

christus

Revista Mensual de Teología

Año 41 No. 488 Julio de 1976

Emigración Ts'eltal a la Selva Lacandona

**Hacia una Espiritualidad
de Liberación**

EN ESTE NUMERO

LA IGLESIA EN LA ACTUALIDAD

- La Familia: Una Institución que se Desmorona. **Jesús Pavlo Tenorio** 3
 Emigración Ts'eltal a la Selva Lacandona. **Mardonio Morales, S.J.** 5
 Documento Vaticano Sobre Asentamientos Humanos. El Hombre Real Como Meta. **Sebastián Mier, S.J.** 9

EL MUNDO EN QUE VIVE LA IGLESIA

- Condicionamientos Estructurales del Proceso de Liberación Social. I. La Epistemología Científica. **Gilberto Giménez.** 12

CUADERNO: HACIA UNA ESPIRITUALIDAD DE LIBERACION

- Introducción al Cuaderno. **La Redacción.** 23
 El Reino de los Cielos es Como un Tesoro Escondido en el Campo. **Xavier Cuenca, S.J.** 25
 Espiritualidad de la Vida Religiosa hoy en América Latina. **Camilo Maccisse, O.C.D.** 29
 El Exilio como "Noche" de la Liberación. **Segundo Galilea.** 37
 Soy Cristiano. **Roger Garaudy.** 44
 Itinerario Cristiano y Sacerdotal. **Mardonio Morales, S.J.** 46

PREDICACION

- De los Domingos 18 al 22 Entre Año. Del 1o. al 29 de agosto. **Rubén Cabello, S.J.** 52

SELECCION LATINOAMERICANA DE LIBROS

- Historia de la Iglesia en América Latina: Coloniaje y Liberación 1492-1973. De **Enrique Dussel.** 56
José Luis Lana.

PRESENTACION

El impacto causado por el 'Análisis de la coyuntura mexicana' publicado el mes de mayo no deja de sorprendernos. Tanto en Radio Universidad como en la prensa nacional y estatal se hizo noticia. Y la demanda que ha suscitado rebasó cualquier predicción. Todo esto viene a imprimir nuevo entusiasmo a los que más de cerca colaboramos en la elaboración de CHRISTUS. Porque cada vez más lectores y amigos nos refrendan su apoyo y su confianza. Nos hacen saber que lo publicado llega a donde ellos están, les cuestiona, les ofrece perspectivas, les abre caminos.

El reto que se nos presenta es enorme. Los niveles de calidad y exigencia no siempre se pueden mantener constantes. Ustedes están esperando cuadernos sólidos, bien armados, sugerentes. Nuestras energías intentarán conservar esos niveles de calidad y exigencia. Pero sabemos que en nuestros lectores habrá comprensión para cuando no estemos a la altura de las necesidades. Más que nada, el reto nos está comprometiendo a luchar por una revista a la altura de un cristianismo evangélico, radical, apasionado.

La Redacción.

Intención General: "Que se tenga una visión de fe sobre la historia humana.- Intención Misional: "Que todo viajero cristiano sea responsable y consciente del dinamismo de su fe.

CHRISTUS - Revista Mensual de Teología.

Año 41 No. 488 Julio de 1976

Director: Xavier Cuenca, S.J.

Subdirector: Alfonso Castillo, S.J.

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

Equipo de trabajo: Jesús Pavlo Tenorio, Ana Santamaría.

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

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

NOTA DE LA OFICIALIDAD DE CHRISTUS

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

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

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

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

La Redacción de Christus.

JESUS PAVLO TENORIO

LA FAMILIA: UNA INSTITUCION QUE SE DESMORONA

De cada 100 niños que nacen en México, 40 nacen fuera del matrimonio; de cada 100 mujeres que tienen hijos, 33 son madres solteras.

En los primeros días de junio se celebró en la Arquidiócesis de México una "Semana de la Familia" con la cual, como es de suponerse, se pretende reforzar los lazos de consistencia que dan vida a esa llamada "célula básica de la sociedad". No sabemos si tal evento sirva para algo, lo que sí podemos suponer, es que al menos está reflejando una inquietud válida acerca del problema de la desintegración familiar que se experimenta en las grandes ciudades.

Es un hecho que en el mundo entero la Familia está en crisis. Y México está en el mundo, luego el fenómeno no resulta aquí una excepción. Mientras que en Alemania —por ejemplo— se acaba de informar que en los últimos diez años la familia como institución, va desapareciendo a medida que las parejas se muestran renuentes a contraer matrimonio para vivir en lo que ellas llaman "mayor libertad"; en Dinamarca los "colectivos" (clanes de hasta siete parejas que viven en conjunto haciendo vida marital promiscua), están ahí como un intento de reformar radialmente el ancestral concepto de que la familia es la base de toda sociedad.

En México no llegamos a darle a nuestro fenómeno de desintegración familiar aspavientos de protesta social; sin embargo, no por ello nos quedamos atrás a la hora de una revisión de cómo ocurre aquí el desmoronamiento de la famosa "célula básica".

LAS CAMPAÑAS ANTINATALES

Para nadie es un secreto que en el año y pico que llevamos de campaña antinatal, las parejas constituidas han decidido, de acuerdo a los reclamos publicitarios que esparcen comedidamente radio, prensa y televisión, reducir el número de sus hijos. Flota en la opinión pública —sin importar la clase social a la que se pertenezca— el criterio de que tener cuatro o cinco hijos, es algo excesivo, no se diga una familia "como las de antes".

Vemos así que los conocidos "slogans" del "Vámonos Haciendo Menos" y la "Familia Pequeña Vive Mejor", están obteniendo buenos resultados. Al menos eso creíamos.

Pero he aquí, que en días pasados, la Federación Internacional de Planificación Familiar, cuya sede se encuentra en Londres, publicó su estadística anual; y ahí, en esa lista de países, México con todo y su campaña antinacimientos, aparece ocupando un "privilegiado" cuarto lugar en la tabla de posiciones, junto con otros cuatro países que están al parejo que nosotros en eso de la explosión demográfica.

El primer lugar lo ocupa Kuwait con 7.1 de porcentaje; el segundo lugar, honduras con 3.5; el tercer lugar Rodesia, con 3.4. Y enseguida viene México con 3.3 al igual de Kenya, Jordania, Tailandia y Filipinas.

Y ante estas cifras uno se pregunta ¿en qué quedamos? ¿Los slogans de prensa, radio y televisión que abogan porque nos hagamos menos, han fracasado? ¿No es cierto entonces que exista una opinión pública que considere que en efecto, tener más de cuatro hijos es una irresponsabilidad?

Para responder a tales inquietudes, precisa una investigación a fondo, a fin de darnos cuenta que no hay ninguna contradicción en que, por un lado, seguimos tan prolíficos en eso de la explosión que nadie escucha (la explosión demográfica), y por el otro, los reclamos de los antinatalistas que saturan los espacios de prensa, radio y televisión.

NO HAY CONTRADICCION

Dicho en otras palabras, las frases publicitarias han resultado un verdadero éxito; y de acuerdo al mensaje que se transmite en todas partes, en el sentido de que la "*Familia Pequeña Vive Mejor*", el mexicano ha entendido la frase al pie de la letra, y en seguida han aumentado las "casas chicas".

Y veamos por qué no hay contradicción sino relación consecuente, entre las campañas antinatales y las cifras de la Federación Internacional de Planificación Familiar:

Si en México, los nacimientos que nos colocan en un cuarto lugar de crecimiento demográfico a nivel mundial, ocurrieran solamente en las familias constituidas, en efecto, los esfuerzos de las campañas antinatales, resultarían definitivamente explicables.

Pero ocurre que de cada 100 niños que nacen aquí, 40 nacen fuera del matrimonio. Y de cada 100 mujeres mexicanas que tienen hijos, 33 son madres solteras. Si se analizan friamente las cosas, resulta que las madres solteras son las más prolíficas, ya que solamente 33 de ellas tienen 40 hijos, en tanto que 77 madres casadas sólo tienen 60.

Esto explica por qué solamente en el área metropolitana de la Ciudad de México, hay medio millón de madres solteras.

Si México fuera a registrar el índice de nacimientos sólo a nivel de parejas constituidas, nuestro país tendría el índice más bajo de crecimiento demográfico de todo el ámbito latinoamericano con 1.3 o/o, abajo de Uruguay, que por ahora es el país de crecimiento menor en toda América Latina con el 1.5 o/o.

Si interpretamos estos datos congruentemente, podemos concluir que más allá del problema demográfico que todo mundo resiente, lamenta o ignora, está una realidad brutal, que sin aspavientos de ninguna clase, nos está diciendo que en México la familia vive una verdadera crisis.

LIBERACION Y CAUTIVERIO Encuentro Latinoamericano de Teología

El libro recoge las ponencias y debates del Encuentro de Teología de la Liberación, tenido en México el año pasado, e incluye los nombres de los más notables teólogos latinoamericanos. El libro es de altura teológica; pero es indispensable para quien quiera conocer la teología de la liberación y por qué se hizo teología desde cautiverio en este encuentro. Es un avance y una nueva modalidad de la teología latinoamericana.

Ejemplar: \$ 150.00 - Dls. 12.75

OBRA NACIONAL DE LA BUENA PRENSA, A.C.
Apdo. M-2181 Donceles 99-A México 1, D.F.

EMIGRACION TS'ELTAL A LA SELVA

LACANDONA

Al norte del Estado de Chiapas, en una amplia extensión entre Palenque y la frontera con Guatemala, está localizada la antigua selva lacandona. Hasta hace unos 20 años estaba habitada casi exclusivamente por un minúsculo y degenerado grupo indígena llamado Lacandón, o como les dicen los Ts'eltales, los Caribios.

La posesión de la tierra jurídicamente, con todas sus regalías estaba asignada a nombre de antiguos porfiristas.

Esta región fue el paraíso de los chicleros y buscadores de ruinas mayas que trasladaron toda la riqueza arqueológica de la selva a los museos de los Estados Unidos con el empobrecimiento científico que supone el robo y despojo clandestino.

Posteriormente hará cosa de 20 años, se comenzó la explotación intensiva, sistemática y destructiva de las maderas finas de la selva. Maderas duras y suaves de gran valor, como la caoba, comenzaron a desfilar convertidas en tablas, en el aserradero de Chancalá, hacia el extranjero.

En los años sesenta comenzó la emigración masiva de las Comunidades Ts'eltales de Ocosingo, Bachajón, Sitalá, Guaquitepec, Chilón, Yajalón Pantelhó y Simojobel.

Este fenómeno de emigración es el que me interesa más comentar ahora, ya que ha sido de gran impacto en la organización social, económica y religiosa de estas antiguas comunidades y ha influido determinadamente en las políticas actuales tanto agrarias como económicas del Gobierno.

Cuando en 1964 empecé a visitar las comunidades Ts'eltales sobre todo de Chilón, Yajalón, Sitalá, Guaquitepec, Pantelhó y Simojobel, apenas se iniciaba el proceso de emigración. Durante 1965 se hizo ya notable y en 1967 llegó a su apogeo. Se veían columnas y grupos numerosos de familias que pasaban con todo sus enseres por Bachajón camino a los "nacionales".

En un principio se iba el jefe de familia, localizaba el lugar a donde iba a llegar, entraba al "censo" del grupo en formación, se le asignaba su parcela y él procedía a tirar la selva en el sitio donde iba a sembrar su maíz. Quemaba toda la madera que había tirado y una vez despejado el terreno, hacía la siembra. Cuando ya el maíz empezaba a jilotear, regresaba por su familia. Así se fueron formando más de 200 pequeños ejidos o colonias que se fueron extendiendo paulatinamente.

Las autoridades agrarias abrieron la selva a estos grupos y comenzaron a titular los ejidos. La mayoría de ellos, los más antiguos, tienen ya reso-

lución Presidencial, otros solamente resolución provisional. Como aún continúa la emigración, existen grupos cuyos trámites agrarios están a los principios.

Una característica de estos grupos Ts'eltales es que cada pueblo es independiente en sus costumbres y organización social. Cada uno tiene su tradición propia. El Ts'eltal de Yajalón tiene su modo de proceder distinto al de Chilón, al de Sitalá o al de Bachajón. Con poco de haberlos tratado, puede uno distinguirlos claramente. Tienen una misma lengua, son semejantes sus costumbres. Pero socialmente son independientes. Ahora bien, en la emigración no se tuvo en cuenta esta diferencia de suerte que al llegar al nuevo asentamiento se amalgamaron de diversos pueblos y grupos.

En un principio la necesidad, la novedad, el trabajo ímprobo de tirar la selva los unía. Pero al pasar el tiempo comenzó a surgir el problema profundo de origen social. Comienzan las divisiones a causa de la desorganización. Los problemas que a mi modo de ver plantea la emigración son: las CAUSAS que la ocasionan; la pérdida de IDENTIDAD; la DESORGANIZACIÓN social y religiosa; los GRUPOS DE PODER; la DESINTEGRACIÓN social. Vamos examinando cada uno.

CAUSAS QUE OCASIONAN LA EMIGRACION

El hecho de la emigración masiva supone que existen causas que la originan. Quizá la primera que pudiera parecer la más obvia es la de la explosión demográfica. Aun cuando ciertamente se da, sin embargo creo que lo que provocó la salida fue el hambre ocasionada por la escasez de tierras. Esta escasez se debe a la invasión y despojo sistemático de que han sido objeto a partir de la Colonia, pero sobre todo a raíz de las leyes de Reforma en las que las Comunidades Indígenas quedaron totalmente desamparadas.

Primero se dejaron venir los comerciantes de San Cristóbal que poco a poco se fueron haciendo de tierras y fueron formando las Fincas cuya mano de obra es el Indígena. Así de dueño de la tierra, el indígena pasó a ser el peón, el "acasillado". Posteriormente, después de la primera guerra mundial, llegaron grupos de alemanes que entraron por Tabasco y Salto de Agua y llegaron hasta Chilón y Ocosingo. Sin ningún medio legal de defensa, presionados fuertemente por el hambre, el trabajo y la enfermedad, cayeron los indígenas en el alcoholismo más profundo, alimentado solícitamente por los finqueros.

Este despojo sistemático de tierras, hizo más agudo uno de los males endémicos de las Comunidades Indígenas; el caciquismo. Asimismo trajo una desorganización social bastante fuerte, pues los "acasillados" son esclavos que no pueden participar

de la vida social de sus comunidades. Iniciaron sus procesos agrarios para conseguir tierras afectando las fincas o pidiendo restitución. Así lograron titular en su favor los cerros inhóspitos y las cañadas pedregosas. Los finqueros lograron quedarse con las mejores tierras, debidamente tituladas. Se explica el resultado sabiendo que las autoridades agrarias no son indígenas.

Al crecer naturalmente estas comunidades, que habían quedado con algunas tierras de mala calidad, se vieron en la necesidad de emigrar ya que no había posibilidad de pedir y conseguir ampliaciones.

En cuanto a los "acasillados" el hambre, el exceso de trabajo, la angustia de ver a los hijos sin futuro hizo que salieran a buscar tierras. Este movimiento se intensificó, cuando los finqueros en la década de los 60 decidieron convertir sus fincas cafetaleras en fincas ganaderas. El ganado exige mucho terreno y poca mano de obra. O sea que se reducía el terreno de siembra y sobraba gente. Es decir, el indígena no tenía qué comer y estaba sobrando. Así que la solución para el finquero, para el departamento agrario, para "el progreso de México" era abrir la selva a estos grupos.

Aun en las tierras que lograron retener los indígenas como en Bachajón se sintió el problema por dos razones. Una porque las fincas circundantes continuamente fueron avanzando sobre el ejido, despojándolo de tierras y otro por la desorganización agraria que fomentaba el caciquismo y dejaba sin resolver los asuntos, de suerte que al haber siempre problemas internos, existía la posibilidad de conseguir continuamente medios económicos para los trabajadores de la agraria. Estas dos razones combinadas provocaron el que salieran grupos a buscar nuevas tierras.

Mientras continúe el despojo y la desorganización agraria, mientras no se les devuelva la tierra que por derecho les pertenece, los grupos ts'eltales seguirán emigrando hasta que logren su desaparición de la región, al menos de una manera significativa.

PERDIDA DE LA IDENTIDAD

Es una de las características de los grupos emigrantes el que pierdan su identidad. Aquí se da una doble pérdida. La identidad como indígena y la identidad como indígena de tal comunidad. Se observa así en las nuevas comunidades, cómo tratan de dejar su propia lengua, su vestido y sus costumbres. Todo lo que no sea indígena es lo que vale, sienten que lo suyo, es la causa de su atraso, de su humillación, de su hambre. Están dispuestos a la menor indicación a dejar lo suyo y a adoptar lo de los demás con tal que no sea indígena. Entre sus mismos compañeros indígenas se sienten mal, pues

no tienen la misma "costumbre". Se sienten divididos y extraños.

Así cuando se visita alguna de estas nuevas comunidades se encuentra una atmósfera de inseguridad, de búsqueda, de inquietud. Es cierto, ya solucionaron su problema de hambre, pero están frente a frente de la desorganización más completa. Estando en su patria se sienten extranjeros y además se pasan la vida *pidiendo*. Es el colmo de la inseguridad.

DESORGANIZACION SOCIAL Y RELIGIOSA

Esta es la impresión de quien llega a estas nuevas colonias. La organización indígena con su escalafón de cargos y servicios a la comunidad, que hace tan característica la manera de ser y proceder indígenas, está rota en su base en estas comunidades. ¿A qué se debe, se pregunta uno al llegar, que siendo todos de la misma raza, del mismo grupo lingüístico, estén tan divididos? ¿por qué es tan difícil que lleguen a un acuerdo comunitario, como está uno acostumbrado a ver en las comunidades de origen? ¿por qué es tan fácil que cualquiera que viene de fuera los haga cambiar a veces tan profundamente?

A mi modo de ver, creo que se debe a que se les vino abajo de la noche a la mañana toda la base de su organización. Todavía cuando estaban esclavizados en las fincas, reconocían a sus principales, sentían la fuerza de su comunidad, reconocían su modo de vivir y ser indígenas. Ahora ya no tienen principal, quieren imponerles a uno a quien no conocen, con quien quizá tienen diferencias fundamentales, que pertenece a otro pueblo, que quizá es inculto (es decir sin cultura indígena). En el aspecto religioso se encuentran vacíos, sin sus ritos, sin sus relaciones, ante otra visión de la vida. Esta situación es ambivalente. Es la gran oportunidad de que se reorganicen de una manera consciente y madura. Pero el choque es fuerte, y necesitan de verdaderos líderes que los orienten en este nuevo y doloroso parto. Necesitan de comprensión, paciencia y una gran visión del futuro. Es indispensable reaccionar contra un puritanismo destructivo que los hunda más en la falta de propia identidad. La paciencia irá en la línea de ir descubriendo al modo indígena los nuevos caminos que no fraguarán sino hasta que la generación que emigró haya dejado el lugar a la siguiente, con tal que hayan tenido la suerte de encontrar jefes con visión y personalidad.

GRUPOS DE PODER

Es notable en estas comunidades la diversidad de líderes y jefes que brotan como por encanto. En una nueva colonia en donde están grupos de diversos pueblos, cada grupo trata de controlar y de tomar la dirección. Esto crea tensiones continuas y se presta a que influencias externas tengan entrada

sin mayor discreción de parte de la comunidad. Esta pugna interna impide el desarrollo de una vida sana comunitaria, y retarda notablemente la integración de los diversos grupos. Tiene la ventaja de dar ocasión a mayor conciencia crítica de parte de los diversos grupos pero para que esto sea fructuoso es indispensable contar con un liderazgo fuerte e inteligente que tenga ascendente sobre todos los grupos.

DESINTEGRACION SOCIAL

Como efecto de esta situación conflictiva tan compleja y de raíces psicológicas tan profundas viene una crisis comunitaria muy fuerte. Las diversas tensiones entre los grupos, llevan a que se ahonden más las diferencias y a que el diálogo comunitario se haga más difícil y en ocasiones imposible. Entonces comienzan a buscar en otras partes lo que no encuentran en su comunidad. Se pierde la lengua, la música, las fiestas propias, las mismas relaciones sociales, como los esponsales, se dificultan, se enredan y pierden sus canales propios. Queda la comunidad desguarnecida a merced de cualquier viento que sopla.

Todos estos datos nos dan una panorámica, sumamente conflictiva. Creo que no tenemos derecho a quedarnos como simples espectadores indiferentes. Asimismo creo que es el colmo de la crueldad, el seguir propiciando estas emigraciones por el egoísmo de los terratenientes que durante tanto tiempo han estado chupando la sangre al indígena.

TRABAJO SOCIAL POR REALIZAR

Vería en dos líneas el trabajo que se nos impone: detener la emigración y organizar los grupos ya establecidos.

Para detener la emigración urge la restitución y titulación jurídica de las tierras de las antiguas comunidades, para que puedan obtener la subsistencia necesaria, para que pueden desarrollarse humanamente, conforme a su propia cultura. Sin esta acción de justicia nada se logrará sino que por el contrario continuará la emigración indiscriminada y se provocará a la larga, conflictos sociales incontrolables.

Actualmente el gobierno federal y el estatal, están muy preocupados por la destrucción de la riqueza forestal de la selva. Tratan de detener la emigración pero no se ve que tengan en cuenta esta realidad social; por lo que sus programas inmediatistas están condenados al fracaso y están provocando una serie de conflictos absurdos, que si no se reorientan, llevarán necesariamente a la violencia. Si el gobierno no se decide a tomar partido por las comunidades indígenas de origen Yajalón, Chilón, Sitalá, Ocosingo, Bachajón, Guaquitepec, Simojo-

bel y Pantelhó, si no les devuelve sus tierras, se hará responsable de este nuevo tipo de genocidio.

Para organizar a las comunidades ya establecidas es necesario un paciente trabajo de liderazgo,

de gente respetuosa del ser indígena consciente de la dura realidad que están viviendo, que no llegue con programas prefabricados, sino que estudiando esta problemática tenga la apertura y la humildad necesaria para ser un servidor de la comunidad.

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

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

Adquiéramos en las principales librerías o directamente en:

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

CRT ediciones.
Colección Teología Latinoamericana, 1.

VITRALES DE LAS PEÑAS, S.A.

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

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

DOCUMENTO VATICANO

SOBRE ASENTAMIENTOS HUMANOS

EL HOMBRE REAL COMO META

Múltiples circunstancias ponen de actualidad el tema de los asentamientos humanos. Hace unos meses se discutió ampliamente en nuestro país tanto en la prensa como en diversos círculos, la nueva Ley de Asentamientos Humanos para la República Mexicana. En el pasado junio se desarrolló en Vancouver una reunión internacional sobre el mismo problema. Pero la actualidad es más palpitante aun si volvemos nuestra vista a la realidad misma. En efecto, tanto la ley como la reunión tienen en cuenta uno de los problemas más acuciantes no únicamente en nuestro país sino en el mundo entero. Las poblaciones humanas de diversa magnitud están sufriendo un incremento sumamente acelerado. Y esto produce una serie de problemas de solución nada fácil. Y comentábamos en el cuaderno de Christus de febrero algunos de los aspectos relativos a toda esta problemática. En este artículo enfocamos nuestra atención hacia el documento que la Santa Sede envió para la reunión Internacional de Vancouver.

Este documento consta de 24 amplios párrafos que desarrollan los tópicos siguientes. La introducción señala las causas y la magnitud del problema a grandísimos rasgos, y menciona también la conferencia mundial hacia la que se dirige el documento. Después, en el cuerpo del documento, desarrolla el concepto de hombre que debe ser la base de todas las soluciones que se intenten, analiza un poco más en detalle las causas de las deficiencias y

sugiere brevemente líneas de solución. Finalmente recuerda el interés de la Iglesia en todo este tipo de problemas humanos y exhorta a los creyentes a actuar en forma diligente colaborando con todos los que se interesan en resolver situación tan grave.

Formulación Renovada del Concepto de lo Humano.

Constituye una preocupación constante en la conciencia de la iglesia la salvaguarda de la dignidad humana. Aunque en ocasiones esta preocupación reviste las apariencias de un mantenimiento intransigente de determinadas "leyes naturales". Otras veces queda muy de manifiesto que lo que el magisterio eclesiástico pretende es la auténtica salvaguarda de lo más verdaderamente humano. Ahora, esta salvaguarda no puede contentarse con la repetición idéntica y ahistórica de los mismos preceptos fundamentales. El problema que ahora nos atañe es una clara prueba de ello. Y el magisterio así lo ha comprendido. En efecto, llama muy favorablemente la atención la comprensión profunda de las circunstancias actuales, de las modalidades cambiantes del problema que consideramos.

Ante estas circunstancias la iglesia vuelve a proclamar con toda claridad que el primado fundamental de toda la actividad humana corresponde precisamente al hombre. Y al hombre considerado en su totalidad, con la debida jerarquización de sus

diversos valores. Esto nos invita a no estar satisfechos con el puro remedio de las necesidades más urgentes. Asimismo nos precave del peligro de contentarnos con soluciones inmediatistas que merman considerablemente valores más elevados.

El documento nos presenta las exigencias ideales de una sociedad verdaderamente humana a nivel de ciudad, de país y del mundo entero. Exigencias, ciertamente nada fáciles de satisfacer. Ni nos presenta caminos de solución ya hechos. Constituye sí una invitación a un continuo superarse a fin de que el progreso de la humanidad vaya alcanzando —según la formulación de la *Populorum Progressio*— “a todo el hombre y a todos los hombres”.

El documento considera a los humanos en todas sus dimensiones: Biológica, psíquica, social, cultural, religiosa . . . Y va concretando, a partir de cada uno de esos aspectos, las exigencias que se presentan a la organización de la vivienda para grandes números de personas. Habla tanto de las viviendas individuales, como de los conjuntos habitacionales, y también de las ciudades en su conjunto. Por lo que se refiere al desarrollo psíquico, menciona la necesidad del suficiente aislamiento de manera que se pueda tener una vida privada y sana. Menciona también el necesario combate de los ruidos excesivos. Igualmente destaca la importancia del número de cuartos y del espacio suficiente para el sano desarrollo de todos y cada uno de los miembros de una familia.

A este respecto, y fiel a la doctrina de Paulo VI, habla expresamente de que deben satisfacerse las necesidades de las familias numerosas. De modo que los padres que deseen tener más hijos, no se vean impedidos en este deseo por la carencia de una vivienda adecuada. Pero cabe preguntarse aquí, con un sano realismo, si no es precisamente el económico uno de los criterios para que los padres responsables fijen el número de sus hijos. Desde luego que no se trata de dar a lo económico la exclusiva en un asunto tan delicado. Pero tampoco sería cristiano el atenerse a un providencialismo que contradice a una razón iluminada por la fe. ¿Ha de tener la prerrogativa en la misión confiada por Dios a los hombres la cantidad o la calidad?

La santa sede insiste también sobre la adecuada estética, tanto de las construcciones mismas como de los espacios libres y sobre el contacto con la naturaleza. Requisitos todos ellos de un desarrollo humano equilibrado. Pasando a los aspectos sociales encarece la necesidad de una suficiente comunicación en los grupos intermedios. Se trataría de evitar una vida en el anonimato que va en contra de la naturaleza social del hombre. Sugiere lugares adecuados para la sana convivencia a fin de ir creando las tradiciones necesarias para la estabilidad del individuo y dando un arraigo indispensable,

tanto para los individuos como para las familias y el conjunto de la sociedad.

Indica también con grande énfasis la necesidad de un templo religioso para el desarrollo mismo de la comunidad. Señala su importancia como un símbolo entre los hombres de la dimensión escatológica, como un lugar de reposo y oración. Y afirma que, consideradas las posibilidades reales de la población, debe de llenar los requisitos de la estética y del decoro.

Por otra parte señala como contrario a un auténtico espíritu humano la división de las ciudades en barrios para ricos y barrios para pobres. Igualmente reprueba el acaparamiento de los mejores lugares para la gente de más recursos tanto en los bosques como en los litorales . . .

