esta etapa avanza, la persona va saliendo cada vez más firmemente de sí. Es que la fe (esa relación de confianza total) se expresa en el amor solidario. Esta persona pasa del horizonte de derechos y deberes al de las responsabilidades. En el sentido más estricto, ya que el hacerse cargo de los hermanos es la respuesta al amor recibido. Cuando a la persona le sale servir, cuando en ello encuentra su alegría es que ya está completamente rehabilitada.

Hemos insistido en que las comunidades de solidaridad no son un frente de cátaros, militantes de la causa de la liberación de los que son pobres mortales, sino una fraternidad de pacientes pastorales que sacramentalizan unos para otros ese amor gratuito, discreto, verdadero y paciente que Dios tiene con cada uno. En rigor siempre es posible que el evangelio del amor de Dios acontezca de un modo absolutamente vertical; pero normalmente se lleva a cabo por la acción de evangelizar, que es la comunicación de esta buena noticia cuando no es meramente verbal sino que está verificada por la entrega del propio evangelizador. Por eso decíamos que la comunidad de solidaridad no está dirigida únicamente a la acción hacia afuera, ya que ella trata de realizar a plenitud en su seno lo que intenta hacer con los demás, y a la vez esta acción hacia los demás la salva a ella misma.

Así pues el esfuerzo por mejorar la situación objetiva que caracteriza a las comunidades de solidaridad, para que sea consistente y se traduzca en verdadero desarrollo humano, debe aplicarse también a la rehabilitación de los sujetos. Sin ella, el incremento de elementos vitales o el desarrollo institucional carecerán de un soporte responsable y no serán indicios de una verdadera liberación.

LA DIRECCIÓN DE LA IN-PERSONALIZACIÓN PERSONALIZADORA

La rehabilitación personal que acontece en el seno de las comunidades de solidaridad y que ellas tratan de lograr con los demás se expresa obviamente en las propias comunidades y sirve también para sanear otras comunidades y grupos: la familia, el vecindario, los compañeros de trabajo, las amistades, las asociaciones... En todo este campo tan amplísimo hay mucho que hacer entre nosotros: el patriarcalismo, el clientelismo, el dirigismo son modelos muy consolidados ambientalmente que necesitan ser superados desde dentro. También tenemos dificultad en decir lo que pensamos cuando disintimos, ya que tememos herir a los

demás, y procesar los se di. Por eso t. tos. El p estado la de pront acostumb gana lo vernos e ganar to de conc para su tenían r queda m nos siml Estado o

Así p en los á sonas, a to. Pero dible qu mo en e se prese sonas si ras de como c nuestro no tien conoci nes tien los de l pertene ran nue podemo básicas. de ellos borrarlo mi map no inter él o el neutro p vamen descon detrás c chofer, atestad y trato ante él, sona a cosas a mato; p escurrir tir y pro Cua este pu tenemo tades n modos

demás, y este temor se fundamenta en que no sabemos procesar las discrepancias. Es bastante normal que los grupos se dividan o disuelvan cuando hay posiciones distintas. Por eso tratamos de evitar a toda costa que surjan conflictos. El precio es el irenismo. El mantener los problemas en estado latente, acumulándose en cada coyuntura, hasta que de pronto se desbordan y todo se echa a rodar. Estamos acostumbrados al esquema suma cero, en el que lo que uno gana lo pierde otro. Mucho tenemos que bregar para movernos en un horizonte en el que todos cedamos algo para ganar todos. Hasta ahora el esquema imperante ha sido el de conciliación de élites, en el que ellas llegaban a acuerdos para su provecho en los que los perdedores eran quienes no tenían representantes en la mesa de negociaciones. Nos queda mucho por aprender en la orientación de relacionarnos simbióticamente. Desde la familia a las decisiones de Estado o de un grupo económico.

Así pues, la rehabilitación personal se ejercita ante todo en los ámbitos comunitarios y grupales, en los que las personas, además de su papel, tienen nombre y rostro concreto. Pero no puede restringirse a esos niveles. Es imprescindible que se exprese también en la dimensión de lo anónimo en el que las personas no se presentan como tales personas sino sólo como portadoras de papeles o funciones, como otras que nosotros y nuestro mundo. Con quienes no tienen rostro ni nombre conocido, más aún con quienes tienen rasgos que no son los de los conjuntos a los que pertenecemos y que configuran nuestro mundo de vida, podemos tener dos actitudes básicas. Una sería prescindir de ellos; o, ya que no puedo borrarlos completamente de mi mapa, tener con ellos la relación indispensable para que no interfieran en mi mundo sino que el paso tangencial por él o el cruce de ambos en una tierra de nadie sea lo más neutro posible. La segunda actitud es la que los tiene positivamente en cuenta como personas; personas ciertamente desconocidas o atendidas a papeles sin rostro: un burócrata detrás de una ventanilla, la cajera de un supermercado, un chofer, un transeúnte, un pasajero que comparte un vagón atestado de metro... En este segundo caso yo lo reconozco y trato de darle el lugar que le corresponde situándome ante él, no como el centro del mundo sino como otra persona anónima. Anónima, ya que para que funcionen las cosas a ese nivel es fundamental permanecer en el anonimato; pero persona, de ahí que no trate de sacar ventaja ni escurrir el bulto sino de ocupar mi lugar y función y permitir y propiciar que los demás ocupen el suyo.

Cualquier encarecimiento de la necesidad de avanzar en este punto se queda corto ante la extrema urgencia que tenemos de hacerlo. Hemos apuntado que tenemos dificultades no pequeñas en las relaciones cortas; pero de todos modos sí se siente ambientalmente el malestar respecto de

las malformaciones de los esquemas actuales y la conveniencia de transformarlas superadoramente. Esto apenas sucede en el campo de las relaciones largas. Es cierto que no poca gente siente que respetar, indistintamente, a los demás forma parte del respeto que se tienen a ellos mismos. Esto es verdad y es un gran punto de apoyo para lo que proponemos. Pero el problema es que este respeto no tiene cauces no sólo institucionales sino culturales. Es una convicción desvalida, ya que se vive sin el apoyo de costumbres estatuidas y ritos sociales. Éstos van más bien en la dirección contraria.

El ejemplo más claro es el de la burocracia estatal. Él que no tenga algún cauce informal, poco puede esperar de ella. Aquí el no anonimato del burócrata es claramente despersionalizador: se despersionaliza a él mismo y al que privilegia con su trato y despersionaliza a quienes deja de atender por no tener ningún puente con ellos. El burócrata sólo actúa personalmente cuando atiende al usuario que le toca y porque le toca y cuando lo atiende como se merece por ser meramente usuario; entonces se respeta a sí mismo. Esto es más que atenerse a lo procedimental; es un respeto positivo que mira al espíritu de la ley que siempre tiene que ver con algún derecho u obligación de los ciudadanos. Esto mismo podemos decir del usuario, que ordinariamente trata de un modo despersionalizado al burócrata, bien intentando comprarlo, bien no tomándolo en cuenta ni dándole su lugar.

Otro tanto podemos decir de las relaciones políticas vigentes. Nuestra democracia se parece a la griega en que, lejos de ser anónima, funciona como una red de relaciones

clientelares desde el caserío y el barrio hasta las cúpulas partidistas. El líder del rango más bajo es un cacique minúsculo que cuenta con la lealtad de algunas personas a cambio de pequeñas promesas y favores; a su vez él es uno de los hombres del caudillo inmediatamente superior y así sigue tejiéndose piramidalmente la red hasta los líderes nacionales. Esta red abarca a los del aparato partidista y a burócratas enquistados en la administración del Estado, pero también a dirigentes de sindicatos y colegios profesionales, a empresarios... La diferencia abismal con la democracia griega en sus mejores momentos es que allí se discutían orientaciones fundamentales, decisiones estratégicas y valías personales, y se discutían entre personas libres y en base a argumentos, mientras que entre nosotros no hay discusiones de fondo y la relación es no sólo asimétrica sino tramposa en cuanto que se proclama la democracia igualitaria a todos los niveles, pero se exige sumisión incondicional bajo capa de compadrazgo amistoso.

Es decir que supuestamente existen partidos que proponen programas, y los ciudadanos apoyan a unos o a otros porque les convence más el programa y porque confían en su capacidad de gestión. Pero en la práctica en el momento



ZACIÓN

el seno de
n de lograr
pias comu-
unidades y
de trabajo,
campo tan
el patriar-
delos muy
superados
ecir lo que
herir a los

de la elección se amarran votos y apoyos a través de las redes de clientazgo y en el desempeño del poder se rigen por sus intereses y los de sus aliados y subordinados. Es decir, que en la práctica los partidos no son propuestas abiertas dirigidas a la masa anónima de los ciudadanos, ésta es sólo la fachada; en realidad son partidos en el sentido más literal de la palabra ya que se apoyan en una parte y administran para ellos mismos y para ella. Así pues, bajo la apariencia de disposiciones genéricas y relaciones largas, lo que existen son decisiones discrecionales en base a relaciones cortas. Relaciones no universalizables, asimétricas, no transparentes y deshumanizadoras.

En la situación en la que estamos no es viable el país si

cio del poder se atiene realmente a procedimientos universales. Es claro que esta im-personalización es la condición indispensable para un desempeño personalizador de la política.

Hoy los partidos están hundidos en el descrédito público y sobreviven extremando sus características más negativas. Los votos que obtienen están tan amarrados (por el miedo, el favor o la promesa) como hipotecado el ejercicio del poder. Y sin embargo son imprescindibles. Pretender un saneamiento del Estado al margen de los partidos es hacerlo al margen de la democracia. Y eso ya no es saneamiento. Porque el orden que se obtendría no sería ni expresión de los ciudadanos ni responsabilidad suya. Habitado a la



el mundo político no camina en la dirección de una im-personalización personalizadora. Im-personalización en el sentido de dejar de jugar con los dados marcados en el ejercicio del poder y consiguientemente disolver las relaciones clientelares en el seno de los partidos. La relación entre ambos aspectos es clara: si se gobierna para todos en base a parámetros universales, desaparece la capacidad de prometer prebendas, que es la base de la relación clientelar. La transparencia burocrática acaba con la connivencia que caracteriza al clientelismo. Los partidos actuales no tienen nada que dar a sus afiliados y por tanto desaparecen si el ejerci-

malformación clientelar, es difícil que el ciudadano común pueda atisbar la posibilidad de unos partidos como los apuntados. Más aún, intelectuales y gente de negocios, que podrían vislumbrar esa posibilidad y el camino hacia ella, no quieren por lo general asumir su responsabilidad.

En estas condiciones, un papel muy claro de las comunidades de solidaridad es poner este tema en la opinión pública y mediar para que llegue a entrar en la agenda de unos y otros y se avance concretamente en esa dirección. Todos ganaríamos. Pero los que más, la gente popular y los pobres. A ellos ante todo les interesa la democracia.

EN

Al caer
gendra m
donde ot
nan a col
de presión
mismos)
la solidar
participa
fuerte, es
allá del p
tos que
servicio c
ble del v
mos de e

El pro
y la alien
implanta
culturalm
esas acci
cuando
tres cam
con las
ideología
inmediat
que tien
logizado
perdido
porque
esos cam
se ellos
Por eso
to, debe
en el qu

Uno
por la d
se en lo
ventarse
co de la
ritmos
vaciedad
tividad.

Hoy
pautada
místicos
de reali
soportar
sable. P
cia socia
otras pe
riencia
grandes
se sopo
cura es
obstina
reduce

entos univer-
la condición
izador de la

édito público
as negativas.
por el miedo,
ejercicio del
pretender un
dos es hacer-
aneamiento.
expresión de
situado a la



ano común
como los
gocios, que
hacia ella,
dad.

e las comu-
la opinión
agenda de
dirección.
popular y los
cia.

ENRAIZAR CULTURALMENTE EL VIVIR ALTERNATIVO

Al caer en la cuenta de que la cultura en que se vive engendra muerte y al preguntarse qué hacer para poner vida donde otros ponen muerte, bastantes personas se encaminan a colectivos de protesta contra determinadas políticas y de presión para que se sustituyan por otras, y a otros (o los mismos) que tienen como objetivo diversas expresiones de la solidaridad. La motivación que está en el fondo de esta participación es fundamentalmente ética, en el sentido fuerte, es decir trascendente, del término. Se trata de ir más allá del propio mundo, bien transformando aquellos aspectos que se evidencian como letales, bien poniéndose al servicio de las víctimas. La ética es un componente ineludible del vivir alternativo. Sin este amor de justicia no pasamos de esclavos que se resignan a sus cadenas.

El problema radica en que como somos seres culturales y la alienación y los mecanismos letales están culturalmente implantados, una transcendencia que no acabe expresándose culturalmente no transforma ni a las personas que realizan esas acciones ni a la cultura. La transcendencia ética perdura cuando logra expresarse culturalmente. Esto acontece en tres campos: el más inmediato, pero difícil, tiene que ver con las instituciones y estructuras económicas, políticas e ideológicas. Transformaciones a ese nivel tienen costos inmediatos en la mayoría de los integrantes de la cultura que tienden por eso a rechazarlas, bien porque estén ideologizadas y no los vean como letales, bien porque hayan perdido el sentido de la solidaridad humana, y en el fondo porque no captan la propia alienación y la necesidad de esos cambios, no sólo para las víctimas sino para reintegrarse ellos mismos a la integralidad de su condición humana. Por eso este trabajo, que no debe faltar en ningún momento, debe complementarse con otros tres que son el humus en el que puede germinar una actitud distinta.

Uno se refiere a la vida cotidiana. La lucha simultánea por la desalienación y por la solidaridad tiene que expresarse en los diversos aspectos del diario vivir. Tiene que reinventarse un modo de vivir que nos saque del ritmo frenético de la producción y el consumo, y nos devuelva a los ritmos de la vida. Tenemos que poder prescindir de tanta vanidad y basura para podernos dedicar a la genuina creatividad.

Hoy para la mayoría de la gente la cotidianidad está pautada por el trabajo, el transporte, los quehaceres domésticos y la televisión. El trabajo para muchos no es fuente de realización humana: lo sienten vacío o tensionante, y lo soportan porque es el medio de adquirir el dinero indispensable. Para otros es además el modo de realizar su existencia social al hacer una labor de equipo o relacionarse con otras personas, aunque ordinariamente no sea una experiencia particularmente emocionante o gratificante. En las grandes ciudades el transporte es sentido como un mal que se soporta: se trata de un tiempo perdido en el que se procura estar lo más neutro posible, aunque muchas veces obstina y causa impaciencia y malhumor. Lo de la casa se reduce a lo mínimo indispensable, se vive como algo nece-

sario que procura hacerse bien y hasta con cariño, pero con demasiada prisa, como de paso. Al fin llega la noche y uno se encuentra como cansado sin saber en qué se le fue el día, es decir si realmente vivió, y se recuesta como espectador pasivo dispuesto a tragarse lo que le pongan en la televisión.

Siempre queda humanidad para poner en esta trama ilusión, comprensión, cariño; y así tratan de hacerlo muchos con más o menos acierto y éxito. Pero hay que reconocer que la trama en sí no favorece el proceso de maduración de las personas ni su encuentro constructivo ni la experiencia, aunque sea en pequeñas dosis, de eso que llamamos felicidad.

No cabe reservar la humanidad para el fin de semana o las vacaciones. La fiesta es la eclosión de la cotidianidad. Si durante la semana uno siente que se desvive o que no vive, uno no puede revivir en otros tiempos. Sería un acto de magia. Por eso no hay vida alternativa sino se transforma la cotidianidad.

Para poder hacerlo, la condición de posibilidad es liberarse del consumismo y de la competencia a ultranza. Liberarse no sólo de hecho sino del deseo de hacerlo. Sólo entonces cabe plantearse otras posibilidades. Esas posibilidades tienen que ver con tomar en cuenta las diversas dimensiones de la vida superando esa unidimensionalidad que la vuelve tan plana y monocorde; con entregarse a la dinámica vital deslastrándose de tanta inercia y atreviéndose a desafiar un poco la tiranía de la seguridad; con salirse del vaivén sofocante de la producción y el consumo para llegar a captar los ritmos de la vida y tratar de acompasarse a ellos; con liberar la atención de lo obvio hasta llegar a atisbar el misterio que late en la existencia.