La Santa Sede es consciente de que las exigencias que aquí presenta a veces implican cierta contradicción. De una manera especial la que se refiere al requerir viviendas en cantidad suficiente para todos los pobladores por una parte, y por otra, de una calidad tal que resulten verdaderamente humanas. No señala la solución a este dilema, pero con ello nos encamina a buscar más de fondo las causas de él. En los párrafos anteriores tenemos una enfática afirmación de que tanto la creación como la historia se encaminan, en su dimensión inmanente, al servicio del hombre. Afirmación que resulta no únicamente conveniente sino indispensable, dada la continua negación que tenemos de ella en la vida práctica. Pero no basta percibir con toda claridad el objetivo que se pretende, es indispensable encontrar también los medios que más adecuadamente nos conduzcan hacia él.

Las Causas de las Deficiencias.

El número 16 del documento afirma lo siguiente: “En primer lugar, se puede atribuir . . . al egoísmo de quienes acaparan los parajes mejores, y principalmente a los que especulan con los inmuebles para conseguir beneficios escandalosos. . . Aparte de estas causas morales . . . puede culparse a un sistema económico que no ha sabido moderar el legítimo derecho de la propiedad privada con medidas que restrinjan de una forma razonable su ejercicio para adquirir terrenos destinados a la construcción. También debemos considerar los defectos de la realización de las construcciones y de su ambiente como consecuencia de un urbanismo anárquico, por la negligencia de los poderes públicos que durante mucho tiempo no han comprendido que resulta peligroso dejar a la iniciativa personal la creación de grandes núcleos habitados”.

Me parece que en este capítulo de las causas sí resulta pobre el análisis que nos presenta el documento. Señala únicamente dos grandes capítulos que serían el moral y el económico—político. Y no

indica el técnico ni tampoco el aspecto educativo. Si menciona la educación posteriormente, ya al sugerir algunas soluciones. Pero en cualquier caso es necesario un análisis más detallado de cada uno de estos aspectos a fin de facilitar la búsqueda de las soluciones correspondientes a cada uno de ellos.

Tal vez lo más sencillo, o mejor dicho lo menos complicado, es el aspecto técnico—arquitectónico. Aquí encontramos sin duda una serie de problemas que todavía no han sido resueltos. Pero es más fácil manejar la materia inerte, que corregir el corazón y la sociedad de los humanos. Con todo para que se lograra un mayor adelanto también en este campo, sería indispensable dirigir hacia ellos una mayor inversión económica, disminuyendo por ejemplo lo que se dedica a la carrera armamentista.

El aspecto socio—político requiere también de estudios e investigaciones de gran seriedad. No puede procederse en forma improvisada, ni tampoco puede pretenderse que la buena voluntad sería la panacea. Es muy claro que el problema de los asentamientos humanos tiene múltiples raíces en los sistemas económicos y sociales que actualmente se desarrollan en las diversas partes del mundo. Para situarnos más en concreto en nuestra patria, vemos que este aspecto de asentamientos humanos es tan sólo una faceta de un problema global más amplio, tanto en el campo como en la ciudad. Tiene que ver tanto con los métodos de producción, como con las preferencias de los artículos que se producen, como con las maneras como se distribuye el ingreso económico . . . Es imposible aislar el problema de los asentamientos humanos de todo su complejo social y económico.

Por otro lado es innegable que aunque no se careciera de claridad en los planteamientos técnicos y sociales el egoísmo del corazón humano impediría que se llevara adelante las soluciones adecuadas debido a la corrupción tan generalizada. ¿Pero hemos de desesperar de la conversión de los humanos?

Otra causa de todos estos problemas es la falta de educación en los diversos sectores sociales. Son muchos los que no tienen una conciencia vívida del problema, y lo van agravando con pequeñas o grandes irresponsabilidades diarias fruto muchas veces de la ignorancia.

En Busca de Soluciones.

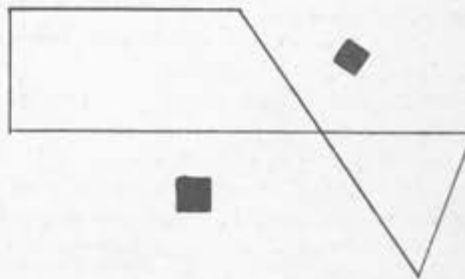
En parte adelantábamos ya algo de lo referente a este capítulo al hablar de las causas mismas. Pero el Documento concede una importancia especial a la creación de organismos intermedios que permitan la participación de los más directamente afectados en la búsqueda de las soluciones. Esta participación es no únicamente una conveniencia, sino un requisito indispensable si se quiere que la

solución sea realmente humana. En efecto, para resolver el problema no basta con que los hombres reciban la satisfacción de sus necesidades. Para que esa satisfacción sea realmente digna de la persona humana es indispensable que ella misma participe tanto en el diseño de la solución como en la realización de la misma. Únicamente de esta manera podremos escuchar la voz de los directamente afectados y estaremos así seguros de responder a lo que ellos quieren. Desde luego que este camino es más difícil y puede resultar más largo que una solución paternalista de carácter inmediato. Pero es el único que garantiza más largo plazo a una respuesta definitiva a las necesidades humanas, no únicamente de nutrición y techo; sino también de realización humana en un trabajo responsable que contribuya al progreso histórico de las personas y de la sociedad.

Es interesante señalar, finalmente, dos puntos sobresalientes: la importancia que la Santa Sede otorga al derecho al medio y el papel que no sólo reconoce, sino aun exige de los poderes públicos.

En efecto, proclama el derecho al medio, es decir, a una vivienda que llene todos los requisitos arriba indicados, como uno de los fundamentales del hombre. Lo coloca así al parejo con otras exigencias indispensables, cuales podrían ser la libertad de expresión, la religiosa, el derecho al trabajo y a la propiedad privada . . .

Por lo que se refiere a la intervención de los poderes públicos, reconoce la necesidad de una tendencia más socializante sin dejar de precaver contra un socialismo exagerado: "los poderes públicos deberán ocuparse, en primer lugar, de formular una política urbanista por la que hagan compras prudentes de terrenos extensos para el medio social. Esto supone lógicamente la existencia de un presupuesto suficiente, basado en unas prioridades más realistas al apreciar las necesidades, y de una política de redistribución de los ingresos que, sin llegar a un socialismo total, paralizante e inhumano, reduzca por disposiciones adecuadas la desigualdad excesiva en los ingresos y en el patrimonio" (No. 19).



CONDICIONAMIENTOS ESTRUCTURALES DEL PROCESO DE LIBERACION SOCIAL

Empezamos a publicar el primero de cinco capítulos de un trabajo teórico. Ya son muchos los grupos que han venido pidiendo que se les proporcionen elementos teóricos que permitan ubicar más eficazmente su trabajo, sus proyectos, sus utopías. Estos cinco artículos seriados facilitarán tener a la mano un marco referencial que sintetiza los problemas que están enfrentando, a nivel de comprensión de la nueva epistemología y de categorías estructurales, los sectores emergentes que se van concientizando a través de una praxis al lado del pueblo.

Nota de la Redacción.

Capítulo I. La Epistemología Científica:

- 1.1. La corriente epistemológica contemporánea
- 1.2. La revolución epistemológica
- 1.3. El dinamismo de la ciencia
 - 1.3.1. El papel de la experiencia o de la observación empírica inicial
 - 1.3.2. El primado de la teoría
 - 1.3.3. La verificación, transformación o producción de lo real
 - 1.3.4. Relaciones entre los tres tiempos y dinamismo del proceso científico
 - 1.3.5. Imaginación creadora y progreso científico
- 1.4. Recapitulación
- 1.5. Conclusión: ¿Qué es la epistemología?
- 1.6. Aplicación de la nueva racionalidad a los fenómenos sociales y a la historia
 - 1.6.1. Los momentos del proceso científico en su aplicación

- 3.5.5. Mecanismo operativo de las ideologías práctico—sociales
 - 3.5.6. El soporte institucional de las ideologías
 - 3.5.7. Ideología y cultura
 - 3.5.8. Ideología, conciencia, utopía.
- 3.6. Aclaraciones finales.

NOTAS

Capítulo IV. Modelo Teórico de la Estructura Social: Su Aspecto Diacrónico

- 4.1. El proceso de cambio social: Visión de conjunto
 - 4.1.1. Los elementos dialécticos del proceso
 - 4.1.2. Desarrollo y cambio social.
- 4.2. Las condiciones objetivas del cambio social
 - 4.2.1. Las contradicciones de la estructura social: Punto de vista sincrónico
 - 4.2.2. Las contradicciones de la estructura social: perspectiva diacrónica
- 4.3. Las condiciones subjetivas del proceso de cambio social
 - 4.3.1. La toma de conciencia, como inicio del proceso de cambio
 - 4.3.2. La praxis político—social
 - 4.3.3. El sujeto transindividual al proceso histórico—social.
- 1.6.2. Consecuencias peculiares de esta aplicación.

NOTAS.

Capítulo II. Aproximación a la concepción Estructural de la Sociedad:

- 2.1. Ubicación epistemológica de la teoría social
- 2.2. La intención globalizante y estructural de la teoría social
- 2.3. La aproximación funcionalista
 - 2.3.1. El funcionalismo rígido
 - 2.3.2. El funcionalismo moderado
 - 2.3.3. Funcionalismo y estructura social
- 2.4. Crítica de la teoría funcionalista de la estructura social.
 - 2.4.1. Crítica epistemológica
 - 2.4.2. Crítica de adecuación teórica
- 2.5. La aproximación estructuralista
 - 2.5.1. LEVI—STRAUSS y la antropología estructural
 - 2.5.2. Concepción estructuralista de la estructura social
 - 2.5.3. Crítica epistemológica del modelo estructuralista
 - 2.5.4. Crítica de adecuación teórica
- 2.6. Aproximación genético-estructural
 - 2.6.1. Crítica epistemológica del modelo genético—estructural
 - 2.6.2. Crítica de adecuación teórica.

NOTAS

Capítulo III. Modelo Teórico de la Estructura Social: Su aspecto Sincrónico

- 3.1. Diacronía y sincronía
- 3.2. Los niveles o instancias de la estructura social
- 3.3. El nivel económico o infraestructura de la sociedad
- 3.4. La mesoestructura jurídico—política
 - 3.4.1. Lo político: su naturaleza y su función global
 - 3.4.2. Modalidades de la función global del estado
 - 3.4.3. El estado como poder institucionalizado
- 3.5. La superestructura ideológico—cultural
 - 3.5.1. Aproximaciones al concepto de ideología
 - 3.5.2. Algunos caracteres generales de la ideología
 - 3.5.3. Ideologías práctico—sociales
 - 3.5.4. Las funciones de la ideología

4.3.4. Conclusión: El proceso de cambio como proceso histórico.

4.4. Repercusiones epistemológicas.

NOTAS

Capítulo V. Utopía y Cambio Social:

5.1. Rehabilitación actual de la utopía

5.2. Utopía e imaginación creadora

5.3. Utopía y racionalidad del proceso político

5.3.1. Entre la ideología y la teoría social

5.3.2. En el corazón de la teoría

5.3.3. Utopía y praxis político-social

5.4. Caracteres generales de la utopía

5.5. Diferentes aspectos de la función utópica

5.6. Aclaraciones finales.

NOTAS

I LA EPISTEMOLOGIA CIENTIFICA

1.1. La Corriente Epistemológica Contemporánea.

Una de las grandes corrientes del pensamiento contemporáneo, estrechamente ligada al desarrollo de las ciencias y de la revolución tecnológica de nuestro tiempo, es la corriente epistemológica, que comienza a afirmarse desde comienzos del siglo, hasta llegar a constituir en nuestros días, una dominante cultural. (1)

1 GUERY, F. L'épistémologie, en Dictionnaire La Philosophie, CAL, Paris 1969. 120-149.

Si entendemos provisoriamente por epistemología la explicitación de la "racionalidad científica", esto es, la determinación refleja de la estructura, del dinamismo y del modo de funcionamiento propios de la razón humana en el proceso científico, es evidente que debe ser la ciencia la que, en su desarrollo, determina la progresiva configuración histórica de la epistemología.

Así, por ejemplo, al nacimiento de la ciencia moderna en los siglos XV y XVI (Galileo, Bacon, Descartes . . .), corresponde una epistemología clásica fundada en una especie de equilibrio entre experiencia y razón, cuyo presupuesto filosófico, según A. Moles y André Noiray, se reduce a lo siguiente:

"Se hallaba en curso entonces, casi exclusivamente, la doctrina de un Universo Real, concreto, del que nuestro sentidos nos proporcionarían un reflejo deformado y fragmentario. El papel de la ciencia era entonces, esencialmente, el de ir rasgando los velos sucesivos que lo ocultaban; en el caso límite, la inteligencia humana podría llegar a adecuarse perfectamente a la realidad en sí, puesto que el orden de la razón (lógica deductiva) se identifica con el orden de la naturaleza (determinismo universal) y por lo mismo, puede llegar a conocerlo en sus más mínimos detalles". (2)

2 MOLES, A Y NOIRAY, A. La pensée technique, en Dictionnaire La Philosophie, Paris, 1969. 504

Esta es la tradición epistemológica de tipo racionalista o cartesiano.

Pues bien, la corriente epistemológica de la que aquí tratamos, es la que se constituye, precisamente, en ruptura con esta epistemología

tradicional y corresponde a la "novedad" radical de las ciencias de la naturaleza que se registra desde EINSTEIN hasta nuestros días.

Esta "novedad" —que se manifiesta nítidamente en la geometría, en la concepción del espacio físico, en la química, en la óptica, en la física astronómica y en general, en todo el ámbito científico afectado por la moderna ciencia del átomo y regido por la mecánica relativista, ondulatorio y cuántica—, ha sido recogida y reflexionada, desde el punto de vista filosófico—epistemológico, especialmente por Gaston BACHELARD. Por eso este autor ha sido universalmente reconocido como "el auténtico fundador de la epistemología contemporánea". (3).

3 Se trata de una expresión de J. HYPOLITE en la *Revue des Sciences*, citada por Guery, 123.

1.2. La Revolución Epistemológica.

La epistemología moderna, por lo tanto, no se formula en tranquila continuidad con la epistemología racionalista clásica, sino en ruptura con la misma. Constituye, por consiguiente, una "revolución" epistemológica.

En efecto, según BACHELARD, la "novedad" profunda del proceso científico contemporáneo comporta una filosofía implícita que cuestiona a fondo el estatuto ontológico de lo "real" y el modo tradicional de concebir las relaciones gnoseológicas entre experiencia, concepto y pensamiento, por una parte y la realidad, por otra (4).

Este cuestionamiento da origen a una especie de "inversión copernicana" por la que la ciencia ya no se concibe como una representación de la realidad (concepción "refleja" o "especular" del conocimiento), sino que la realidad se convierte en su representación científica.

"Por una inversión dialéctica de perspectiva —dice François GUERY— el mundo (tal como lo percibimos por la experiencia y el sentido común) ya no es aquello que la ciencia verifica: por el contrario, es esa imagen en mutación perpetua que nos ofrece la ciencia en el momento de su verificación; el mundo es 'nuestra verificación', es decir, la del investigador y las del científico, como decía BACHELARD. Así, por ejemplo, la teoría de los cuanta, pura iniciativa gratuita de los matemáticos, como diría un realista, representa una elaboración física tan alejada del sentido común, que requiere una verdadera pedagogía —una educación mental— para que se llegue a percibir claramente sus consecuencias en lo concerniente al mundo de la experiencia corriente". (5).

4 LECOURT, D. *Pour une critique de l'épistémologie*, Maspero, París, 1972. 23 y ss. Este autor que pertenece a la corriente estructuralista del marxismo ensaya una lectura materialista de Bachelard con el propósito de poner en evidencia a la vez su actualidad y sus limitaciones idealistas o psicologistas.

5 GUERY, F. *Op. Cit.* 126.

1.3. El Dinamismo de la Ciencia.

Para ilustrar el alcance de esta "revolución" epistemológica, vamos a referirnos a la representación ya clásica del dinamismo científico en tres tiempos, que se ha hecho corriente desde Galileo:

- 1) La observación empírica
- 2) La hipótesis o la teoría
- 3) La verificación (6)

Pues bien, la nueva epistemología, en oposición a la clásica, se caracteriza por la reinterpretación y la reevaluación relativa de cada uno de estos momentos; por una nueva concepción de sus relaciones recíprocas y finalmente, por la manera de concebir el progreso científico a

6 Así lo advierte con toda razón, el P. José Ma. de ALEJANDRO, S.J., quien ha escrito un libro sobre Gnoseología, en el que se dedica un capítulo a la epistemología. Sin embargo, el nombre de BACHELARD y los de los continuadores de la corriente epistemológica moderna, ni siquiera aparecen en el índice de autores de su obra.

partir de la revisión de todo el esquema tripartito. Pasemos a demostrarlo.

1.3.1. El Papel de la Experiencia o de la Observación Empírica Inicial

Si bien es cierto que la experiencia o la observación empírica constituyen sobre todo en la perspectiva histórica, el punto de partida necesario del proceso científico, es también verdad que ese "punto de partida" debe interpretarse en un sentido discontinuo y dialéctico: el proceso de la ciencia se realiza, la mayor parte de las veces, "contra" la experiencia, la observación empírica inicial o los "datos" del sentido común por la crítica, la rectificación o simplemente, la negación de los mismos.

En cierta manera, pues, la epistemología moderna descalifica gnoseológicamente la apercepción y la experiencia empírica. La "experiencia" ya no se presenta aquí como la instancia judicial suprema de la ciencia o como el punto de referencia obligado con el cual las concepciones científicas deban compararse, como la imagen imperfecta con su original.

La experiencia deja de ser juez para convertirse en acusada y en acusada a priori, sospechosa de alimentar espejismos y representaciones ilusorias de la realidad.

"No podemos tener 'a priori' confianza alguna en la instrucción que el dato inmediato pretende proporcionarnos. No es juez, ni siquiera testigo; es un acusado y un acusado a quien tarde o temprano se convence de engaño. El conocimiento científico es siempre la reforma de una ilusión. Ya no podemos, por lo tanto, considerar la descripción, aun minuciosa, del mundo inmediato sino como una 'fenomenología de trabajo', en el mismo sentido en que se habla otrora de 'hipótesis de trabajo'". (7)

Los epistemólogos modernos no hacen sino confirmar estas apreciaciones cuando afirman que no existen "datos" o "experiencias" o "hechos" puros que estuvieran inmunes de alguna forma de elaboración, de construcción o de interpretación mental.

"La percepción —dice MEYNARD— es ya obra del pensamiento y representa una muy alta función mental". (8)

"Cuanto más evoluciona la ciencia —dice VIRIEUX REYMOND—, la respuesta que trata de alcanzar la inteligencia se ve más penetrada de elementos gnosionales y más alejada del dato concreto tal como no lo revelan los sentidos" (9). Y añade más adelante: "Todo 'hecho' es portador de una teoría, en función de la cual se lo 've' ". (10)

Por eso, según BACHELARD, "en la formación del espíritu científico el primer obstáculo (epistemológico) es la experiencia primera, es decir, la experiencia situada antes y por encima de la crítica que, ella sí, es un elemento necesariamente integrante del espíritu científico" (11).

Para la confirmación histórica de estas apreciaciones, bastaría con recordar el "caso Galileo", la teoría del "flogisto" y los sueños de los alquimistas. Son buenas ilustraciones de la viscosidad engañosa, pero recurrente y tensa de las "evidencias" de la imaginación, de la experiencia ingenua y del sentido común.

7 BACHELARD G. *Epistémologie, Textes choisis*, PUF, Paris, 1971. 11-12. En otro lugar afirma: El espíritu científico debe formarse 'contra' la naturaleza, contra lo que es -en nosotros y fuera de nosotros- el impulso y la instrucción de la naturaleza contra el entrenamiento natural, contra el hecho coloreado y diverso. El espíritu científico debe formarse, reformándose. No puede instruirse ante la naturaleza sino purificando las subsistencias naturales y ordenando los fenómenos nebulosos. La sicología se haría científica si se hiciera discursiva, como la física, si se diera cuenta que en nosotros mismos —como fuera de nosotros— comprendemos la naturaleza resistiéndola. (164)

8 Según cita de VIRIEUX—REYMOND, *Introduction a l'épistémologie*, PUF, Paris. 1972. 68

9 *Ibidem*, 68-69

10 *Ibidem*, 138

11 BACHELARD, *Op. Cit.* 163. Ver también D. LE-COURT, *Op. Cit.* 27.

Sabemos que el segundo tiempo del proceso científico se refiere a los dispositivos mentales, sistema de conceptos, teorías, leyes o axiomáticas elaboradas por el hombre, con el fin de reconstruir, frecuentemente "contra" la experiencia primaria, el objeto en el pensamiento como una síntesis de determinaciones múltiples.

Pues bien, otra característica de la "revolución" epistemológica en este aspecto es la afirmación del primado de la teoría sobre la "realidad" o como decía BACHELARD, el "primado de la reflexión sobre la aperccepción" (12).

12 BACHELARD, Op. Cit. 13.

En efecto, para la epistemología moderna el dinamismo de la nueva razón va de lo racional a lo real y no al revés. O si se prefiere en el continuo vaivén entre lo racional y lo "real", la función dirigente corresponde siempre al polo "racional". (13)

13 GUERY, Op. Cit. 131

Las grandes revoluciones científicas del siglo XX —dice VIRIEUX REYMOND— lo mismo que las de los siglos XVII y XIX, aunque naturalmente fundadas en el descubrimiento de hechos nuevos, han sido fundamentalmente revoluciones teóricas, ~~cuyo resultado no ha sido fundamentealmente revoluciones teóricas,~~ cuyo resultado no ha sido ligar mejor entre sí los 'datos de la experiencia', sino adquirir una nueva concepción de la realidad profunda que los sustenta" (14).

14 Ibidem, 137-138

En este aspecto BACHELARD se limita a registrar "la audacia de las ciencias modernas en el campo de las hipótesis (no de la experiencia), su optimismo o lo que podría llamarse paradójicamente su realismo teórico: éste les hace considerar plausible o al menos, susceptible la comprobación, la construcción teórica más abstracta y sorprendente. Se trata de la sustitución de la filosofía del "como si" por la del 'por qué no' . . . Por otra parte, la experimentación, con su instrumental, sus medidas, etc . . . no constituye un elemento auxiliar, ni mucho menos, el sustituto del pensamiento científico: pertenece en sí mismo al pensamiento y el más ínfimo instrumento es —como decía el mismo BACHELARD— un 'teorema realizado' . . . La experimentación, por lo tanto, es un momento de la teoría: el de su verificación . . ." (15).

15 Ibidem, 131

1.3.3. La Verificación, Transformación o Producción de lo Real.

Es de la mayor importancia señalar, en este punto, que la verificación adquiere un significado muy especial para la epistemología moderna. No implica un retorno a la "experiencia primera", salvo para criticarla, reinterpretarla o negarla. Tampoco significa una especie de "chequeo" con los "datos" de la experiencia o de la observación, que como se ha visto, en ningún caso constituyen un apoyo seguro.

BACHELARD demuestra que la física del siglo XX "fabrica", por medio de los instrumentos científicos, la mayor parte de los fenómenos que estudia, en otras palabras, la verificación, más que una referencia a la "realidad" dada, es la producción de una "realidad nueva". La ciencia por lo tanto, se constituye en saber (verificado) transformando, produciendo o creando la realidad. Saber es poder.

Por eso BACHELARD nos hablará de "fenómenos técnicamente constituídos": "Las trayectorias que permiten separa los isótopos en el espectroscopio de masa —dice— no existen en la naturaleza; hace falta producirlas técnicamente. Ellas son teoremas verificados. Nosotros vamos a demostrar que lo que el hombre hace en una técnica científic-

ca... no existe en la naturaleza y ni siquiera constituye la secuela natural de fenómenos naturales" (16).

En la nueva racionalidad científica, por lo tanto, los "datos" que sirven de criterio de verificación, son en realidad, "resultados" o "efectos": La ciencia moderna no describe, sino que produce fenómenos. Es menos una ciencia de los hechos que de los efectos.

"Cuando nuestras teorías nos permiten prever la acción posible de un principio dado, nos empeñamos en realizar esa acción. Estamos dispuestos a pagar el precio que sea, pero es preciso que el efecto se produzca desde el momento en que se revele como racionalmente posible... Hay aquí toda una filosofía de un empirismo activo muy diferente de una filosofía del empirismo inmediato y pasivo que asume la experiencia de la observación, por juez. La experiencia ya no profiere juicios inapelables; o por lo menos, en tanto que ella rehusa sancionar nuestra expectativa, se recurre a una experiencia nueva. La experiencia ya no es un punto de partida y ni siquiera una simple guía: ella es un fin" (17).

17 Ibidem, 67

Digamos, en consecuencia, que para la epistemología moderna, saber es poder, es dominar, es transformar. El hombre conoce el mundo sólo transformándolo y de esta manera la verdad no sólo se "registra" de un modo pasivo o contemplativo. La verdad "se hace". (18).

18 ROQUEPLO, Huit theses sur la signification de la science, en Politique Aujourd'hui Paris, Diciembre 1971, 39-51. Ver también este mismo autor, La foi d'un mal croyant, Editions du Cerf, Paris, 1969. 235 ss.

1.3.4. Relaciones entre los Tres Tiempos y Dinamismo del Progreso Científico.

De lo que llevamos dicho ya resulta, en parte, las relaciones mutuas entre los tres momentos del proceso científico.

La teoría científica se constituye en constante ruptura con la representación más o menos inmediata y espontánea de la "realidad" y se prolonga "reificándose" en la verificación—producción, que debe concebirse como un momento de la teoría misma, en cuanto que ésta busca su permanente autorrectificación.

El proceso científico debe concebirse por lo tanto, como un movimiento circular progresivo, en el que se da un vaivén incesante entre el segundo y el tercer tiempo. A éste corresponde un vaivén similar entre el segundo y el primer tiempo, por el que la teoría crítica, explica y domina cada vez más los "hechos" de experiencia de los que ha partido. De donde resulta la formulación progresiva de hipótesis y definiciones cada vez menos aproximativas y provisorias y cada vez más teóricas. (19)

19 BLANQUART, P. A propos des rapports science-idéologie et foi-marxiste, en Lettre, No. 144-145. Paris, 1970b. 35.

Pero es en la visión histórica retrospectiva de la ciencia a partir de su estado actual de desarrollo, donde se revela mejor el verdadero carácter del dinamismo y del progreso científico. Es lo que BACHELARD y sus seguidores llaman "historia recurrente". (20)

20 BACHELARD, G. Op. Cit. 118 ss. Ver también CANGUILHEM, G. Etudes d'histoire et de philosophie des sciences, Vrin, Paris, 1968. 178.

Pues bien, en esta "historia" debe distinguirse un momento privilegiado que es el momento del nacimiento de "fundación" de la ciencia, que se produce por una especie de "corte" o de "salto" epistemológico con respecto a su pasado inmediato que pasa a constituir "paleontología" o prehistoria.

21 HERBERT, T. Reflexions sur la situation théorique des sciences sociales et spécialement, de la psychologie sociale, en Cahiers pour l'analyse, (Travaux du Cercle d'épistémologie de l'école normale supérieure) No. 2, Paris, 1966 174-203; BACHELARD, Op. Cit. 188ss; GUERY, Op. Cit. 130; LECOURT, Op. Cit. 27.

Este "corte" o "salto" es el que se da por ejemplo, entre la vieja teoría del "flogisto" y la demostración científica de LAVOISIER sobre la verdadera naturaleza de la combustión; o entre el viejo sistema de Ptolomeo y la astronomía realmente científica que nace con la "revolución copernicana" perfeccionada por GALILEO y por KEPLER (21).

Pero aun después de este instante decisivo, la ciencia continúa su lucha incesante contra la seducción persistente y tensa de la imagen subjetiva, que recibe entonces el nombre de "obstáculo epistemológico" (22)

Si a esta lucha permanente entre la racionalidad y la imaginación perceptiva añadimos el enriquecimiento progresivo de la teoría gracias al movimiento de vaivén entre el segundo y el tercer tiempo, obtenemos una visión dialéctica y discontinua del progreso científico (23). El progreso de la ciencia no es el resultado de una "contemplación" tranquila que se vaya enriqueciendo por una ampliación progresiva de su campo de visión, sino de una y otra vez, sus convicciones primeras, consideradas como material a ser constantemente transformado o reformado.

La ciencia progresa, entonces, reordenando incesantemente, por "recurrencia", sus propios fundamentos y resituándolos en una perspectiva siempre renovada.

1.3.5. Imaginación Creadora y Progreso Científico.

Es aquí donde se inscribe, como factor explicativo fundamental, la imaginación considerada no ya como "representación" ligada a la percepción actual o a la memoria de percepciones sensoriales pasadas (en este sentido constituye, como hemos visto un "obstáculo epistemológico"), sino como facultad creadora o función heurística (24).

24 De aquí la ambivalencia de la imaginación con respecto a la función racional. En efecto, la razón que "no puede vivir sin la imagen" encuentra en ella a la vez un obstáculo y una condición de su dinamismo. "Lo imaginario se nos revela como lo que es, —dice GAGEY— en su tensión permanente con la razón, en la conciencia perpetua de su ambivalencia. Su determinación privativa se basa en esta ambivalencia inexplicable, por la que existe a la vez como una tentación vívida sobre la que la razón debe recuperarse sin cesar y como un motivo de conversión que la solicita no menos continuamente". GAGEY, J. Gaston Bachelard ou la conversion a l'imaginaire. Ed. Marcel Vivière, Paris. 1969. 272.

En efecto, el progreso científico concebido como un movimiento discontinuo y dialéctico caracterizado por el "salto epistemológico", la incesante "ruptura" con el mundo de las "apariencias" y el recuestionamiento permanente de las posiciones ya adquiridas, suponen en el espíritu humano la presencia de una función innovadora, constructivista y prospectiva que se reconoce unánimemente como privativa de la imaginación (25).

25 Es la tesis básica de SARTRE en su libro: "L'imaginaire, psychologie phénoménologique de l'imagination", en NRF. Paris, 1940. Ver también DUMAS, A. Stades sur le chemin de la foi, en Christus, No. 73, Paris. 102 ss.

Según Philippe MALRIEU, debe admitirse una relación dialéctica entre imaginación e inteligencia.

"Todo lo que hemos visto hasta aquí —dice al final de su interesante estudio— nos conduce a pensar que el conocimiento imaginativo, lejos de aparecer como extranjero al conocimiento intelectual, establece sus fundamentos. Los capítulos precedentes nos han demostrado que la imaginación introduce, en efecto, la representación, la analogía, la metáfora y la comparación, fuente del cuestionamiento, que constituyen cuatro caracteres fundamentales de la actividad intelectual . . .

"La imaginación permite la cuestión. En efecto, entre las diversas condiciones de la interrogación, hay que situar, en primer término, la conciencia más o menos confusa de que las cosas podrían ser diferentes de lo que son, tener otros nombres; que las personas podrían actuar de modo diferente a como lo hacen . . . Esta conciencia de los posibles es tributaria de la imaginación, que permite las hipótesis y las comparaciones. La presencia de la imaginación en el pensamiento racional constituye un factor esencial de esta representación de los posibles, que, como lo demuestra PIAGET, caracteriza la inteligencia formal.

"Gracias a esta participación de la imaginación en la creación racional, ésta a igual título que la creación imaginativa, constituye un compromiso existencial del científico y no sólo el descubrimiento de nuevas redes de relaciones: gracias a la imaginación, el científico es ese constructor de realidades nuevas —estructuras o estructuras axiomáticas— que nos presenta BACHELARD. Es verdad, por lo tanto, que en un sentido la imaginación y la inteligencia se oponen la una a la otra: la primera emplea proyecciones subtendidas por la identificación, la segunda se propone la diferenciación de las representaciones subjetivas y objetivas y aparece como una crítica incesante de la proyección. Pero la inteligencia, en tanto que actividad de representación, de captación analógica y de interrogación, no deja de testimoniar sus orígenes en la imaginación". (26).

26 MALRIEU, PH. La construction de l'imaginaire, Ch. Dessart, Bruselas. 1967. 229-239.

Era indispensable esta larga cita de un autor altamente calificado en la materia, para hacer comprender el balance actual de la rehabilitación epistemológica de la imaginación como función innovadora, anticipadora y heurística. Esta rehabilitación reviste para nosotros particular importancia, ya que sobre ella construiremos posteriormente el concepto de utopía, como categoría—eje tanto desde el punto de vista de la sociología del cambio, como de la ética de liberación.

1.4. Recapitulación.

De lo dicho hasta aquí, podemos destacar algunos aspectos básicos a modo de recapitulación.

a) El proceso del conocimiento científico se concibe como un proceso —dialéctico y discontinuo— de aproximaciones sucesivas a la realidad, de tal manera que el orden del conocimiento y el de la realidad se relacionen como dos asíntotas que se aproximan indefinidamente, sin llegar a encontrarse jamás.

b) El conocimiento científico no es una "representación" de la realidad, en el sentido "especular" o de "reflejo". Se trata ciertamente de un conocimiento objetivo, es decir, de un saber sobre la realidad, en la medida en que a través de su verificación actual (o de la memoria de sus verificaciones anteriores), dice una referencia global a la realidad. Esta referencia implica ciertamente una "adecuación" a la realidad, pero no en términos de "representación" o de "designación", sino sólo en términos de validez operacional. Este es uno de los aspectos más fundamentales de la "revolución epistemológica" moderna y constituye la base de la distinción entre "objeto de ciencia" (u objeto de pensamiento) y objeto real. (27).

c) La relación del conocimiento científico con la realidad, que se efectúa, como acabamos de ver, por la verificación, es de tipo activo y práctico. Por eso, según ROQUEPLO, el lugar propio del discurso científico es la "agresión de la naturaleza" por parte del hombre. De aquí se sigue la invalidación de la concepción "contemplativa" de la ciencia, o lo que es lo mismo, la inmanencia recíproca entre teoría y praxis, que en la constitución de la ciencia, se revelan como absolutamente indisolubles. En la epistemología contemporánea el "homo sapiens" y el "homo faber" aparecen dialécticamente integrados (28).

1.5. Conclusión: ¿Qué es la Epistemología?

Ahora estamos en mejores condiciones para comprender cabalmente lo que se entiende hoy por epistemología. No se trata, como hemos visto, de la metodología o de la lógica de las ciencias, las que, sin embargo, se relacionan íntimamente con la epistemología (29). Se trata de la toma de conciencia (por parte de la ciencia) de la estructura, del dinamismo y del modo de funcionamiento de su propia racionalidad o científicidad que permite a su vez, la explicitación de la filosofía inmanente que acompaña el proceso científico.

En otras palabras, la epistemología es el examen de la "cientificidad" de las diferentes ciencias, que se fundan sobre una "historia recurrente" de su contenido, por la que se examina su valor remontándose el presente al pasado. La epistemología así concebida, no sólo implica una filosofía implícita, es decir, una cierta visión de la "realidad" y de las relaciones entre el orden del conocimiento y el de la realidad, sino que también cuestiona radicalmente la "racionalidad" pretendidamente propia e irreductible de la filosofía tradicional, obligándola a redefinirse en función del actual desarrollo científico (30).

27 "La ciencia como ciencia... permanece teórica en la medida en que elabora un discurso referido a la realidad y en la medida en que tiene conciencia de la adecuación de ese discurso. Sólo que esta adecuación (digamos, esta verdad) ya no puede ser encarada y efectivamente, ya no se encara más en términos de representación o de designación, sino en términos de validez operatoria..." ROQUEPLO, La foi... Op. Cit. 230.

28 Ibidem, 233-234.

29 VIRIEUX REYMOND, Op. Cit. 7 y ss.

30 BACHELARD diseña en la "filosofía del no", una especie de 'topología' de la filosofía, que asume la forma de un "espectro" en el que aparecen dispersados, en torno al eje de la racionalidad científica 'que él llama racionalismo aplicado', todos los tipos posibles de teoría del conocimiento:

- Idealismo
- Convencionalismo
- Formalismo
- Racionalismo Aplicado y Materialismo Técnico
- Positivismo
- Empirismo
- Realismo

Ver este autor, Op. Cit. 116. "Este espectro comenta LECOURT tiene dos características muy notables: a) Toda filosofía —en tanto que comporta como pieza maestra una teoría del conocimiento—. Se define allí, por su ubicación (—su 'desplazamiento' específico) con respecto al conocimiento científico; b) El conocimiento científico desempeña el papel de un eje, es decir, que por simple "giro" en torno a este eje, se puede hacer coincidir las diversas formas típicas de la filosofía. (Op. Cit. 24).

31. ALTHUSSER, L. *Lire le capital*, Vol. I y II. Maspero, París, 1969. Del mismo autor, *Pour Marx*, Maspero, París, 1972. BLANQUART. Op. Cit. 35-39; también en *Lumière et Vie*, No. 98, 12 ss. *L'acte de croire et l'action politique*. Sin embargo, ambos autores se sitúan en perspectivas diferentes. ALTHUSSER representa la reinterpretación cientista-estructuralista del marxismo que establece una dicotomía rígida entre ciencia y humanismo, relegando a este último al ámbito de la ideología (interpretación estricta y no dialéctica de la 'coupure épistémologique' de BACHELARD. BLANQUART introduce el concepto de utopía, que contrapone al de ideología y que contrariamente a éste, sería inherente al proceso científico y explicaría su dinamismo. El concepto de utopía permite a BLANQUART interpretar de un modo diferente la ruptura epistemológica entre el joven y el maduro Marx, afirmando al mismo tiempo la discontinuidad y la continuidad entre ambos. "Estamos al corriente -dice- del debate entre aquellos que quisieran mantener en bloque todas las obras de MARX y los que hablan de 'corte epistemológico', de cambio de terreno, entre los escritos de juventud (ideológicos) y los escritos de madurez (científicos) de modo que se excluyan mutuamente. En mi opinión, todos tienen razón y todos están equivocados. Porque si bien es verdad que el humanismo filosófico cede su lugar a la ciencia, hay algo sin embargo, que habilita al uno y al otro, algo susceptible de ser separado (más aún, que reclama serlo) del humanismo que habla todavía en términos de esencia y que se halla intrínsecamente ligado a la ciencia, dejando éste por ellos de ser positivista.

Este algo que constituye la unidad de toda la obra de MARX, explicando el paso de la ideología a la ciencia, es la utopía. Ver "A Propos des rapports science-ideologie..." en *Lettre*, No. 144-145, 36. Según BLANQUART, una de las graves limitaciones teóricas y prácticas del marxismo ortodoxo es la falta de elaboración del concepto de utopía y su confusión epistemológica con la ideología. Ver al respecto su artículo: "Le Christianisme et les Problèmes Actuels du socialisme en Politique aujourd'hui", No. 6-7, 1969, 94-110.

32. BLANQUART, "L'acte de croire et l'action politique" en *Lumière et Vie* No. 98, 1970a, 18-19.

33. Ver al respecto BOURGEOIS, B. *La pensée politique de Hegel*, PUF, París, 1969.

34. Intervención en el II Encuentro Latinoamericano de Asesores Universitarios, Medellín, 24 de Octubre - 11 de Noviembre, 1971 - Mimeografiado.

Así por ejemplo, la reflexión epistemológica sobre las características del "dato" que también constituye el punto de partida de toda filosofía, nos lleva a la conclusión de que toda reflexión filosófica sobre un "dato" que no haya sido previamente objeto de ciencia, sigue fatalmente un cambio idealista y queda finalmente atrapada entre los espesos muros de la subjetividad intelectual.

1.6. Aplicación de la Nueva Racionalidad a los Fenómenos sociales y a la Historia.

A primera vista parecería que la nueva racionalidad científica, explicitada por la epistemología debería confinarse en el ámbito de las ciencias físico-químicas y matemáticas, reservando a la filosofía, presuntamente dotada de racionalidad propia y específica, el ámbito de los hechos de la conciencia, de la libertad y de la historia.

El mérito de algunos autores modernos como ALTHUSSER y BLANQUART (31) es el de haber demostrado que el gran aporte marxiano radica precisamente en haber aplicado la racionalidad científica al ámbito de los hechos sociales y de la historia humana, tomando por primera vez como objeto de elucidación científica la manera concreta en que los hombres viven su historia, su cultura, su conciencia, así como el sentido que atribuyen a su existencia.

De este modo quedaban rotas y superadas las antiguas dicotomías entre libertad y determinismo; entre conciencia y corporeidad; entre moral y ciencia; entre idealismo y materialismo, etc., sobre las que se fundaban la distinción, también dicotómica, entre razón científica y razón filosófica. (32) La nueva razón por lo tanto, tiende a universalizarse demostrando una voluntad de totalización y obligando a la filosofía a redefinirse en función de sí misma.

Por supuesto que el proyecto consumado por Marx tuvo sus precursores: ROUSSEAU, quien en el contexto de la revolución francesa y de la revolución industrial, elaboró una teoría para organizar racionalmente la sociedad humana mediante la integración de las libertades individuales en la voluntad general; HEGEL quien en su propósito de "pensar" la revolución francesa, concibe ya la política como "la ciencia de la libertad" (33).

"Aquí ya no se separa —dice BLANQUART—, ciencia y libertad, pero se habla de la ciencia de la libertad y esto es lo que define la política, una política que es la de la revolución francesa". (34)

1.6.1. Los Momentos del Proceso Científico en su Aplicación al Proceso Histórico-Social

Los tres momentos del proceso científico, anteriormente analizados con sus ponderaciones respectivas y sus relaciones dialécticas, encuentran su equivalente en el proceso político-social concebido como "práctica-crítica" es decir, como transformación racional de la realidad social. Así por ejemplo, en el primer tiempo nos encontramos con las representaciones ideológicas y por eso mismo, deformadas de la sociedad, que refleja las necesidades o los intereses de los grupos hegemónicos.

Aquí es la "ideología" la que adquiere la tenaz viscosidad que BACHELARD atribuía a la imagen subjetiva del ver ingenuo, y el "salto" o "corte epistemológico" asume la forma de la distinción entre ideología y ciencia político-social. La imaginación creadora, que explica el

dinamismo dialéctico del proceso científico, se llama aquí Utopía. La teoría político-social, debido a la naturaleza de su objeto específico, se orienta al análisis de las invariancias estructurales del fenómeno social, concebido como una totalidad compleja y global. Esta teoría se va elaborando por una parte, en ruptura permanente con las representaciones ideológicas y por otra, en constante confrontación con la praxis político-social, que asume aquí el valor propio del tercer tiempo, el de la verificación, y se identifica con la transformación social.

Es toda la política, como acción transformadora de la sociedad, la que se torna cada vez más científica y racional, convirtiendo el mismo proceso social en una especie de laboratorio dinámico en el que la sociedad va verificando y reformulando continuamente la comprensión teórica que tiene de sí misma (35).

35 Es lo que BLANQUART llama, siguiendo a MARX, 'práctica teórica'.

1.6.2. Consecuencias Peculiares de esta Aplicación.

Trataremos finalmente, de destacar a modo de recapitulación, las principales consecuencias que resultan de la aplicación de la nueva razón científica al proceso político-social.

- a) La primera consecuencia es la concepción de la teoría como determinación de las invariancias estructurales de la compleja totalidad social. Aquí se inscribe lo que suele llamarse en ciencias sociales "principio de totalidad", por el que se afirma la imposibilidad de comprender la realidad social si no se sitúan los fenómenos aislados o parciales dentro de la estructura global de la sociedad. Hay que concebirlos dentro de una totalidad compleja y pluridimensional.
- b) La segunda consecuencia es la crítica de toda postura pretendidamente contemplativa, desinteresada y neutral en la elaboración de las ciencias sociales.

Aquí, más que en ninguna otra parte, se requiere la permanente confrontación entre teoría y praxis, lo que concretamente supone la participación en la praxis. Y esta confrontación se requiere tanto más cuanto en el ámbito de lo social nos encontramos con una realidad dinámica que no cesa de evolucionar.

- c) Una última consecuencia es la revalorización de la utopía, que en el interior del proceso social asume el papel innovador propulsivo y heurístico de la imaginación creadora.

Por lo que toca a las interpretaciones filosóficas tradicionales de la realidad social ya MARX señalaba el agotamiento de la filosofía de carácter meramente contemplativo.

La verdadera filosofía social debe orientarse según la nueva concepción epistemológica, a la transformación de la sociedad, desde el momento en que conocer es transformar, y pensar la historia es hacer.

CUADERNO: HACIA UNA ESPIRITUALIDAD DE LIBERACION

LA REDACCION.

INTRODUCCION AL CUADERNO

Es evidente que la situación histórica de Latinoamérica y las tareas prioritarias que propone a los cristianos están en parte exigiendo y en parte produciendo una nueva manera de vivir el cristianismo. Al ofrecer este cuaderno a nuestros lectores quisiéramos discutir con ellos el mismo título que lo encabeza.

En primer lugar somos muy conscientes de no ofrecer sino algunas pistas hacia la radicalidad del cambio que se nos exige en la manera de vivir el cristianismo. Pues al afrontar desde el evangelio la situación de los pueblos latinoamericanos, no sólo se nos pide un cambio en el estilo externo, sino en puntos básicos del talante fundamental con que vivíamos nuestra fe en un pasado muy reciente. Lo que ya se está viviendo y avisorando en algunos grupos cristianos es mucho más hondo y radical que los aportes que presentamos aquí a un nivel más bien teórico. Originariamente habíamos pensado titular el cuaderno 'Espiritualidad de la liberación'. El cambio del título corresponde a un esfuerzo de honestidad: aunque las palabras están gastadas en muchos ambientes eclesiósticos, nos pareció irresponsable desgastarlas más. La espiritualidad de la liberación es algo que todavía queda por hacer. Al presente, preferimos ser más modestos y ofrecer simplemente algunas pistas fragmentarias que puedan movilizarlos a una vida cristiana más de acuerdo con la radical seriedad de nuestra situación.

En segundo lugar, en contexto latinoamericano puede parecer una contradicción hablar de nueva espiritualidad. Lo que parece necesitarse, para usar una expresión intencionalmente chocante, es una liberación de la espiritualidad. Ante los retos histórico-sociales de la situación de opresión, la insistencia en lo personalista, lo íntimo, lo 'espiritual' parece ser más bien una rémora para vivir con verdadero sentido histórico el compromiso cristiano por la liberación.

Pensamos que una discusión semántica, aunque tiene su importancia, no lleva demasiado lejos. Entendemos por 'espiritualidad' una manera concreta de vivir el cristianismo y creemos que tanto el evangelio como la situación latinoamericana exigen que esta manera concreta no ponga el acento en lo íntimo, personalista o comunitarista; sino en una integración de lo personal decididamente polarizada hacia la realización del Reino en nuestra situación histórica e impulsados por el seguimiento de Jesús. En este sentido, y no en ningún otro, hablamos de espiritualidad. Porque es verdad que el mayor peligro del cristianismo hoy —al que es impulsado consciente o inconscientemente por los grupos poderosos de este mundo y por los que los temen— es el de replegarse en la interioridad, y cubrir con un halo espiritual todas las miserias e injusticias de la realidad.

En tercer lugar, se constata con frecuencia la crisis de espiritualidad de personas enroladas en actividades liberadoras de uno u otro estilo. Evidentemente no se debe a que la espiritualidad no sea necesaria, por lo contrario, nos indica la urgencia de encontrar expresiones, formas que sean a la vez auténticamente cristianas y auténticamente liberadoras.

El artículo de Segundo Galilea sobre la espiritualidad del exilio, sólo puede leerse desde el exilio. Y sólo ahí adquiere su autenticidad y riqueza cristiana. Quien no se haya comprometido en el éxodo y las luchas de liberación, no puede hablar cristianamente de la espiritualidad del exilio. Dicho en otras palabras: no se puede anunciar la resurrección de las muertes de los demás, permaneciendo uno al margen del dolor y la opresión de los pobres. Sólo se puede hablar de esperanza y de paciencia cristianamente, luchando contra las injusticias y permaneciendo con Dios y con su pueblo en la pasión. Todo lo demás es fariseísmo. Este es el contexto en que escribe el autor y que debemos recrear en nuestra vida para poder leer y vivir con autenticidad una espiritualidad del exilio.

El artículo de Xavier Cuenca sugiere una reflexión similar. La experiencia de que 'sólo Dios basta' no puede hacerse aquí y ahora con verdad cristiana en ningún aislamiento aristocrático que prescinda de los esfuerzos y tensiones de ir entregando la vida en las luchas de liberación de los oprimidos. Es claro que las reflexiones del autor se sitúan explícitamente en dicho contexto y son de urgente actualidad para los cristianos que trabajan por la justicia.

Camilo Maccisse, situándose en un amplio contexto histórico y mundial, esboza muy sobriamente las líneas fundamentales en que se ha ido configurando la vida religiosa en América Latina. Creemos que es un aporte valioso precisamente por su claridad y sobriedad sintética.

Completa el cuaderno la publicación de dos testimonios que juzgamos de la mayor importancia para esta nueva manera de vivir el cristianismo en nuestra situación histórica: Mardonio Morales nos cuenta su propio itinerario cristiano y sacerdotal confundido y al servicio del camino liberador de un pueblo exterminadamente oprimido: el de los ts'eltales. Quien sepa leer encontrará en una historia aparentemente muy externa y objetiva, la pasión contenida de una nueva espiritualidad que mana del evangelio y del contacto liberador con los oprimidos. La traducción de algunos pasajes centrales del último libro de Roger Garaudy son un signo de esperanza: un marxista de reconocido prestigio internacional confiesa una tal cercanía al cristianismo, que difícilmente se le puede negar el carácter de auténtica fe cristiana.

EL REINO DE LOS CIELOS ES COMO UN TESORO ESCONDIDO EN EL CAMPO

XAVIER CUENCA, S.J.

Conozco personas de innegable buena voluntad que dicen estar ya hartas de oír hablar tanto de justicia, liberación, compromiso con los pobres . . . Al escuchar algunas de sus explicaciones, me viene aquello de que "el hombre se esfuerza para querer que no sea verdad nada de lo que amenace su seguridad y su bolsa". Y en el caso, el entendimiento se zafa y escabulle con la habilidad de un gato acorralado. Porque mire usted, hay que ser realistas:

—Para empezar no somos la Divina Providencia. Desde que el hombre es hombre y la historia es la historia, siempre ha habido explotación y corrupción . . .

—Hay que estar muy alertas de tantos falsos profetas y corrientes comunistoides que, por desgracia, se van infiltrando en la misma Iglesia.

—Vea usted, muchas veces en lo que acaban los que más verborrean contra la injusticia, las estructuras y el sistema . . . a la hora de la hora, o siguen viviendo cómodamente a sus costillas o acaban hasta en la pérdida de la fe y el amancebamiento . . .

—Además, no vaya a creer usted que los pobres son la Inmaculada Concepción: con frecuencia son más extorsionadores, con los que están un poquito más abajo, que los mismos ricos . . . Muchos

son los primeros en no querer ayudarse a sí mismos: atenidos, viciosos, irresponsables.

—Y desde otro punto de vista, puede usted jurar que el famoso cambio de estructuras ni usted ni yo ni nadie ¿Quién va a poder contra la omnipotencia, complejidad y anonimato de las transnacionales . . . ?

No es mi intención ahora discutir los retazos de verdad y los mecanismos de defensa que se esconden en posiciones de este estilo. Más bien, haré un pequeño comentario de algo que he podido constatar en distintos grupos de cristianos (decididos a no vender su conciencia ni a acallar su propia responsabilidad escudándose en lo que otros hacen

o dejan de hacer) que tratan de vivir más congruentemente de cara al Evangelio y a la situación de aplastamiento en que viven la mayoría de los mexicanos. El planteo es muy distinto. Nada defensivo. Sin racionalizaciones. No hay que aguardar la llegada de un doctor en Sagrada Escritura para poder contestar honradamente a preguntas como estas: ¿Con quién vivió Cristo? ¿Qué valores consagró? ¿Por qué optó? ¿Qué consecuencias existenciales asumió? Ni modo. Sin duda que seguirá habiendo muchas posibilidades de interpretación de tal y cual pasaje, pero no parece que hagan falta para convencerse, por ejemplo, de que Cristo Jesús, más que hablar hermosamente de la pobreza, fue pobre; no mandó desplegados de consolación a los leprosos y a las viudas, estuvo con ellos; no buscó soluciones diplomáticas con Herodes, le mandó decir 'zorra'; no organizó limosnas de los ricos para los pobres, les dijo que era más fácil que pasara un camello por el ojo de una aguja, les dijo la parábola del Rico Epulón que podían entender demasiado bien... aun los más analfabetas... Son muchas las componendas que nuestra cordura quisiera hacerle al Evangelio: con un poco más de tacto, Cristo no hubiera exasperado a los fariseos ni a las autoridades; de haber sido un poquito más condescendiente con todos, hubiera sido mucho más popular... Pero hablando como habló y actuando como actuó, tenía que acabar como acabó. Nada tiene de extraño que lo acusaran con la ley en la mano, de blasfemo y con la fuerza corruptiva del poder, de malhechor y agitador de la paz pública. Juan nos dice que no se fiaba de ellos, porque bien sabía lo que hay en el interior del hombre. Entonces, Cristo Jesús, no podía consolarse en la ingenuidad de que los verdugos religiosos y políticos del pueblo, fueran a responder a sus llamados de justicia, con justicia; de verdad, con verdad; de amor con amor...

Estos planteos dejan de ser interesantes para estudiarse y se van haciendo estrujones existenciales de lo que quizá la falsa humildad intenta librarlos para suplicarle al Señor, como Moisés, que mejor mande a otro, porque "uno es nada y menos que nada" y no tenemos que enfrentarnos ante un solo Faraón, sino a un mundo muy distinto y complejo en el que tiene uno que seguir comiendo...

Decía antes que he podido conocer a distintos grupos de cristianos que al verse desarmadamente en el Evangelio y en la situación actual de la sociedad, toman la opción de vivir más de cerca con la gente marginada con la intención de servirles y cooperar en una promoción integral de los valores cristianos. Pues bien, es notable la incidencia de las dificultades —que más bien pronto que tarde— se les vienen encima. Enumero algunas para hacer ver más tarde la necesidad "de ser santificados" y perseverar en ellas con el gozo que da ir encontrando el Reino de Dios como un tesoro escondido en el campo.

■ Dificultades principales.

—La de una verdadera inmersión en sus costumbres, lenguaje, cultura, valores. Se dice fácil, pero supone todo un desprendimiento que permita ir llegando a una cercanía profunda y afectiva. Algo bien distinto de esos 'turismos—misión' de una semana santa...

—La inexperiencia para hallar modos que traduzcan en hechos una promoción integral de inspiración cristiana en el ámbito familiar, social, religioso... de modo que pueda constatarse un verdadero cambio —cualitativo y cuantitativo— en grupos significativos...

La integración con los mismos miembros del equipo. Es fácil aceptar maneras distintas de pensar de una persona ausente, pero no el de la que está presente y resulta como plaga para el trabajo y la convivencia.

—La constatación cruda de todo tipo de limitaciones, v.g. el número reducido de grupos con los que realmente se puede entablar una relación personal, la de los recursos económicos si no se quiere volver a las tarifas sacramentales y a la dependencia de los benefactores...

—La inestabilidad del personal, por motivos válidos o inválidos, pero al fin de cuentas inestabilidad que afecta todos los procesos.

—La desconfianza y desaprobación de algunas autoridades eclesíásticas y a veces aun la represión y amenazas de las autoridades civiles...