Los campos de aplicación de esas posibilidades son múltiples. Ante todo, el trabajo. Él forma parte insoslayable de la cultura. No debemos resignarnos a que sea sólo un medio de vida. Tenemos que vivirlo como fuente de humanidad para nosotros y para otros. Tal como está el mercado de trabajo, eso no será posible conseguirlo muchas veces a la primera sino con paciencia, tenacidad y creatividad. Pero no podemos renunciar a lograrlo. Tenemos que encontrar tiempo para estar; todo no puede irse en quehaceres; no puede faltar en el día un estar cualitativo: estar con personas queridas, estar en algún lugar hermoso, estar en algo que me gusta, me estimula, me cualifica, me esponja. La solidaridad tiene que encontrar expresión en la cotidianidad. Lo ideal es que el trabajo contenga esa dimensión; pero también son deseables otro tipo de expresiones, a veces organizadas, pero otras más inmediatas o individualizadas.

En este aspecto del vivir cualitativo se ve la insuficiencia de cualquier tipo de voluntarismo. Si ese modo de vivir no tiene vida, gracia, alegría y creatividad (todos, nombres del Espíritu), ni atraerá a nadie ni a la larga será vivible para los mismos que lo proponen.

Este vivir alternativo, este vivir al nivel de la vida no es un vivir autárquico. Como eminentemente personal que es, este modo de vivir es convivencia. Pero no la convivencia



meramente defensiva de los guetos ni la convivencia militante de las células foquistas, sino la convivencia abierta de seres biófilos y ecuménicos que traducen su libertad en creatividad. Ésta es una dimensión insoslayable de las comunidades de solidaridad. Por una parte relacionarse entre sí cotidianamente de modo que pueda llegar a constituirse y consolidarse esta cotidianidad alternativa. Por otra, conectarse con otros que van en la misma dirección para que se adense más esta trama. Y finalmente tratar de expandirla a su alrededor.

Esta vida alternativa es creación colectiva múltiple. Por eso insistíamos en su carácter ecuménico. Pero una transformación cultural ni es obra de una generación ni se funda de nueva planta. Es una creación eminentemente histórica. Y aquí está el otro campo en el que tiene que expresarse, para perdurar, la trascendencia ética. En el acervo cultural de una colectividad nunca faltan a lo largo de las épocas manifestaciones equivalentes a las que nosotros queremos asumir personalmente e inducir culturalmente: biografías, acontecimientos paradigmáticos individuales y sociales, resoluciones que se tomaron en coyunturas significativas, creaciones institucionales, expresiones literarias, musicales o plásticas... Es decisivo mostrar la genuinidad del empeño actual: cómo él es una posibilidad de la propia cultura en la línea de otras expresiones que admiramos y que todavía hoy nos siguen dando vida. Es importante patentizar convincentemente que las transformaciones propuestas no son destrucción sino salvación de la propia cultura, realización de sus mejores potencialidades. No estamos hablando de

ideología ni de propaganda sino de enraizamiento responsable en el humus fecundo de la propia cultura para que sus miembros puedan llegar a sentir que se les propone un buen negocio, una ganancia, en definitiva un evangelio en este dejar de excluir y sacrificar a otros y dar más bien de sí, dar lo mejor de sí.

Un tercer campo en el que también tendrían que incursionar las comunidades de solidaridad sería el de la creación cultural, en el sentido convencional de eventos culturales y de realizaciones culturales simbólicas. Este último punto no se puede programar, ya que depende muchísimo de las dotes personales y de su cultivo. Así que en este campo la labor sería más de difundir lo que se va creando en esta línea, además de lo que eventualmente puedan producir algunos de sus miembros. Pero sí deben expresarse en todo caso, tanto en su interior como hacia fuera, mediante acontecimientos culturales. Éstos son en primer lugar las fiestas. El sujeto de la fiesta es una comunidad humana. Las comunidades de solidaridad no son verdaderas comunidades, si no son capaces de realizar fiestas en las que expresen la hermosura de esa vida alternativa y la condición abierta y solidaria que posee.

La urgencia de denuncias y propuestas concretas no puede sustituir este trabajo apasionado de enraizamiento cultural de la propuesta alternativa. Cuando se propone un salto audaz es preciso afinarse bien, no sólo para que sean muchos los que estén dispuestos a darlo sino para que el salto sea una superación y no una extravagancia o un desmantelamiento. Esta labor requiere arte, penetración, finura, un amor realmente espiritual, al que no tienen acceso posturas moralistas o maniqueas, pero que tampoco alcanzan sibaritas que flotan en la cáscara, carentes de trascendencia. Desgraciadamente que esta actitud suele ser bastante obviada por quienes se entregan a las urgencias sin un discernimiento que asuma la complejidad de los problemas que se ventilan, y así la definición del espacio cultural queda en manos de quienes no sienten el carácter letal de la cultura ni su propia alienación al convivir con ella.

Indicación bibliográfica provisional

- García Roca, *Exclusión social y contracultura de la solidaridad*. Madrid, Eds. HOAC 1998
- Id., *Solidaridad y voluntariado*. Santander, Sal Terrae 1995
- Domingo, *Ética y voluntariado*. Madrid, PPC 1997, 125-142; 170-228; 271-300
- Ricoeur, *Amor y justicia*. Madrid, Caparrós Editores 1993
- Giddens, *Consecuencias de la modernidad*. Madrid, Alianza 1994, 142-161
- Castells, *La era de la información*. vol.2 "El poder de la identidad" Madrid, Alianza 1998, 393-402
- Lacroix, *El humanicidio*. Santander, Sal Terrae 1995

ORDEN Y CAOS

claves en la historia de salvación

John Sweeney
Teólogo del CRT

El Éxodo: unos principios

En las simbologías bíblicas, la figura del desierto tiene un papel muy especial. Los egipcios antiguos tenían, en su panteón, a un dios que se llamaba "Set": un nombre semítico, y era el dios del desierto, un dios de guerra y caos. La palabra "desierto" significa un lugar sin gente. Solamente posteriormente se aplica el mismo nombre a un lugar sin agua porque allí no hay gente. Cultural y socialmente, significa que no hay organización de las necesidades básicas de la vida como agua y comida, ni caminos, ni letrados, ni protección contra la intemperie. Allí en el desierto se experimenta el mundo natural sin mediación de lo humano, sin beneficio del orden que los seres humanos ponen en el mundo. Por lo tanto, el desierto significa un lugar sin evidencias de alguna cultura humana; comparado con la ciudad, centro de civilización, es el lugar del caos. En ese plan, la ciudad, centro de la civilización y de la cultura, es el lugar simbólico del orden.

Al considerar las civilizaciones de ambos lados del desierto del Sinaí, cerca del año 1200 antes de la Era Común (aEC)¹, cuando se formó la alianza llamada "Israel", surgen reflexiones de otro nivel sobre orden y caos. Egipto era una gran civilización: grandes técnicas de construcción, de riego, de producción de comida y artesanías, de transporte, y de guerra. Tenía también una cultura muy elaborada: religión, política, música, escritura, y todo el pensamiento que subyace aquello. En Canaan, existía una serie de estados-ciudades con un sofisticado orden político en comunicación continua con Egipto. Pero, para los esclavos de Egipto y de Canaan, esa civilización y cultura no constituían un orden social humano: era un orden de opresión. Más bien, desde su punto de vista era un tipo de des-orden.

El éxodo fue un camino de salida del orden social de opresión (des-orden social) al lugar de des-orden o caos simbólico. Al atravesar el mar de cañas (no "rojo") se simbolizó no solamente cruzar la frontera entre orden y caos, sino la liberación del ejército egipcio, una fuerza de muerte, destruida por la fuerza destructiva del caos (simbolizado esta vez por el mar). En el otro lado, en el desierto, se hizo la alianza. Se pusieron las bases principales para un verdadero orden social: el decálogo. Implicó un proceso de des-aprendizaje de todo lo que los ex-esclavos habían aprendi-

do en la civilización egipcia. Fue un proceso que, según el relato, duró más que una generación entera: 40 años. La nueva generación fue creciendo aprendiendo otra cultura: otro modo de ser humano en el mundo. El desierto, como lugar sin caminos hechos, el lugar de la naturaleza, el lugar simbólico de caos, propició este proceso de des-aprendizaje y de aprender lo nuevo.

Lo nuevo se basó precisamente en el concepto de alianza. Fue una alianza entre varios grupos diferentes: las "tribus", cada una con cierta cohesión interna solidaria. Se hizo delante de un solo Dios de todos, de quien fue la iniciativa del escape, de la huida al desierto, de la destrucción de la máquina de guerra, y de esta nueva forma de orden social. Se comprometieron mutuamente, como iguales, al respeto a la vida y a las personas, no porque tengan poder sino por principio. Fue la base del respeto para un código de derecho, para formar una sociedad basada en un tipo de estado de derecho.

Entonces, en el relato del Éxodo se puede ver una serie de juegos con orden y des-orden o caos. El orden de la civilización egipcia resulta un verdadero des-orden, un tipo de caos. El caos del desierto, y del mar, resulta necesario para destruir el caos humano (ejército y cultura de opresión-esclavitud) y posibilita el aprendizaje de un nuevo orden, y de una nueva cultura humanos, basados en la alianza de respeto al indefenso con un Dios liberador.

Reyes y profetas

La solidaridad entre las tribus resultó muy frágil. Con las incursiones de los filisteos experimentó sus fallas más peligrosas. Algunos miembros de la alianza, por envidiar el poder bélico de los países vecinos, empezaban a pedir tener a un rey (1Sam 8,20). Otros pensaban que ese remedio sería peor que la enfermedad. Samuel recordó a la gente que esa petición es una traición a la alianza: implicaría un rechazo a Dios como su salvador (1Sam 8,7s) y volver a la dinámica del poder impositivo². Sin embargo, en ese contexto, lo que importaba más que nada era tener a un ejército estable y profesional.

Como había avisado el profeta Samuel, así sucedió. La historia de la soberbia de los reyes de hecho empezó con Saúl quien intenta matar a David en un pleito por la suce-

¹ Expresamos así lo que solemos decir "Antes de Cristo" como un intento de respeto ecuménico con los judíos que no reconocen a Jesús como el Cristo.

² 1Sam 8,11-18. Describe todo el aparato real: impuestos, corte, ejército profesional a base de conscripción; todo con tinte de soberbia.

sión. David también se muestra soberbio en el episodio de Betsabé y Urías.

1 y 2 Reyes relatan la historia de la época de los reyes (1050 hasta 587 aEC). Se presenta un cuadro general de tensión entre el rey y su corte por un lado y miembros de grupos proféticos por otro. Ningún rey, según estos libros, alcanzó la estatura de David, y todos (con las dos excepciones de Ezequías y Josías) compartieron en mayor grado su soberbia e injusticia.³

De este modo, a través de la institución real, se vuelven a asumir los modelos de poder impositivo de los pueblos de su alrededor. El ideal, la esperanza y la mística de la alianza sobrevivieron solamente en las denuncias de los profetas. Si sacrificaron estas cosas a favor de un mayor orden interno para manejarse mejor con los poderes militares y políticos de la región, fue en vano. Generalmente, les fue mal a los reyes de Israel y Judá en sus intrigas y políticas. En 931 aEC (aprox.), se dividió Israel en dos: Israel con su capital Samaria en el norte y Judá con su capital Jerusalén en el sur. Cayó Samaria en 721 ante Salmanasar V, y Jerusalén cayó en 587; la ciudad y el templo fueron destruidos.

Durante la parte tardía de este periodo destacan cuatro profetas: Oseas, Amos, 1^{er} Isaías y Jeremías. Todos, a su manera, denunciaron la pérdida de la alianza como punto fundante para Israel, un punto fundante que debería seguir teniendo fuerza estructurante para la sociedad. Por ejemplo, Oseas lamenta cómo Israel se ha alejado de su relación de pareja con Dios, haciéndose la prostituta con otros dioses, riquezas y poderes. Este conjunto abarca toda la cultura y religión⁴ que subyacen a las formas e instituciones sociales. El Dios de la Alianza, Yahvé, lo rechaza. Amos apunta más explícitamente a las injusticias que cometen los de las clases altas (Am 5,11s; 8,4-6). De nuevo, es la pérdida del sentido de la solidaridad que es la raíz de estas injusticias. Jeremías también toma este sentido de Israel como proyecto que se ha pervertido (Jer 18,2-6) y que Dios rechaza y anuncia que lo va a destruir totalmente.

La historia de esta época larga está hondamente marcada por enemigos de afuera y conflictos dentro de los dos países, Israel y Judá. La alianza se divide primero en dos reinos diferentes. Se hacen alianzas con otros países más fuertes, como Egipto y Asiria o con otros países más pequeños en rebeldía contra los imperios, pero son muy volubles. Siguen la lógica del poder impositivo y los análisis de ello son muy fluidos y, como la historia relata, muy poco confiables. Los profetas a veces avalan tal alianza, a veces no; pero lo que no se da es la alianza hacia adentro en el sentido de la original. 1^{er} Isaías, por ejemplo, en lugar de avalar o desacreditar las alianzas propuestas con Asiria, habla de



"un vástago de Jesé llamado a ceñirse el cinturón no para una expedición militar, sino para garantizar la justicia y la equidad a los humildes del país y hacer reinar la concordia."⁵

La ironía de esta época es que es precisamente cuando Israel como proyecto llega a sus niveles mayores de organización es cuando también vive un caos continuo tanto en cuanto a las relaciones con otros países como en el orden justo interiormente. Esta falta de orden es el reclamo de todos los profetas.

La reforma Josiánica y los deuteronomistas

En el año 622 aEC, el rey Josías emprende una reforma interna muy influenciada por el recientemente "descubierto" libro del Deuteronomio. Los deuteronomistas eran principalmente refugiados del destruido reino del norte y tenían fuertes rasgos proféticos. Proponen regresar a las fuentes de Israel; es decir, a la alianza. Intentan darle al pueblo un sentido fuerte de identidad propia a partir de la libre elección de Dios entre las demás naciones precisamente porque eran pobres y oprimidos (Deut 6,15; 7,7s). Por eso, no son lo mismo que las naciones vecinas, y así debe dejar de imitarlas tanto en el culto como en su forma de convivir como sociedad. El modo como Dios respondió a ellos en el Éxodo debe ser modelo para su propio comportamiento

⁵ Cazelles, Henri, Historia política de Israel: desde los orígenes a Alejandro Magno Ediciones Cristiandad, Madrid: 1984. p. 179 cf. Is 11,1-9

³ Solamente David logra edificar una realeza a tono con las exigencias de la religión yavista. El rey es cada vez más fuerte, mientras se debilita su confianza en el Señor. Prevalece un modelo monárquico cananeo con todas sus consecuencias. La realeza comienza a devorar otras instituciones asimilándolas en una especie de religión estatal. Al profeta no le queda otra alternativa que la sumisión servil o la rebeldía." Alonso Schökel y Sicré Díaz, Profetas: Introducción y Comentarios. Tomo 1, p. 46. Nueva Biblia Española: 1980.

⁴ Vea las conclusiones sobre la naturaleza de este conjunto.

(5,15; 1
experien

- el p
(5,1
- per
prin
- cad
es

Por
tierra y
manos
pobres
dición
hubiera

Rev
peridac
tambié
podere
dereche
tuyó u
más lig
peregr
los per
los imp
una fie
alianza
abunda

El
que ha
que el
mante
erradic
ajena a

De
que n
(6,6; 8
hacer
Dios e
vida la
tenía
armor
correc

La
truido

⁶ Son l

⁷ En co



visión del mundo le haría a la gente sentirse a gusto, segura, y, vivir en desacuerdo les hiciera sentir asco.¹¹

Fue una gran obra literaria, litúrgica y legal que abarcó mucho de Génesis, partes de Éxodo, casi todo de Levítico y de Números, y aún algunos capítulos de Deuteronomio como lo conocemos hoy. De hecho, crearon el Pentateuco. Hicieron un nuevo ideario de elementos tan claves como la creación (el primer relato) y del Éxodo mismo donde establece a Moisés como el fundador del culto puro.

En la creación, se establece toda una serie de categorías: ordenando la realidad, en tiempo (Gen 1; Lev 16; 23; Num 28-29), en el espacio (Gen 1; Ex 25-27; 30-31; 35-37; 40; Num 1-4), en tipos de plantas y de animales (Lev 11), y en tipos de gentes (razas) (Gen 10s). Allí se codifica lo que se considera "puro": lo que cabe bien en alguna de estas categorías. Por ejemplo, de todas las clases de animales que Dios creó, identifican los que tienen pezuñas divididas como los que también rumian. El cerdo no ajusta a esta definición porque tiene la pezuña dividida pero no rumia. No cabe bien ni en una clase de animales ni en otra, por lo tanto es un animal impuro. El conejo también se consideraba impuro porque rumia pero no tiene la pezuña dividida.

El código de la pureza se desarrolla en un plan de mucha práctica. Cada judío tenía que observar los detalles del código para poder hacer una multitud de tareas diarias. Fueron prácticas cúlticas porque así reconocían explícitamente el señorío de Dios en la tierra y entre ellos.