—La comprobación de que la maduración de la gente, aprisionada en condiciones de vida infrahumana, es lenta, lentísima y precisamente en lo que es medular a una liberación, como es rescatar la confianza en sí mismo, la conciencia de clase, la capacidad de organización, la superación de chismes y divisiones ancestrales dentro de un mismo barrio, el desasimiento de una mentalidad fatalista y milagrista...

—Las presiones que ejercen otros grupos de iglesia que se sienten pastores impolutos para prevenir a los fieles y acatar a los superiores contra todas esas 'novelerías' a las que no están 'acostumbrados' ni el pueblo ni los demás del presbiterio o la congregación religiosa...

Pudiera dar la impresión de estar me esforzando por desanimar a quienes estén pensando tomar una decisión de este tipo. No lo pretendo. Creo que a nada conduce disimular las realidades que a diario comprueban quienes están viviendo así en zonas marginadas del campo y la ciudad. Esta situación me hace pensar que el Evangelio no se extiende desde un lecho de rosas ni con aplauso y aclama-

ción de todo mundo. Opino que mantenerse en la refriega con humor, esperanza y valentía, requiere de dos actitudes: mutuo apoyo y discernimiento en la fe y ahondar en la experiencia de "que sólo basta Dios".

■ Necesidad de discernimiento.

Lo considero indispensable en un ambiente vital cargado de zozobras y conflictos. Pueden haber sido muy frescas y evangélicas las motivaciones y tácticas de esa opción inicial: "Ser, estar, acompañar y trabajar por, para y con grupos más desposeídos". Pero nadie está exento de lo que puede sembrar el enemigo mientras uno duerme. La rutina, la incomprensión, la lentitud, lo impredecible del futuro, imperceptiblemente pueden engendrar resentimiento, desencanto y aun la apropiación de criterios que se van alejando al de la eficiencia evangélica y paran en manipulación, en "psicologismos eficacistas", en compensaciones ocultas de autorrealización y hasta en el simple desquite de querer callar la boca a quienes —como se dice comunmente— "ni pichan, ni cachan ni dejan batear".

El discernimiento va más allá de la simple lucidez mental, de la información, de mirar lo que acontece, de escuchar sin prejuicios a los demás. Supone todo esto y además implica el verdadero despojo de quien se resitúa continuamente ante los criterios evangélicos para decidir y actuar bajo su influencia. Es estar vigilante para no ser arrastrado por el torbellino de otras influencias que pueden adueñarse de uno sin pedir permiso: facilidad, popularidad, tranquilidad, imagen . . .

Sin una actitud humilde de discernimiento, podemos tergiversar todo en la realidad vital de lo que somos y hacemos y sentir, por ejemplo, que es fracaso lo que es éxito, éxito lo que es fracaso; cruz, lo que es irresponsabilidad; paciencia, lo que es pasividad; constancia lo que es in creatividad; silencio lo que es amargura; fe lo que es ingenuidad; realismo lo que es desesperanza . . .

La práctica del discernimiento, supone una libertad interior, un dejar a Dios hacer en nuestra vida, pero, a la vez, es realmente el contacto con el Señor lo que conduce a esta verdadera transformación y a la experiencia personal de aquello que Santa Teresa formulaba: "Que sólo Dios nos baste".

■ Que sólo Dios nos baste.

Es probable que hasta la expresión nos suene a un piedadismo trasnochado tolerable para tiempos en que el verticalismo satisfacía apenas a espíritus individualistas ansiosos de su propia perfección y que rodara el mundo. Pero no para ahora. ¿A quién le basta Dios? El único criterio objetivo para verse libre de subjetivismos e iluminismos es el

amor eficaz al prójimo como nos lo recalca Mateo y Pablo y Juan: "El que dice amar a Dios a quien no ve y no ama al prójimo que ve, es un embustero". Quizá esto nadie lo discuta en serio. Entonces, ¿qué sentido tiene hablar de que sólo Dios nos baste y precisamente en un tiempo en que amar al prójimo se plantea en todo su ámbito estructural y social?

Hemos mencionado algunas de las dificultades que se incrustan en la experiencia más honda de quienes tratan de vivir el amor al prójimo más allá de la compasión, del asistencialismo, de la limosna que nos sobra . . . Y como dice Paoli "en el evangelio se pasa revista a todo el conjunto de los intereses humanos y se les juzga desde la altura de la posesión de Dios". Sólo que esa posesión de Dios, nada tiene que ver con la experiencia de posesión que se tiene con las cosas que se controlan, se distribuyen, se programan, se predicen. Como en Cristo, esa posesión llega al climax del desamparo y de la única seguridad que es la de encomendar todo el espíritu en manos del Padre. No parece que Dios le haya ahorrado a ningún santo de ninguna época, sentirse vacío, extenuado, quebradizo y arrancado lastimosamente de todas esas cosas adheridas a la naturaleza humana como son la seguridad, el prestigio, la comodidad, el poder. La diferencia entre decir, como un suspiro en los labios, "que sólo Dios nos baste" a que de hecho nos vaya bastando, es precisamente la de la santidad. Y me ayuda a vislumbrar lo que ésta significa, observando la potencia de la acción del Espíritu en cristianos no canonizados a quienes de hecho les va bastando la experiencia de Dios para no perder ni la paz, ni el humor, ni la libertad de espíritu, ni la bondad, ni la serenidad en medio del anonadamiento que supone vivir todos los días en el centro mismo de las dificultades mencionadas más arriba. Personas que no se extrañan de la calumnia, de la incomprensión, del poder de la cizaña dentro y fuera de la Iglesia; personas que no pierden el tiempo en vengarse, en demostrar, en desgarrarse las vestiduras con complejo de víctima. Personas cuya preocupación vital es medirse con los valores del Reino y ahondar en la felicidad de una vida más abundante, inarranca-ble y muchas veces poco formulable, como el de la alegría que experimenta quien halla el tesoro escondido en un campo y va y vende cuanto tiene, sin vender en cambio nada de lo que es. Las personas a quienes les va bastando Dios, imantadas por el seguimiento de Cristo, saben también del gran blanco que presentan al enemigo al ir sin espada, sin odio, sin mandar bajar fuego del cielo, ni legiones de ángeles, sin privilegios, sin apariencias, sin arreglos pacíficos de tajadas moderadas (de las que casi ni se notan) a la verdad y a la justicia.

Que sólo baste Dios, no es algo que se decide voluntarísticamente. Es el fatigoso itinerario de respuestas libres a las múltiples maneras como Dios terquea cada día para desinstalarlos de todos esos

tingladitos que, también a diario y astutamente, se empeña en fabricar nuestro hombre viejo para pedir tregua a las exigencias tan radicales del Evangelio. Que sólo Dios baste no es exclusión, sino la fuente operativa que incluye y genera los diversos esfuerzos de tipo técnico, cultural y humano que manifiestan el grado real de entrega y de gozo en construir el Reino de Dios. Por el contrario, pienso que en la medida que no nos baste Dios, será inexistente o raquítrico el entusiasmo, el riesgo y la creatividad que exige, por su misma naturaleza, el vivir y trabajar "con por y para" los más arrumbados de la sociedad. No dudo que hay personas que sin conciencia explícita de Dios, actúan más evangélicamente que otros muchos de los que nos per-

signamos todavía todos los días. Pero tampoco dudo de que proceden así arrastrados por la fuerza del espíritu de Cristo por quien, aun sin nombrarlo, viven.

Finalmente una palabra más: sin duda que el cambio de estructuras y el de toda una sociedad, sólo puede contrastarse con la conversión y actuación de todos los cristianos y hombres de buena voluntad, atacando las raíces mismas del lucro y la competencia y el monopolio de los medios de producción sobre los que descansa todo el sistema capitalista. Pero cada cristiano, en concreto, desde donde está, tiene la última palabra para dejarse llevar por el Espíritu o verlo pasar de lejos.

CASA MORFIN

MATRIZ

AV. CUAUHEMOC 216-A
CONMUTADOR: 578-22-11
DIRECTOS: 578-19-24
578-33-43
578-20-65

SUCURSAL No. 1

CALZADA DE LA VIGA 376
TELS.: 538-03-69
530-34-91

SUCURSAL No. 2

HEROE DE 1810 No. 123
TACUBAYA
TELS.: 515-78-12
515-04-38

SUCURSAL No. 3

MARINA NACIONAL 265
COL. ANAHUAC
TELS.: 527-25-56
399-09-77

SUCURSAL No. 4

AV. IGNACIO ZARAGOZA No. 574
TEL.: 571-58-11

REFACCIONES PARA AUTOS AMERICANOS Y EUROPEOS
ESPECIALIDAD EN BALATA INDUSTRIAL

Christian Duquoc presentaba el primer número que la revista **Concilium** dedicada a la **Espiritualidad** afirmando que "este término es impreciso, pero se puede decir que designa la existencia cristiana siempre y cuando se quieran despejar en ésta las líneas de orientación concreta. A veces la "espiritualidad" —continuaba— es enfrentada a la teología o a la reflexión cristiana. No siempre goza de buena reputación entre los hombres de acción y los "pastores". Se la acusa de falta de realidad y de eficacia" (1).

Hablar de una espiritualidad de la vida religiosa hoy en América Latina podrá tal vez suscitar una reacción semejante. La palabra espiritualidad hace surgir con frecuencia la idea de alienación y de espiritualismo desencarnado. Y nada es tan molesto y despreciable para un cristiano latinoamericano que reflexiona como el desinterés por el mundo y

CAMILO MACCISSE, O.C.D.

ESPIRITUALIDAD DE LA VIDA RELIGIOSA HOY EN AMERICA LATINA

la indiferencia por la historia de la cual es protagonista todo hombre.

Se hace necesario, desde un principio, despejar posibles malentendidos. Por espiritualidad nosotros entendemos la **vivencia cristiana, el desarrollo de la vida comunicada por Cristo**. Esta vida que Pablo define como vida "en el Espíritu" (2) se acoge por la fe, se expresa en la caridad y se vive en la esperanza. Aunque es una para todos los miembros de la Iglesia en los diversos géneros de vida, cada uno la vive de acuerdo con los dones y funciones que le son propios (3). La única existencia cristiana se **diversifica** por su riqueza inagotable y por las condiciones de vida diferentes que implican misiones distintas. De ello surgen experiencias variadas que llevan a dar prioridad a un aspecto o a una perspectiva, a unos medios sobre otros.

Al tratar de la espiritualidad de la vida religiosa somos conscientes de que la distinción de espiritualidades por el criterio de los estados de vida no es tan precisa porque muchos de los elementos que se presentan como propios de cada uno de ellos se

encuentran presentes, a veces con la misma fuerza, en otro. Habría que completar esa caracterización con las escuelas de espiritualidad "que toman en cuenta componentes internos, preferencias, psicología, gracias particulares". (4)

Para comprender las grandes líneas de la espiritualidad de la vida religiosa hoy en América Latina necesitamos describir antes las de la nueva espiritualidad en la Iglesia en general y en la vida religiosa en particular.

I. Espiritualidad antigua y nuevas corrientes de espiritualidad.

La única espiritualidad cristiana que, como vimos, consiste fundamentalmente en una vida "en Cristo" y "en el Espíritu", que se acoge por la fe, se expresa en la caridad y se vive en la esperanza, se encarna en el hombre concreto y va tomando las modalidades de su cosmovisión, de la cultura de su época, de la situación concreta de la Iglesia en que le toca vivir y de la propia vocación. De aquí nacen principalmente las llamadas corrientes de espiritua-

lidad que van dominando en el cristianismo e imponiendo sus características durante períodos más o menos largos de la historia. Estas corrientes expresan a su manera la esencia de la espiritualidad cristiana. En ocasiones oscurecen las líneas maestras de la misma para poner de relieve aspectos totalmente secundarios y accidentales. En otras, olvidan por completo lo esencial para volver a la esclavitud de la Ley, de la cual nos liberó Cristo (5). Otras, en fin, exponen el concepto de espiritualidad desde un ángulo particular, que hace resaltar alguno de los componentes de la vida espiritual. Se originan así las llamadas escuelas de espiritualidad. Estas también, no hay que olvidarlo, son hijas de su tiempo y en la formulación de una doctrina duradera, pagan su tributo al lenguaje, mentalidad y cultura en que nacieron.

Se habla hoy de nuevas corrientes de espiritualidad. Y eso es legítimo. El cristiano se encarna en el presente y se proyecta al futuro. No puede vivir anclado en el pasado como en la edad de oro porque sería la negación de la parusía.

Para entender mejor las nuevas corrientes de espiritualidad que, a su vez, nos situarán en nuestro contexto actual, necesitamos tener una visión sintética de la espiritualidad antigua, de los elementos que la condicionan y de sus características.

1. Espiritualidad antigua. A. Concepto y límites.

Al hablar de espiritualidad antigua, estamos abarcando muchos siglos de historia de la Iglesia. En concreto, los que van desde el fin de la época patristica hasta nuestro siglo. En todo ese larguísimo período se sucedieron muchas culturas y la situación de la Iglesia se modificó según los vaivenes de la historia. Con todo predominó, en línea general, una misma cosmovisión una cultura semejante y una situación —al interno de la Iglesia y en la idea que ella tenía de sí misma— sustancialmente invariable. Es en nuestro siglo cuando en forma determinante se da un cambio radical en todos esos aspectos. Por eso, no creemos absurdo el caracterizar un período tan largo de la historia como espiritualidad antigua, y hablar de nuevas corrientes limitándonos al presente. Siempre ha habido en la historia nuevas corrientes de espiritualidad. Bastaría recordar la "Devotio moderna" en el siglo XV y las de las órdenes religiosas reformadas en el XVI, para convencerse de ello. Todas, sin embargo, tenían idénticos elementos culturales que las condicionaban.

No pretendemos aquí dar una síntesis de historia de la espiritualidad. Sólo queremos caracterizar movimientos espirituales numerosos y variados en el espacio y en el tiempo, desde el punto de vista de idea del mundo, concepto de Iglesia y civilización que los enmarcan.

B. Elementos que la condicionan

El primer elemento que condiciona la mentalidad humana y su historia es la idea filosófica que se tiene del mundo: la cosmovisión, que como una luz tiñe de su color todo lo que existe o se transforma por medio de la actividad humana.

La espiritualidad antigua no puede sustraerse a esta luz. Y ella procede, hasta nuestro siglo, de una **concepción estática del universo**. En esta concepción, propia de la cultura griega, todo cuanto existe está definitivamente establecido. Es algo sin movilidad. Una especie de armario con sus divisiones y casilleros que nunca cambian: leyes fijas, especies metafísicas diversas pero invariables, ambientes ordenados de una vez para siempre. Aun los mismos acontecimientos históricos, con el cambio que implican, se inscriben, en esta cosmovisión, en un mundo estable e inmóvil. Las metafísicas occidentales desde Platón a Malebranche, presentan todo preestablecido. El hombre sólo tiene que descubrir esa realidad existente.

Junto a esta cosmovisión estática del universo, tenemos una cultura que hasta nuestro siglo es predominantemente **agrícola y artesanal** y que, hasta antes de la revolución francesa, puede llamarse con más o menos amplitud y precisión, **sacra**.

Una cultura agrícola condiciona la vida humana diversamente de como la condiciona una cultura técnica. En la cultura agrícola hay un ritmo natural para la actividad humana; una dependencia de leyes fijas de la naturaleza; una incertidumbre frente a los riesgos de las fuerzas imprevistas. Todas las actividades humanas se ven influenciadas por esa cultura: el arte, el lenguaje, el pensamiento, la estructuración de la sociedad y de la Iglesia.

También en toda esta época prevalece la distinción entre lo sagrado —separado, diverso de lo del mundo— y lo profano, lo propio de esta tierra. Esta distinción aunque no procede de ninguna manera de la fe, es fruto de lo que Barth llama religión —expresión condicionada de la fe— y persiste hasta nuestra época de desacralización y secularización. Es conocida la división del desarrollo de la humanidad propuesta por Augusto Comte. Según esa división, la historia de la humanidad pasa por tres fases: la teológica, la metafísica y la física. Pues bien, aun cuando la Edad media sea una edad metafísica, no es sino hasta la revolución francesa cuando se comienza a pasar de lo sagrado a lo laico. Y sólo en nuestro siglo asistimos a una revaloración de las realidades terrestres.

Más importante para las características de la espiritualidad cristiana antigua es la situación de la Iglesia y el concepto que ella tiene de sí misma. La situación de la Iglesia hasta nuestro siglo fue una

situación de cristiandad. Pero no se puede negar que el ambiente interno de una institución influye más que el externo en los movimientos y actividades propias de ella.

La Iglesia primitiva tuvo de sí misma un concepto bíblico. Se presentaba como el Pueblo de Dios. Todos eran Iglesia: laicos y clérigos; jerarquía y simples fieles. De hecho el término "laico" no tenía el sentido peyorativo que tuvo después. "Lai-kós" se deriva de "laós", término usado para indicar al Pueblo de Dios.

Desde la Edad Media hasta nuestros días, por el contrario, la jerarquía eclesiástica y los monjes tienen una influencia decisiva en la vida civil. Los clérigos ocupan muchas veces —especialmente en la época medieval— cargos de gobierno. Tenemos obispos que son príncipes a la vez. Los centros de la enseñanza están en manos de los religiosos. De aquí nace insensiblemente un concepto de **Iglesia puramente clerical**. De la misma manera que en el sistema feudal el pueblo tenía una función meramente pasiva, en la Iglesia los fieles son simplemente los que deben escuchar y obedecer a la autoridad, que constituye el organismo fundado por Cristo. Lo sagrado, la santidad, el apostolado y, en cierta manera, la certeza misma de la salvación, son patrimonio exclusivo de clérigos y monjes (6).

C. Características.

De esta situación de la Iglesia así como de la cultura y de la cosmovisión, que hemos explicado, brotan las características principales de lo que llamamos espiritualidad antigua.

Es una espiritualidad que **disminuye el valor de las realidades terrestres**, consideradas en su dimensión de profanidad, distinta de lo sagrado e incluso opuesta a ello.

Por este motivo y por ser una espiritualidad **monacal**, que se impuso como tipo exclusivo de espiritualidad cristiana, es una espiritualidad caracterizada por la **huída del mundo**. Sólo el hombre consagrado se hallaba en camino de santificación. Todo el que deseaba convertirse a una vida mejor abrazaba el estado religioso y, cuando por estar casado, o por otra causa, esto resultaba imposible en la práctica, la solución era el tratar de vivir en el mundo a la manera de los monjes o frailes. Este es el origen de las llamadas Ordenes Terceras. Estas adoptaban, en lo posible, el espíritu de las Ordenes Primeras, sus prácticas y modo de vida, para participar de las gracias y privilegios de que gozaban y de sus buenas obras. No existe, por tanto, una espiritualidad diferenciada.

Está ausente de esta espiritualidad antigua el sentido eclesial, puesto que Iglesia se considera sólo una parte de los cristianos. Se está muy lejos de la

noción paulina de la Iglesia como cuerpo con diferentes miembros, todos con una función, todos necesarios por igual (7).

Además, como es natural, la doctrina espiritual se presenta con un lenguaje y mentalidad propias de esa época, y responde a las cuestiones y problemática de ese tiempo. Esto hay que tenerlo en cuenta en la renovación y adaptación de la espiritualidad antigua y de su mensaje al mundo de hoy.

2. Nuevas corrientes de espiritualidad

A. Concepto y límites.

Es un hecho que vivimos en una nueva era de la humanidad. Y también lo es la existencia de nuevas corrientes de pensamiento en todos los campos de la vida del hombre, no excluido el religioso. Nuevas corrientes bíblicas, teológicas, pastorales dentro de la Iglesia la están configurando y dándole un rostro diferente del de otras épocas en todo aquello que es accidental. No podían faltar dentro de la Iglesia nuevas corrientes de espiritualidad. Los cambios exteriores y los de mentalidad dentro del Pueblo de Dios condicionan la visión que cada uno tiene de la vida cristiana y, por tanto, las formas de vivirla: la espiritualidad.

Consideramos nuevas corrientes de espiritualidad las que surgen en nuestro siglo y de manera particular las de la época posconciliar.

B. Elementos que condicionan la nueva espiritualidad

La cosmovisión antigua, lo dijimos, era estática. La actual es, por el contrario, **dinámica**. Esto significa que no existe en el mundo fijismo e inmovilidad, sino que el mundo evoluciona y se va haciendo. Tuvo un punto de partida, una génesis, y esa génesis se renueva incesantemente.

Esta idea del mundo relativiza conceptos, conquistas, puntos de vista. Por su novedad, crea una especie de tensión en la espiritualidad cristiana, sujeta hasta el presente a una cosmovisión diferente y a una actitud de huída, más que de inserción en el progreso y evolución del mundo.

El P. Teilhard de Chardin es, sin duda, un cristiano de vida interior profunda, que vivió esa tensión y que llegó a intuir el camino para una solución, aun cuando se le critiquen ciertas teorías discutibles desde el punto de vista filosófico y teológico (8).

No sólo tenemos esta nueva visión del mundo. Pertenece a otra cultura. Una cultura que podríamos calificar de **técnica, urbana y secular**.

La Constitución *Gaudium et Spes* describe ad-

mirablemente nuestra cultura en cambio. Ya no es una cultura agrícola. Es una cultura técnica, que modifica profundamente el ambiente social y las maneras de pensar; transforma la tierra y ha llegado a las conquistas interplanetarias: "Los progresos de las ciencias biológicas, psicológicas y sociales permiten al hombre no sólo conocerse mejor sino aun influir directamente sobre la vida de las sociedades por medio de métodos técnicos" (9). "El tipo de sociedad industrial se extiende paulatinamente llevando a algunos países a una economía de opulencia y transformando profundamente concepciones y condiciones milenarias de la vida social" (10). En la sociedad técnica se mira siempre hacia el futuro para preverlo y planificarlo. La tecnificación del mundo trae como consecuencia el urbanismo. Las ciudades aumentan y su población crece, y la urbanización se extiende a las zonas rurales. De la tribu se pasa a la ciudad, y de ésta a la ciudad gigantesca.

Harvey Cox, en su famoso libro **La Ciudad Secular**, nos habla de las características del urbanismo en la tecnópolis. El **anonimato**, que puede llevar a una despersonalización, pero también a una elección más libre y selectiva de personas y actividades. La **movilidad**, que libera de muchos lazos. Una **cultura pragmática y profana**, pero que permite ver ciertos valores evangélicos (11).

La tercera característica de nuestra cultura es la de ser **secular**. Secularización significa desacralización, laicización, y no necesariamente negación de otras realidades extramundanas —eso sería secularismo—. Es sólo un insistir en los valores temporales: ciencia, existencia humana terrestre, trabajo, etc., frente a lo llamado sagrado. Más todavía, es un acabar con esa división entre lo separado (sagrado) y lo profano, que es una distinción no de la fe sino de la religión y que va contra la concepción bíblica del mundo y de las cosas, que es una concepción desacralizante. La desacralización es una gran oportunidad para la espiritualidad cristiana. Nos quita la tentación de buscar un Dios utilitario para llenar nuestras insuficiencias. Bonhoeffer escribía a este propósito: "Me gustaría hablar de Dios, no en los límites sino en el centro; no en la debilidad, sino en la fuerza; no a propósito de la muerte y de las faltas, sino en la vida y en la bondad del hombre" (12).

Si de la cultura pasamos a examinar la situación de la Iglesia en la actualidad nos encontramos ante todo con que la Iglesia ha pasado de una situación de cristiandad a una de pura **presencia en el mundo, dentro de una sociedad pluralista**. Esta situación presenta grandes ventajas, aunque algunos, como Daniélou, la juzgan como un peligro para la supervivencia de un cristianismo de masa, que únicamente es posible en un ambiente de cristiandad (13).

El concepto que la Iglesia tiene de sí misma ha cambiado profundamente a partir del Vaticano II. Y esto ha sido una de las causas principales de las nuevas corrientes de espiritualidad. La Iglesia ya no es patrimonio exclusivo de los clérigos y de los monjes. **La forman todos los cristianos**. Cada uno con diversa misión y responsabilidad —según el don de Dios— pero todos necesarios, como lo son los miembros de un cuerpo.

C. Características.

El examen de la cosmovisión actual, de la cultura de nuestra época y de la situación de la Iglesia nos han dado el ambiente existencial de las nuevas corrientes de espiritualidad. Más que de nuevas corrientes podríamos hablar de nuevas tendencias dentro de la única espiritualidad, o de diferentes refracciones del único Evangelio en la existencia creyente del cristiano (14).

Uno de los primeros en hablar de las tendencias dominantes en la espiritualidad contemporánea fue el P.A.M. Besnard, en 1965. El reducía a tres las tendencias principales: una espiritualidad de la vida y en el mundo; una espiritualidad que quiere ser experiencia personal y evangélica y una espiritualidad eclesial (15). Diremos dos palabras sobre cada una de esas tendencias.

a. Tendencia vital.

Con esto queremos indicar esa característica de la espiritualidad de nuestros días que la distingue de la espiritualidad desencarnada de otras épocas. Se parte de la vida diaria con sus problemas, con las cosas que se repiten y con las situaciones cambiantes. Se trata actualmente de dar a todo una dimensión interior, un valor intrínseco y no sólo una elevación que le pudiera venir desde fuera, de motivos al margen de su misma realidad. El tiempo, el trabajo, el cuerpo, el amor, el sufrimiento, el ocio mismo, todo se convierte en un punto de encuentro con Dios. Esos valores, otrora profanos, se incluyen ahora en el camino de la santidad cristiana. El encarnacionismo ha tomado el lugar del escatologismo. La actitud encarnacionista ve todo asumido por Cristo: las realidades terrestres, el cosmos, el progreso, la técnica, las miserias mismas del hombre. Es más bien, aunque no exclusivamente, optimista.

Esta tendencia vital, quizás por reacción, tiende a despreciar o a poner en un segundo plano cuanto significa búsqueda directa de Dios en la oración y contemplación. Este carácter vital de la nueva espiritualidad es bíblico. En la Biblia el hombre aparece unido a Dios precisamente en cuanto tiene la misión de dominar el universo en que vive y de transformarlo (16).

Si esta espiritualidad bíblica, dinámica y de

compromiso cósmico cayó en olvido, se debió en parte a la visión estática del universo, propia de la filosofía griega. También contribuyó el sentido peyorativo en el que se usa la palabra "mundo" en algunos escritos neotestamentarios, especialmente en San Juan. Además el dualismo metafísico que oponía cuerpo a espíritu, vino a hacer que las expresiones paulinas "carne" y "espíritu", que dicen relación con el orden moral, se aplicaran al orden material y a las cosas del mundo.

La nueva visión del universo ha hecho que se supere de golpe toda una tradición espiritual de la "huída del mundo". Se ha caído en extremismos. El equilibrio se encontrará cuando el encarnacionismo se dosifique con la presencia de un escatologismo que coloca las cosas de la creación en su condición de provisoriedad y de espera de una consumación y plenitud que vendrán únicamente de Dios.

b. Experiencia personal y evangélica.

La experimentación es la tónica de un mundo técnico y científico. Se desea comprobar todo, verlo, palparlo. No es de extrañar, pues, que la espiritualidad cristiana de nuestra época busque también el experimentar de alguna manera las realidades que la constituyen. Esto es también fruto de una reacción contra un intelectualismo exagerado en cuestiones de fe y religión.

Esta tendencia de experiencia, aunque entraña ciertamente peligros de subjetivismo y de un cierto infantilismo espiritual no puede ser rechazada y condenada sin más. Las experiencias espirituales son también una fuente de conocimiento y profundización de la revelación de Dios. Este deseo de experiencia, de vivencias espirituales es un anhelo legítimo en un mundo de problemas y dificultades para la fe, a condición de que no se haga depender de él una adhesión a Dios, que significará siempre un salto en el vacío.