Se amplió mucho el relato del Éxodo también, como lo habían hecho los deuteronomistas. La índole de esta parte del documento "P"¹² fue darle mucho más énfasis a la alian-

za como el establecimiento del verdadero culto, con Moisés como el padre del culto y ese culto basado en el código de pureza.

Fue un proyecto impresionante que dio respuesta a la experiencia traumática de la destrucción del país, de Jerusalén y del templo. Para ellos, fue la destrucción de su mundo entero, que se puede describir como una experiencia de caos. Respondieron diagnosticando las causas de ello, y poniendo en marcha una reestructuración del mundo, describiéndolo como el mundo de Dios: creación e historia. Entonces, pusieron en marcha una serie de prácticas diarias, de naturaleza cúltica, para inculcar una necesidad psicológica de vivir de acuerdo con ese mundo y un sentimiento de asco con cualquier cosa que "no cabía" en ese mundo. Este proyecto se

podría llamar "El nuevo Templo" por la figura tan central de ese nuevo templo que propone Ezequiel (Ez 41s). El nuevo templo establecido sobre el culto puro, garantiza la renovada presencia de Dios en el y así la vida y la abundancia de la tierra. Esto se simboliza por la visión del río que sale por debajo del santuario y fluye hacia el este, dando la abundancia de vida, regando al desierto y hasta saneando las aguas del mar muerto (Ez 47).

De nuevo sale la argumentación implícita: el caos mata; se requiere orden para defender y promover la vida; la estructura (cúltica, psicológica y social) garantiza orden.

2º Isaías

Sin embargo, se pueden detectar en 2º Isaías (Is 40-55) evidencias de otra propuesta para la recuperación de Israel después del exilio. Es diferente de la del "Nuevo Templo". Empieza por señalar al desierto como el lugar del encuentro con el Señor (Is 40,3). El Dios que él presenta es el Dios mayor: mucho más grande y potente que todas las naciones, y mucho más allá de poder estar complacido por todos los holocaustos y sacrificios ("ritos" sobreentendido) que los seres humanos podrían ofrecerle. Ridiculiza todo lo que pueden hacer los grandes y poderosos de la tierra (Is 41). En cambio, Dios es misericordioso, quien responde al pequeño y al desamparado. El profeta presenta a la importante figura del siervo sufriente de Yahvé quien es pequeño, humilde y paciente. Proclama la libertad y la justicia del Señor sin arriesgar al pequeño ("no aplastará a la caña resquebrada" Is 42,3). El desierto, siendo lugar de encuentro, se hace el lugar de vida y abundancia. Por otro lado, Dios destruye los lugares cultivados de los enemigos de la paz y justicia, los enemigos de la luz.

Es una propuesta que resuena mucho de la alianza: una alianza entre un Dios potente y grande con un pueblo chico

¹¹ Le debo mucho de las percepciones y el trabajo a Carlos Bravo quien trazó los proyectos en conflicto reflejados en "P" y los Deuteronomistas. Cf. Bravo, C. *Jesus, Hombre en conflicto*, México: CRT, 2ª edición, 1996

¹² La gran tesis de Martín Noth fue que "P" produjo un documento íntegro que era como un collar de perlas: las perlas serían los grandes relatos, unidos por una cadena de genealogías,

itinerarios y una trama escueta. Cf. Campbell y O'Brien, op. cit. p. 21.

e impoten
Se hace
destruye
tablece e
países lej
con los p

Es el
proyecto
papel d
símbolo
que se sa
del país
lugar de
nace el
orden, la
cabo par
con ellos
clave. En
en una
sacrificio
sí quiere
pobre.

La r

De h
propuest
proyecto
Los retor
Judá y, r
(por no
pureza c
Nuevo T

Es ba
propia h
años des

Co

Com
proyecto
el códig
Jerusalé
yecto c
con ello
de caos
fariseos

¹³ Cf. Co

¹⁴ Notab

to del verda-
mo el padre
do en el códi-

esionante que
ncia traumáti-
ais, de Jerusa-
ellos, fue la
entero, que se
a experiencia
diagnosticando
endo en mar-
del mundo,
do de Dios:
es, pusieron
prácticas dia-
para inculcar
de vivir de
un sentimien-
tosa que "no
proyecto se
an central de
ls). El nuevo
za la renova-
undancia de
que sale por
do la abun-
aneando las

l caos mata;
la vida; la
orden.

as (Is 40-55)
ón de Israel
vo Templo".
el encuentro
a es el Dios
as las nacio-
o por todos
do) que los
do lo que
erra (Is 41).
onde al pe-
a importan-
s pequeño,
justicia del
a la caña
de encuen-
otro lado,
nigos de la

alianza: una
ueblo chico

O'Brien, op.

e impotente, rodeado por naciones más poderosas que él. Se hace en el desierto y, a partir de ese encuentro, Dios destruye a los poderosos y fertiliza el desierto. Y así se establece el orden de Dios en el desierto y en "las islas" (los países lejanos y extraños): la justicia de Dios que empieza con los pequeños.

Es el "Nuevo Éxodo". Tiene muchos contrastes con el proyecto del "nuevo templo" especialmente en cuanto del papel del desierto. En el proyecto de "P", es simplemente símbolo del mundo caótico opuesto al orden de Dios pero que se sanará a partir de la presencia de Yahvé en el centro del país de los puros. En el proyecto del 2º Isaías, sí es un lugar de caos pero a la vez lugar de un encuentro en donde nace el nuevo proyecto de Dios: establecer el verdadero orden, la justicia a partir del pequeño. Es algo llevado a cabo para y por los pequeños porque el Dios mayor se alía con ellos. En el proyecto de "P", el culto tiene un papel clave. En el del 2º Isaías toma un papel menor, apoyándose en una tradición profética antigua que Dios no necesita sacrificios: todo es de él. En esta tradición profética, lo que sí quiere es obedecer a sus mandamientos y hacer justicia al pobre.

La reconstrucción

De hecho, la reconstrucción se hace bajo la luz de la propuesta de "P": el nuevo templo y el código de pureza. El proyecto de 2º Isaías sobrevive sólo en un modo recesivo. Los retornados, bajo la dirección primero de Esdras llegan a Judá y, rechazan el ayuda de los que no fueron deportados (por no tener importancia, léase "poder") para preservar la pureza del proyecto empiezan por reconstruir Jerusalén y el Nuevo Templo (Es 4,1-5).¹³

Es básicamente este proyecto el que está vigente, con su propia historia¹⁴, cuando nace Jesús aproximadamente 500 años después.

El proyecto de Mateo

Contexto

Como ya mencioné, Jesús nace en una cultura con un proyecto dominante del "Nuevo Templo" con su énfasis en el código de pureza. En el año 70, los romanos destruyen Jerusalén y el "nuevo" (llamado "segundo") templo. El proyecto cultural cae en pleno caos. De nuevo, los judíos, y con ellos en alguna manera, los cristianos, vivieron un tipo de caos cultural y social. Como respuesta a esa situación, los fariseos, empezaron a armar una propuesta de proyecto

cultural que se llamó "rabinismo". Grupos cristianos también elaboraban su propia propuesta.¹⁵

Marcos

Es claro, por el testimonio de Marcos, que Jesús mismo rechazó el código de la pureza y el proyecto del "nuevo templo". Al proponer otro proyecto, que llama "el reino de Dios", lo fundamenta mucho en 2º Isaías y rescata el sentido de Israel como alianza (por eso la importancia del número 12, etc.) Juan el bautista, para Marcos es "la voz que grita en el desierto, 'Preparen el camino de Señor.'" Jesús, después de su bautismo, se va al desierto 40 días donde es tentado por el enemigo y está "con las bestias salvajes". Es una referencia al desierto del Éxodo con un detalle de Oseas y 1º Isaías donde el buen orden de justicia implicaría también la extensión de la alianza a las bestias salvajes (Os 2,18; Is 11,1-11).

El milagro de los panes y los pescados representa una indicación más clara a la esperanza de la antigua alianza. Se encuentran en un lugar desértico, los **doce** reparten lo que tienen, y todos los hambrientos de Israel allí presentes se sacian (Mc 6,34-44) y se recogen **doce** canastas de lo que sobró.

También se hace una crítica tanto al código de la pureza (Mc 7,15) como al proyecto del "Nuevo Templo" por el símbolo de la higuera denunciando lo que habían hecho con el templo: una cueva de ladrones, que no ofrece nada a la gente pobre y hambrienta sino extorsión, robo y despojo (Mc 11,11-18). Es un proyecto que no da los frutos de vida y salud y abundancia como debe. Al curar al leproso, Jesús le dice que se muestre al sacerdote como un testimonio **contra ellos** (Mc 1,44).

Jesús critica y rechaza el viejo proyecto y ofrece uno nuevo. Los discípulos, entre muchos, se sienten atraídos por lo que hace y ofrece, pero no entienden el alcance de ello. Es como si hubieran visto las piedras cambiadas a pan (= salud y comida) pero no ven ninguna implicación más allá (= un nuevo proyecto de vida).

Para los discípulos y muchos otros, el rechazo de Jesús de su mundo cultural implica el caos. Así se simboliza el relato de la tormenta en el mar (Mc 4,37-41). Cada vez más los discípulos caen víctimas de su miedo y no entienden. De hecho Marcos comenta que tienen miedo porque no habían entendido [las implicaciones de] el milagro de los panes. Es el miedo del caos por el cual tienen que pasar para poder reconstruir su mundo cultural y así entrar a la nueva forma de vida. Jesús los ha llevado a una especie de desierto o

¹⁵ Presento aquí nada más el evangelio de San Marcos como contexto documental de San Mateo. Obviamente, San Pablo también contribuye a ese contexto general. Algunos argumentan que San Pablo, por su influencia en Antioquía, es muy significativo para San Mateo. (Cf. Brown, Raymond E.; Meier, John. *Antioch and Rome: New Testament cradles of Catholic Christianity* New York: Paulist Press, 1983). Sin embargo, la dependencia documental de San Mateo en San Marcos es más fácil establecer.

¹³ Cf. Comentario Bíblico "San Jerónimo"; tomo II, p. 248

¹⁴ Notablemente, los Macabeos durante la dominación y represión griegas donde se radicaliza el código de pureza como acto de fe en Dios.



mar¹⁶ (al final de cuentas, ambos simboliza la fuerza destructiva del caos) donde ya no hay caminos hechos, ni letreros para indicar el norte, donde no hay sustento, donde no hay las instituciones sociales en que, bien o mal, han confiado para sostener la vida humana.

Sin embargo este tipo de desierto cultural, como tiende a destruir, o por lo menos cuestionar, categorías, cauces y fronteras, posibilita el encuentro con otros. La siro-fenecia (7,26), el endemoniado con la "legión" (5,1-20), hasta aun el centurión al pie de la cruz (15,39) son unos ejemplos claros.

De nuevo se ven elementos del esquema del Éxodo:

- ofrecimiento de salida de una situación de opresión;
- entrada a un tipo de desierto con su cuota de dificultad y miedo;
- encuentro entre muchos otros: Dios y humanos;
- nace la posibilidad de un orden verdadero: basado en la responsabilidad y solidaridad mutuas que se preocupan por el pobre, o sea, la justicia. Se muestra como el camino que conduce a la libertad y la vida.
- Implica un rechazo a la lógica, dinámica y orden del poder que domina (cuya respuesta a la oferta de Dios es la cruz).

Rabinismo

Según la tradición, un poco antes de la caída de Jerusalén, un maestro de la ley, que se llamó Yohanan ben Zakai,

¹⁶ Cf. la destrucción de los espíritus "Legión" en el mar de Galilea, Mc 5,12s.

pide permiso al general romano Tito, quien estaba sitiando la ciudad, para retirarse. Se lo concedió y Yohanan se fue a un pueblo palestino que se llamó Yavné. Como Ezequiel, 500 años antes, estaba horrorizado por la destructividad de los judíos en Jerusalén en sus últimos años, que, en su opinión, condujo a la destrucción de la ciudad y de su templo. Divididos por diferencias sectarias y la reciente historia de poder que habían vivido, muchos grupos habían empezado a asesinar a sus enemigos adentro de los muros de la ciudad. En Yavné, Yohanan convocó a los maestros de la ley de las dos escuelas importantes¹⁷ a conciliarse, unos con otros para resolver sus conflictos de opinión sobre la ley y para producir un modo de ser judío sin templo, sin su culto de sacrificios y sin Jerusalén.

Propusieron fortalecer un culto centrado en el hogar y en centros de estudio y de lectura de la ley, las sinagogas. El código de la pureza se refuerza también al extender los preceptos para los sacerdotes en servicio en el templo a todo hombre adulto judío. En lugar de buscar crear un territorio puro, en el centro del cual se consideraba el sitio de la presencia de Dios, promovieron la idea de hogares puros como pequeños puntos de la presencia divina: donde se estudia y se obedece a la Toráh, allí está Dios.

Aunque, el desarrollo del judaísmo rabínico se basaba en el código de la pureza, había varios elementos de la antigua alianza. Los rabís discutían en un tipo de colegio o consejo, con Yohanan como "padre del consejo"¹⁸. Buscaban llegar a un **consenso** sobre los puntos disputados de la ley. La cuestión de relaciones justas y de respeto entre ellos tenía mucha importancia. Cumplir la ley, algo compartido por todo el pueblo, fue más importante que los sacrificios. Se citaba Oseas 6,6: "Lo que quiero es misericordia, no sacrificio." El modo de obedecer a Dios y de lograr vivir en armonía con la creación (el cosmos) fue a través de estudiar, entender y cumplir Toráh y no a través de cumplir el régimen sacrificial.

Sin embargo, alrededor del año 85 - 90, llegó a Yavné otro maestro de la ley, Gamaliel II (era el nieto del Gamaliel que fue maestro de San Pablo). Yohanan desapareció y Gamaliel se proclamó "el príncipe de la corte"¹⁹ de Yavné. Cambió su funcionamiento. Ya no se hacían decisiones e interpretaciones sobre la ley por consenso sino por ejercicio de autoridad del príncipe; se castigaba el disenso con multas, la cárcel y el látigo. Se definieron las escrituras ortodoxas (el canon) y una serie de herejías, con expulsión de la comunidad judía como pena, exponiéndolos a la vez a la represión romana por no pertenecer a una religión reconocida. Esta medida abarcó a los judíos que creían en Jesús.

¹⁷ La casas de Himel y de Shammai

¹⁸ Av bet din

¹⁹ Nasí: palabra que se usaba en el AT para decir "príncipe" pero desde esta era en adelante se empezó a traducir como "patriarca".

Cómo
p

De al
este cont
literarios
respeto a
Marcos e
hasta la
nas pará
fiesta de
arriba me
za a los
evidencia
cristianos
sinagoga

Hay
no quier
desarroll
men rab
judía po
individuo
de Dios
lo de aus

En re
orden y
tiempo
(marcan
qué tipo

Com

Com
de las e
fiel a la
tar la at
Mesías y
de Marc
afirmar
es de D
poco ba
rable al
Entonce
para ver
historia

Pres
que llev
Para ell
el siervo

²⁰ Urbac
Ta
o
b
U

²¹ Aún e
ce
d

estaba sitiando
anaran se fue a
mo Ezequiel,
estructividad de
ie, en su opi-
de su templo.
de historia de
an empezado
ros de la ciu-
ros de la ley
se, unos con
obre la ley y
sin su culto

en el hogar y
as sinagogas.
extender los
el templo a
car crear un
eraba el sitio
de hogares
ivina: donde

o se basaba
mentos de la
de colegio o
jo".¹⁸ Busca-
utados de la
o entre ellos
compartido
os sacrificios.
ricordia, no
grar vivir en
de estudiar,
mplir el régi-

egó a Yavné
del Gamaliel
desapareció y
de Yavné.
decisiones e
por ejercicio
so con mul-
uras ortodo-
ulsión de la
la vez a la
ción recono-
en Jesús.

Cómo la comunidad de Mateo entendía la propuesta de Jesús

De alguna manera, la comunidad de San Mateo vivió este contexto. El evangelio que produce tiene más rasgos literarios rabínicos que los otros evangelios. Muestra gran respeto a la *Toráh* mientras, por ejemplo, el evangelio de Marcos es tajante en su subordinación de la *Toráh* a Jesús, hasta la anulación de puntos claves de ella. Comparte algunas parábolas con los rabís de aquel entonces como la de la fiesta de bodas (Mt 22,1-14)²⁰ y el uso de la cita de Oseas arriba mencionada. Sin embargo, es el evangelio que rechaza a los fariseos más apasionadamente (Mt 23). Refleja evidencias de una división ya hecha entre los judíos y los cristianos en detalles como el énfasis en hablar de "sus sinagogas" (donde Marcos tiene "las sinagogas").