Para ser auténtica esta hambre de experiencia debe llevar el sello bíblico. Debe ser un querer experimentar el contacto vivificante con la Palabra de Dios; la repetición en nuestro "hoy" de las maravillas obradas por Dios en la historia de la salvación; el sentido de fraternidad que Cristo nos trajo, como una luz en un mundo de odio y de guerra. Y, también, la experiencia debe pasar a la acción, pues si es auténtica nunca será un simple e ilusorio sentimiento o sentimentalismo.

La liturgia tiene en esta corriente una importancia capital. Después de haber recibido por la fe la palabra de Dios, el anuncio de salvación, la buena nueva, mediante la predicación, los creyentes se reúnen como Pueblo de Dios para celebrar ese mensaje de esperanza, para sentir lo profundo de su significado y para experimentar en común el amor de Dios. Después se tendrá que vivir en la caridad. La

liturgia es un medio legítimo y fecundo de experiencia personal y evangélica.

c. Experiencia eclesial.

A dar al cristiano el sentido profundo de la realidad de la Iglesia, Pueblo de Dios ha contribuido, además de la reflexión teológica, la realidad de un mundo cada vez más solidario e interdependiente. La tendencia eclesial de la espiritualidad actual nos habla de la comunión de todos en Cristo y en el Espíritu. Pone al servicio de la comunidad los carismas propios. Nos da conciencia del plan comunitario de Dios, que quiso "santificar y salvar a los hombres no individualmente y aislados entre sí, sino constituir un pueblo que le conociera en la verdad y le sirviera santamente" (17).

Tal vez no siempre deje esta corriente un margen suficiente para la piedad individual, para el diálogo personal con Dios, pero ciertamente lo ilumina y puede evitar el que el cristiano caiga en un capillismo o, lo que es peor, en individualismo exagerado.

II. La espiritualidad de la vida religiosa en la Iglesia.

La espiritualidad del estado religioso, que durante mucho tiempo fue sinónimo de espiritualidad cristiana, se ha enriquecido también con la distinción de carismas dentro de la Iglesia y de misiones para bien de todo el Cuerpo de Cristo.

La espiritualidad de la vida religiosa ha sido igualmente transformada por las nuevas corrientes de espiritualidad.

Uno de los aspectos que la caracterizaba era el de acentuar el destino trascendente de la Iglesia. Mientras se consideraba al laico como el que expresaba el papel redentor de la Iglesia en relación con los hombres y el universo, se veía al religioso como el que hacía que esto se percibiera como algo temporal, provisorio, que tendía a su consumación definitiva y a su plenitud. En otras palabras, la espiritualidad del religioso era una **espiritualidad de dimensión escatológica**. El debía recordar a todo el Pueblo de Dios su condición de peregrino.

Hoy se sigue hablando del carácter escatológico de la espiritualidad de la vida religiosa pero no más como distanciamiento del mundo sino **como compromiso también en la transformación de este mundo**; como plenitud que da sentido al hoy de la historia en la búsqueda de una anticipación imperfecta de lo escatológico.

Antes se insistía en una espiritualidad del religioso que tenía como punto de partida los votos

considerados sobre todo en su aspecto de reserva: consagración a Dios. También ellos expresaban la dimensión escatológica de la vida cristiana de la cual el religioso era signo y testimonio. Eran, al mismo tiempo, un ejercicio de las virtudes teológicas.

El voto de castidad, señal de los bienes celestiales y anticipación del estado definitivo del hombre en la consumación del reino de Dios, sería expresión plena de amor a Dios y al hermano. El voto de pobreza aparecía en su dimensión de testimonio de la caducidad de los bienes terrenos y de su poco valor en relación con los que nos están prometidos. Ejercicio de esperanza cristiana, expresaba la actitud que la Iglesia peregrina debe tener en su camino hacia la consumación. Finalmente, la obediencia que el religioso profesaba recordaba a la Iglesia la disponibilidad total que debía tener, a imitación de Cristo, hacia la voluntad del Padre, en un ejercicio de fe.

También hoy sigue vigente la **espiritualidad de los votos** que abarca la triple dimensión estructural del hombre y lo caracteriza. Sin embargo, esta espiritualidad se enfoca actualmente desde el **aspecto misión** de la consagración religiosa. Los votos condicionarían la espiritualidad del religioso pero en una proyección de compromiso en la realización del plan salvífico de Dios. Este consistiría en un hacernos pasar de una actitud fatalista frente a la historia a una actitud responsable de hijos y colaboradores suyos; de la división dentro nosotros a la unión de su familia y de su pueblo; de un uso del mundo que nos aliena a un uso que nos relaciona con los demás en el compartir. En esa perspectiva los votos, en su aspecto misión, nos llevan a una espiritualidad comprometida: la obediencia como responsabilidad en la historia; la castidad como fuente y signo de fraternidad; la pobreza como uso compartido de los bienes.

Un aspecto de la vida religiosa que se ha puesto de relieve en los últimos años es el **comunitario**. El estado religioso como vivencia fraternal del Evangelio ha venido a dar a su espiritualidad un rasgo nuevo, que no existió en el enfoque individualista que se tenía. A partir de lo que es una comunidad cristiana y de los elementos que la constituyen se busca hoy caracterizar la espiritualidad del religioso.

Finalmente, el radicalismo de la vida consagrada, acentuaría en ella la **dimensión profética** de la vida cristiana. Esta anunciaría el absoluto de Dios y denunciaría todo aquello que quiere ocupar su lugar.

Podríamos concluir que la espiritualidad de la vida religiosa se va delineando hoy con el acento en:

— La "koinonía" que, vivida hacia dentro, debe irradiarse abriéndose a los demás;

— la participación e inserción en el mundo, en lugar de la huida de él a través de una vivencia comprometida de la contemplación y de la práctica de los votos como compromiso con Dios y con los hombres en la realización del plan divino de salvación.

III. Grandes líneas de la espiritualidad de la vida religiosa hoy en América Latina.

Después de haber hablado de las características de la espiritualidad moderna en general y de sus repercusiones en la espiritualidad de la vida religiosa podremos comprender mejor las grandes líneas de ésta última en América Latina. Estas coinciden en parte con las que hemos señalado. El religioso de América Latina está influenciado por las transformaciones del mundo y de la Iglesia de hoy. Pero, al mismo tiempo, vive circunstancias peculiares. Ellas originan vivencias y tendencias, matizan actitudes, refuerzan valores. De esto nos ocuparemos ahora.

1. La situación del hombre latinoamericano.

Uno de los últimos estudios del Equipo de Teólogos de la CLAR: **Tendencias proféticas de la vida religiosa en América Latina**, da en su primera parte una descripción somera de la realidad latinoamericana. Presenta una síntesis de los aspectos negativos y positivos de la misma en el campo económico, social y religioso.

En lo económico los rasgos negativos dominantes son la miseria, la injusticia y la concepción materialista de la vida. Como positivo se subraya el fuerte sentido de que cualquier hombre vale más que todas las cosas y, en la gente pobre, un desapego de los bienes propios que lleva a compartirlos con los más necesitados.

En relación a la sociedad se señalan la marginación, opresión política, dictadura. La masificación y el desarraigo cultural. La manipulación ideológica, la opresión de la técnica, la soledad, el individualismo, el dominio del más fuerte. Como aspectos positivos: el sentimiento de libertad profundamente arraigado, que permanece latente bajo la impotencia; la existencia de una cultura popular que constituye un potencial en orden a un proceso fecundo de liberación; la tendencia a ser solidarios y a compartir lo que se sufre y se goza.

La descripción de la **situación religiosa** tiene como zona de sombras: la vivencia religiosa no personalizada y mezclada con prácticas supersticiosas que alienan al hombre y le impiden constituirse en sujeto agente de su historia; un sacramentalismo sin consecuencias en la vida concreta, y la influencia

secularista de la sociedad moderna. Fuente de esperanza son por el contrario: la conciencia que se tiene de pertenecer al Pueblo de Dios, que genera alegría. Vinculado al sentimiento religioso y fundado en él se da un cierto sentido de la dignidad personal y de la fraternidad junto con el de la trascendencia. En una minoría se da la práctica religiosa asidua y la participación en movimientos espirituales y apostólicos, que a veces se cierran en sí mismos o, por lo menos, se colocan al margen de la realidad. (18)

Esta simple enumeración que hemos hecho de las circunstancias que caracterizan la situación latinoamericana nos puede ayudar a comprender las grandes líneas de reflexión y búsqueda de los religiosos y de su espiritualidad, condicionada también por la realidad.

2. Grandes líneas de reflexión y vida de los religiosos en América Latina.

Un examen de la realidad de la vida religiosa hoy en América Latina nos hace ver que sus grandes líneas experienciales y de reflexión son especialmente:

— **Toma de conciencia de la realidad** y una búsqueda de los caminos para encarnarse en ella renovando las formas de vida en un mundo cambiante.

— **Insistencia en la función profética** de la vida religiosa que da a su carácter escatológico el sentido también de compromiso en la transformación de este mundo, sin apoyo en la riqueza y el poder, la seguridad y el prestigio, relativizando todo lo que no es del Reino.

— **Búsqueda de una experiencia contemplativa y una oración a partir de una inserción en la problemática de la vida** en donde Dios se revela como cuestionador de la situación injusta y como Dios de la esperanza.

— **Acento en la dimensión fraterna:** comunidades más sencillas y abiertas también hacia el medio y las personas que la rodean en una presencia fraternal, acogedora y comprometida.

— **Preferencia por los pobres** en un compromiso solidario con ellos y con su causa de liberación para lograr la realización del plan de Dios.

— **Pluralismo de formas y servicios** para actualizar el propio carisma y servir prioritariamente a los pobres en su promoción humana y liberación integral. (19).

3. Características principales de la espiritualidad de la vida religiosa hoy en América Latina.

Decíamos al principio del artículo que la distinción de espiritualidades por el criterio de los estados de vida no era tan precisa porque muchos de los elementos que se señalan como propios de cada uno de ellos se encuentran presentes, a veces con la misma fuerza, en otro. Esto nos debe ayudar a ver en los rasgos de la espiritualidad del religioso hoy en A.L. no algo exclusivo de él sino simplemente **modos** que él tiene de desarrollar su vida cristiana—esto es la espiritualidad— dentro de las grandes características de las corrientes nuevas de espiritualidad en la Iglesia y en la vida religiosa.

Pensamos que tres son las líneas principales que determinan la espiritualidad de la vida religiosa hoy en A.L.:

a. El compromiso. La toma de conciencia de la realidad ha llevado a una espiritualidad de compromiso, que no ignora los acontecimientos de la sociedad en que se encarna, aunque estos traigan una dosis más o menos fuerte de inseguridad e incertidumbre. Ya los documentos de Medellín recomendaban a los religiosos el desarrollar y profundizar una teología y una espiritualidad de la vida apostólica, para adquirir una mentalidad "que valore sobrenaturalmente los elementos penitenciales que encierra el apostolado y realce el ejercicio de las virtudes teologales y morales que lleva consigo" (20). La espiritualidad del compromiso sería la vivencia profunda y práctica del amor cristiano, síntesis de la revelación de Jesucristo y de la vida que nos ha comunicado. Ese ejercicio del amor cristiano implica hoy y aquí la dimensión política de la caridad. El religioso, por su consagración—reserva y su consagración—misión siente fuertemente la necesidad de expresar el dinamismo del amor cristiano en un compromiso por la transformación de la sociedad injusta en que se vive.

b. El cambio que libera y reconcilia. "Tener una espiritualidad cristiana del cambio significa actuar siempre bajo la exigencia de que la meta final es la liberación y la reconciliación, y empeñarse en crear actitudes y valores que permitan que ello sea realmente posible". El cambio debe desembocar en la reconciliación. "Esta reconciliación fraternal de adversarios y grupos será la prueba de que la resurrección liberadora fue eficaz, al crear una comunión fraternal. Probará también que el cambio auténticamente revolucionario es pascual, es decir, lleva a más vida y libertad" (21). La función profética de la vida religiosa y su dimensión fraterna están implicadas aquí. Igualmente la esperanza que proyecta al futuro y se apoya en la fuerza de Dios. "El religioso, de acuerdo con su vocación profética de anuncio y denuncia, interpreta el presente en

función del futuro a la luz de la palabra de Dios. Su misión la realiza a través de las realidades fundamentales de su vida: contemplación, oración, consagración expresada en los votos, misión en la Iglesia" (22).

c. **La pobreza, que abre a la trascendencia.** La vida religiosa, al igual que la vida cristiana, pasa hoy por la experiencia de la limitación y la impotencia sólo superables en la apertura al Dios trascendente en la fe y la esperanza. El camino de la transformación y liberación pasa por la cruz y por la muerte. Esto ha ido cavando en los religiosos comprometidos en la búsqueda un espacio para una acogida nueva de lo que en un primer momento, por reacción, se consideró alienante: la oración y la experiencia contemplativa.

La incertidumbre, característica del cristianismo, que no nos da un Dios manipulable ni nos libera de la responsabilidad de crear la historia, se ha acentuado en la actualidad en la sociedad, en la Iglesia y en la vida religiosa en América Latina. Se comienza a responder la invitación que esta época de incertidumbre nos hace con una espiritualidad más decididamente teológica: salir, como Abraham, sin saber a dónde se va (23), esperando contra toda esperanza. (24)

El panorama que hemos presentado de las nuevas corrientes de espiritualidad en la Iglesia y en la vida religiosa abre ante nosotros perspectivas enormes. Quizás también nos deja la sensación de un poco de confusión y de reacciones extremas a sistemas y formas del pasado. Necesitamos abrirnos a las nuevas tendencias y encarnar nuestra vivencia cristiana —o de la vida religiosa— en las circunstancias cambiantes de la historia. Debemos hacerlo con discernimiento, orientados por la doctrina de Pablo, que es una luz especial en los períodos de transformaciones profundas y radicales: "No apaguéis el Espíritu. No despreciéis las profecías. Probadlo todo y quedaos con lo bueno." (25)

NOTAS

- (1) Concilium, n. 9 (1965) p.3.
- (2) Cf. Rom. 8, 9, 15
- (3) Cf LG, 41.
- (4) F. RUIZ SALVADOR, Caminos del Espíritu (Madrid, 1974) p. 530
- (5) Cf. Gal 5, 1
- (6) Nada nos pinta más clara y elocuentemente este estado de cosas que un texto de Graciano en su Concordia discordantium canonum: "Hay dos clases de cristianos. Uno dedicado al servicio divino y entregado a la contemplación y a la oración. A él le conviene estar lejos del ruido de las cosas temporales. Son los clérigos y los consagrados a Dios, es decir los conversos... La otra clase de cristianos, son los laicos. Laós, en efecto, significa pueblo. A ellos les está permitido poseer cosas temporales, pero solamente para uso. No hay, en efecto, nada más miserable que despreciar a Dios por el dinero. A ellos les está permitido tomar esposa, cultivar la tierra, juzgar y promover causas, poner ofrendas sobre el altar, pagar los diezmos, y así se podrán salvar si evitaren los vicios haciendo el bien" (Decretum Gratiani, C. 7, C XII, p. 1).
- (7) Una carta de León XIII al obispo de Tours, en 1888, todavía sigue con esa distinción neta dentro de la Iglesia: "Es claro que hay dos órdenes de hombres en la Iglesia, diversos uno de otro por su naturaleza: los pastores y la grey, es decir, los rectores y la multitud. Al primer orden le corresponde el oficio de enseñar, gobernar y regir la disciplina de la vida, dar mandatos; obligación del otro es someterse, obedecer, cumplir los mandatos, prestar honores" (ASS 21 (1888) p. 322.)
- (8) Cf 1 Cor 12.
- (9) Teilhard expresa esto en un escrito de 1934, Comment Je crois: "La originalidad de mi creencia está en que tiene sus raíces en dos esferas de vida habitualmente consideradas como antagónicas. Por educación y por formación intelectual pertenezco a los hijos del cielo. Pero por temperamento y estudios profesionales soy hijo de la tierra. Situado así por la vida en el corazón de dos mundos de los que, por una experiencia familiar, conozco la teoría, la lengua y los sentimientos, no he levantado ningún tabique interior, sino que he dejado que las dos influencias aparentemente contrarias, influyeran en el fondo de mí mismo recíprocamente en plena libertad. Al término de esta operación, después de treinta años consagrados a la búsqueda de la unidad interior, tengo la impresión de que se ha operado una síntesis entre las dos corrientes que me atraían" (Je m'explique Paris, 1966) p. 213.
- (10) Para llegar a esa unificación partió Teilhard de la idea de un mundo dinámico y en evolución.
- (11) GS, 5.
- (12) Cf. H. COX, La ciudad secular. (Barcelona, 1968) p. 61-107.
- (13) Resistance et Soumission (Geneve, 1953) p. 123.
- (14) Cf. DANIELOU, L'oraison politique (Paris, 1965) p. 14
- (15) Cf. GEFRE, C., Desacralización y santificación. En "Concilium" n. 19 (1966).
- (16) A.M. BESNARD, Tendencias dominantes de la espiritualidad contemporánea. En "Concilium" n. 9 (1965) p. 26-47.
- (17) Cf. Gen 1, 26
- (18) LG, 9.
- (19) Cf. EQUIPO DE TEOLOGOS CLAR, Tendencias proféticas de la vida religiosa en América Latina. (Bogotá, 1975) p. 18-25
- (20) Cf. EQUIPO DE TEOLOGOS CLAR, Nueva situación de la vida religiosa a partir de Medellín. Mimeografiado. Bogotá, 1975.
- (21) Documento sobre los religiosos, n. 11
- (22) S. GALILEA, Espiritualidad de la liberación (Santiago Chile, 1973) p. 42.
- (23) CLAR, Vida religiosa y compromiso socio-político. Pro-nuscripto. 1974. p. 33.
- (24) Cf. Hebr. 11, 8
- (25) Cf. Rom. 4, 18
- (26) 1 Tes. 5, 19-21.



EL EXILIO COMO "NOCHE" DE LA LIBERACION

"A la orilla de los ríos de Babilonia
nuestros guardianes nos pedían cánticos,
nuestros carceleros cantos de alegría.
Pero cómo cantar a Dios en tierra extraña".

(Salmo 137)

I. EL EXILIO COMO CRUZ

La condición humana del exilio es una de las formas de pobreza y de opresión más persistentes en la historia. En la antigüedad, el traslado en masa de pueblos enteros era política habitual de los vencedores. Igualmente la persecución de los vencidos dentro de su misma patria, que condujo a multitudes a las prisiones, a los campos de trabajo o a la clandestinidad.

La Biblia nos relata la esclavitud del pueblo hebreo en Egipto, y más tarde la deportación de los israelitas a Babilonia, la que se llamó precisamente la época del Exilio. En esas circunstancias nos muestra a los Profetas del Dios liberador de su Pueblo como perseguidos y exiliados, ya sea en su propia patria o en tierra extraña. (Jeremías, Ezequiel...)

La política de deportaciones y éxodos voluntarios continúa en la era cristiana, con las conquistas de Roma y la invasión de los bárbaros. Más adelante los africanos fueron exilados como esclavos, y las guerras y revoluciones modernas están marcadas por el signo del exilio forzado, o voluntario, de los vencidos.

Contemporáneamente este problema ha adquirido perfiles dramáticos. Las tragedias humanas de Vietnam, Palestina, Europa oriental, y antes España, son algunos ejemplos. En América Latina la cuestión de los exilados se ha hecho ya parte integrante (aunque insuficientemente publicitada) de su desorden social. A causa de los acontecimientos políticos de la última década, no hay país en el continente que no tenga exilados y deportados, aunque en proporción muy diversa. En estos países, el estado de "exilio" es también interno. Exilio por marginalidad social; exilio por discriminación o persecución política; muchos son como extranjeros en su tierra.

Estos exilados pertenecen a la categoría de los "pobres" y despreciados de la sociedad actual. El Evangelio los identifica entre los "hermanos nuestros más pequeños", acreedores, a título especial, del amor fraterno: "... estuve sin hogar y me acogieron... estuve preso y me fueron a ver..." (Mt. 25, 36). En la tradición cristiana, el exilado, el fugitivo, el peregrino y el extranjero son una manera de ser Pobre.

Como toda otra forma de pobreza, el exilio tiene tentaciones propias. Los exilados tienden a

formar un "ghetto", una secta. No se integran en la nueva realidad. Históricamente viven arraigados en las situaciones pasadas que provocaron el exilio; corren el peligro de no percibir la evolución de los acontecimientos. Sus análisis de la situación de su patria, con el correr del tiempo, se hacen anacrónicos y utópicos. La crisis del exilado es su falta de identidad, su vacío de proyecto político, su progresivo escepticismo y derrotismo. La gran tentación del exilio es la pérdida de la Esperanza.

● Exilio y liberación

La teología de la liberación, debido al momento en que comenzó a ser elaborada en América Latina, en una primera etapa tuvo un cierto carácter optimista en que no apareció suficientemente presente la frustración y el hecho del exilio. Los últimos años han aportado al continente esta dolorosa experiencia; sus pueblos empobrecidos parecen adentrarse más en una situación de exilio que de liberación, por un período difícil de prever.

Algunos han querido ver en esto el fracaso del tema cristiano de la liberación. A mi modo de ver, esta nueva situación lo enriquece, y nos permite integrar en la teología de la liberación una teología del exilio. Ambos temas representan experiencias indisolubles, tanto en la historia como en la tradición bíblica. Si se aspira a una liberación es porque se vive alguna forma de exilio, y el exilio abordado con una perspectiva cristiana contiene la promesa de la liberación. El avance histórico de los pueblos (incluido el Pueblo elegido) está tejido con una alternancia de exilios y liberaciones. No hay ninguna liberación completa y definitiva, como no hay ningún exilio que dure indefinidamente. La liberación cristiana, que no ignora esta realidad, consiste en llenar este proceso ambiguo con la Promesa del Dios liberador, y con la Esperanza de que la prueba del exilio tiene también un valor en el proyecto global de la liberación del hombre.

El exilio para el cristiano crea un problema nuevo para su fe. ¿Cómo creer en un Dios liberador en tierra extraña, bajo la opresión? El problema quedó ya planteado por los salmistas y los profetas de la Cautividad en Babilonia. Ellos también tenían la experiencia histórica del Exodo liberador de Egipto, y la promesa de una liberación integral, que parecía una contradicción con su destierro. En términos actuales diríamos que tenían una "teología de la liberación". Pero seguramente insuficiente. El período de la cautividad, tal vez el momento más privilegiado de la historia de Israel, los ayudó a madurar la idea de la Promesa y de la Liberación y les enseñó a "creer en la fidelidad de Dios y a alabarle en tierra extraña". (Salmo 137)

● El Mensaje del Exilio

Para el cristiano, el exilio puede ser también

un período privilegiado de maduración. De maduración de quien ve el pasado con una nueva perspectiva, que le permite prepararse para el futuro. El exilio es una forma de "desierto", de desarraigo, con la experiencia humana y de fe que esto aporta: el encuentro con la realidad, sin ilusiones, sin mentiras y sin los ídolos que crean las ideologías y los "sistemas". Redescubrir la realidad más auténticamente es una manera de redescubrir a Dios; acallar en el "desierto" del destierro las influencias mentirosas del presente y del pasado, es prepararse para escuchar dimensiones nuevas en la Promesa que libera.

El exilio es un estado de revisión de vida, donde se van percibiendo los errores y las medias verdades, y la parte de culpa personal, y sobre todo colectiva, que a veces está en el origen de los exilios. Este proceso prepara líderes y grupos maduros para el futuro. En un eventual regreso, terminadas las condiciones políticas adversas, están mejor preparados para asumir las tareas de "reconstrucción". Son varios los ejemplos históricos de la maduración de los líderes en exilio.

La prueba del exilio no sólo puede purificar, sino que también está llamada a hacer descubrir perspectivas más profundas. Muchos exilados suelen ser sectarios, aun antes de su exilio. Esta dolorosa prueba puede ser para ellos un camino de descubrimientos, de abertura. Hay valores que no se adquieren sin la experiencia del abandono, de la pobreza y de la cruz.

La liberación cristiana, sin la prueba del exilio, tiene el riesgo de transformarse en una teología "triumfalista", en una "teología de la gloria". La prueba de la cautividad le aporta la dimensión de la cruz, integrando en la teología de la liberación una teología de la cruz" (o teología del exilio).

En este caso la cruz se da como el aparente fracaso y frustración de una causa. Aquí la cruz no sólo tiene un valor redentor, sino también un valor pedagógico. Revela lo relativo, no de la causa en sí que se frustró, sino de la forma como se concebía la causa. La prueba del fracaso abre a otras perspectivas más amplias y creadoras; es el momento de volver a comenzar. Para el exilado es una experiencia de conversión a valores nuevos. Su exilio exterior puede transformarse en un éxodo interior que se inicia en la frustración y se encamina hacia la novedad. Este éxodo es garantía de que el fin del exilio se dará como liberación.

El primer descubrimiento cristiano del exilado es la universalidad. La superación del sectarismo con sus secuelas de odio y de venganza. La cruz dispone a la reconciliación. Se supera la ideología y el nacionalismo estrechos. De la aspiración a la liberación de un grupo, raza o un pueblo, se descubre una liberación para todos los hombres, aunque de

manera diferente para los oprimidos y para los que no lo son.

La cautividad abre también a las dimensiones cristianas de una liberación integral. La frustración que llevó al exilio reveló los límites del empeño liberador reducido a un proyecto político. Se descubre la perspectiva de la liberación interior y del hombre nuevo. Se interioriza y se hace más radical la idea de opresión, cuya raíz está en el pecado y en el corazón humano. Se redescubre la vieja idea cristiana de la liberación como un proceso que se realiza simultánea y dialécticamente a través de la transformación de las personas y de las estructuras sociales.

El exilado, a veces por primera vez, descubre la realidad de la pobreza, porque él mismo experimentó la condición de pobre. En posiciones de influencia y de poder, aunque cuando se trabaje en beneficio de los desposeídos, el sufrimiento, la explotación y la miseria quedan al nivel de conceptos. Fácilmente se ideologizan y se instrumentalizan. Se piensa comprender a los pobres y actuar en nombre de ellos, pero en realidad se interpretan sus aspiraciones y su realidad. El exilado suele ser un intelectual cuya solidaridad con el pueblo era más ideológica que vivencial.

El exilio lo introduce en la experiencia del Pobre, y lo prepara para una solidaridad realista y de servicio. Este descubrimiento, típicamente cristiano, tiene antecedentes bíblicos. Fue en el Exilio donde el pueblo judío adquiere la idea de que su

elección es en la línea de los "pobres de Yahvé" y no en la línea de los proyectos de sus gobernantes y jefes religiosos. Su liberación vendrá del pueblo pobre, y no de la fuerza del imperio que fútilmente la realeza judaica trató de establecer.

La experiencia del pobre, vivida en la condición del exilio, ayuda a superar las ideas elitistas y "verticalistas" de la liberación. Esta no se realiza desde el poder, sino desde el pueblo. No es hecha por los ricos, sino por los pobres. Esta noción va al encuentro, una vez más, de una de las ideas centrales de la liberación cristiana: que deben ser los pobres y los que sufren los agentes de su propio destino y de su propia liberación.

Los períodos de cautividad necesitan "profetas", y los suscitan. Hombres identificados con el sufrimiento de un pueblo, que saben formular la nueva experiencia vivida, que son capaces de anunciar los valores nuevos descubiertos en la prueba, que saben interpretar la cruz del exilio en términos de liberación.

Este debería ser el papel de los cristianos en la cautividad. Mantener la Esperanza. Ayudar a leer los acontecimientos anteriores y posteriores al destierro en la perspectiva de un Dios fiel a su Promesa de libertad. Abrir a nuevas perspectivas de liberación más universales e integrales. Inspirar un nuevo comienzo y una nueva actitud del corazón. Criticar una liberación que se procuró realizar exclusivamente desde el poder, comunicando en cambio el sentido del Pobre como protagonista de la historia.

II. LA PERSECUCION

COMO BIENAVENTURANZA

"...bienaventurados los que son perseguidos a causa de la justicia, porque de ellos es el Reino de los cielos..."

(Mt. 5, 10)

La persecución es el privilegio del poder; con ello controla y castiga el delito. Pero la persecución ideológica es su tentación: ella transforma en delito la disensión, otra opinión de poder o una doctrina, y oprime la libertad. Lo que para el hombre perseguido es identificación con un ideal y fidelidad a una causa, para el poder dominante que se hace absoluto, es un peligro. Ahí donde hay fuertes intereses creados, sectarismo ideológico o totalitarismo, hay represión y persecución, que se hace física

y aun violenta según el peligro percibido en las ideas adversas.

La persecución forma parte de la condición política del hombre. Invocando diversos "absolutos" —la patria, el pueblo, la seguridad nacional o la revolución— el poder político dominante o expresado en las minorías sectarias, ha hecho de la persecución ideológica uno de los pecados más generalizados en las sociedades contemporáneas. Los

presos políticos, los exilados y el terrorismo son los símbolos de este drama. Más sutilmente, éste se expresa también marginación y la discriminación —represión no —venga del poder— de los opositores o adversarios potenciales.

La persecución sistemática —venga del poder o de una opinión de poder— ha generado una pseudo—moral para autojustificarse, la moral de la ideología. Toda ideología totalizante tiende a erigirse en sistema de juicio último de los actos humanos, desplazante de toda ética que lo trascienda. Pero la ideología (que ciertamente implica concepciones éticas), no es la ética, y ésta en todo caso mantiene su autonomía y su primacía sobre la praxis ideológica.

Al establecer la "Carta de los derechos humanos", las naciones modernas, sin excepción, y a lo menos en teoría, han establecido una ética universal, a la cual todas las ideologías deberían hacer referencia. Aparentemente lo hacen, cuando defienden los derechos humanos, la libertad, condenan las torturas y la represión. Pero al hacerlo a partir del sistema ideológico y no del hombre, son incoherentes. Se hace cuestión de los derechos humanos en algunos casos y no en otros, según la afinidad ideológica. Se defiende y acoge a exilados y perseguidos de la ideología adversaria, y se es insensible a las víctimas de la propia. La ética-ideológica tiende a ser selectiva. Mientras en la política de poder, la ideología domine a la ética, el problema universal de los derechos humanos no tendrá solución.

Por eso existe también la persecución religiosa. Para la ideología hecha poder, la religión es conflictiva y por lo tanto peligrosa. Los valores éticos que dimanan de la fe son un reto al absolutismo ideológico. En la medida de su influencia, la religión se constituye en conciencia social y en instancia crítica de la "ética ideológica". En la medida que esto se explicita, y la religión se hace profética (vocación ineludible del cristianismo), la fe se hace intolerable y es perseguida. La persecución religiosa en el mundo actual —abierta o solapada— toma los rasgos de una confrontación con el poder. Tiene por eso afinidades con la persecución política, como veremos en seguida.

Hubo épocas en que la persecución religiosa tenía motivos específicamente religiosos, y donde el martirio tenía como contenido la fidelidad a las verdades de la fe. Hoy en día, aun cuando la naturaleza de la persecución y del martirio sea substancialmente siempre la misma —la fidelidad a Cristo y a su enseñanza— su contenido se ha "secularizado", y se traduce en la fidelidad al hombre ante los abusos del poder, las ideologías y la explotación de los otros hombres. Las formas actuales de la persecución religiosa son el resultado del compromiso por la justicia, por los derechos y libertades huma-

nas, por la solidaridad con la causa de los oprimidos . . .

Todo esto da a la persecución religiosa una cierta ambigüedad: la politiza. No es lo religioso al estado puro lo que está sólo en cuestión, sino más visiblemente la causa del pobre, con todas sus implicaciones sociopolíticas. Para la Iglesia, no hay otra política que justifique su intervención que la que se refiere a la justicia y a la fraternidad. La "política cristiana" es la causa del pobre.

Por eso los motivos de la persecución religiosa son también ideológicos y políticos. El sistema de poder que reprime a los cristianos y a los hombres de Iglesia comprometidos, lo hace por razones de Estado, de seguridad del "orden social", de defensa de la ideología dominante. Para el perseguidor, el mártir es un "político", en esta perspectiva hay que interpretar el juicio de Jesús ante Pilato, las persecuciones de los emperadores romanos, y modernamente la persecución a hombres de Iglesia en los sistemas totalitarios. "Por mi causa, ustedes serán llevados ante los gobernantes . . . teniendo así la oportunidad de dar testimonio de mí . . ." (Mt. 10, 18).

La dimensión política de la represión religiosa hace que ésta sea menos evidente, y que se pretenda —a menudo con éxito— justificar. El perseguido a causa de la justicia puede ser desvirtuado, y desconocido aun por otros cristianos y a veces por la misma Iglesia. En casos límites, subsistirá la duda de si la persecución fue a causa de los valores evangélicos o por razón de una ideología política.

Más aún, se puede perseguir pensando servir a la misma religión. Es el caso en que el poder se autoidentifica con "los valores cristianos" (un cristianismo más ideológico que evangélico), y en base a su ideología religiosa reprime toda acción cristiana que pretende cuestionar la injusticia y el ejercicio del poder.

La complejidad religioso—política de los motivos actuales de la persecución hace que el mártir no sólo pueda ser acusado de "hacer política". También hace más posible que en otras épocas el que él mismo pierda el sentido evangélico de la persecución. En efecto, la tentación del mártir actual (en todos sus grados) es la de mezclar causas ideológicas y opiniones de poder a la causa del Evangelio. La Iglesia es perseguida, en ciertas situaciones, por una complejidad de motivos que no excluye una inconsciente opción ideológica en ella misma.

Pero ¿existe, en último análisis el martirio y la persecución y la persecución pura? ¿Es Cristo siempre el único perseguido, como lo descubrió dramáticamente Saulo en el camino de Damasco? Muy a menudo ciertamente que no. El mártir y el perseguido es un hombre limitado por su ideología

y la apreciación de situaciones; es también un pecador. Ni su fe, ni su caridad, ni su compromiso se dan al estado puro. Si el mártir para la Iglesia es un santo, no lo es necesariamente por su vida anterior o por el proceso que lo llevó al martirio, sino por el hecho de haber sido radicalmente fiel en el momento decisivo de la prueba, llevada conscientemente a causa de Cristo.

● Persecución y espíritu evangélico

La persecución a causa de la verdad y la justicia es una bienaventuranza. Es la suprema bienaventuranza, tanto para Mateo (5, 10) como para

Lucas (6, 22 y 23) constituye la mayor identificación con Cristo, fiel hasta el extremo en el servicio de su causa. Por eso es susceptible de conducir a la santidad. En la persecución, el amor a Dios por sobre todas las cosas se confunde con el amor al hermano y a la causa del pobre.

Como toda bienaventuranza —exigencia a la vez que promesa— constituye una utopía: se puede ser fiel a ella en proceso, pero su plenitud pertenece al don escatológico del Señor. Por eso el bienaventurado nunca sabrá si realmente lo es; el perseguido a causa de la justicia padece en la humildad de la fe: no sabe a ciencia cierta si la causa de su sufrimiento es siempre el Reino y su justicia, y menos sabe si en su modo de sufrir imita al Cristo mártir y perseguido de las bienaventuranzas.

Por lo tanto la persecución cristiana elimina el orgullo, la tendencia a contemplarse a sí mismo, el "complejo de víctima" y los "sentimientos de héroe". Ser perseguido como bienaventurado, al estilo de Cristo, supone "tener los mismos sentimientos que tuvo Cristo Jesús" (Filip. 2, 5).

La bienaventuranza no consiste sólo en el hecho de ser perseguido por una causa justa, sino en la actitud evangélica con que se acepta la persecución. Consiste en ser perseguido al estilo de Cristo.

Una dimensión esencial para entender la misión de Jesús es su condición de perseguido y exilado. Su vida se inicia bajo ese signo: "José tomó de noche al niño y a su madre y se retiró a Egipto. Permaneció allí hasta la muerte de Herodes... porque Herodes buscaba al niño para matarlo" (Mt 2, 13-15). En su vida pública, conforme crecía la tensión entre su enseñanza y los intereses del poder religioso y civil, progresivamente se ve obligado a retirarse y a esconderse (Mt 15, 21; Mc 9, 30; Mc 10, 32; Mc 14, 1; Lc 18, 31ss; Lc 19, 47; Lc 21, 37; Jn 1, 1-2; Jn 8, 20; Jn 8, 59; Jn 11, 8 y 16; Jn 11, 41; Jn 11, 53-57; Jn 12, 36; etc). Hasta que la persecución se resuelve con su martirio y su muerte.

En su condición de perseguido, Jesús no abandona la fidelidad a su causa de verdad y justicia.

Para Él la persecución es el precio de su misión; cuando es oportuno se retira, pero cuando no tiene alternativa ante las exigencias de su Evangelio, toma los riesgos de su testimonio, que lo conducen inevitablemente al martirio.

El perseguido nunca debe renunciar a su causa justa, aunque las condiciones lo obliguen a retraerse. La estrategia no debe significar claudicación. Como en Cristo, el tiempo de persecución requiere la sabiduría cristiana (prudencia del Espíritu y no de la carne), para discernir cuándo es necesario dar testimonio de la justicia del Reino, y cuándo es necesario esperar la hora de Dios para ello. Jesús tenía su hora, y ésta no coincidía con lo que algunos esperaban de él: "Para ustedes todas las horas son buenas. Pero yo tengo mi hora, que aún no ha llegado..." (Jn 7, 6). En su momento, Jesús acepta sin vacilar la hora del testimonio y del martirio (Jn 12, 23; Jn 17, 1). La bienaventuranza del mártir y del perseguido consiste en saber reconocer su hora.

En todo este proceso Jesús mantuvo puro su compromiso con la causa del Padre, sin buscar la compensación de alternativas terrenas, de la auto-compasión o del heroísmo procurado. Por eso supo perdonar y ofrecer permanentemente su reconciliación (Lc 23, 33).

La capacidad de perdón y de reconciliación es propia de esta bienaventuranza. Esta actitud es posible en la medida que el cristiano es fiel a esas exigencias evangélicas y es consciente de la significación de su martirio para la causa de la liberación. Ello no es posible fuera de la perspectiva cristiana de una liberación que pasa por la cruz.

Como toda bienaventuranza, la persecución a causa de la justicia es semilla de redención. Aunque aparentemente fracasada, la causa del justo se arraiga en la historia y se prolonga más allá de él, fecundando un futuro mejor. Esto es realidad, y no retórica, a causa del martirio de Cristo, fuente permanente de liberación al cual todo perseguido se incorpora de alguna manera. Jesús martirizado por la causa del Reino comunica su vitalidad liberadora a todo martirio, más allá del fracaso histórico, que éste parece significar.

También le comunica su fuerza de inspiración. Toda persecución por razón de la justicia tiene un valor simbólico para los demás. Mucho se ha hablado del sentido energético e inspirador de los símbolos en los compromisos humanos. Las proclamas y los programas no bastan; son necesarios también signos que encarnen lo proclamado. Signos de esperanza, que es la fidelidad que se desenvuelve en el tiempo de la cruz y de la persecución.

Los signos de esperanza son siempre testimonios humanos. No se pueden reemplazar por puras

palabras, ideas o aspiraciones. Ni siquiera por instituciones u organizaciones. Sólo personas concretas, fieles al Evangelio en momento de dispersión y desánimo, son capaces de inspirar esperanza.

Cuando el desaliento invade el compromiso de muchos ante el aparente fracaso que significa la persecución para una causa justa, la actitud evangélica del perseguido, que logró transformar su martirio en bienaventuranza, emerge como símbolo de esperanza.

Símbolo de la justicia de su causa, capaz de comprometer la entrega de una vida, y de inspirar

un modo de sufrir la persecución capaz de identificarse con Cristo.

Símbolo de una esperanza en el advenimiento de la liberación cristiana que no puede quedar frustrada: Cristo, futuro de la historia, ha afirmado que los perseguidos-a causa de la justicia construyen el Reino de libertad que El inauguró con su cruz (Mt 10, 16ss).

El compromiso por la justicia que lleva a la forma de persecución que Jesús proclamó como bienaventurada, no puede quedar sin fruto para el Reino.

LA EPOCA QUE ESTAMOS VIVIENDO ES UN MOMENTO HISTORICO

PARA LA TEOLOGIA LATINOAMERICANA.

CHRISTUS

ESTA PRESENTE EN ELLA EN LA MEDIDA DE SUS POSIBILIDADES.

NO SE QUEDE USTED AL MARGEN.

LEA CHRISTUS Y COLABORE PROMOVRIENDO SU LECTURA

SUSCRIPCION ANUAL \$ 100.00 - Dls. 8.50

CHRISTUS

Apdo. M-2181 México 1, D.F.

EL NUEVO TESTAMENTO

Latinoamérica.- Ediciones Paulina.- Traducido, presentado y comentado para las comunidades cristianas de Latinoamérica. Con 50 Salmos. Papel biblia y forros en cartulina, a colores. Ejemplar: \$ 36.00 - Dls. 3.05

EL CRISTIANO Y LA ANGUSTIA, de Marc Oraison.- Hoy la angustia está envolviendo a todos los seres humanos. El temor a un mañana incierto se extiende una vez más y el hombre duda, se debate en tinieblas que él mismo ha creado. ¿Dónde está el rayo de esperanza que rompa todos los temores? Con lenguaje sencillo, convincente, el autor trata de mostrárnoslo. Ejemplar: \$ 42.00 - Dls. 3.55

OBRA NACIONAL DE LA BUENA PRENSA, A.C.
Donceles 99-A Apdo. M-2181 Orozco y Berra 180
México 1, D.F. Tel.: 546-45-00 Ext. 4

Al importe de su pedido adjunte \$ 8.00
más para gastos de correo.

Decir "Dios es Todopoderoso" significa que no hay poder de opresión tan fuerte que el hombre no pueda entablar el combate.

El pecado no es una infracción, de un mandamiento exterior, sino la negación a responder a la invitación a ser más, la negativa a crear una vida siempre nueva.

El infierno es la ausencia de los demás o la cerrazón hacia los demás.

La creación no es ni una retirada del mundo, ni una dependencia con relación al Dios legislador y juez, concebido según la imagen anticuada de un rey. La oración no exige un momento o un lugar separados de lo cotidiano, como si lo sagrado fuera un sector particular de la vida. Rezar es estrechar al mundo en su totalidad, permaneciendo bien arraigados en nuestro mundo y en nuestro tiempo, estar a la escucha, descifrar el sentido profundo, los signos y las llamadas, y preparar nuestra respuesta recogiendo para ser dueño de sí, y desde ahí orientar de nuevo nuestra vida y obrar en consecuencia. Rezar es escuchar la música profunda del ser siempre brotando en nosotros y hacer que nuestra vida baile al son de esa música.

La salvación es lo que le llega al hombre cuando descubre y reconoce en él esta posibilidad de salir de lo dado, de la "naturaleza", de la costumbre, del orden establecido, de la alienación.

¿Qué relación hay entre la "salvación" cristiana y los movimientos de liberación de los pueblos, entre la fe y la acción política, entre el reino de Dios y la construcción del mundo?

Ya no es posible separar radicalmente las dos, como si el reino de Dios no tuviera relación con nuestras luchas históricas y uno se situara en "otro mundo", indiferente a las vicisitudes, a los órdenes y desórdenes de éste haciendo así de los cristianos una cofradía de ausentes, extraños a los combates políticos y sociales de este mundo. Este dualismo ha conducido siempre a una hipocresía y a una solidaridad inconfesada con el orden o el desorden establecidos.

Y no es posible tampoco identificar los dos como si el reino de Dios pudiera instalarse en un orden necesariamente provisional que sacralizaría: monarquía "por derecho divino", democracia "cristiana", socialismo "cristiano" o sociedad sin clases. El propio Marx, por otra parte, no consideraba la sociedad sin clases del comunismo como el "fin de la historia", sino al contrario, como el comienzo de una historia profundamente humana, que ya no estaría hecha de enfrentamientos de clases o naciones, sino de una creación libre análoga a la creación artística.

El problema de las relaciones entre la fe y el socialismo es un problema de fecundación recíproca: aporta la fe al socialismo su dimensión trascendente profética y le abre al contrario a un porvenir de renovación sin fin; mientras que aporta el socialismo a la fe su dimensión histórica militante e impide que se evada del mundo de las luchas humanas y la obliga a encarnar su promesa y su esperanza a fin de no ser opio, sino levadura.

La liberación política para la lucha de clases y los pueblos oprimidos:

La liberación histórica permanente, por medio de la cual el hombre supera sus sucesivas alienaciones para acceder a una creación cada vez más libre de sí mismo, por medio de la ciencia y las técnicas, la creación artística, la organización de nuevas relaciones humanas.

La liberación del pecado, no sólo del pecado individual, que es el repliegue individualista sobre sí y la renuncia de ser más por medio del amor, sino del pecado objetivo, es decir, de las condiciones políticas y sociales en las cuales "la imagen de Dios" que es el hombre ha sido desfigurada y escarificada, por la explotación, la opresión, la violencia institucionalizada.

Estos son los tres niveles distintos pero independientes; liberación histórica y política son aspectos de un mismo combate que debe sostenerse en todos los terrenos al mismo tiempo para ser eficaz y victorioso.

Un hombre que pertenezca enteramente a la tierra y sea enteramente divino, como dice mi amigo el padre Leclercq; un hombre para el que amar a Dios sea creer en el hombre, desesperar sea negar a Dios.

Una fe que es negación de repliegue individualista sobre sí mismo, una fe inseparable del don de amar, una fe que es acto, acto de liberar en sí el movimiento de salir de sí, es movimiento creador. Esta fe, que es otro nombre de la libertad, del amor, de la creación. Esta fe yo no la poseo; es ella la que me posee a mí (...)

Quisiera que esta fuera la última palabra.

Ya que a partir de ahí todo lo demás adquiere sentido: política, creación artística o fe.

Extraña realidad del amor: no es amor de nada.

Amar a una mujer solamente por la belleza de su rostro o de su cuerpo, por el atractivo sexual que ejerce sobre nosotros, por su inteligencia, por sus dones, no es todavía amor. En cuanto uno se pregunta por qué la ama ha dejado de amarla. Por-

ción un sentido, algo maravilloso me ha ocurrido. Dios habita en mí. Dios está presente en mí.

Decir "Dios es persona" es decir que mi relación con mi futuro no es una relación entre cosas ni entre conceptos que de individuo biológico o de personaje social, me convierto en persona gracias a las respuestas que aportó a las preguntas que me interpelan en la miseria y el dolor de los demás, en sus iras y en sus esperanzas, en su amor.

Decir "Dios es persona" significa que vivo la experiencia cotidiana de ese don en mí, el don de liberarme de mis intereses biológicos o sociales para dar una respuesta libre, "personal", a estas llamadas. Es afirmar que ese diálogo se ha hecho posible gracias a ese don.

Decir "Dios es Padre" es decir que el hombre no se convierte en humano si no es por la comunión con los demás que constituyen con él una sola familia. Que constituímos un "nosotros" indivisi-

SOY CRISTIANO

TRADUCCION DE ALGUNOS PASAJES DEL LIBRO
"PAROL D'HOMME DE ROGER GARAUDY.

Decir "Dios existe" significa: el hombre es siempre más que el hombre; más allá de su vida puramente biológica, es ese ir más allá de sí mismo por el que se libera para convertirse en creador de su propio destino, del destino de todos. Decir "Dios existe" significa que el futuro del hombre no es sólo la resultante de condiciones y causas que existen ya, y que el mañana, si yo pongo el esfuerzo correspondiente, será distinto del hoy. Ya cuando, tratando de orientarse en el caos del mundo presente para emprender una acción, postulo que ese caos no es un conjunto de fuerzas incoherentes y hostiles, sino que es posible captar todas esas contradicciones en su unidad y darles con mi ac-

ble, centro y surco de la creación de cada uno. Que la humanidad se edifica como un único pueblo.

Decir que es Hijo o la Palabra es reconocer que cada hombre nos revela parcialmente lo que la vida de Cristo nos revela totalmente: un estilo de vida que no está hecho de ningún egoísmo, de ninguna rutina, y que no sea otra cosa que creación y amor.

Decir que es el Espíritu es decir que se derrama en el corazón del hombre —de todo hombre— un manantial inagotable de creatividad de una vida nueva.

Decir que Dios es creador es decir que el mundo y su historia nunca acaban, sino que siempre están en trance de nacer. Que el hombre no es solamente lo que es sino lo que será. Que su vida no es una evolución necesaria, ni el despliegue de una esencia o de una naturaleza según una ley ya existente sino apertura a lo irreductiblemente nuevo. Que el hombre no es plenamente humano más que cuando participa en la creación.

que el amor es un acto constituyente, incondicional; el acto por el que franqueo, a requerimiento de otro, las fronteras en las que yo estaba aparcado por mi individualismo. El amor es la más inmediata manera de vivir la trascendencia: no como un ir más allá de sí desde sí mismo como en Nietzsche, sino como un ir más allá de sí a la llamada del otro.

Si el otro tiene su grandeza, su riqueza humana y su belleza propias, amarlo me invita a dilatar mi ser para responder a su espera y a ir más allá de mí mismo para vivir a la escala de su vida.

Si el otro se cierra o se muestra amenazador, extraño o incluso hostil a mi amor, amarlo me invita a despojarme de muchas cosas liberándome; me libera de mí mismo, de mi desconfianza, de mis propiedades, de mi orgullo y de mis seguridades.

En cualquier caso el amor tiene esa virtud de convocarme al tribunal supremo, el de la trascendencia; ¿soy capaz de ese ir más allá o de esa re-

nuncia para acoger no sólo al otro que no se revela sino en él, a través de él?

Tal es el amor como ley fundamental del ser.

Marx me ha enseñado a descubrir los caminos de su victoria.

El socialismo y el comunismo han sido desfigurados y desacreditados por la experiencia estalinista y sus consecuencias.

El socialismo y el comunismo de Thomas Münzer o Karl Marx y de Che Guevara o Mao Tse-Tung han dado un rostro a la esperanza del hombre.

Mi tarea de comunista es devolverle ese rostro. Ese rostro de plenitud humana en todas sus dimensiones. Vivir según la ley fundamental del ser: el amor. La Cruz me ha enseñado las renunciaciones que entraña. La Resurrección, las posibilidades de superación.

Soy cristiano.

ALGUNAS SUGERENCIAS PARA SU LECTURA...

- **CARTAS INTIMAS DE TEILHARD DE CHARDIN**, con Notas de Henri de Lubac. ¿Quién no ha leído algo o, por lo menos, oído hablar de este genial jesuita belga. Siempre elogiado, discutido, pero respetado por todos. La originalidad y brillantez de su pensamiento se desbordan en estas cartas. **Ejemplar: \$171.50 - Dls. 14.55**
- **AMBIGUEDAD DE LAS TEOLOGIAS DE SECULARIZACION**, de Christian Duquoc.- Quienquiera que sienta inquietud por los problemas de la Iglesia y las transformaciones de nuestra sociedad podrá leer provechosamente este ensayo crítico sobre las teologías de la secularización. **Ejemplar: \$ 73.50 - Dls. 6.25**
- **EL RELIGIOSO SIGNO DE DENUNCIA Y RECONCILIACION**.- De José María Guerrero. Es evidente que la Iglesia pasa actualmente por una de las más graves crisis de su historia. Muchos religiosos han sentido el desconcierto de esta época de cambios, algunos han decidido retirarse de la lucha. El autor de este libro considera que la vida religiosa pasará airoosamente la prueba de plenitud de sentido humano, haciendo justicia al servicio que debe. **Ejemplar: \$ 63.00 - Dls. 5.35**

OBRA NACIONAL DE LA BUENA PRENSA, A.C.
Donceles 99-A Apdo. M-2181 México 1, D.F.
Orozco y Berra 180.-México 4, D.F.
Tel.: 546-45-00 Ext. 4

Al importe de su pedido adjunte \$ 8.00 más para gastos de correo.

MARDONIO MORALES, S.J.

Enrique Maza:

Te envió ahora el reporte que me pediste el otro día sobre el camino recorrido hasta ahora en el itinerario político que se nos abrió en la Misión. Te hablo en plural, porque creo que un trabajo de esta naturaleza no se puede realizar por una persona y de hecho, como lo iremos viendo, ha sido el proceso de todo el grupo misionero. Aunque me haya tocado en algún momento servir de catalizador, ciertamente no se hubiera podido iniciar el proceso ya más concretamente político, sin contar con una serie de bases sólidas y objetivas, como son: la lengua, el contacto continuo en plan de servicio, el conocimiento vivencial de las realidades de la gente, la mutua confianza y simpatía con los indígenas, las reflexiones comunitarias, el conocimiento de las diversas experiencias, el plan de trabajo realizado en común; todo esto con las limitaciones e imperfecciones que se puedan suponer.

ITINERARIO CRISTIANO Y SACERDOTAL

El hecho de que los primeros jóvenes que llegaron a la Misión se decidieran a comprender y hablar la lengua de los indígenas, fue de la mayor importancia, pues nos abrió las puertas de la comunicación humana. También fue de trascendencia el método de trabajo que se siguió desde un principio organizando las pequeñas comunidades dispersas por la sierra; esto nos llevó a ir teniendo un conocimiento directo, sin mediaciones, de las diversas realidades, su problemática y sus diferencias. Tanto la lengua como este contacto directo con las comunidades, nos fue injertando cada vez más en el mundo ts'eltal, al grado que al cabo de unos ocho años de trabajo se nos impuso la necesidad de reflexionar en nuestra acción y métodos, planear una reorganización de nuestros cuadros, dado que la vida de las comunidades había tomado un ritmo acelerado que podía ahogarnos con detrimento del servicio que podíamos darles. Así llegamos al año 1967. Las múltiples reuniones que entonces tuvimos nos llevaron a una acción más coordinada, más

Considerando de sumo interés el contenido de la carta del P. Mardonio Morales al P. Enrique Maza, hemos querido transcribirla textualmente con la idea de conservar también toda la frescura y espontaneidad del lenguaje epistolar.

La Redacción.

corresponsable, menos individualista. Y esto por las exigencias de las comunidades.

En lo personal tuve una experiencia que fue la que se convirtió en el detonante, llegado su tiempo. Y fue el hecho de haberme destinado a zona de Bachajón. Tuve la oportunidad de conocer el mundo indígena esclavizado en las fincas y el mundo indígena con más o menos problemas, pero libre en su ejido. Dos mundos distintos y de contrastes hirientes. Un hecho que se comenzó a sentir hacia 1965 en las zonas de las fincas, o sea la emigración a tierras nacionales o selva lacandona, fue la primera gran llamada de atención que se me hizo. De pronto, sin decir agua va, comunidades enteras se desintegraban. Es interesante constatar que a partir de una enérgica acción de concientización contra el alcoholismo, se iniciaba el deseo de la gente de salir del infierno en que vivían: la vida de esclavos en las fincas. Asimismo era evidente que las dificultades de los que vivían en el ejido tenían como raíz la corrupción agraria desde los altos responsables hasta las autoridades más inmediatas. Esta desorganización ejidal también era causa de emigraciones a la selva.

El continuo acudir de la gente en busca de ayuda en las épocas de hambre, en los continuos conflictos debidos a mala distribución de la justicia, a los abusos de prestamistas y a enfermedades causadas por mala alimentación y exceso de trabajo en las fincas, fue haciendo hondo surco en la preocupación por servir al indígena. La misma insensibilidad de los opresores y su resistencia a todo intento de solución y cambio, hizo que fuera madurando el subconsciente que en un momento dado salió a flote.