Hay problemas de división en la comunidad. Algunos no quieren la ruptura con los demás judíos y esto, con el desarrollo de Yavné, implica aceptar la disciplina del régimen rabínico de Gamaliel. Otros no quieren nada con la ley judía por no ser culturalmente judíos. Hay problemas con individuos carismáticos que dicen que tienen la autoridad de Dios porque hacen milagros. Por otro lado, está el modelo de autoridad de Gamaliel II.

En resumen, la comunidad tiene problemas fuertes de orden y autoridad dentro de ella. En palabras simbólicas, es tiempo que la comunidad cristiana salga del desierto (marcano) y entre a vivir en la tierra prometida, decidiendo qué tipo de orden comunal va a construir.

Concepción de la historia

Como los rabís estaban desarrollando su interpretación de las escrituras para comprobar que su proyecto es el más fiel a la voluntad de Dios, Mateo también tiene que sustentar la afirmación de los creyentes en Jesús que él sí es el Mesías y la propuesta de Jesús es la de Dios. El argumento de Marcos le resulta deficiente por el problema que tiene al afirmar que los milagros son el mejor testimonio que Jesús es de Dios. Tales pruebas no bastaban con los rabís y tampoco bastan para Mateo cuando deja la comunidad vulnerable al daño que causaban los carismáticos (Mt 7,15). Entonces, en un modo muy rabínico, rasca las escrituras para ver ubicar a Jesús y su proyecto coherentemente en la historia de Israel y de la acción de Dios.²¹

Presenta a Jesús como el **cumplimiento** de la historia, el que lleva el proyecto de Dios a su expresión más plena. Para ello, cita mucho a 2º Isaías, presentando a Jesús como el siervo sufriente de Yahvé. Enfatiza a Jesús como la recapit-

²⁰ Urbach, Efraim Elimelech, *The sages, their concepts and beliefs: The world and wisdom of the rabbis of the Talmud*. Translation of: Hazal, pirke emunot ve-deot. Translated from the Hebrew by Israel Abrahams. 1987 Cambridge, Mas.: Harvard University Press. pp. 296ss.

²¹ Aún en nuestros tiempos, sigue siendo importante poder indicar cómo el proyecto vigente esté de acuerdo con los héroes del pasado.

tulación de momentos claves de esa historia, específicamente el Éxodo (por ejemplo, la huida y el regreso de Egipto, un relato claramente mítico). Además estructura la historia de Israel, a través de la genealogía, para afirmar que:

- el proyecto que Dios propone se corrompe en su ejecución por parte de los seres humanos;
- Dios intenta corregir el proyecto desviado, escogiendo a agentes fuera del centro del proyecto (mujeres, forasteros, pecadores);
- llegan momentos cuando no le queda a Dios ninguna otra alternativa sino la de rechazar la expresión concreta del proyecto y empezar de nuevo (David, el Exilio y ahora Jesús son los grandes ejemplos);
- estos nuevos empiezos se llaman "épocas" o "edades" de catorce generaciones cada una;
- ahora, en Jesús se ve el rechazo de la expresión concreta anterior, que se llama "Israel" llevada a cabo por la nación "Judá", y el principio de una nueva que se llama "el reino de Dios", encargado a "la iglesia".

Establece pronto que el proyecto "Israel" actualmente está muy corrompido (Herodes, el rey, es un asesino de niños) y los forasteros esperan con sabiduría la nueva iniciativa de Dios (los reyes magos). Descarta muy al principio del evangelio toda posibilidad de establecer dinastías con garantías ciegas del respaldo de Dios (Mt 3,9).²² Si un régimen no se mantiene fiel a la propuesta de Dios, Dios lo puede rechazar y empezar de nuevo, como se presenta en Jeremías (Jer 18,1-6). La tesis de Mateo es que esto es precisamente lo que Dios hace con el proyecto que Mateo llama "Israel", pero que podemos considerar como el proyecto del "Nuevo (o segundo) Templo" o "Rabinismo". Considera ese proyecto como la viña apoderada por malos administradores que no producen fruto (21,33-43). Sin embargo, ahí mismo se ve la paciente generosidad de Dios: el rechazo definitivo solamente viene después de mucho tiempo y de muchos intentos de corregir a los acaparadores. El mismo esquema se repite en la parábola del trigo y la cizaña (13,24-30.36-43): la paciencia de Dios sirve para proteger a los pequeños y la posibilidad de la conversión.

Se ven tres momentos de la acción de Dios:

- al principio de la época, Dios hace la iniciativa de proyecto con el plan original de alianza;
- durante la época, Dios muestra su abundancia en su paciencia y perdón, fortaleciendo al pequeño, e intentando corregir los abusos, desviaciones y corrupciones del proyecto;

²² En efecto, la genealogía, un aparato que "P" usaba para establecer la ascendencia "pura" (que viene siendo lo mismo que "dinástica"), es usada por Mateo precisamente para descartar tal cosa. Se logra por el uso de la irrupción de agentes fuera de la línea pura quienes actúan como agentes de "purificar" el proyecto, y por los grandes cambios entre época y época.

- fin de época: ha llegado el momento cuando ya el proyecto humano se ha mostrado incapaz de corregirse, y Dios lo rechaza y empieza de nuevo con otros. (21,43)

Jesús plantea la propuesta de Dios

En las tentaciones, Jesús identifica las dinámicas de corrupción: el poder que domina. Mateo aumenta el contenido con detalles de "Q". Descalifica a un grupo de modelos como satánicos: usar el poder para satisfacer primero las necesidades de uno (riquezas), para ganar la admiración de la gente (populismo), y finalmente, para dominar a los otros pueblos (poder). Al final de cuentas, es un rechazo al proyecto del "Nuevo Templo": desde el Monte Sión, se imaginaba en ese proyecto, dominar a todos los países del mundo (o hacerlos judíos, lo cual significa lo mismo por no respetar sus propia identidad cultural).

En el Sermón del Monte, propone con detalles la propuesta del Reino de los Cielos (particularmente las bienaventuranzas). Se presenta a un Dios generoso que crea un mundo abundante, pero, como respuesta a la dinámica del poder impositivo descrita en las tentaciones, Dios dirige primero su generosidad y abundancia a los pequeños, a los sin-poder, a los perdedores. Invita a todos a asumir ese proyecto: que sean pobres de espíritu, que sean no-violentos, que sean como el siervo de Yahvé descrito por Isaías (Mt 12,18-21). Solamente así tendrán confianza los forasteros en un proyecto que no busca dominar.

En este mismo plan, Mateo defiende la Torâh como ley que todos saben y observan igual, pero de la que nadie es dueño (5,17-19). Pero no se debe entender ésta como una ley para dar definición a un culto y a una cultura sino como una ley que, en primer lugar describe el cosmos creado por Dios como proyecto que busca la justicia por las mismas vías del siervo de Yahvé. Así la actividad cúllica no garantiza la justicia sino que los hombres y mujeres tienen que tomar responsabilidad directa para lograrla (5,20-47, esp. vv. 23-26). No pueden renunciar a esa responsabilidad directa en favor de alguna estructura que se propone como garante automático de lograr una sociedad justa.²³ Así fue la dinámica del código de pureza; el poder impositivo corrompió esa estructura y así corrompe a todas las de este tipo.

En cuanto a la comunidad de los que creen en Jesús

Mateo ve la fuerza de la dinámica del poder impositivo y cómo corrompe el proyecto de Dios a lo largo de la historia. Ve la necesidad de orden en la comunidad. Ve la necesidad de ley. Pero también ve cómo los rabís no pudieron evitar que su proyecto naciente se viciara con Gamaliel,

quien impuso un orden de poder, excluyente y castigador y que se absolutiza a sí mismo. Ve que hay un riesgo semejante en su propia comunidad con la figura de Pedro (ya muerto).

Así propone varios puntos claves:

Vigencia de la ley

La Torâh sigue teniendo importancia para Mateo. Jesús no la destruye sino la lleva a su plenitud. Entiende esto como llevarla a cumplir su función propia que al final de cuentas es abrir la comunidad al amor del mundo entero, hasta de los enemigos. Se puede expresar esto como la tensión entre el espíritu y la letra de la ley, pero en el contexto de orden y caos, adquiere otro matiz. La ley sirve no para erigir estructuras sociales con la idea que eso garanti-



zaría el buen orden, sino para impedir los efectos dañinos de individuos como "los falso profetas" y, a la vez, para llamar la comunidad a un orden más hondo, es decir más justo.²⁴

La función de la ley es para fomentar la responsabilidad mutua en la alianza de solidaridad social: la responsabilidad

- entre hermano y hermano (5,21-22);
- que no puede ser sustituida por las prácticas de culto (5,23-26);
- por sus deseos, sin echar culpas a otros u otras (5,27-30);
- entre hombre y mujer como iguales (5,31-32);
- para decir la verdad (5,33-37);
- para poner un alto a la violencia (5,38-42)

²³ Aquí también hay otro punto de contacto con el proyecto rabínico, especialmente en la fase de Yohanan: responsabilidad ante Torâh tiene prioridad sobre los sacrificios, o el culto.

²⁴ Y así afirmaban muchos de los rabís.

• para
47).

En Ma
15,24) sin
que han
muestra c
Israel: se
malos ad
tra aden
mucho m
Abraham"
Herodes,
adentro d

La pe
Padre qui
perfección
como el r

Opcl

Sigue
terio para
huérfano
último gr
ca²⁵) term
los peque
uno de el
"los marg
juicio), in
do sus pr
nación, c
parte de

Auto

Jesús
comunidad
autoridad
ños (10,
status en

Tamp
de dinas
como lo
intentos
su descen
rencia en
ros de Pe

Mateo
discípulo
sus peca
realidad.
no es cor
del sumo

²⁵ Llamado

y castigador y
riesgo seme-
de Pedro (ya

Mateo. Jesús
Entiende esto
ue al final de
undo entero,
esto como la
ero en el con-
a ley sirve no
eso garanti-

ctos dañinos
la vez, para
es decir más

onsabilidad
onsabilidad

tas de culto

otras (5,27-

2);

- para estar abierto al "otro" hasta a los enemigos (5,43-47).

En Mateo, Jesús no lleva su misión fuera del Israel (10,6; 15,24) sino a las "ovejas perdidas", las personas en Israel que han quedado fuera del proyecto social. Es la gran muestra de la fidelidad de Dios a las promesas hechas a Israel: se muestra fiel a los pequeños antes de rechazar a los malos administradores del proyecto. Sin embargo, encuentra adentro del territorio a forasteros quienes se muestran mucho más abiertos al proyecto de Dios que los "hijos de Abraham". Se contrastan los reyes magos del este contra Herodes, el rey de Israel, el centurión romano contra los de adentro de Israel (8,10), etc.

La perfección que debe buscar la comunidad es la del Padre quien es bueno al bueno y al malo también. No es la perfección abstracta que exige reconocimiento y alabanza como el respeto al poderoso.

Opción por el pobre

Sigue la pista que dan los deuteronomistas sobre el criterio para juzgar el buen orden de la sociedad: "la viuda, el huérfano y el forastero", pero usa la palabra "pequeños". El último gran bloque de enseñanza (sobre el final de la época²⁵) termina con el gran juicio: depende cómo trataron a los pequeños. No es la voluntad del Padre que se pierda ni uno de ellos (18,14). En cuanto que "los pequeños" significa "los marginados" (como es el caso en la parábola del último juicio), implica que la comunidad siempre esté cuestionando sus propias estructuras como contribuyentes a la marginación, o por lo menos impidiendo mayor respuesta por parte de la comunidad a ello.

Autoridad/Poder

Jesús dice claramente en Mateo que los miembros de la comunidad no deben buscar el poder impositivo sino que la autoridad existe para servir, y en primer lugar a los pequeños (10,25-27). Así tampoco deben buscar tener mayor status en la comunidad.

Tampoco deben buscar cómo establecer cualquier tipo de dinastía en la comunidad. Juan el Bautista descalifica, como lo hace Jesús más adelante en el capítulo 23, los intentos de las autoridades judías de justificarse apelando a su descendencia. (3,9) Lógicamente no hay ninguna diferencia en decir "Somos hijos de Abraham" y "Somos herederos de Pedro".

Mateo da mucha atención a la figura de Pedro como discípulo ejemplar pero siempre recordando a la comunidad sus pecados y debilidades como modo de balancear la realidad. La última vez que Pedro aparece en el evangelio no es como testigo de la resurrección sino saliendo del patio del sumo sacerdote a llorar amargamente después de ha-

berse dado cuenta de su traición (26,75). Es un Pedro arrepentido y muy humilde: uno de los pequeños.²⁶

Por otro lado, intenta asegurar que se comparte el poder de la autoridad en la comunidad (Capítulo 18). Empieza este capítulo con una enseñanza de Jesús sobre la prioridad de los pequeños: como los tratan los miembros de la comunidad es como los tratan a Jesús. Provocar que uno de ellos caiga es lo peor que pueden hacer. Luego, describe un proceso **comunitario** para resolver conflictos,²⁷ donde Jesús da a la comunidad como tal el mismo poder que dio a Pedro en el capítulo 16 (atar y soltar). Esta autoridad se otorga a Pedro como respuesta a su fe en reconocer quién es Jesús (16,16). Sin embargo, los discípulos juntos hacen un acto de fe equivalente en el capítulo 14 (14,33), y no hay ninguna duda que, en Mateo en contraste con Marcos, los discípulos sí entienden quien es Jesús. Por lo tanto, es lógico que otorgue Jesús la misma autoridad a la comunidad. Sin embargo, no aparece ninguna autoridad especial en este proceso. Son miembros sencillos de la comunidad y, en el último paso, la comunidad entera que hace la determinación más contundente.

Pedro plantea la pregunta, "¿Cuántas veces tengo yo que perdonar a mi hermano si peca contra mí? ¿Hasta 7 veces?" (Mt 18,21). Desde cierto punto de vista, la pregunta cabe mejor en el capítulo 16. En el contexto de c. 18, resulta más bien como contraste entre la autoridad de la comunidad y la misma dada a Pedro. Esto implica que Mateo quiere recordarle al lector esa anomalía. Pedro aquí pregunta como autoridad de la comunidad más que como miembro común. Si "soltar" es como perdonar, "atar" tiene que significar algo como castigar. Pedro está preguntando dónde está el límite de perdón para saber dónde la autoridad puede aplicar sanciones. Es parte de la naturaleza de la estructura de autoridad el saber bien los límites del poder. La respuesta de Jesús fue una decepción desde ese punto de vista, porque dice que no hay límites. La autoridad debe procurar que siempre haya perdón. Implica entonces que no puede aplicar sanciones. La única "sanción" que menciona es el dictamen de la comunidad entera después del proceso de resolución de conflicto. Tal interpretación tiene más peso cuando uno considera el camino que había tomado el proyecto rabínico con Gamaliel, la autoridad que sí castigaba, excluía y condenaba.

Conclusiones

De las escrituras

- No todo orden es bueno y no todo caos es malo.

²⁶ Nau, Arlo J., *Peter in Matthew: discipleship, diplomacy, and dispraise— with an assessment of power and privilege in the Petrine office*. Collegeville, Minn. : Liturgical Press, 1992. Es un libro muy interesante sobre el trato de Mateo a Pedro.

²⁷ Aún otro punto de contacto con el proyecto de Yohanan.

²⁵ Llamado "escatología".

- El orden (social) que Dios busca es el orden basado en la justicia.
- Orden y estructura no son lo mismo. Ninguna estructura humana puede garantizar el buen orden. Sin embargo, hay una tendencia constante a confiar que sí puede. Que sea estructura de las doce tribus, de los reyes, del culto puro, de la iglesia, del mercado.
- Hay momentos cuando un mayor nivel de caos es necesario para salir de estructuras opresoras y aislantes. Puede dar condiciones para nuevos encuentros humanos (con "el otro") que a su vez generan la posibilidad de buscar un mejor orden como corresponsables.
- El verdadero culto busca mantener viva y real la auto-crítica y la apertura del corazón al "otro".
- Hay una presión constante de la lógica del poder impositivo que corrompe las estructuras sociales. Las instituciones de autoridad en la sociedad constituyen los puntos claves de esta presión corrosiva.
- Buscar un orden mejor significa, en el contexto de la presión constante de corrupción, priorizar el bien de los más débiles y pequeños en la sociedad (opción por los pobres).