Antes de 1971 era ingenuo pensar en una acción política directa. No había canales de comunicación con el poder público como para poder iniciar una acción que tendiera a transformar la sociedad de explotados y explotadores heredada desde la Colonia. En julio de 1970 sale elegido gobernador el Dr. Manuel Velasco Suárez. Durante los primeros meses de su mandato a partir de enero de 1971, el Gobierno se interesó decididamente por atender a las comunidades indígenas de una manera efectiva. Comenzó a funcionar el Departamento de Asuntos indígenas, que se convirtió en PRODESCH (programa de desarrollo de los Altos de Chiapas). Vivimos, palpamos y sentimos que en verdad el gobernador tenía interés personal y real por el indígena, y que estaba en las mejores disposiciones de dialogar con quienes trabajaban con y por el indígena.

Entonces emergió el subconsciente. Llegó un momento en que ví muy claro que teníamos la gran oportunidad de hacer algo en favor de tanto esclavo. Pero ¿cómo hacerlo, cuándo, en qué circunstancias? El servicio que ahora podíamos prestar iba en la línea de servir de portavoces de los sin

voz. Los riesgos eran evidentes, tanto para el que hablaba como sobre todo, para los indígenas, pues las represalias no se harían esperar.

En estas circunstancias, antes de exponer mis inquietudes al equipo, hice una serie de consultas a nivel personal. Tuve la oportunidad de viajar de México a Torreón en carro con Guillermo Cortés. Hubo tiempo más que suficiente para exponerle la problemática y mis observaciones. Fue de opinión que no sólo era bueno y oportuno, sino que tenía la obligación de hacerlo. Me aconsejó que consultara con Xavier Cuenca. El, como superior que era, dio tiempo para escucharme, y fue de la misma opinión que Cortés. Me remitió a su vez con Enrique Núñez. La misma respuesta. Me quedaba un punto indispensable: saber si los indígenas querían que se hiciera la denuncia, afrontando los riesgos que esto suponía.

Dado los canales de comunicación con ellos tanto personales como de otros misioneros, rápidamente —en el curso de 2 meses— se pudo conocer con certeza su respuesta: Tenemos que hablar y luchar; nada tenemos que perder, puesto que ya lo perdimos todo. Con esta luz verde me lancé. Ellos me dieron los datos con la seguridad de participar activamente cuando se vinieran las investigaciones. Fui a México para redactar la denuncia en las oficinas de Enrique Núñez por ofrecimiento que me hicieron. Y coincidió, —este tipo de coincidencias se han repetido con mucha frecuencia durante el proceso— que durante esos días en que estaba redactando, hubo una reunión de reflexión sobre la Tarahumara e invitaron al Sr. Samuel Ruiz que es mi obispo. Así le pude presentar el manuscrito. Lo leyó y estuvo de acuerdo en todo; más aún me dio una tarjeta de presentación para el Sr. Gobernador. El siguiente paso —ya maduro el asunto— era hablar con el P. Provincial y en seguida presentar el trabajo al equipo de la Misión para que hicieran sus observaciones. El escrito está redactado en forma personal pero como Superior que entonces era de la Misión; por lo tanto quedaba comprometida toda la Comunidad de misioneros. Debía por lo tanto contar con su aprobación. Sin embargo al P. Provincial le pareció que urgía presentar el escrito cuanto antes para evitar que se filtrara el asunto y se entorpeciera la acción. A mi objeción de que comprometía a todo el grupo que aún no estaba enterado, me respondió: confía en tus hermanos, que sabrán comprender las circunstancias. Así que me fui directo a Tuxtla Gutiérrez para conseguir la audiencia con el Gobernador. Al llegar supe que el Gobernador estaba en un Congreso médico y sólo me podría recibir cuatro días después. Así que tuve tiempo de ir a Bachajón para exponer a la Comunidad el proyecto.

Nos reunimos, les leí el trabajo y se los dejé para que lo estudiaran y al día siguiente lo comentáramos. Se dividió la Comunidad. Alguno de los

Padres me presentó un pliego de observaciones y puntos de desacuerdo. En lo personal era de opinión que no se debía llevar adelante la denuncia por exagerada y desconsiderada. Otro de los Padres tenía serias dudas de la veracidad de todos los datos presentados y sobre todo no le parecía que fueran estos métodos precisamente pastorales. Los demás estaban totalmente de acuerdo. En la discusión subsiguiente aclaré las dudas y objeciones de suerte que ni una sola de las presentadas tenían fundamento. Fue una jornada cansada pero se aceptó al final por todos aunque sin gran entusiasmo para los dos Padres que tenían sus dudas. Redactamos un pequeño apéndice en el que la Comunidad apoyaba la denuncia.

Así en la primera quincena de noviembre de 1971 hablé con el Gobernador durante una hora. Leyó atentamente la denuncia, hizo sus observaciones en el sentido de que había encontrado en el Estado una serie de situaciones opresivas al grado que la denuncia —aunque ignoraba esta realidad— no se le hacía improbable. Le preocupaban dos cosas: mi seguridad personal y la responsabilidad de su gobierno. Me dijo que era fácil denunciar y luego retirarse muy tranquilo; pero su gobierno no se podía retirar. Esta observación me caló y a su tiempo —tres años después— le respondí que mi compromiso era real y que no me he retirado, en cambio el problema no acaba de solucionarse. Para proveer a mi seguridad me indicó que enviaría al Procurador Federal en el estado para que hiciera una investigación sobre la situación que le planteaba y entonces él procedería en base a los resultados de esa investigación, y así evitaría que hubiera represalias en mi contra.

Quedó en que a finales de noviembre lo enviaba. No llegó en la fecha señalada. Envié un propio al Gobernador haciéndole notar que me quedé esperándolo. Me contestó por radiograma que los primeros días de diciembre llegaría el Procurador. Así fue. Trabajó de las dos de la tarde a las tres de la mañana en Chilón en mi oficina, recogió todas las denuncias de boca de los indígenas y presentó al Gobernador un informe —junto con las actas— en el que ratificaba todos y cada uno de los puntos de la denuncia, más aún señalaba que las denuncias se quedaban cortas respecto a la realidad. Al procurador le pareció que en el curso de tres o cuatro meses, más aún para febrero ya nos podría decir la solución. Pero la cosa no era tan sencilla. Problemas laborales, agrarios y de justicia se entremezclaban en un intrincado tejido difícil de soltar.

Otras de las observaciones que me había hecho el Gobernador era que él prefería que los campesinos mismos fueran los que vinieran a presentarle sus problemas. Corrió enero, febrero y marzo y no se veía ninguna acción. En enero me llamó el P. Provincial a México para estudiar con el grupo de acción social la situación planteada por la denun-

cia, se dio a conocer a la Provincia a través de las Noticias el texto de la denuncia. Una de las recomendaciones que me hicieron fue que se instauraran las causas agrarias y laborales al mismo tiempo, pues los procesos laborales tenían resultados inmediatos que animarían en la lucha a las Comunidades, mientras los agrarios eran más lentos y difíciles. Poco a poco iba interiorizándome en los problemas agrarios, a través del estudio de los expedientes de las Comunidades y de sus problemas de tipo agrario. La Universidad Iberoamericana me ofreció su asesoría a través del Lic. José Sánchez González, profesor de derecho agrario y director del departamento. Asesoría que me ha sido muy útil y oportuna. En esta época nació la idea de traducir al ts'eltal la nueva ley de Reforma Agraria. Se pensó en traducir algunos artículos, hacer extractos, presentar comentarios haciendo referencias al texto de la ley en castilla o bien traducir el texto íntegramente. Me lancé por esta última opción, a fin de que se tuviera un trabajo más definitivo. Así comenzó el penoso y aburrido camino de traducir textos áridos y jurídicos de una extensión considerable. Me llevó más de un año de trabajo y otro de impresión. En enero de 1975 tuvimos el librito editado y financiado por el Profesor Fernando Cacho. En marzo de 1972 estuve haciendo una serie de reportajes para Excelsior. Entrevistaste a diversos misioneros, al Sr. Obispo, a Angel Robles (director de Prodesch) al Procurador Federal en el Estado y al Gobernador. El Gobernador te indicó que prefería no publicar nada para no entorpecer la acción, ya que él estaba tomando cartas en el asunto.

Pero en abril de 1972 las cosas aún estaban estancadas. Ya para entonces se supo en Chilón y Yajalón que se había hecho la denuncia, porque alguien —ignoro quién— hizo publicar un artículo en Jueves de Excelsior. Durante tres meses nadie se había enterado en la región, me refiero a nadie de los explotadores. Salieron artículos en el periódico de Yajalón llamado Horizontes en que comentaban el hecho. Para el 12 de abril organicé un grupo de las diversas comunidades con problemas laborales y agrarios para ver al Gobernador, dado que las cosas no caminaban. Como él quería que fueran los campesinos mismos quienes le hablaran, nos presentamos en Tuxtla llenos de polvo y cansancio de 10 horas de autobús por la flamante brecha recién estrenada, para pedir audiencia. Eran 22 indígenas con sus respectivos escritos presentando sus problemas laborales, agrarios y judiciales. Como llegamos a las 8 de la noche —el Gobernador suele recibir a partir de esa hora— no querían darnos audiencia pues ya estaba cerrado el cupo. Logramos que le hicieran llegar un breve reporte de lo que se trataba, y él ordenó inmediatamente que nos pasaran a la sala de las banderas. El grupo estaba como para llamar la atención. Los acompañé aunque no intervine en nada. Cada grupo le entregó el escrito que llevábamos preparado y uno de ellos que hablaba algo de "castilla" habló en nombre de todos. Ahí

mismo llamó a los responsables del asunto y al constatar que en realidad todo estaba estancado, encargó al Director de la oficina laboral que se responsabilizara de que los diversos procesos se instauraran. Al día siguiente por orden del Gobernador nos recibieron en las diversas oficinas y así comenzó a caminar la pesada maquinaria burocrática. De inmediato se practicaron 3 inspecciones laborales en diversas regiones para abarcar el territorio denunciado. Mi participación consistió en servir de intérprete y contacto con las diversas comunidades y los licenciados. El grupo misionero participaba activamente supliéndome en mis compromisos pastorales, dando hospedaje a los licenciados y sensibilizando a las comunidades dispersas por la sierra.

El efecto fue inmediato, como ya me lo habían indicado. Se siguieron los procesos laborales, se multó a los patrones y se les obligó a subir los sueldos. El desconcierto e indignación de los finqueros era manifiesto, y las represalias no se hicieron esperar. Salieron nuevos artículos en Horizontes en los que me tiraban duro; a los "acasillados", es decir a los peones de las fincas, les hacían la vida imposible, aceleraron el proceso iniciado hace ya muchos años —anteriores a la denuncia— de ir convirtiendo las fincas cafetaleras en ganaderas. Este proceso va directamente contra los indígenas, pues se necesita mucho terreno para la ganadería, de suerte que las tierras laborables en las que los "acasillados" hacían sus milpas, al convertirse en potrero, dejan sin milpa a los moradores; esto obliga a la emigración sin que proceda un formal despido por parte del finquero. Esta situación crea una serie de conflictos en los que los trabajadores llevan todas las de perder. Por eso la lucha no podía ser sólo laboral, sino que tenía que ir al fondo del asunto: la posesión de la tierra.

En el mes de junio se presentó un incidente al margen de la denuncia, que sirvió para sensibilizar más a las autoridades agrarias y judiciales. La comunidad de Chabeclum que desde 1958 viene luchando por conseguir tierra, cometió un delito: invadió la finca Cábteaj. Pero no fue así como así. Las autoridades agrarias desde octubre noviembre de 71 habían prometido enviar un ingeniero para revisar el censo de la población. El Presidente del Comité creyó erróneamente que venía a entregarles la tierra. Estuvieron esperando al ingeniero de noviembre a febrero sin que se presentara a pesar de los repetidos oficios que les dieron en la Agraria de Tuxtla Gutiérrez. Como se llegaba el tiempo de la preparación de la siembra, el Presidente del Comité autorizó a su gente a que se posesionara del terreno necesario, pensando en que pronto llegaba el ingeniero. Este nunca se presentó. En cambio el finquero tuvo tiempo de observar lo que hacían, de llevar al Ministerio Público de Yajalón en avión y de presentar la denuncia judicial. Llegó orden judicial contra los 29 responsables. A principios de mayo encarcelaron a uno de ellos que se confió y se presentó en

Sitalá a la fiesta de Santa Cruz. A principios de Junio aprovecharon la visita que periódicamente hace el ejército para que éste encarcelara a los restantes. Solamente, por casualidad, el único responsable ante la ley, el Presidente del Comité, no fue a la cárcel porque no estaba en el poblado el día que llegó el ejército. Este hecho me hizo intervenir ante el gobernador. Los trámites que se siguieron me sirvieron de escuela práctica para familiarizarme con las diversas dependencias. Después de un mes de vueltas y arreglos, logramos su libertad bajo fianza de 200 pesos cada uno o sea \$ 5,800.00. Durante seis meses estuvieron firmando hasta que en enero les dieron la sentencia absolutoria teniendo en cuenta la responsabilidad de las autoridades agrarias y su propia ignorancia del proceso agrario. Pero todo su trabajo lo perdieron, aunque se recuperó la fianza.

Mientras tanto los diversos procesos agrarios se fueron instaurando. Poco a poco me iba familiarizando con la problemática real y cuáles serían los canales de solución. La meta era la recuperación de sus tierras. Fuimos varias veces a México, hablamos con el Consultor Agrario por Chiapas, buscamos laboriosamente en la maraña burocrática cuál era la situación real de las diversas comunidades. Para los poblados grandes: Guaquitepec, Chilón y Bachajón se pedía la restitución de sus antiguas posesiones. Para los pequeños grupos se pedía la dotación de sus tierras. Un continuo ir y venir a Tuxtla para acompañarlos, para redactarles los documentos, para que se familiarizaran con los trámites en las oficinas. Fue un año de intenso entrenamiento en la lucha y en la búsqueda; fui cayendo en la cuenta de que la denuncia que había presentado tenía implicaciones muy profundas que suponían un compromiso cada vez más radical.

Para los trámites de restitución debíamos conseguir las escrituras originales de las comunidades anteriores a 1856. Busqué en el archivo de la Nación, en el archivo de Chapultepec, en el Museo de Antropología. En todas partes me decían que de Chiapas no había nada porque todo lo referente a la Colonia estaba en Guatemala ya que Chiapas perteneció a la Capitanía de Guatemala. Así que a finales de 72 y principios de 73 una de las Religiosas de la Misión que fue a Guatemala, buscó y encontró en el archivo documentos importantes que nos fueron útiles.

Perdimos tiempo, o mejor nos hicieron perder tiempo, pues en la Agraria nos indicaron mal cuáles eran los requisitos indispensables para que los documentos fueran aceptados jurídicamente. A pesar de ir, ya correcto el camino, después de dos años aún no tenemos los estudios terminados por la morosidad de tanto burócrata que tiene que intervenir. Tiene uno que ir acompañando el documento durante todo su camino para que llegue a feliz término el proceso. La irresponsabilidad y la venali-

dad es tremenda en las autoridades agrarias. Aquí se tendrá que cumplir aquello de que solamente el que es constante hasta el último momento alcanzará la liberación. De todo el proceso como se iba realizando estaba informado no solamente el P. Provincial, sino también el P. General a quien envié copias fotostáticas de los documentos del proceso. En dos ocasiones me escribió dándonos ánimo.

Durante 73 se continuó afianzando los procesos, aportando las pruebas que se iban exigiendo; a la vez que los procesos laborales continuaban dando pequeños alicientes y obligando a subir el nivel de los sueldos. Fue un año de concientización de ambos grupos: el explotado y el explotador. La lucha ya estaba entablada abiertamente y se había enfocado bajo el aspecto legal. No había violencia física, pues una de las consignas a los explotados era que no se dejaran sorprender por las provocaciones, ya que la fuerza represiva estaba en poder de los explotadores. Un triunfo que considero fundamental es el de que ya para estas fechas se había llegado al convencimiento por parte de ambos grupos de la justicia de la causa. A nadie se hacía injusticia y se buscaban caminos legales para solucionar los conflictos.

En esta coyuntura llegó la preparación del Año de Fray Bartolomé de las Casas por parte del Comité establecido en San Cristóbal las Casas con amplio reconocimiento oficial. Escribí una carta bastante fuerte y claridosa al Comité haciéndole ver la inconsecuencia de grandes celebraciones al Obispo que se las rifó todas por la causa indígena, cuando aún persistían en la actualidad los mismos fenómenos de opresión. No se me respondió directamente. Pero dos meses después le ofrecieron al Sr. Obispo Samuel Ruiz que organizaran un Congreso Indígena para octubre de 74. El Sr. Obispo aceptó condicionalmente: siempre y cuando las Comunidades Indígenas estuvieran de acuerdo. A partir de septiembre de 1973 se comenzó el proceso del Congreso que aún va caminando. Los pasos fueron: auscultación directa de las Comunidades; ante su aceptación celebración de subcongresos en los diversos grupos étnicos (ts'eltal, tsoltsil, tojolabal y Ch'ol) cada dos o tres meses; estos subcongresos consistieron en 1o. presentación de la figura de Fray Bartolomé, 2o. reflexión comunitaria sobre la explotación externa de las comunidades; 3o. reflexión sobre la explotación interna; 4o. búsqueda de caminos de liberación; 5o. preparación inmediata de los temas del Congreso, lugar de celebración, elección de los oradores. Fue un camino lleno de sorpresas ante la inmensa capacidad de los indígenas. Los ts'eltales fueron los que dieron la pauta de estos subcongresos; se concientizaron comunitariamente y por primera vez quizá en su historia sintieron la fuerza indígena que se acrecentó cuando de los subcongresos tribales se pasó al congreso intertribal. Fue una experiencia inolvidable. Ciertamente en la preparación y realización del Congreso la

lucha ts'eltal iniciada formalmente en 1971 fue definitiva. La sorpresa que se llevaron cuando se reunieron en Ocosingo los representantes de las comunidades ts'eltales dispersas desde Simojobel hasta Bonampac al constatar las mismas carencias, los mismos problemas, la misma lucha, los impactó fuertemente. Paralelamente se llevaban los procesos iniciados. Fue la época de la localización, legalización y presentación de las escrituras primordiales, así como la activación de aquellos expedientes que llevaban años durmiendo en las oficinas. Además, como resultado de las reflexiones comunitarias del Congreso en marcha, nuevos núcleos se sumaban a los anteriores. Las denuncias que salieron del Congreso ampliaron considerablemente el frente, ahora más comunitario, más consciente y con mayor participación de los mismos indígenas, habiendo adquirido y palpado la fuerza que da la unión y problemática común. La resonancia que tuvo el Congreso no sólo a nivel nacional por los órganos de la prensa sino aun internacional fue una presión muy oportuna. Fue en definitiva lo que dejó al descubierto la fundamental desorganización de las oficinas agrarias, de la corrupción oficial desde los más altos niveles hasta del último empleado. Quedó patente el inmenso negocio que es el Agrario que vive de la sangre del campesino. Y así terminamos 1974 para iniciar en 1975 un último asalto.

En enero de 1975 presenté al Gobernador un nuevo escrito bastante enérgico. En vista de que no recibía contestación directa, hablé con Latapi quien comentó la carte en Excelsior el 1o. de marzo. Fue un bombazo en Tuxtla. Inmediatamente me llamaron, para reactivar los procesos. A pesar de eso los asuntos no caminaban en la Agraria: la táctica de dar los elementos legales y seguir pacientemente los vericuetos de las oficinas, necesitaba de presiones externas. En vista de que el Gobierno no acababa de solucionar nada a pesar de que era ya meridianamente claro el derecho de las Comunidades, de que la problemática era ya del dominio público, no había por qué dejar de utilizar la prensa como nos lo había pedido el Gobernador. Así en junio en tres reportajes presentaste en Excelsior la problemática completa. En el último hiciste referencia a un atropello clásico de los finqueros que sumada a la frialdad de las autoridades judiciales hace posible el pánico de los oprimidos. Hasta la fecha el caso de Chapayal es la prueba evidente de la corrupción e ineptitud oficial. Esto provocó crisis en la Delegación Agraria, y comenzaron los cambios de personal con miras a purificar el ambiente.

En estos días tuvimos la primera contraofensiva directa de los finqueros. A Javier Vargas, que trabaja en la Misión de Ocosingo, y con quien he caminado largas jornadas en esta lucha durante el Congreso, y a mí, nos acusaban de provocar las invasiones de fincas. Porque este año se intensificaron las invasiones en todo el Estado. El Gobernador, con mucho sentido político, no quiso utilizar

el ejército para el desalojo, sino llegar al diálogo y al compromiso. Se estableció un grupo compuesto por representantes del gobierno, de los finqueros, de los ganaderos y de los campesinos, para estudiar cada caso y buscarles solución. A Javier Vargas y a mí nos invitaron a participar en la solución de unos de los casos —San José La Reforma, Ocosingo— para que sirviéramos de intérpretes. Entonces nos enteramos de la acusación que nos hacían, pero los hechos demostraron que nada teníamos que ver con estos movimientos de invasión. En cambio nos abrieron nuevas perspectivas, nuevos contactos, nuevas experiencias.

Este movimiento de diálogo Finqueros—acasillados, dio ocasión para que el Delegado agrario, fuertemente comprometido con los finqueros, tratara de conseguir por este medio que una de las fincas afectables desde 1956 se les vendiera a los acasillados. Legalmente el caso está perdido para el finquero. La táctica de la morosidad, del engaño y de los falsos informes no les ha dado el resultado de que los indígenas se desesperen y se vayan. Este diálogo tuvo como efecto una decepción enorme de los indígenas que en vez de encontrar un apoyo en la autoridad encontraban a un cómplice del explotador. Te pedí entonces que comentaras el caso en Excelsior el mes de agosto. Tú me decías que no estabas seguro si fuera o no el momento oportuno, cada la situación política del país. Te respondí que nada teníamos que perder y si alguna esperanza, que por lo tanto te lanzaras. Este artículo tuyo levantó ampolla, te contestaron, les respondiste y el resultado fue el cambio del Delegado pues quedó al descubierto la maniobra que estaba realizando, penada por la ley.

Así en el curso de 1975, hubo el cese del Delegado Agrario, de los dos subdelegados, de numerosos ingenieros y jefes de zona a quienes por denuncias concretas de los mismos indígenas se les probó algún caso concreto de extorsión. También por estos días el Secretario de la Comisión Agraria Mixta —un cargo clave— enfermó gravemente y fue posible el nombramiento de otro ya dentro de este ambiente de renovación. Este Secretario tuvo en su poder todos los procesos de estas Comunidades durante más de cuarenta años, y es el responsable directo de tantas injusticias cometidas en la resolución de los procesos, una persona de lo más corrupta.

Este año se ha caracterizado por un reconocimiento de la influencia que tenemos en el mundo indígena, y por lo tanto de intentar tenernos controlados a base de pedir nuestra participación en la resolución de casos concretos sea como intérpretes, sea como gestores. Tenemos enfrente la gran tentación del poder, del prestigio personal, de la manipulación, así como la responsabilidad de saber utilizar en bien del explotado todo este nuevo poder reconocido. Es decir no perder de vista nuestra función de servidores. Así entramos en la recta final de la presente administración.

Acabamos de tener la oportunidad de presentar al Candidato del PRI a la presidencia la problemática de la región, haciendo hincapié en que deben resolver el problema agrario de origen. Es decir que actualmente los políticos están muy preocupados por la emigración a la selva y sus problemas. Pero la emigración se debe al despojo sistemático y a la desorganización agraria en el lugar de origen de las Comunidades. Si en verdad tratan de detener la emigración a la selva, no tienen más que organizar y atender estas comunidades. De esta manera no sólo se atiende al problema específicamente agrario, sino que además se respetaría la organización indígena y no se continuaría creando el caos social que supone la emigración indiscriminada de diversos grupos, razas y lenguas, creando un enredo difícil y a las veces imposible de deshacer. Esta oportunidad de presentar así la problemática al candidato—presidente puede ser el lazo de unión entre una administración y otra.

Así están las cosas. Este reporte puede servir de base para reflexionar en el proceso, sus aciertos y desaciertos, la perspectiva que existe para una acción efectiva, que a la vez nos señale cuáles deban ser las metas y tácticas que debemos seguir.

Espero que estas líneas sean útiles.

En las vacaciones de mayo de 1975 Fomento Cultural organizó un curso de Ley Agraria para el equipo de la misión que presentó el Lic. José Sánchez González, y que ayudó a despejar dudas y prejuicios si no ignorancias concretas de estos procesos. Uno de los licenciados que estuvo en las inspecciones laborales asistió y ahora nos ayuda incondicionalmente en Tuxtla Gutiérrez atendiendo los procesos laborales y judiciales, como un servicio social de su parte.

De los Domingos 18 al 22 Entre Año Del 1º al 29 de agosto

COMENTARIO EXEGETICO

DOMINGO 18 ENTRE AÑO. (1o. de agosto).

1o. Entre las metáforas que describen la existencia cristiana, tenemos la imagen del camino: la vida cristiana es un caminar, llevando todas nuestras cosas hacia la Patria. Es un camino hacia el Señor, pero el mismo Señor nos va acompañando y da el alimento que sostiene para el camino (1a. lectura) y ese alimento es El mismo (3a. lectura). La 2a. lectura toca el mismo tema bajo la metáfora de nacer y crecer en una nueva vida, en un nuevo hombre.

2o. Exodo 16, 2-4. 12-15. El Exodo nos presenta la obra de liberación que Dios realiza en su pueblo. Yahvé no sólo tiene que "luchar", liberar al pueblo de sus enemigos externos, sino también luchar y liberarlo de sí mismo, de sus tendencias a volver a la vida "cómoda" de la esclavitud: no pocas veces el camino de la libertad se le hace al pueblo muy cuesta arriba, quiere una libertad que no le cueste. En este pasaje se nos describe uno de esos momentos: ahora estar junto a las cazuelas de Egipto! (v. 3). Dios conforta al pueblo con un alimento que viene de "arriba" (maná, codornices). Ese alimento es al mismo tiempo una prueba: Dios manifiesta su presencia bondadosa y poderosa en medio del pueblo, pero igualmente es una nueva ocasión para que el pueblo pruebe ante Dios y ante sí mismo si realmente quiere "caminar" en la ley del Señor. Ese camino y ese alimento es figura de lo que ahora nos pasa en Cristo, en nuestro nuevo camino y en nuestro nuevo Alimento, pues "todo esto les acontecía en figura y fue escrito para aviso de nosotros, los que vivimos en la plenitud de los tiempos" (1 C 10, 6) El capítulo 10 de 1 C nos presenta un comentario de este pasaje.

3o. Efesios 4, 17. 20-24. En el capítulo 4, comienza Pablo la parte exhortativa de su carta: sacar las consecuencias prácticas y concretas de nuestra realidad en Cristo (cap. 1-3). En lo anterior hace una explicación de lo que significa el don del Padre por Cristo en el Espíritu, ahora enfatiza que ese don es para trabajarlo, que nos impone una tarea (como el alimento que Dios dio en el desierto es para poder caminar nosotros). En 4, 1-16 nos habla de la tarea de la unidad, en el v. 17 se inicia la exposición sobre nuestra tarea de conversión propia y de transformación en Cristo, el Hombre Nuevo (Col 3, 10). La nueva vida que participamos en Cristo pide de nosotros un nuevo modo de proceder y de no vivir como vivíamos antes (v. 17). Puesto que somos una "nueva creación" (2 C 5, 17; Gal 6, 15; Rom 6, 4; 7, 6), tenemos que vivir una nueva vida (Rom 6, 4) que nos exige romper con el egoísmo y la idolatría de nosotros mismos (v. 22) ver Col 3, 5ss; Rom 6, 11s) que nos aparta de Dios y de los demás, y que nos pide esforzarnos por ir construyendo en nosotros la imagen de Cristo, el Hombre Nuevo, que es ofrenda (sacrificio, entrega) a Dios y a los demás (Col 3, 10ss).