La ciudad de hoy

Estos son unos fundamentos bíblicos. No hay un plan prescrito en la Biblia que, si pudiéramos descifrarlo, nos diría qué hacer en este día, en esta situación. Lo que hay es una historia, a la cual muchas manos han contribuido, una historia de un pueblo, de muchos pueblos, que han tenido fe en Dios y reconocen al mismo Dios a lo largo de esa historia. Por lo tanto, esa historia nos ayuda a conocer a Dios y, como gente de fe, reconocer su presencia y acción en nuestros tiempos y nuestro mundo. Pero eso no es todo. Nos ayuda también a conocernos a nosotros mismos. Aunque nuestra cultura no es la misma que ninguna de las muchas culturas representadas en los libros de la Biblia, podemos hacer el esfuerzo de entender esas culturas antiguas diferentes. Así, podemos



llegar a entender algo de las personas y sociedades que nos dieron esos relatos y el por qué de ellos.

Una de las grandes diferencias entre todas las sociedades antiguas y la nuestra²⁸, es que ellos vivieron una unidad indivisible entre religión, sociedad, cultura, política, etc. Nosotros, en cambio no. Solemos entender que hay diferencias muy grandes entre varios campos de la vida, la religión es uno de ellos, la cultura, es un campo diferente aunque haya muchas cosas compartidas, también la política y la vida social tienen sus propios campos. Vivimos en sociedades mucho más complejas en el sentido que son multiculturales, y de muchas religiones diferentes. No podemos hablar de una unidad religiosa-cultural-social. Este hecho significa que tenemos que leer los textos antiguos con mucho cuidado, especialmente cuando decimos que son la palabra de Dios.

Vimos cómo los profetas denunciaban una actitud que ponía la confianza en la eficacia de los rituales religiosos para mantener la armonía social y se descuidaba la responsabilidad humana de actuar a favor de la justicia. También como los deuteronomistas diagnosticaron que la caída de Samaria fue causada por su gusto de imitar a las naciones vecinas en su práctica política, económica, social y religiosa. Vimos cómo Ezequiel avanzó según su propio modo en ese diagnóstico que, con el trabajo de la escuela "P", propone una reestructuración del mundo y de la historia para proponer una estructura religiosa, social, económica y política como garante de la armonía.

¿Cómo podemos sacar fruto de esas experiencias para nuestra iglesia hoy? Una posibilidad sería resaltar lo que hoy vemos como lo religioso (aunque la distinción no se daba en la antigüedad) como el campo propio de la iglesia y llegar a la conclusión que debemos obrar para la sociedad justa a través de la religión correcta. Y esto sí tiene sentido para los que compartimos la misma religión, pero queda la pregunta: y los otros, ¿deben hacerse buenos católicos para poder construir una sociedad justa? O, ¿somos nosotros los católicos los únicos capaces de lograr vivir en una comunidad justa? Hay quienes contestan estas preguntas afirmativamente, diciendo que los que no sean católicos son como las demás naciones a las cuales no debemos imitar. Después de todo, el catolicismo abarca muchas más cosas que la pura religión: abarca una moral, una filosofía, una visión del hombre y de la sociedad. De hecho, ésta fue más o menos la posición de la iglesia antes del Vaticano II, y mucho de la pastoral hacia afuera de la iglesia intentaba precisamente convencer a "los otros" a aceptar "la posición católica".

Sin embargo esta lectura ya se hace mucho más difícil de sostener si leemos la historia a través de Jesús, y a través de las primeras comunidades cristianas. Jesús rechaza tajantemente el código de Pureza. Esto significa mucho más que simplemente rechazar unas prácticas rituales erróneas. En aquel entonces, el código de Pureza abarcaba en forma integral a un mundo, y a una sociedad enteros. El código representaba un modo de ordenar el mundo y la sociedad de acuerdo con ese mundo. Constituía lo que he llamado

²⁸ Excluyendo las culturas indígenas que siguen viviendo esa unión. El punto clave de diferencia, en mi opinión, fue todo lo que significó la Ilustración.

las sociedades en una unidad política, etc. que hay diferencia, la religión aunque haya en la vida social. Las sociedades mucho culturales, y de hablar de una significa que mucho cuidado, para de Dios.

la actitud que los religiosos sobre la responsabilidad. También de la caída de las naciones al y religiosa. modo en ese "P", propone para pro- ca y política

experiencias para lo que hoy se daba en la y llegar a la lista a través para los que pregunta: y poder cons- los católicos unidad justa? nativamente, no las demás ués de todo, la pura reli- ón del hom- o menos la mucho de la precisamente tólica".

o más difícil as, y a través rechaza tajan- cho más que erróneas. En a en forma s. El código la sociedad he llamado

do esa unión. e todo lo que

un proyecto cultural. Jesús dice que Dios rechaza ese proyecto. No es solamente una cuestión de rechazar aquel orden, aquella Pureza para poner en su lugar otra; como si fuera la verdadera pureza, como si pudiéramos simbolizar la crítica de Jesús diciendo: "Los cerdos ya no son impuros, sino puros." Tampoco basta decir que lo que Jesús propuso fue algo como "pureza interna más que la externa", porque para Jesús "lo interno" de la Ley implicaba "amar a sus enemigos", una exhortación no codificable. El proyecto de "P" era eminentemente codificable, y allí tenía su fuerza: era claro cómo ponerlo en práctica. El proyecto de 2º Isaías, y también el de Jesús, no desemboca directamente en estructuras ni códigos. Es difícil imaginar un proyecto social concreto a partir del llamado a salir a un nuevo Éxodo.

De igual manera, es difícil imaginar un código como producto de las Bienaventuranzas y de las Antítesis. Esto no quiere decir que no hay lugar para códigos en el proyecto de Jesús, sino para comprobar que Jesús no pensaba en sustituir un tipo de pureza con otro. La dimensión escatológica de las Bienaventuranzas no es pretexto para no intentar concretar, aunque imperfectamente, según nuestra cultura y sociedad, la iniciativa de Dios.

La crítica de Jesús nos obliga a leer la historia, no como una aclaración que avanza paulatinamente el único proyecto cultural de Dios, sino como una historia de tensión y de conflicto entre diferentes proyectos culturales humanos que surgen a partir de las iniciativas de Dios. Jesús entiende el Reino de Dios mucho más según el patrón del 2º Isaías, en conflicto con el proyecto que se echó a andar a partir de Ezequiel y la escuela "P".

La lógica de este proyecto sí corresponde más o menos bien a la lógica de la religión pura. A través de ella se lograría vivir en armonía con el mundo como la creación de Dios. La razón es porque enfatiza la observancia cúllica como modo de vivir en armonía con el mundo. En este sentido, equivaldría (hoy) a aceptar la visión religiosa católica del mundo para poder construir la cultura y sociedad justas: ambos consideran lo cúllico (que, hoy, sí corresponde básicamente a lo específicamente religioso) en un sentido instrumental. El gran logro de Vaticano II en este respecto fue reconocer la autonomía del mundo, de la ciencia, de las otras religiones, de las muchas culturas, de la política y la economía e invitarnos a entrar en esos mundos como creyentes y no exigir que el mundo venga a nosotros.

De ahí, podemos regresar a considerar la crítica profética del culto estéril, una crítica que Jesús mismo repite (Mt 5,23s; 23). No se puede sustituir la responsabilidad personal y directa por nuestras relaciones justas con la observancia el culto. El culto no es y no puede ser instrumental, como ninguna estructura puede ser garantía de una sociedad justa. Como el pobre se hizo piedra de toque de la justicia para los profetas, así los deuteronomistas incluyeron al "otro" como criterio. La apertura al marginado se hace clave en el proyecto de Jesús e implica una constante distancia crítica de toda estructura.

El evangelio de San Marcos refleja esa apertura claramente, tanto con la grandes posibilidades de vida que abre

para la gente marginada por el código de pureza, como con las grandes dificultades que experimentaron los discípulos para poder cambiar de vivir en un mundo bien definido, a entrar a vivir en otro que les parecía caótico.

Sin embargo, el anuncio del Reino que hace Marcos resulta insuficiente para la próxima generación de los creyente en Jesús. Surgen otros problemas. No se puede vivir el caos siempre a pesar de lo vital de nuevos horizontes que a través de él se abrieron. La comunidad sí necesita algún tipo de código, algún tipo de orden más claro que ofrecen los dos mandamientos más importantes. Así San Mateo afirma la importancia de la Ley por un lado y critica duramente a los individuos carismáticos por otro. Tampoco acepta San Mateo que solamente se puede lograr el orden adecuado en la comunidad a través de una figura fuerte de autoridad. San Mateo rechaza el ejemplo de Gamaliel II entre los rabinos y por eso desmitifica la figura de Pedro en la comunidad.

Reforzando el principio de la importancia del marginado dentro y fuera de la comunidad, propone una normas para el buen orden de ella. Reconoce la importancia de la autoridad pero no centrada en una sola persona sino compartida entre diferentes tipos (profetas, maestros, etc.) y entre la comunidad en sí. El papel de la autoridad no es castigar sino perdonar, mostrar la misericordia generosa del Padre Dios que da a los buenos y a los malos. La comunidad sí puede excluir a un individuo de ella, pero sin castigos y sin amenazar con una condena del cielo. Tiene que considerar a ese individuo como un posible aliado, como una persona que podría ser capaz de recibir y entrar al reino.

Mateo entiende que Jesús tiene dos grandes mensajes para su comunidad: uno es el mensaje de cómo deben ordenar la propia comunidad (capítulo 18), y el otro es sobre la misión que debe llevar afuera, hacia el mundo. Esta misión tiene como contenido más bien el capítulo 5: las bienaventuranzas, etc. Este mensaje no tiene prescripciones ni estructuras: éstas se tienen que buscar según cada cultura, cada sociedad, cada religión. Allí Dios propone y nosotros tenemos que ver, dentro de nuestra autonomías, cómo lo vamos a concretar.

En el mundo complejo de hoy, en la ciudad posmoderna secularizada, promover la justicia social de acuerdo con el Reino de Dios, no se logra por una observancia religiosa común. Nuestra propia tradición religiosa nos dirige más bien a buscar cómo reivindicar la alianza, a buscar como colaborar ecuménicamente con "los otros", no para hacerlos como "nosotros" sino para construir, con ellos, un orden social más justo, aferrándonos a los principios de las Bienaventuranzas, más que insistiendo en nuestra visión católica del mundo. Insistir tal vez en la importancia de la vigencia del principio de la ley, lo que hoy se llama un estado de derecho, insistir en compartir la autoridad y el poder en la sociedad, lo que hoy se llama una democracia verdadera y participativa. Digo aquí "tal vez" porque veo que lógicamente estas cosas son concreciones de San Mateo para dentro de su comunidad: cosas que no vivimos ya dentro de la Iglesia. ☐

DOCUMENTOS

El grito de los excluidos

A pocos días del inicio del tercer milenio, el anhelo de una vida nueva nos convoca a tomar la iniciativa —dejando de lado todo sentimiento de impotencia— para solidariamente abrir el camino a la sociedad que queremos. Para empezar, hagamos escuchar nuestra voz con un grito que retumbe en los tímpanos de quienes nos gobiernan —que solo tienen oídos para los poderosos—, para decirles que si no hay futuro para todos y todas, no habrá para nadie, pues el proyecto dominante de "muerte" y su lógica irracional y excluyente están conduciendo a la autodestrucción de la humanidad. Un grito para anunciar que ha llegado la hora del proyecto de "vida" de la dignidad humana y la sensatez. Ese es el Grito de los excluidos y excluidas.

En Brasil, nación que tiene una de las sociedades civiles más diversa del mundo, a partir de una amplia coordinación de sectores sociales organizados como la Pastoral Social de la Conferencia Episcopal, el Movimiento Sem Terra, la Central Unica dos Trabalhadores, la Central dos Movimentos Populares, empezó el "Grito dos excluidos" en 1995, en 180 lugares y 4 años después deberá realizarse en, más de 2.000 localidades a lo largo y ancho de la geografía brasileña.

Su objetivo es dar visibilidad a los excluidos, asumiéndolo como tarea activa y solidaria de todos los movimientos sociales organizados. Es un mensaje de la sociedad a la sociedad sobre el problema de la exclusión, la realidad y la vida de los excluidos. Se intenta rescatar los valores de la vida y los derechos fundamentales de los excluidos a través

de la expresión y la manifestación de la sociedad civil organizada.

Miembros de redes continentales de movimientos sociales tales como la Coordinadora Latinoamericana de Organizaciones del Campo (CLOC), el Frente Continental de Organizaciones Comunes (FCOC), la Asamblea Pueblo de Dios, con contactos iniciales en 8 países (Argentina, Ecuador, Guatemala, Honduras, México, Paraguay, Perú y Brasil) reunidos en Brasilia (Brasil) el 24 de julio de 1998 y el 22 de junio de 1999, asumieron la promoción del Grito Latinoamericano de los excluidos/as. Bajo el lema: "Por Trabajo, Justicia y Vida", con fecha eje el día 12 de Octubre de 1999.

Otra vez como en 1992 cuando se conmemoraron los 500 años de resistencia de nuestros pueblos, en el año 2.000 grandes consorcios transnacionales y los organismos internacionales pretenden organizar un gran espectáculo de celebración del orden mundial, que consolide su imagen de cúspide del desarrollo de la sociedad ocultando las graves consecuencias ambientales y sociales que impiden a la mayoría de la humanidad ver cumplidos sus más elementales derechos.

Con el GRITO pretendemos organizar a escala latinoamericana en este año, y en el año 2000 a escala continental una gran manifestación popular para:

- Denunciar el modelo neoliberal excluyente y maligno que amenaza y destruye la vida y el medio ambiente, haciendo visibles todas las situaciones de exclusión y apuntar a las posibles salidas.
- Fortalecer la soberanía de los pueblos y la defensa de



la vida.

- Generar un espacio unitario para el fortalecimiento de la organización social donde los diversos segmentos de excluidos tienen voz y presencia participando en todas las etapas del mismo.

Los convocantes, mujeres y hombres comprometidos con nuestras organizaciones sociales queremos la formación de un Comité Mexicano del Grito Latinoamericano que asuma la acción divulgadora y las tareas de coordinación estrictamente necesarias con la participación directa de dirigentes, representantes, animadoras y animadores de los distintos sectores de la sociedad mexicana.

Buscamos la construcción de una convergencia de propósitos y de acción, en donde de manera voluntaria se de la lucha a favor de todos los excluidos y excluidas de nuestro país y del continente, por lo tanto no buscaremos la construcción de ningún aparato sino la confluencia unitaria de esfuerzos en el respeto a nuestra propia diversidad.

CONVOCAMOS A LA REUNIÓN NACIONAL DEL GRITO DE LOS EXCLUIDOS/AS A CELEBRARSE EN LA CIUDAD DE MÉXICO, LOS DÍAS 13 Y 14 DE AGOSTO EN EL LOCAL DEL FRENTE AUTÉNTICO DEL TRABAJO -FAT- (Godard 20, Col. Guadalupe Victoria) partir de las 10:00 hrs. con el siguiente

Temario:

- ◊ TEMA 1. Realidad y Alternativas de la exclusión en México.
- ◊ TEMA 2. Organización del Grito de los Excluidos en nuestro país.
- ◊ TEMA 3. Perspectivas del Grito en el 2000.

En el primer tema existirán varios momentos:

Primero, un panel de comentarios sistemáticos de investigadores y especialistas que nos muestren los rasgos comunes y generales del proceso económico, político y social que vivimos como neoliberalismo a la mexicana.

Segundo, un espacio de intercambio de experiencias no sólo como testimonio de lucha sino también de propuestas y alternativas colectivas.

Tercero, de la reflexión anterior y con los elementos de experiencia colectiva, organizaremos una propuesta global, que asegure la inclusión de todos los y las mexicanas en la Nación del próximo siglo.

En el segundo tema, deberemos de conocer todas las propuestas de acciones de personas y grupos que puedan integrarse en un proceso nacional; logrando un calendario de luchas articuladas y de luchas comunes que permitan estrechar los lazos y solidaridad. Se trata de buscar que los propios excluidos hagan sentir su grito.

En el tercer tema, será muy importante contar con toda la información internacional y principalmente del continente, sobre los procesos de articulación que puedan unir fuerzas hasta alcanzar la gran movilización continental que nos proponemos en el año 2000.

Al final de esta Reunión Nacional haremos una Declaración que convoque a la sociedad civil y popular a participar.

Todos los acuerdos serán por consenso, a partir del diálogo entre los asistentes, podrán participar personas a título individual o como parte de sus agrupaciones.

Las personas y organizaciones interesadas pueden asistir directamente al FAT el 13 y 14 de agosto a partir de las 10:00 hrs. Los problemas de metodología y de responsabilidades operativas de la reunión serán resueltos por la Comisión convocante.

FRATERNALMENTE

Por la Comisión Convocante:

- Asamblea de Barrios -Patria Nueva- Coordinación Política
- Asamblea de Barrios de la Ciudad de México
- Central Independiente de Obreros Agrícolas y Campesinos (CIOAC)
- Centro de Estudios Ecuménicos (CEE)
- Coordinadora Nal. de Trabajadores de la Educación (CNTE) Sección IX.
- Coordinadora Latinoamericana de Organizaciones del Campo (CLOC)
- Convergencia de Organismos Civiles por la Democracia
- Frente Auténtico del Trabajo (FAT)
- Frente Continental de Organizaciones Comunes (FCOC)
- Frente por el Derechos a la Alimentación (FDA)
- Food First Informations & Action Network (FIAN). Sección México.
- Maestros y Ciudadanos en la Democracia, A.C.
- Movimiento Mexicano por la Paz (MOMPAS)
- Partido del Trabajo (PT)
- Partido de la Revolución Democrática (PRD)
- Unión Popular Revolucionaria "Emiliano Zapata" (UPREZ)

Para mayor información, comunicarse a:

Centro de Estudios Ecuménicos (CEE) Tel. 5682 9740 y 5523 2114 correo-e: cee@laneta.apc.org o gritomexico@laneta.apc.org
Maestros y Ciudadanos en la Democracia, A.C. Telfax 5641 8706 ☐

COLABORACIONES

Murió Helder Cámara, el "obispo rojo"

(La Jornada, 29 de agosto de 1999, pág. 65)

Murió Helder Cámara, el "obispo rojo"; tenía 90 años.

Era "un hombre bendito", dijo Fernando Henrique Cardoso.

Preocupado por los pobres, fue odiado por varias dictaduras.

El obispo Helder Cámara, defensor de los pobres, de los derechos humanos y uno de los críticos de la dictadura brasileña, murió la noche del viernes en la ciudad de Recife tras un paro cardíaco derivado de complicaciones renales; el llamado "obispo rojo" tenía 90 años.

Tras conocerse la muerte de Don Helder —como era conocido en Brasil—, miles de personas acudieron en la iglesia de Nuestra Señora de las Fronteras, donde el cuerpo del arzobispo emérito de Olinda y Recife permaneció hasta esta tarde. Poco después fue trasladado al Mausoleo de los Obispos en Olinda, donde fue enterrado.

"Don de la paz", "profeta", "símbolo de los derechos humanos", y "santo", fueron algunos de los adjetivos utilizados por muchas de las personas que acudieron a dar el último adiós a Cámara, bautizado como el "obispo rojo" durante la dictadura militar (1964-1985).

Fue "un hombre bendito", declaró el presidente Fernando Henrique Cardoso, mientras que el primer ministro francés, Lionel Jospin, expresó su "gran pena" por el fallecimiento de Don Helder.

Cámara se ordenó sacerdote a los 28 años de edad y tres años después organizó la Juventud Obrera Católica, y luego de ser designado obispo auxiliar en Río de Janeiro, en los años 50, organizó una cruzada para "urbanizar, humanizar y cristianizar" las favelas, las villas miseria que rodean a esa ciudad.

Pero ese trabajo le provocó críticas y sus detractores decidieron transferirlo al nordeste del país, a Olinda y Recife, la capital de Pernambuco. Asumió ese arzobispado en 1964, justo cuando un golpe militar derrocó al presidente Joao Goulart.

Entonces Don Helder decide impregnar su pastoral de una orientación humanista y popular y comenzó una acción que habría de transformarlo en una referencia mundial para sacerdotes con esta misma inclinación; "comunista" y "subversivo", eran los términos que los militares utilizaban para referirse a Helder Cámara.

"Si doy comida a los pobres, me llaman santo. Si pregunto por qué los pobres no tienen comida, me llaman comunista", dijo en una de sus tantas ironías sobre la labor que cumplía.

Hace dos años, Cámara recordó en conversación con Ap cómo la dictadura militar decía que su empeño pastoral lo asociaba con el comunismo: "El tiempo demostró que

aquello no era el monstruo que las autoridades creían. Era tan frágil que se derrumbó de la noche a la mañana. El verdadero monstruo es la pobreza y el hambre".

La censura del régimen militar lo llevó a realizar casi 900 viajes al exterior entre los 21 años de dictadura.

Cámara también fue uno de los prelados más críticos de la carta del endeudamiento externo sobre los países del Tercer Mundo. "Cuando el pueblo escucha hablar de la deuda externa, sabe que hay una usura grosera. El pueblo conoce la usura. Sabe que cuanto más paga más debe", declaró en una ocasión.

Al lado de otros religiosos con criterio social, Don Helder fundió las dos entidades religiosas más representativas de Brasil y América Latina: la Conferencia Nacional de Obispos de Brasil y la Conferencia Episcopal Latinoamericana.

Elogio y despedida papal

En la primera visita que realizó al país sudamericano, en 1980, el papa Juan Pablo II, que acababa de ser designado, lo calificó como "hermano de los pobres" y pareció endosar su obra.

Sin embargo, cinco años más tarde, tras cumplir la edad límite de 75 años, impuesta por Karol Woytyla para el ejercicio de obispo, Cámara renunció. En su lugar, el Papa nombró a un obispo de línea conservadora para sustituirlo.

Cámara nació en Fortaleza, Ceará, en 1909. Fue uno de los 12 hijos de un periodista y crítico teatral y de una maestra.

Ap, Afp y Dpa, Río de Janeiro, 28 de agosto

DOLOR, GOZO Y ESPERANZA... CREO QUE ESO ES EL AMOR

Oscar Vargas

Comparto con ustedes ideas y sentimientos que me surgen del corazón, después de la visita de los delegados bases de apoyo del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) a Guadalajara.

Dice Don Samuel que la paz con justicia es posible... si todos asumimos la tarea de construirla responsablemente. El 14 de marzo, día que llegaron a Guadalajara los delegados del EZLN, no pude dejar de pensar en ello, como tampoco dejé de recordar a Juanito, un amigo tselal que alguna vez me dijera con sus ojos llorosos: "¿Verdad que todo esto va a cambiar? Si hermano, yo lo sé, me lo dice el corazón... me lo dice el Tatic Dios..." En mi memoria de los días de amor y temor, apareció también el pequeño hijo de Manuel Cruz que hace unos días murió de leucemia allá en Chiapas. Todo esto me habla del gozo y el dolor que significa amar sin rajarse,

des creían. Era la mañana. El... a realizar casi adura.

más críticos de los países del hablar de la era. El pueblo a más debe".

cial, Don Hel... representativas Nacional de latinoamerica-

americano, en er designado, reció endosar

mplir la edad para el ejer... ar, el Papa a sustituirlo.

. Fue uno de de una maes-

EO QUE

scar Vargas

que me sur... egados bases ón Nacional

posible... si... blemente. El... delegados del... poco dejé de... vez me dije... va a cam... me lo dice... nor y temor, luz que hace... do esto me sin rajarse,

hasta dar la vida por otras y otros. Desde las dos de la tarde se comenzó a reunir un poco, sólo un poco de gente en la plaza de la Liberación. Comenzaba la espera de los que nos han regalado la esperanza. A las cuatro de la tarde los organizadores anunciaron un retraso en el arribo, los delegados del EZLN estarían en Guadalajara a las seis de la tarde aproximadamente. A esa hora ya había más simpatizantes, sin embargo no llegaron. A las nueve de la noche se dijo que venían muy retrasados, que tal vez a las diez treinta llegarían... la plaza se iba quedando sola, sólo con los más tercios. Era como si de repente la esperanza se quisiera marchar... sin embargo ella esperó, se mantuvo, y nos regaló una pequeña luz que alegró los corazones.

A la media noche los delegados comenzaron a descender de los autobuses. Para esa hora ya había poca gente. Aun así, algo se mueve en las entrañas de la señora sociedad civil. ¿Qué es? No lo sé. Tal vez un sueño, una utopía; tal vez la esperanza o la desesperanza, la solidaridad, la desesperación o la necesidad de creer en algo, las ganas de apostar por reconstruir nuestra patria o la necesidad. Así es, en la plaza de la Liberación la noche del catorce y la madrugada del quince de marzo estuvo presente la desvergüenza, la memoria, el olvido, la sencillez, la solidaridad, la sencillez de los que nada tienen y todo lo comparten... el mundo aquel del para todos todo, para nosotros nada; el mundo que tantos soñamos en el que los indígenas, los despreciados, los humillados, los feos, las prostitutas, los niños de la calle, los ancianos, los obreros y todos aquellos que viven al margen de esta sociedad de consumo se sienten en la mesa y puedan comer, beber, reír, soñar y disfrutar de todo lo bueno que este mundo tiene y por supuesto puedan amar... amar como ellos saben, compartiendo todo.

Esa noche, había ahí hombres y mujeres capaces de aferrarse al grito de "no, no están solos"... pero sobre todo había mujeres, mujeres dispuestas a aguantar todo con tal de esperar y recibir a los hermanos y hermanas zapatistas. La ternura se hizo presente en los rostros, manos voz y cuerpos de las mujeres que ponen su vida al servicio del amor solidario y gratuito, mujeres que aún con el viento frío mantuvieron el calor fraterno.

Llegaron los indios, los que han tropezado y se han levantado muchas veces, los que han reído y llorado, los que han sabido traspasar con maestría la línea entre el llanto y la risa, que es la expresión del amor en el gozo y el dolor, que los lleva a expresar la vida en lo más sencillo, en lo insignificante; más aún en lo que no tiene valor ante nuestras sociedades. Por eso, en medio de la ciudad que poco a poco se iba quedando dormida, los indígenas me hicieron recordar al Quijote y la figura de la Aldonza Lorenzo en la

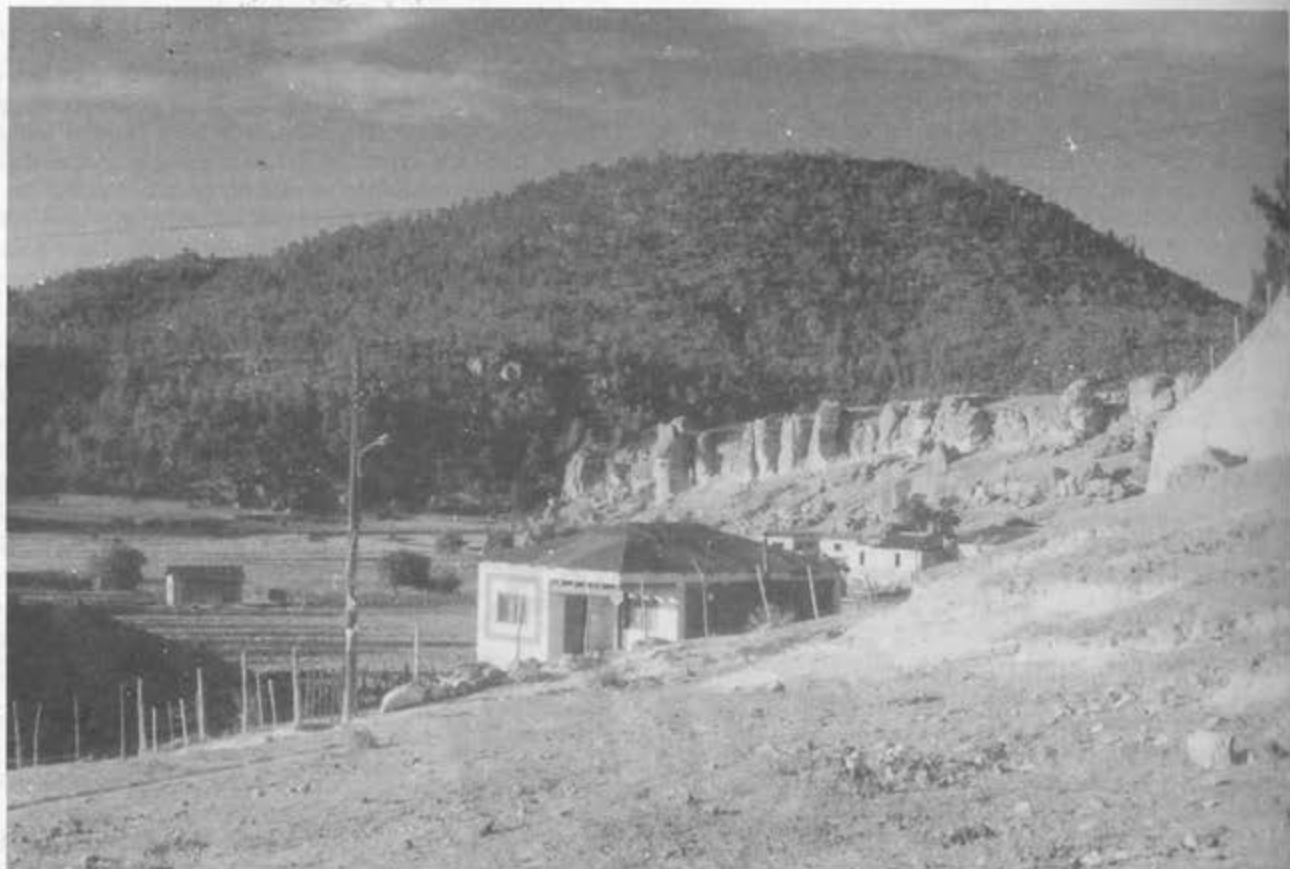
que el buen Quijote veía a su amada dulcinea. No porque crea que se están construyendo castillos en el aire, o que los enemigos sean molinos gigantes, sino porque son precisamente los sueños los que nos harán capaces de construir un mundo donde quepan muchos mundos.

Los indígenas nos trajeron palabras buenas... de esperanza, de amor, de sueños, de locura, de lucha, de vida. Para ellos la vida no se acaba hasta el último aliento, hasta que se da todo. La vida es lucha, es capacidad de hacer milagros, de amar. La lucha por la vida implica la Fe, algo que de verdad nos lleve más lejos en la búsqueda del bien para todos. La muerte es vida. Se pasa de la muerte a la vida o de la vida a la muerte después de la lucha, del amor, de la Fe, del milagro (como el milagro del Quijote, que ve la belleza de su dulcinea donde aparentemente no la hay); cuando se es capaz de cruzar la línea que en el horizonte divide la fantasía de lo real, los sueños de lo cotidiano. A la muerte que es vida se llega cuando ya no importa nada, cuando vamos de lo decente a lo indecente sin preocuparnos de lo que digan los demás, cuando ya no hay cordura o locura, sino locura y cordura porque eso, eso ya es lo mismo, cuando ya no importa que soy, sino que eso que soy lo quiero compartir con todos; entonces uno se pierde en lo sencillo, en el

lugar en que no se necesita más que la paz de saber que hemos hecho lo que el corazón nos dijo que debíamos hacer...

Esa noche mi corazón volvió a recordar un viejo poema de León Felipe. Me imagino que así son los indios que llegaron a Guadalajara. El poema se titula: "Como tú". En ese poema es muy claro lo que es la vida. "Así es mi vida, piedra, como tú, piedra pequeña... ligera... como tú, que





no has servido para ser ni piedra de una lonja... ni piedra de un palacio, ni piedra de una iglesia... como tú piedra aventurera... piedra pequeña y ligera..." No puede ser más claro. La vida está en la sencillez, en la humildad, en lo pequeño, en los pequeños, en lo insignificante, en lo que es como una piedra que "en días de tormenta se hunde...", se esconde y no es nada. Como tú. ¿Cómo quién? Acaso será como Jesús o como cualquier hombre, porque en cualquier hombre está Dios. Sé también que la vida es dura, como lo fue para Jesús... hay que recorrer los caminos del absurdo de la guerra, de las muertes inútiles, de la injusticia, de la falta de solidaridad... esos caminos que van purificándonos para traspasar la frontera entre la vida y la muerte. Pero, a pesar de todo, de la vida que es dura, ésta también es milagro, el milagro de saber, como el Quijote supo que la Aldonza Lorenzo era la dulcinea, de saber que no somos nada o que somos mucho, que tal vez sólo seamos "Piedra para una honda", que estamos locos o cuerdos pero que amamos, que le tenemos miedo a la nada porque allí no está Dios y que probablemente le tengamos miedo a la muerte por ese miedo a la nada, pero que somos capaces de aceptar otro "infierno" aparte de éste, que es la muerte en la vida, con tal de que después nos podamos dar el abrazo de la eterna felicidad con Dios, con el Hombre-Dios, con Dios el Hombre... con las prostitutas, con los niños de la calle, con las víctimas de la guerra, con los viejos locos, con los marginados, con los obreros, con los indígenas... con esos indios que tuvieron que cubrir su rostro para que los viéramos... que tuvieron que empuñar las armas para que escucháramos su palabra de amor... con todas las piedras pequeñas y ligeras que, en el anonimato, la humildad

y la sencillez, van haciendo el camino por el que habremos de transitar de la muerte a la vida.