4o. Juan 6, 24-35. El pasaje es demasiado rico y sólo podemos señalar algunos aspectos. 1o. Aquí se inicia la explicación sobre el sentido de los signos (milagros) anteriores sobre la multiplicación de los panes (domingo anterior) y el caminar sobre el mar: En Jesús está el poder de Dios y el Padre lo entrega como nuevo Maná, como alimento de vida. 2o. Los judíos no acaban de entender y se quedan en el hecho material concreto, sin verle ningún significado ulterior: ellos quieren pan y basta; quieren un mesianismo exclusivamente material. 3o. El Señor trata de hacerles enten-

der que ese pan material es signo de otro Pan que da una vida que no termina, para recibirlo ellos tienen que hacer algo de su parte, tienen que trabajar (v. 27). 4o. Ese trabajo consiste en vivir la aceptación incondicional a Cristo, el Alimento dado por el Padre. 5o. Los judíos sólo aceptarán a Cristo si éste realiza sus expectativas de mesianismo temporal y material, no les basta con los signos dados (milagros) quieren que El los alimente, como hizo Moisés en el desierto y que lo interpretan como un comer sin trabajar, vivir sin esfuerzo. 5o. Pero Cristo exige un seguimiento, un ir a El y un creer en El. (entregarse a El y a su obra).

DOMINGO 19 ENTRE AÑO. (8 de agosto).

1o. El tema del Alimento, iniciado el domingo anterior se prolonga ahora en la 1a. lectura con el pan que conforta y vigoriza a Elías y que es anuncio del Alimento que es Cristo (3a. lectura). Esa vida que ya desde anuncio del Alimento que es Cristo (3a. lectura). Esa vida que ya desde ahora tenemos en Cristo, nos dice Pablo cómo debemos vivirla (2a. lectura).

2o. Reyes 19, 4-8. El gran triunfo de Elías el profeta (cap. 18), queda reducido a nada por la persecución de la esposa del Jezabel. Elías se acobarda y huye; se siente desesperado y desalentado y va a buscar la palabra del Señor al lugar de las grandes revelaciones, el monte Horeb (Sinaí). En su combate interior (agonía) le pide a Dios la muerte. Cuando todo parece terminado, Dios lo conforta con un pan de vida que le da fuerza para caminar un tiempo largo y colmado (40 días). La historia de Elías se repite en la historia actual del cristiano y de la Iglesia.

3o. Efesios 4, 30-5, 2. El contexto de esta lectura viene en el domingo anterior en el cual se presenta el tema de la nueva vida que tiene el cristiano y que debe vivirla. El texto actual se divide fácilmente en dos partes. 1a. parte (v. 30-31): el cristiano no debe ir contra Dios (entristecer al Esp.), ir contra el Espíritu que está en él desde el bautismo. El actuar contra los demás es actuar contra Dios (Mt 25, 31-46). Este es el aspecto negativo; el aspecto positivo viene dado en la segunda parte. 2a. parte (4, 32-5, 2): se nos da aquí una síntesis de la esencia del comportamiento cristiano y el por qué de ese comportamiento. Cómo debe comportarse: ser con los demás, como Dios es con nosotros, ser imitadores de Dios (1 Tes. 1, 6), vivir la vida como Cristo, en ofrenda al Padre y ofrenda (entrega) a los demás, lo cual es sinónimo de vivir en el amor; tema que recalca Pablo con la esencia de lo que es ser cristiano (Ef 1, 4; Rom 5, 5; Col 1, 23; 2, 2; 2 C 6, 6; 1 C. 4, 21; 8, 7; etc.) Por qué debe comportarse así: porque sólo así vivimos en el amor con el cual Cristo nos amó y se entregó por nosotros (Gal 2, 20; Rom 8, 34). En otras palabras: sólo es cristiano, en realidad, el que se comporta como Cristo y participa así de lo que es Cristo.

4o. Juan 6, 41-52. Tenemos aquí otro pasaje del discurso sobre el Pan de Vida (ver el domingo anterior). Aquí se repiten, bajo otro aspecto, algunos de los elementos vistos el domingo anterior, pero también se añaden algunos nuevos. Nos fijaremos tan sólo en cuatro puntos: 1o. La sistemática resistencia de los judíos en aceptar la mediación de

lo humano para alcanzar lo divino (¿por un galileo y de Nazaret, Dios va a dar la Salvación? ¿y a través de la comunión íntima con El?): se niegan a aceptar la presencia de Dios a través del pobre, del pequeño. 2o. Cristo se ofreció y se promete como pan de vida que va más allá de la vida material. Se ofrece en alimento y ofrece su "carne" como ofrenda para la vida del mundo. 3o. El aceptarlo es un don del Padre pues nadie se "acerca" a El si el Padre no lo atrae a Cristo (v. 37; ver 12, 32; 3, 13). La fe no es una meta meramente humana, ni conclusión de una premisa, es ante todo un don. 4o. La fe es también una respuesta humana e implica el esfuerzo de una entrega total, es una obediencia, un aceptar lo que se "escucha" (v. 45. 47. 67-68; 3, 18s; 4, 42; Ac 6, 7; Rom 1, 5; 10, 16; 2 Tes 1, 8; etc.)

LA ASUNCION DE NUESTRA SEÑORA (15 de agosto).

1o. La Asunción de María es la fiesta de los hijos que se alegran con la alegría de la Madre que ha entrado plenamente a participar de la Vida. En su entrada (asunción) a esa participación plena ven, con justicia, una prenda más de la futura participación propia. La fiesta es así esencialmente escatológica: celebramos la promesa y la presencia del futuro en nuestro presente; Futuro del que participa ya Nuestra Señora en Plenitud. Por otra parte, si todo cristiano es vehículo, sacramento, para que Cristo realice su obra en el Espíritu, María lo es de un modo singular para todos nosotros. Sobre estos temas, en aplicación marial, versan las lecturas de hoy.

2o. Apocalipsis 11, 19a; 12, 1-61. 10ab. El Apocalipsis se debe leer ante todo como el libro de la esperanza: Cristo no sucumbe ante el Mal y la Muerte sino que triunfa definitivamente y a los que están unidos con El (la Iglesia) los sostiene en el combate y los hace triunfar. Para el cristiano el triunfo en Cristo es seguro, pero hay que combatir. La comunidad cristiana se describe así como la Nueva Eva que ya no es meramente terrestre sino celestial (nueva Jerusalén que baja del Cielo. Cp. 21) que a veces se describe como esposa (cap. 21 y 22; Ef 5, 21-32) y a veces como portadora de Cristo el único Salvador. La Mujer (la comunidad) aunque tiene prometido el triunfo, va a ser perseguida y asediada. En todo esto se está hablando de nosotros y la comunidad misma (la Iglesia) comprende que aquí se está hablando de María de un modo especial, en la cual ya se ha realizado plenamente lo que en nosotros espera todavía su consumación.

3o. 1 Corintios 15, 20-26. En la Resurrección de Cristo está la prenda firme y el camino seguro de nuestra resurrección (el único camino), porque Cristo nos ha hecho solidarios de todo lo que es El y de todo lo que tiene. Este es el tema del cap. 15. Nuestra fe afirma que María ya llegó a esa plena participación y esto por un privilegio singular y maravilloso del Único Mediador, Cristo y que El ha concedido a su Madre, que es nuestra Madre. En este contexto cristológico y marial, leemos hoy los versículos 20-26. El tema es muy rico en su significado para nuestra fe y podemos considerar, de un modo especial, los siguientes puntos: 1o. En relación con los versículos anteriores el v. 20 comienza con un grito de alegría y de entusiasmo: Cristo ciertamente resucitó y nuestra fe, nuestro trabajo y nuestra esperanza

tienen un sentido y un valor colmado. Se afirma ahí mismo la solidaridad con El: El es recibido en la Resurrección como la ofrenda primicial en la cual queda ofrecida, consagrada y aceptada toda la "cosecha" (nosotros) y nuestra fe nos revela que esa participación ya se ha realizado plenamente en María! 2o. En los vv. 21-22 se enfatiza la solidaridad con Cristo, más íntima y más profunda que nuestra solidaridad en la muerte y en el pecado (1 C 15, 45-49; Rom 5, 12-21) y que se ilumina por nuestra inserción en Cristo por la fe y el bautismo (Rom 6, 1-11; Gal 3, 27ss). 3o. El dominio de Cristo se presenta como absoluto ante toda la creación y como una donación del Padre (Mt 11, 27, 28, 18; Ef 1, 20ss; Fil 3, 21; Heb 2, 6ss; etc.), dominio por el que será vencida en nosotros (ya lo fue en María) la misma muerte (ver 1 C 15, 54-57); la plenitud de dominio de Cristo aparece en un doble momento: uno final, en el cual será definitivo y absoluto, y el momento temporal, en el que vivimos, donde las manifestaciones de ese dominio absoluto son parciales, progresivas, condicionadas a nuestra propia respuesta. Es así una tarea para ir haciendo el mundo más humano, más cristiano.

4o. Lucas 1, 39-56. En estos versículos se presenta con claridad que la salvación es algo personal: María cree, Isabel reconoce, Juan Bautista se alegra ante la presencia del Señor. Además de la presencia de Dios con nosotros, se describen bajo dos efectos la presencia salvífica del Señor; una realidad inmediata: la alegría, el saltar de júbilo ante la presencia del Señor (nos evoca el pasaje del carcelero convertido: celebraron una fiesta por haber creído. Ac. 16, 34). Además, este aceptar al Señor y creer en su promesa es ya una bendición: es Dios el que declara que María, Juan, son benditos, aceptos. El saberse bendito ante el Señor es la razón de esa alegría. La Iglesia ha visto en este viaje de María para llevar la Salvación a otros (ser sacramento de salvación), la realidad de su propia Misión, de la que participa María en un grado eminente: el cristiano es portador de Cristo para los demás. En esta misma lectura encontramos el motivo de la Asunción (anticipada) de María: porque ella creyó (se entregó), se entregó totalmente (Lc 1, 38) y porque es la Madre de Nuestro Señor (v. 43).

DOMINGO 21 ENTRE AÑO (22 de agosto).

1o. Las lecturas de este domingo se centran en la pregunta deisiva: ¿qué quiero yo realmente? ¿cuál es mi respuesta libre y veraz? ¿quiero en realidad servir a Dios (1a. lectura), ¿quiero seguir a Cristo? (3a. lectura). Bajo el signo matrimonial, nos presenta la 2a. lectura lo que es Cristo para la Iglesia y lo que es la Iglesia para Cristo.

2o. Josué 24, 1-2a. 15-17. 18b. Después de la gran aventura del Exodo y de la conquista de la Tierra Prometida, Josué reúne al pueblo y le recuerda la Historia de Salvación cuyos principales protagonistas han sido Dios y el pueblo (v. 2-13). Dios ofrece su Alianza, pero no violenta la libertad, el pueblo debe escoger. Josué, en nombre de Dios, les pide una decisión y una decisión que sea eficaz y que tendrá consecuencias radicales. Tres veces les hace la pregunta, insistiendo en que el pueblo sea consciente de lo que se compromete. Es casi indispensable leer completo el pasaje de Jos 24, 14-28. El pueblo decide libremente, una vez más,

entregarse a Yahvé, como a su único Dios y con esto queda renovada una vez más la Alianza con el Señor (v. 25). La Nueva Alianza en Cristo, no exime sino que exige igualmente de cada uno y de la comunidad una decisión veraz. La pregunta de Josué al pueblo es también una pregunta a cada uno de nosotros.

3o. Efesios 5, 21-32. El tema de este pasaje es muy rico y sólo nos fijaremos en algunos puntos: 1o. Recordando las actitudes del comportamiento cristiano, Pablo recuerda que en el respeto amistoso a Cristo ("temor") se debe tener el mismo respeto amistoso de unos para con otros ("sometidos") y esto lo ilustra con las relaciones del marido y su mujer. 2o. El amor de Dios por el hombre, y en concreto, el amor de Cristo por su Iglesia (nosotros) es el que fundamenta y legitima todo amor humano. Más aún, el amor conyugal en tanto es verdadero amor (y no la mera suma de dos egoísmos), en cuanto es expresión eficaz del amor de Cristo. 3o. El ser Cristo cabeza de la Iglesia le viene por su superioridad esencial y por su obra salvífica (único mediador). Pero en el marido es solamente como ejercicio de una función para construir el Reino de Dios en la familia; función de servicio y de entrega en el amor. A nivel naturaleza y a nivel gracia no hay ninguna superioridad (1 C 11, 8. 11-12; Gal 3, 26-29). Sobre otros aspectos y aplicaciones de este pasaje se puede consultar: "Las esposas y los maridos", en Christus, sep. 1975.

4o. Juan 6, 61-70 En este pasaje tenemos la conclusión del discurso sobre el Pan de Vida. (ver las lecturas evangélicas de los domingos pasados). Todo el discurso, pero de un modo especial este trozo final versa sobre el tema de aceptar o no aceptar a Cristo: ¿también vosotros queréis marcharos? (v. 67). Las palabras de Jesús son duras y difíciles de aceptar y El no minimiza su dureza (v. 60-62); aceptarlas indica un don de Dios (la atracción del Padre — la presencia del Espíritu. v. 63.65), don que, por otra parte, el Padre nos ofrece. Pero hace falta también una decisión personal y no todos se deciden por Cristo (v. 60.66). Pedro da la respuesta que da la Iglesia, pero la pregunta, a nivel individual, está en pie para cada uno de nosotros. Es una pregunta que no podemos evitar y que el no responderla ya es una respuesta (no andar con El. v. 66).

DOMINGO 22 ENTRE AÑO (29 de agosto).

1o. Las lecturas de este domingo tienen como tema central las condiciones para participar de la Alianza. La observancia de esas condiciones (preceptos) nos dan la verdadera sabiduría (1a. lectura) y no consisten tanto en la observancia de tradiciones particulares cuanto en que lo que se haga sea una expresión veraz del corazón (3a. lectura); por esto no basta con "aceptar" intelectualmente la Palabra sino en realizarla.

2o. Deuteronomio 4, 1-2. 6-8. Las condiciones para vivir y participar de la Alianza con Dios, son condiciones impuestas por Dios mismo, por eso se les llama "preceptos". Son condiciones para entrar a la Tierra Prometida, para participar de la auténtica sabiduría y para vivir en la "cercanía" de Dios. Así manifiesta Israel su fidelidad y su decisión de vivir en la Alianza con Dios. Las "condiciones" de la Antigua

Alianza son preuncio de la "condición" de la Nueva Alianza. Pero como en la Antigua Alianza, el cumplimiento fiel de la "nueva" condición (la ley del amor) es también ahora el signo eficaz de participación en la Alianza: si se cumple, se participa en la Vida, si no se cumple no se participa.

3o. Santiago 1, 17-18. 21b-22. 27. Entre los temas más o menos dispersos que encontramos en esta carta de Santiago, este pasaje forma una cierta unidad: 1o. La Salvación es un don dado por el Padre de todo don y de todo bien y del que nos participa graciosamente (por su propia voluntad) haciéndonos hijos suyos (nos engendra). Este es el tema que sale tantas veces en el N.T. sobre lo maravilloso y gratuito de la salvación (Cf. Ef. 1, 3-14; etc.). 2o. Ese don nos lo da por la Palabra (Cristo) que debemos aceptar en nuestro corazón (escuchar) y que es la que nos salva. (Recibir la Palabra: 1 Tes 1, 6; 2, 13; 2 C 11, 4; Ac. 7, 38; 8, 14; 17, 11; etc.) 3o. Esa recepción se debe expresar con obras, pues en nuestra realidad humana lo que no se manifiesta con obras, en el fondo tampoco se da en el corazón. El ser cristiano quiere decir, ante todo, proceder como cristiano (Sant. 2,

14ss; Mt 7, 24-27 y par. Rom 2, 13; Gal 5, 6; 1 Jn 3, 7.18; etc.)

4o. Marcos 7, 1-8a. 14-15. 21-23. Como en otros aspectos, también en éste Cristo viene a liberarnos de las meras formalizaciones y reglamentos externos vistos como valores absolutos en sí mismos. En este sentido, todos los preceptos objetivos quedan relativizados, pero al mismo tiempo se radicaliza la exigencia de la actitud: no basta con hacer lo mandado, lo que se hace es un signo eficaz de lo que está en el corazón. En este pasaje se nos presenta uno de los principios directores de la ética cristiana. En otro aspecto se marca también con claridad el sentido del hacer cristiano: ninguna regla presentada por las "tradiciones humanas" se puede anteponer a la Regla de la Tradición. El precepto de Dios siempre está por encima de todo precepto humano, aun de tradición sacra. Y este último precepto en tanto tiene valor en cuanto expresa y se subordina al primero. Por último, la veracidad del corazón (honrar a Dios en el corazón) es el que le da sentido y valor a la honra con los labios (v. 6-7), de otra manera es pura hipocresía.

"EL TROQUEL", S. A.

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

México 1, D.F.

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

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

SELECCION LATINOAMERICANA DE LIBROS

JOSE LUIS LANA

HISTORIA DE LA IGLESIA EN AMERICA LATINA: COLONIAJE Y LIBERACION 1492 - 1973

Enrique Dussel

EDITORIAL NOVA TERRA,
BARCELONA, 1974.

Esta obra fue precedida por una investigación monumental realizada por el autor sobre los obispos hispanoamericanos desde 1504 hasta 1620. Sus hallazgos fueron publicados por CIDOC de Cuernavaca, México, en su colección SONDEOS, en nueve volúmenes. Esta obra es de difícil acceso para el lector medio, a menos que tenga cerca una biblioteca especializada. Enrique Dussel ostenta tres doctorados: en historia, en filosofía y en teología. En un hombre de edad tan joven (nació en 1934) es asombrosa su productividad y la hondura de sus escritos.

El lector habituado a la lectura de manuales de historia hallará muchas sorpresas en este libro. Primera sorpresa, el lector halla que Dussel sólo dedica algo más de cien páginas a la descripción de la historia entre 1492 y 1962; mientras que dedicará al menos ciento cincuenta páginas al análisis de la Iglesia latinoamericana desde 1962 hasta 1973, fecha de la redacción de la tercera edición de la obra. Segunda sorpresa, el lector hallará constantemente reflexiones filosófico-teológicas sobre el acontecer histórico, además de enjuiciamientos regulares de los diversos períodos de nuestra historia. Tercera sorpresa. Dussel apenas menciona —si es que lo hace— los avatares de la corona española en sus luchas dentro y fuera de la Península Ibérica, y sus repercusiones en la historia de la

Iglesia en América Latina. Cuarta sorpresa, el autor apenas menciona el Concilio de Trento y su importancia para la evangelización de América y la reforma de las órdenes religiosas, además de la llegada en masa de los jesuitas, que tanta importancia tuvieron para la evangelización y configuración de nuestra Iglesia. Y podríamos enumerar más sorpresas.

En la pág. 25 el autor recomienda: "Recomendamos al lector desinteresado de las cuestiones metódicas que pase directamente al capítulo II, donde comienza propiamente el relato sintético y pensado de la historia de la Iglesia en América hispánica".

El lector haría muy mal en seguir el consejo del autor. El primer capítulo del libro ("Introducción hermenéutica") es fundamental para entender el método historiográfico de Dussel. Es verdad que los conceptos vertidos en este capítulo se hallan vertidos en otras obras del autor. Incluso se hallan parcialmente repetidos en Apéndice I de esta misma obra; pero en el capítulo inicial están más claros y explícitos que en las demás obras suyas. Dussel pretende escribir la historia "desde el rostro del otro"; y ya seben nuestros lectores que el "otro absoluto" de Emmanuel Levinas es para Dussel el indio, el mestizo y el negro, el marginado latinoamericano. Al escribir la historia desde la perspectiva del pobre, la histo-

ria se convierte en un lugar teológico, la teología de la liberación. Para Dussel una predicación de Montesinos o de las Casas o de Toribio de Mogrovejo será tan importante como la fundación de una diócesis o una universidad.

Ya en el Prólogo a la primera edición, el autor nos avisa que esta obra "es un ensayo en una zona límite entre la filosofía de la cultura y la historia, siendo, sin embargo, fundamentalmente teología" (pág. 13). Más adelante corroborará esta sentencia, afirmando que "la teología de la liberación de la periferia y de los oprimidos es toda la teología tradicional puesta en movimiento desde la perspectiva del pobre" (pág. 51). La teología, pues, no es sólo reflexión sino también acción, historia; y viceversa, toda historiografía del movimiento liberador del pobre será también una obra de teología.

En sólo 53 páginas Dussel nos ofrece un penetrante recorrido por lo que él denomina "la cristiandad de las Indias Occidentales". Huye de lo meramente anecdótico para ofrecernos una visión de conjunto y una interpretación. Rechaza dos extremos interpretativos: el de la leyenda negra, denigrante para la corona y la Iglesia españolas, y el de la leyenda blanca forjada por los historiadores españoles (y algún latinoamericano), glorificadora incondicional de la empresa española. Se sitúa en una posición independiente, corro-

borada por amplia documentación de primera mano. Dada su perspectiva "desde el rostro del pobre", pondrá énfasis en los esfuerzos de catequización de los naturales de las Indias. Su enjuiciamiento de la época —págs. 115-132— nos parece muy convincente. Entre otras muchas cosas, demuestra que "el indio se encuentra en mayor o menor grado . . . en un catecumenado iniciado pero no terminado, y cada comunidad o persona se encuentra más próximo: o al polo de la simple iniciación catecumenal, o al polo de la edad adulta cristiana, es decir, de una fe auténticamente consciente e ilustrada" (pág. 128). De la fusión de los diversos elementos culturales y religiosos brota el fenómeno que se ha dado en llamar "religiosidad popular". Pues bien, "el llamado Catolicismo popular no es una religión mixta, sino manifestaciones temporales, suplementarias de un pueblo que anhela el término de su evangelización" (pág. 132).

Si en un sólo capítulo el autor despachó la historia de la Iglesia colonial, ahora hará lo mismo con la época que transcurre desde 1808 hasta 1962. Aquí la tarea es mucho más difícil, por causa de la balkanización de las repúblicas que van surgiendo en el siglo diecinueve. A pesar de las diferencias locales, hay un cierto hilo conductor que corre por todos los nuevos estados. Es una época de crisis y agonía de la cristiandad colonial. En este capítulo hay momentos que apasionan al lector. Por ejemplo, si bien la mayoría de los obispos latinoamericanos eran leales a la corona en el período de la emancipación, hay también numerosas incidencias de grupos sacerdotales enteros comprometidos con la causa de la emancipación de España. Este interesante período sería una buena refutación a cuantos quieren hacer de la Iglesia latinoamericana una eterna aliada con el status quo colonial y neocolonial.

El capítulo IV abarca la mitad del libro. Y sólo comprende el período transcurrido entre 1062-1973. Nos asombra la audacia de Dussel. No solamente se atreve el autor a hacer un resumen sucinto de lo acaecido desde 1962 (la "décima etapa"), sino que también nos ofrece un esbozo de interpretación teológica de los acontecimientos; lo hace en una cuádruple dialéctica, que sólo podemos enumerar:

- a) Dialéctica dominador-dominado.
- b) Dialéctica profecía-pueblo.
- c) Dialéctica pasado-presente-futuro.
- d) Dialéctica del "fuera-dentro" de la Iglesia.

Constantemente se habla de "objetividad histórica", como si el historiógrafo pudiera salirse de su propia perspectiva en el análisis de los acontecimientos y de los documentos. La misma elección de los datos demuestra una subjetividad —o al menos perspectivismo— por parte del historiador. Toda historia es al mismo tiempo una interpretación, aunque el historiógrafo trate de negarlo. Dussel ha tenido que hacer elecciones dolorosas —y dolorosas exclusiones— de acontecimientos, datos, documentos. Al presente reseñador le sorprende sobremanera que Dussel jamás mencione a San Pedro Claver, el apóstol de los esclavos negros; igualmente le sorprende al ver la poca importancia que da al Caribe en su historia de la Iglesia en América Latina; parece ser que para algunos historiadores el Caribe no es América, sino "tierra de nadie"; no obstante fue en el Caribe donde se libraron las batallas que decidirían el rumbo de la historia latinoamericana. La respuesta a todos estos interrogantes se encuentran en sus iniciales reflexiones metodológicas (necesarias para entender la perspectiva histórico-teológica del autor) y en algunos pasajes del texto en que el autor explica su filosofía de la historia.

Como es habitual en Enrique Dussel, al final de la obra aparecen varios apéndices. En esta obra aparecen diez apéndices. Dos de ellos nos parecen de gran interés. En el Apéndice II se nos anuncia que la Comisión de Estudios de Historia de la Iglesia en América Latina (CEHILA), de la cual el autor es presidente y motor dinámico, publicará una historia de la Iglesia en América Latina en nueve volúmenes: "Enero de 1976: entrega del material para la impresión" (pág. 386). Posiblemente tengamos que esperar a 1978 para ver la Historia General de la Iglesia en América Latina.

El apéndice X es una extensa "Bibliografía actual sobre historia de la Iglesia en América Latina, por áreas y naciones", preparada por la profesora María Mercedes Esandi, páginas 435-459. No es una bibliografía exhaustiva —tarea imposible— pero al menos nos ofrece la más reciente producción importante sobre el tema.

Esta tercera edición de la obra de Dussel nos fascinó. El autor acostumbra a revisar concienzudamente cada una de las ediciones de sus obras. En el prólogo de esta tercera edición nos promete —¿o nos amenaza?— que "hemos dejado para una cuarta edición una transformación total de la obra, transformación que no hemos introducido ahora porque supondría algunos meses de trabajo . . .", (pág. 19).

Si ha de haber transformación total, preferimos que el autor escriba una obra totalmente nueva. Si hemos disfrutado de la lectura de esta, quizás disfrutaremos más aún de la lectura de la próxima.

Enrique Dussel, impaciente, inquieto, eterno buscador insatisfecho.



Concordancias de la Biblia

NUEVO TESTAMENTO

Volumen de 804 págs. encuadernado en tela negra, con incrustaciones en oro.
Ejemplar: \$ 682.50 - Dls. 58.00
Añadir \$ 8.00 para gastos de correo.

LA RESPUESTA MAS EXACTA A LO QUE BUSCAMOS EN EL
NUEVO TESTAMENTO.

TEXTO ESPAÑOL

- Todas las palabras del Nuevo Testamento
- Agrupación por temas y por raíces griegas.
- Referencia, para cada palabra española, al vocabulario griego
- Indices griegos de palabras y raíces
- Indices en español de palabras y nombres propios.

Texto básico: Biblia de Jerusalén

Dirección: Santiago García Rodríguez, lic. c. bíbl., con la
colaboración de:

José Manuel Elorriaga, José Luis Malillos y Demetrio Velasco.

Presentaciones de Sor Juan de Arco y José Angel Ubieta
Prólogo de Henri Irénée Marrou, Miembro del Instituto.

La edición española está realizada
sobre la edición francesa, a debida a la iniciativa de Sor Juana de Arco,
con abundantes colaboradores, entre los que destacamos: M. Bardy,
O. Odelain, P. Sandevour, Lic. c. bib., R. Segueineau y la de
Solange Segot, para los índices griegos.

OBRA NACIONAL DE LA BUENA PRENSA, A.C.
Donceles 99-A Apdo. M-2181 México 1, D.F.
Orozco y Berra 180 México 4, D.F.
Tel.: 546-45-00 Ext. 4

LO MEJOR EN CALIDAD Y SERVICIO



VELAS

LITURGICAS LIMPIAS PERFECTAS

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

LAMPARAS OLEOCERINA, APROBADAS
PARA SAGRARIOS

TELEFONO: 5-47-02-30

Velas de Calidad

WILL & BAUMER, S.A.

FABRICA DE VELAS "LA MODERNA"

DESDE 6º CLAVEL 224 1898
México 4, D.F.

Genimine Vitis



LE OBSEQUIA

Un fino juego de bolígrafo
y lapicero SHEAFFER punto
blanco, con valor de
\$ 240.00 en la compra de
cada cinco cajas.

OFERTA POR TIEMPO LIMITADO

*... fruto de la vid
y del trabajo
del hombre*



Genimine Vitis

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

DISTRIBUIDORES EXCLUSIVOS

MORAGREGA, S. A.

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