No pude dejar de sentir una inmensa tristeza al ver, bajo el pasamontañas, los ojos cansados de los delegados zapatistas. En su mirada de negra profundidad estaba, sí, la esperanza, las ganas de luchar, el amor por los suyos y por los otros todos que somos nosotros; pero en ellos también se reflejaba el miedo, el dolor de los que se quedaron a esperarlos allá en las cañadas, esperanzados en las buenas nuevas que de acá pudieran llegar. a contraluz de la esperanza se notaba también el dolor de cinco años de guerra, de los cientos de muertos, de los muchos acteales... de los amores que hoy por hoy, sólo pueden ser amados en el dolor de la tragedia. Los indígenas también esperan, y en eso son nuestros maestros. Por eso al ver sus ojos no pude dejar de pensar con cuánta facilidad los podemos olvidar y, al mismo tiempo, traicionar la esperanza que nos han regalado. Ellos nos han regalado sus sueños, su amor y ternura, su apuesta por la paz, la justicia y la dignidad... No puedo dejar de pedirle al buen Dios Padre-Madre, que bendiga a estas hermanas y hermanos nuestros, que les mantenga la alegría y su capacidad de donar y apostar su vida para que un día todos y todas puedan vivir... Y que a nosotros nos conceda el coraje de caminar con ellos acompañándonos y acompañándonos. Que nos libre de traicionarlos, de traicionarnos, de traicionarlo... que el hermoso regalo de los indios: la esperanza de construir un mundo donde quepan muchos mundos, nos hermane y nos lleve a unir nuestras manos y corazones para llegar un día a amar en el gozo de la felicidad eterna...

Es todo. Un abrazo ☺

Nota:
bre — co
24— co
se desa
religios
(Escriba
por eso
ellos, e
comun
tambié
gundo
el gran
pezanc

Hec

COM

♦ C

E

c

c



⊕ PALABRA

Abel Fernández
Lic. en Teología pastoral

Nota: Continuamos durante todo el mes de octubre —con el paréntesis de la Jornada Misional del día 24— con textos evangélicos de los cc. 21 a 23 en que se desarrolla la denuncia de Cristo contra los jefes religiosos (Sacerdotes y Fariseos) y catequísticos (Escribas) judíos: son ellos los destinatarios directos y por eso el tono tan agresivo de Jesús, pero a través de ellos, el catecismo de Mateo se dirige también a la comunidad cristiana de su tiempo, tan semejante también a nuestras comunidades de finales del segundo milenio cristiano. Para nosotros sigue siendo el gran peligro: actuar como Escribas y Fariseos, empujando por la incongruencia entre Fe y Vida.

3 de octubre 1999

Hecho: SENTIRNOS DUEÑOS DEL REINO CONSTATAMOS

- ◊ Cuando alguien llega de nuevo a nuestro grupo, ¿por qué se siente como extraño? ¿no será que se siente tratado como intruso? ¿no le hacemos el "feo" con nuestro gesto y actitud?



- ◊ Muchísimos grupos de "cristianos" se van atrofiando y van quedando las mismas caras, no siempre las más alegres ni las personas más emprendedoras; éstas terminan por apartarse.
- ◊ Algo parecido también se ve en las organizaciones civiles; sobre todo los dirigentes van eternizándose y el grupo no se renueva.

¿No será que tanto los cristianos como los civiles se sienten dueños de sus grupos y organizaciones?

¿Por qué al quitárseles el cargo pretenden, a veces, destruir la organización o llevarse a quienes son claves de la misma?

NOS CLARIFICAMOS CON LA PALABRA DE DIOS: Mateo 21,33-43

1. Jesús repite en la parábola de los viñadores infieles la condena y crítica que 700 años antes de Él, hacía el profeta Isaías (1ª lect. 5,1-7) y reafirma el salmo 79: el pueblo de Israel ha sido infiel pues el "Señor esperaba que obraran rectamente y ellos, en cambio, cometieron iniquidades; él esperaba justicia y sólo se oyen reclamaciones". Fue el Señor quien plantó la viña y la cultivó y el pueblo la ha destrozado porque se creyó dueño y no administrador, Yavé, el Señor, escogió a aquel pueblo para que diera, en el mundo, testimonio de su amor a toda la humanidad, y aquel pueblo le falló.

2. Igual que el pueblo Judío, Jesús, con su muerte y resurrección, dio origen a la Iglesia y le encomendó la tarea de ser testigo del amor del Padre Dios a la humanidad trabajando para que todos los humanos convivan como humanos. De esta manera la Iglesia tiene que ser signo y servidora del Reino de

Cristo. Debe ser SIGNO de que se puede convivir como humanos y como hermanos y ese es el SERVICIO que está llamada a dar en el mundo. NO ES DUEÑA sino TESTIGO Y SERVIDORA de la fraternidad humana.

3. La historia de estos 2000 años de vida de la Iglesia Cristiana, como Institución, ha sido muy ambigua: etapas de fidelidad y de infidelidad, de santidad y de pecado — así lo reconoció el Concilio Vaticano II y lo hará Juan Pablo II el próximo miércoles de ceniza — y eso mismo ha sido la vida de nosotros los cristianos, como personas. En ratos somos servidores y constructores del Reino, en ratos nos sentimos dueños y destruimos la fraternidad: por eso empezamos siempre las celebraciones reconociéndonos pecadores.

REVISAMOS NUESTRO COMPROMISO

1. En mi parroquia, comunidad, ¿vivimos conscientes de que somos constructores y servidores de la fraternidad entre los humanos?
2. ¿Estoy dispuesto a corregir mis actitudes que alejan a otros de la Iglesia, de mi grupo, de mi organización ...?
3. ¿Qué tanto nos sentimos dueños del evangelio?

10 de octubre 1999

Hecho: LA RELIGIÓN COMO CARGA

CONSTATAMOS

- ◇ Muchos de los que estudian en escuelas católicas y que asisten como obligación (aunque en algunas escuelas se diga que no es cierto, así lo viven los estudiantes) no vuelven a asistir al templo ni a participar en algo de formación religiosa. "¡Y lo hicimos para toda la vida!", dicen.
- ◇ La gran mayoría de los pocos niños que son obligados por sus padres a acompañarlos a Misa los domingos, llegados a la adolescencia "pierden la fe", dicen las mamás; en realidad pierden el miedo a decirles que no quieren ir.
- ◇ Hay muchos practicantes que viven su práctica religiosa, como muchos más su sentimiento religioso, — pensemos, por ejemplo, en los que quebrantan el juramento de no tomar — en una actitud de miedo: ¡Dios me va a castigar! Si hago o dejo de hacer.

NOS CLARIFICAMOS CON LA PALABRA DE DIOS: Mateo 22,1-14

1. El temor como actitud ante la divinidad, lo desconocido, es natural en una etapa religiosa en que no se conoce a Dios como Él se nos ha manifestado. Pero a partir de la Revelación que de sí mismo nos ha hecho Dios esa actitud debe ser superada. Isaías en la 1ª lectura, 25,6-10 y Jesús en este texto Evangélico y en muchos otros, comparan a Dios con un señor que invita a un GRAN BANQUETE, donde "enjugará toda lágrima" y "remediará con esplendidez todas las necesidades de Uds." dice S. Pablo en la 2ª lectura Fil. 4,19-20; a ese banquete están invitados todos: buenos y malos. Dios pues nos invita a disfrutar de la vida en este mundo y, al final de los tiempos, será el gran banquete.

2. Pero los invitados originarios a ese banquete no quieren participar, no quieren relacionarse con Dios en el amor y prefieren una relación en el temor, en la rebeldía, en la exclusión de los demás. Lo que tendrían que haber sido era ser testigos ante los demás pueblos de la Tierra del amor de Dios para todos.

3. Ante la negativa de los invitados al banquete, Dios se vale de otros medios para invitar a todos los humanos a formar el nuevo pueblo. La única condición es que acepten el "vestido de bodas": el amor. De este pueblo que se relaciona con Dios por el amor, formamos parte los cristianos que, a nuestra vez tenemos que estar pendientes de no caer en la infidelidad judía y vivir invitando a todos al banquete del amor.

REVISAMOS NUESTRO COMPROMISO

1. ¿Cuál es mi actitud profunda ante Dios: el temor o el amor?
2. ¿Vivimos en realidad disfrutando de esta vida para poder disfrutar del banquete del reino?
3. ¿Vivimos invitando a quienes comparten la vida con nosotros a profundizar su relación de amor con Dios?

17 de octubre 1999

Hecho: LOS FALSOS DILEMAS

CONSTATAMOS

- ◇ Vivimos dividiendo a la humanidad en: buenos o malos, izquierda o derecha, progresistas o integristas, liberales o conservadores, creyentes o no creyentes, democráticos o dictadores, populistas o tecnócratas, etc.

idad, lo des-
sa en que no
estado. Pero
ismo nos ha
. Isaías en la
Evangélico y
n señor que
e "enjuagará
lez todas las
lectura Fil.
dos: buenos
r de la vida
será el gran

banquete no
se con Dios
temor, en la
Lo que ten-
e los demás
a todos.

l banquete,
a todos los
nica condi-
": el amor.
or el amor,
uestra vez
en la infi-
l banquete

ISO

Dios: el te-

e esta vida
l reino?

arten la vi-
elación de

en: buenos
gresistas o
creyentes
dores, po-

- ◊ Esta tendencia a pre-juzgarnos y etiquetarnos nos lleva a dividirnos, a fijarnos en lo que nos separa y no en lo que nos une: en lo social, en lo económico, en lo político y en lo religioso, y por consiguiente, a acentuar las diferencias.
- ◊ Esta división nos lleva a tomar en la vida falsas alternativas: malinchista (abierto a otros) o chovinista (encerrado en el propio país); obedezco o soy rebelde, colaboro o soy infiel a mis principios, respeto mi hogar o no soy "hombre", etc. me impiden ver la riqueza tanto de los demás como la riqueza de las múltiples facetas del ser humano y de los acontecimientos.



NOS CLARIFICAMOS CON LA PALABRA DE DIOS: Mateo 22,15-20

1. Los fariseos, símbolo del mundo religioso judío contemporáneo a Jesús, pero que tiene tanta fuerza en esta Iglesia que termina el siglo XX de cristianismo, enfrentan a Jesús con uno de esos falsos dilemas: pago o no tributo al César (si contesta "sí", azuzarán a la gente contra él de entreguismo; si contesta "no" lo acusarán de incitar a la rebelión contra los Romanos). Jesús hábilmente les hace a ellos decir que la moneda del tributo pertenece al César y, si le pertenece --lleva la imagen del César con una inscripción al "divino Tiberio"-- ¿cómo es que ellos tienen una

de esas monedas con la imagen blásfema del emperador?

Así Jesús desenmascara de nuevo la hipocresía de las autoridades religiosas que aparentan buscar el bien del pueblo (protegiéndolo de impuestos muy exigentes) pero que en realidad también se enriquecen de ellos.

No hay necesariamente oposición entre la autoridad civil, que recibe su autoridad de Dios --como dice Isaías en la 1ª lectura 45,1.4-6 al rey de Persia quien libera a los exiliados-- y la de Dios. Dios quiere la felicidad del ser humano; el César tiene que buscar cómo los humanos son felices. El problema surge cuando el deseo de tener poder sobre los demás desconozca el bien común y se suprime la autoridad de Dios por ese poder.

2. Toda la vida de Cristo, desde su escapada como adolescente-adulto a los 12 años, hasta el envío final el día de la Ascensión es un enseñarnos prácticamente a conjugar con la "y", no con la "o": se escapó y regresó; se independizó y fue obediente; escogió a los apóstoles para: convivir y enseñarlos a predicar y hacer milagros; amar a Dios y al prójimo; es poderoso en obras y palabras, nos recuerda la 2ª lectura: I Tesalonicenses 1,1-5.

3. Es sin duda esta actitud de conjugar para unir, para sumar, lo que los cristianos tenemos que aprender del hombre moderno, que busca la democracia profunda y tenemos que hacerlo por fidelidad al Evangelio que anunciamos, no por oportunismo. Porque queremos amar como el Señor Jesús nos enseñó tenemos que superar los prejuicios, descubrir lo que de bien, de verdad, de amor hay en los demás para unirlos con lo nuestro y caminar creciendo en el amor, la verdad y el bien.

REVISAMOS NUESTRO COMPROMISO

1. ¿Cómo conjugo en la vida diaria, con la "y" o con la "o"?
2. En este año electoral, ¿cómo cristiano estoy dispuesto a cumplir también como ciudadano?

Hecho: "Era muy buen cristiano: no se metía con nadie"

CONSTATAMOS

- ◊ La gran mayoría de los cristianos piensan que se es muy buen cristiano si se va a misa los domingos, se cumple todos los "NO" de los mandamientos pero "no se mete uno con nadie": ¡cada quién para su santo!
- ◊ Muchos nos escandalizamos cuando vemos el celo por propagar su mensaje de los Testigos o de otras sectas.
- ◊ Constituimos un país en que la mayoría se dice cristiano pero "los criterios de juicio, los valores determinantes, los puntos de interés, las líneas de pensamiento, las fuentes inspiradoras y los modelos de vida" están "en contraste con la Palabra de Dios y con el designio de salvación" (*Evangelii Nuntiandi*, de Paulo VI, N° 19) o sea que somos católicos y muy guadalupanos pero nuestra manera de vivir está muy lejos del Evangelio: "la conciencia personal y colectiva de los hombres, la actividad en que están comprometidos, su vida y ambiente concretos" (EN. 18). Decimos que somos cristianos pero nuestra vida personal y social dice lo contrario.

NOS CLARIFICAMOS CON LA PALABRA DE DIOS: Mc 16,15-20

1. Hoy, día mundial de las Misiones, el Evangelio nos recuerda el envío definitivo que Cristo hace a todos sus discípulos: VAYAN POR TODO EL MUNDO: Prediquen... al que crea bautícenlo... hagan milagros.

Son 3 acciones o maneras de realizar la Misión, que para Cristo son inseparables, pero nosotros nos hemos ingeniado para separarlas, reduciendo todo a una: bautizar, pero esto mismo mutilándolo, pues bautizamos a quien no cree aún, a ver si de chiripa hay alguien que le predique.

2. Porque la predicación que Jesús realizó y les enseñó a sus discípulos no fue una teoría o "doctrina" sino una manera de vivir dando testimonio, con palabras y hechos, del amor que el Padre-Dios nos tiene. Por eso les dice: Reciban el Espíritu y sean mis testigos, hasta el último rincón de la tierra, perdonando, les he enseñado a vivir como hermanos, transmítanlo a los demás, por eso no les deja ni un papelito, es una manera de vivir lo que tienen que enseñar y los milagros que tienen que realizar no son

cosas raras, ni competencia a los médicos, sino mostrar que se puede vivir superando toda sordera, toda mudez, toda lepra, toda muerte al amor. Toda esclavitud —en toda la dimensión humana de esas realidades— que impiden convivir.

3. Nos estamos preparando a la MISIÓN 2000, o al JUBILEO 2000, y la razón de esta Misión o Jubileo es que los católicos volvamos a descubrir, aceptar y vivir la dimensión misionera del cristianismo, en sus 3 aspectos inseparables como Cristo los vivió y les enseñó a realizar a sus apóstoles.

REVISAMOS NUESTRO COMPROMISO

1. ¿Mi vida dice lo que mi lengua proclama?
2. ¿Por qué hemos separado la predicación de la celebración y del testimonio de vida?
3. ¿Estoy realmente preocupado por llevar el Evangelio a quienes viven o trabajan conmigo?

31 de octubre 1999

Hecho: Los Contratestimonios

CONSTATAMOS

- ◊ En todos los análisis de la situación de la vida cristiana en México sobre sale el dato: separación fe-vida. Decimos que somos hermanos y vivimos lo contrario.
- ◊ Como decíamos el domingo pasado, la gran mayoría de mexicanos nos decimos católicos y guadalupanos pero nuestra vida manifiesta que estamos muy lejos de vernos y tratarnos como hermanos. Cada vez el abismo entre pobres y ricos se agranda más. Cada vez las bardas de la incomunicación se hacen más altas, con el pretexto de la inseguridad. Cada día el racismo hacia los indígenas se hace más palpable.
- ◊ Con esta forma de separar la fe y la vida se contrarresta la fe con la vida y es esto a lo que se llama **contratestimonio** que tantas veces se nos echa en cara a los practicantes religiosos y especialmente lo hacen los hijos a sus padres. Pero, sobre todo, ese contratestimonio está produciendo efectos sociales gravísimos pues, al no hacer presente el amor y la justicia con nuestra vida, estamos fomentando prácticamente el odio y la injusticia social, la mentira, la corrupción y el abuso del poder.

NOS CLARIFICAMOS CON LA PALABRA DE DIOS: Mateo 23,1-12

1. Es éste el último domingo en que la Liturgia nos sitúa en la etapa de enfrentación entre Cristo y

os, sino mos-
sordera, toda
nor. Toda es-
mana de esas

SIÓN 2000, o
sión o Jubileo
rir, aceptar y
nismo, en sus
s vivió y les

MISO
clama?

icación de la
a?

or llevar el
n conmigo?

n de la vida
ato: separa-
hermanos y

do, la gran
s católicos y
anifiesta que
tarnos como
pobres y ri-
ardas de la
con el pre-
el racismo
pable.

la vida se
sto a lo que
as veces se
religiosos y
sus padres.
monio está
simos pues,
justicia con
o práctica-
la mentira,

ABRA DE

la Liturgia
re Cristo y

los dirigentes religiosos a quienes Jesús denuncia por su falta de testimonio: dicen una cosa y hacen lo contrario:

- dicen que son maestros de la Verdad que es Dios y mantienen al pueblo en el error, como les reprochaba Malaquías a los sacerdotes de su tiempo: 500 años antes de Cristo y,
- no ponen en práctica lo que enseñan: están muy lejos del amor y de la misericordia.

Todo el capítulo 23 está lleno de esas "maldiciones" de Cristo contra los Escribas y Fariseos infieles.

2. Pero Jesús aprovecha esta confrontación con los Escribas y Fariseos para recordarles a sus discípulos que tienen que superar la tentación de dejarse llevar por el uso de títulos, ropajes, lugares y cosas externas para diferenciarse de los demás para no imponer a otros cargos insostenibles y poder convivir con todos como lo que son: Hermanos que están en ACTITUD DE SERVICIO MUTUO.

3. ¡Cuántas veces hemos caído los pastores cristianos en esas actitudes de los Fariseos y Escribas! Hemos, tantas veces, por conservar privilegios, pasado por encima de la Verdad fraterna, del Amor y de la Justicia o nos hemos dejado llevar por el oropel, las cosas externas y los títulos, y en las mismas tentaciones han caído tantos que pudieron haber sido líderes cristianos en su barrio, colonia, trabajo, oficina o universidad, como han caído tantos padres de familia. En vez de servir en nuestro oficio, nos hemos servido de los demás.

REVISAMOS NUESTRO COMPROMISO.

1. ¿Vivimos preocupados por que la Verdad se ponga siempre de manifiesto aunque nos cueste?
2. ¿Hacemos evidente que vivimos el amor y la misericordia?
3. ¿Nos hemos dejado llevar por los títulos, los reglamentos o las cosas externas?

1 de noviembre 1999

EL CULTO A LOS MUERTOS.

Objetivo: Revalorar cristianamente este aspecto de la religiosidad.

Ambientación: En el centro del lugar de reunión, en una mesa, se prepara la "ofrenda" lo más completa posible: pan, flores, calaveras, velas, dulces, comi-



da, etc. En la pared se coloca un buen cartel con el texto de Jn 6,40.

Experiencia: Se inicia rezando la siguiente u otras oraciones adecuadas:

¡SUDARIO!

Señor Dios, que nos dejaste las señales de tu Pasión Santísima en la sábana Santa, en la cual fue envuelto tu cuerpo santísimo amado por José fuiste bajado de la Cruz, concédenos, ¡oh piadosísimo Señor! Que por tu muerte y sepultura santa, y por los dolores y angustias de tu santísima Madre María, señora nuestra, sean llevadas las almas del purgatorio a la gloria de tu Resurrección donde vives y reinas con Dios Padre en Unidad del Espíritu Santo, por los siglos de los siglos. Amén.

Dales Señor, el descanso eterno
y brille para ellas la luz eterna
Que descansen en paz.
Amén.

- ¿Qué les recuerda esta mesa?
- ¿Qué se hace este día de muertos? ¿Cómo se hace? ¿Quiénes lo hacen?
- ¿Dónde se hace? ¿Por qué se hace todo esto?
- ¿Por qué otras gentes no hacen "ofrenda" y sólo van al templo a Misa, o mandan decir responsos?
- ¿Cuál de las dos maneras será mejor: la "ofrenda" o las oraciones?
- ¿Por qué piensan eso?
- ¿Qué hay de común entre las dos maneras de dar culto a los muertos?

Complementación: El culto a los muertos es una de las costumbres más propias de nuestros pueblos indígenas, que se ha mantenido a pesar de que ha sido combatida por la corriente española, durante siglos. La "ofrenda" con las oraciones y la comida es lo más característico.

Los españoles trajeron, con la nueva religión, también una nueva manera de recordar a los difuntos: responsos y misas.

En ambas costumbres hay una misma conciencia: de alguna manera los vivos estamos en comunión con los difuntos, que siguen vivos. Son dos formas culturales en sí válidas, pero la indígena es mucho más rica: oraciones, fiesta, compartir, etc.

En los últimos años, por el influjo americano, se está introduciendo el "halloween" que se ha alejado de todo sentido religioso al recuerdo de los difuntos.

Iluminación: Juan 6,40

- ¿Qué les llama la atención en el texto?
 - ¿Qué relación tienen estas palabras con lo que decimos en el Credo:
- "Creo en la resurrección de los muertos" y "Creo en la comunión de los santos"
- ¿Qué queremos decir los cristianos con esas dos afirmaciones?
 - ¿A qué condiciona Jesús la resurrección?
 - ¿Qué se necesita para tener la "vida eterna" según Jesús?
 - ¿Cuándo y cómo se tiene que vivir la "vida eterna"?
 - ¿Qué significa la "comunión de los santos"?
 - ¿Quiénes son los santos?

Complementación: En el lenguaje cristiano, los "santos" son todos los discípulos de Cristo que tratan de vivir como Él y que, por consiguiente, ya desde esta vida, están viviendo la "vida eterna". Cristo ha prometido resucitar a los que en esta vida tengan la "vida eterna". Por eso nosotros los cristianos, en el Credo, afirmamos: creo en la "vida eterna" y la "resurrección de los muertos".

Pero también afirmamos que todos los "santos", sean que vivan aún en la tierra, sea que ya estén resucitados en la Casa del Padre Dios, forman una sola familia, un solo cuerpo, cuya cabeza es Cristo y que, a través de Cristo, hay una comunión entre todos: vivos y difuntos.

Es fácil decir que tenemos comunión con los muertos, pero lo propio de esta creencia, para los cristianos, es que no habrá comunión auténtica con los muertos, si no hay común-únión con los vivos.

Compromiso:

1. ¿Qué vamos a hacer para hacer realidad estas dos verdades de nuestra fe cristiana?
2. ¿Cómo vamos a ayudar, a quienes conservan la forma indígena de dar culto a los muertos, a descubrir el sentido cristiano que ya tiene esa tradición?

7 de noviembre 1999

Nota: Estos 3 domingos de noviembre, previos al Adviento, corresponden a la última etapa de Cristo, según el esquema del Evangelio-Catecismo de Mateo, en que Cristo nos presenta las actitudes con que sus discípulos, debemos enfrentarnos a la realidad del "fin del mundo", corresponden al c. 25 o sea el 5º sermón de Jesús, el último.

Hecho: La irresponsabilidad vital

- ◊ En México es muy frecuente que se viva al "ahí se va", "me vale". Vivimos el presente, sin importarnos el mañana, o mejor, me como lo de mañana y ¡lo bailado, a ver quien me lo quita! Es la forma más grotesca de la irresponsabilidad.
- ◊ Otros vivimos buscando a quién echarle la culpa de lo que hacemos o dejamos de hacer. ¿Qué paso? "Es que..." desde el llegar tarde al trabajo o a una cita hasta el reprobar el año o perder el trabajo tiene como única explicación el "ES QUE..." Yo no tengo que dar cuentas, son otros quienes tienen la culpa.

ristiano, los
o que tratan
e, ya desde
". Cristo ha
la tengan la
ianos, en el
terna" y la

os "santos",
ya estén re-
an una sola
risto y que,
entre todos:

ón con los
a, para los
téntica con
os vivos.

alidad estas
?

onervan la
muertos, a
a tiene esa

, previos al
a de Cristo,
mo de Ma-
les con que
la realidad
5 o sea el 5º

viva al "ahí
nte, sin im-
como lo de
ne lo quita!
responsabili-

harle la cul-
hacer. ¿Qué
e al trabajo
o perder el
ción el "ES
s, son otros



◊ Otra forma de irresponsabilidad es la de los "atenidos" a que la mamá, el patrón, el gobierno, "la iglesia", el sindicato, hagan lo que tengo yo que hacer, son un inútil ante lo que requiere iniciativa o creatividad desde al tender mi cama, hasta el examen profesional: el último día ando buscando quien me preste el acordeón o voy de peregrinación a la Villa.

◊ Una cuarta forma es la de los encargados que sólo buscan enriquecerse de sus cargos y no cumplir con la sociedad o comunidad, como pasa con algunos funcionarios y autoridades.

NOS CLARIFICAMOS CON LA PALABRA DE DIOS: Mateo 25,1-13

1. La parábola de las 10 jóvenes contraponen claramente la prudencia de 5 y la irresponsabilidad de las otras 5. Entrarán al "Banquete" sólo quienes se encuentren con sus lámparas provistas de todo lo necesario para posibilitar que, con su luz, pueda realizarse la fiesta de la boda. Quienes se atuvieron sólo al momento o se esperanzaron que, a última hora, les remediarían su irresponsabilidad no serán aceptados a la fiesta pues no supieron descubrir el SABOR de la vida = la SABIDURÍA que requiere esforzarse por buscarla y cultivarla (1ª lect. Sabiduría 6,12-16 y, lo reafirma el salmo 62)

2. "Los que murieron en Jesús, resucitarán primero" dice Pablo a la I Tesalonicenses, 2ª lect. 4,13-18 porque supieron dar los frutos de la luz: la fe, el amor y la esperanza activa (c. 5,8) A pesar de que el apóstol estaba seguro de que el fin del mundo vendría antes de su muerte física, exhorta a sus discípulos

los a vivir responsablemente dando los frutos del amor que han recibido.

3. Y si esa actitud vale para quienes estaban seguros de que el fin del mundo vendría en un tiempo muy cercano, cuanto más para quienes sabemos que sí, el mundo puede acabarse en cualquier momento, pero no hay nada que nos pueda asegurar que vendrá necesariamente pronto. Lo importante no es cuando será el fin, sino qué tan llenos de aceite están nuestras lámparas en cualquier momento. Esta espera puede ser más larga que la vida y hay que cargar con las consecuencias que implica.

REVISAMOS NUESTRO COMPROMISO

1. ¿Qué responsabilidades tengo en mi familia, comunidad, trabajo?
2. Si en este momento el Señor me llamara a cuentas, ¿Cómo anda el aceite de mi lámpara? (Fe, amor, esperanza)
3. ¿Estoy dispuesto a aceptar las consecuencias de vivir dando esos frutos de luz con todas sus implicaciones?

14 de noviembre 1999

Hecho: MIEDO AL RIESGO

CONSTATAMOS

- ◊ El miedo con que muchos se enfrentan a la vida que los paraliza ante todo lo que sea riesgo o que exija creatividad, ante todos los problemas o dificultades.



siempre mucho más y mucho más importante que el mal que nos atrevemos a hacer, pues ni para eso servimos, muchas veces.

3. El Reino requiere, por lo tanto, todo lo mejor de nosotros para hacerlo presente en nuestro hogar, trabajo, escuela o país a fin de que no sigan igual, sino que se transforme en espacio donde los humanos podamos vivir como hermanos, y esto no podrá ser si no nos convertimos de nuestro egoísmo, conformismo y mezquindad para poner en su actividad máxima el amor, la bondad, la misericordia, la compasión, el perdón, los bienes espirituales y los materiales.

REVISAMOS NUESTRO COMPROMISO

1. ¿Aceptamos como comunidad eclesial el reto que nos lanza Cristo de "arreglar el mundo" para que se con-

vierta en Reino?

2. ¿Qué tanto estamos dominados por el miedo, la inseguridad o el conformismo?

3. ¿Qué tanto valoramos los aportes, aunque sean chicos, de los otros de nuestra comunidad para hacer el Reino de amor?

4. ¿En qué aspectos de nuestra vida estamos OMITIENDO el amor?

21 de noviembre

Fiesta de CRISTO REY

Hecho: CÓMO VER LAS COSAS

CONSTATAMOS

◇ Muchas personas se creen realizados porque tienen dinero, poder, o porque son guapas o famosas. En la televisión y la radio presentan a estas personas como modelos del ser humano bien logrado. Y nosotros seguimos sus "vidas" en las telenovelas con mucho interés y cero crítica.

◇ Hay otras personas que piensan que son bienaventurados por Dios porque rezan mucho, asisten a muchas misas y saben cumplir al pie

◇ La inseguridad vital de quienes sólo se sienten seguros en el grupo (pandilla, secta o la institución). Todo lo que sucede fuera del grupo es peligroso, hay que evitarlo, contamina o corrompe.

◇ El conformismo conservador con lo que se tiene o ha alcanzado; todo lo que sea nuevo es un riesgo que no hay que correr y por consiguiente hay que oponerse a ello porque va contra la propia seguridad.

NOS CLARIFICAMOS CON LA PALABRA DE DIOS: Mateo 25,14-30

1. Cristo, con la parábola de los millones (talentos), nos marca una actitud del todo distinta al miedo, a la inseguridad o al conformismo: La vida es un reto que exige poner en juego todas nuestras aptitudes, cualidades y capacidades para dar los frutos de amor al máximo, aunque se nos pedirá cuentas de acuerdo a lo recibido (2, 5 ó 1). El contraste está entre el que no ganó nada y los que ganaron, de acuerdo a lo que recibieron.

2. El miedo, la inseguridad y el conformismo vitales nos llevan a dejar de hacer = OMITIR el bien que deberíamos realizar, a dejar de producir los frutos de amor que deberíamos dar. Y el bien que omitimos es



de la letra muchas costumbres, gozando cierta fama entre algunos creyentes.

- ♦ Muchos se sienten mal vistos hasta condenados por Dios porque les falta educación, dinero, astucia, o porque su hijo no está bien casado, o no pueden ir mucho al templo por el trabajo.

NOS CLARIFICAMOS CON LA PALABRA DE DIOS: Mateo 25,31-46

1. Así como terminamos el ciclo litúrgico este domingo, también Mateo termina su último bloque de las enseñanzas de Jesús antes de narrar la pasión y resurrección. En un sentido muy hondo, esta parábola del último juicio es el culmen de todos los grandes discursos que empezaron con "Bienaventurados los pobres de espíritu...".
2. El hijo del hombre aparece como el gran Rey de todo el universo, y como Rey, juzga a todas las naciones. Los criterios que Jesús emplea para juzgar, su modo de ver las cosas, no obedecen a los patrones de la televisión del humano bien logrado. Jesús no intenta pintar la vanidad ni la codicia, ni la venganza como valores del Reino. Desde el principio de sus enseñanzas, Jesús da prioridad a las relaciones justas con nuestros hermanos y hermanas antes de la práctica de la liturgia (Mt 5,23-24). Culmina con esta parábola del gran jui-

cio al final: el único criterio es el amor que practicamos, no como respuesta a "lo atractivo" sino a "lo necesitado".

3. El "hijo del hombre" es el gran Rey. Así Mateo asocia un título humilde con uno de gloria. Cristo no es cualquier Rey, no es como la gran mayoría de los reyes quienes "gobiernan como señores absolutos, y ... oprimen con su poder" (Mt 20,25) sino que se identifica con el más pobre y el más pequeño. Se identifica con ellos no porque tengan algún valor moral que la mayoría no percibe sino porque son necesitados. Así al celebrar a Cristo Rey, estamos celebrando la gloria en lo humilde, la grandeza y fuerza del amor en hechos que se hacen no a favor del más codiciado sino del más pequeño. Así la identificación que hace Jesús con los "más pequeños" es el sentirse uno con ellos y es la fuente de toda comunidad.

REVISAMOS NUESTRO COMPROMISO

1. ¿Cuáles son los criterios que uso para entender mi propia vida, y las vidas de los demás?
2. ¿Considero el bien de mi hermana antes que mis prácticas de culto?
3. ¿Hay mucha diferencia en la práctica entre mi trato con los grandes y con los pequeños? ☐