

CHRISTUS

DOCTRINA SOCIAL E HISTORIA DE LA IGLESIA

REVISTA MENSUAL DE TEOLOGIA No. 528 NOVIEMBRE DE 1979 \$ 30.00

PAQUETES EN PROMOCION

En 1978 CHRISTUS publicó 768 páginas. Artículos para diversos públicos. Con diversa problemática, con variados enfoques. Muchos de ellos especialmente útiles para grupos de discusión, cursos, seminarios. Aproveche este rico material. Pida el número del mes que le interese. O de una vez, tenga toda la colección de 1978.

PROMOTORES

- Cristianismo y revolución socialista. F. Castro Mzo 78
- Comunicación popular (Cuaderno) Dic 78
- Experiencia de lucha contra la represión. I. Tijerina Jul 78
- Del hambre a la lucha (documento) Nov 78
- Solidaridad con el dolor del pobre. J. Aldunate Sep 78
- El imperialismo en las iglesias latinoamericanas. I. Medina Ago 78
- Encuentro nacional de comunidades de base. A. Zenteno Ago 78

RELIGIOSOS

- Jesús ante el sanedrín. E. Cardenal Nov. 78
- Pérdidas y ganancias de la iglesia latinoamericana. P. Casaldáliga Ago 78
- La iglesia latinoamericana entre el temor y la esperanza. P. Richard Abr 78
- Cristología en discusión (cuaderno) Jun 78
- El Salvador: los riesgos del evangelio. G. Arroyo Jun 78
- Derechos humanos, evangelización e ideología Nov 78
- Derechos de las mayorías, derechos de los pobres (Cuaderno) Jul 78

UNIVERSITARIOS

- América Latina y el imperialismo (cuaderno) Ene 78
- De la dependencia al subdesarrollo. I. Medina May 78
- Elementos de la teoría del estado. C. Pereyra Dic 78
- Notas para una teoría de la comunicación popular. G. Giménez Dic 78
- Abad y Queipo y Morelos: Diagnóstico sociales en pugna. A. Churrua Jul 78
- Chile a cinco años del golpe. (Cuaderno) Sep 78
- El sistema educativo mexicano 1967-1976. C. Borrani May 78
- Alternativa de la izquierda mexicana. I. Medina Jul 78
- De Brasil 1964 a Argentina 1976. C. Borrani Ene 78

SACERDOTES

- Evangelización y comunicación popular. F. Vanderhoff Dic 78
- Evangelización e Iglesia en América Latina. J. Sobrino Feb 78
- Liturgia cuaresmal para el pueblo (Cuaderno) May 78
- La fe en Jesús raíz, plenitud y compañera de la liberación. J.I. González Faus Ene 78
- Pecado y gracia en la liberación latinoamericana (Cuaderno) May 78
- De la liturgia "comunitaria" a la praxis transformadora. F. Azuela Dic 78
- Celibato y opción de clase. J.I. González Faus May 78
- Espiritualidad que nace de la experiencia popular. A. Zenteno Nov 78

Christus atrasado de 1978 \$25.00 (añadir \$8.00 para gastos de envío).

Colección de 1978 sin encuadernar \$ 250.00, encuadernado \$ 400.00

En pedido mayor de 10 ejemplares del mismo número 20 o/o de descuento.

* Número especial Marzo-Abril 1979: Puebla Crónica y Análisis \$ 50.00

EN ESTE NUMERO

+ Y SUS LECTORES	4
+ Y LA NOTICIA	
México	5
Internacional	9
+ TEORIA Y PRAXIS	
La presencia de la Iglesia en la Revolución Nicaragüense. José Argüello.	11
+ CUADERNO: DOCTRINA SOCIAL E HISTORIA DE LA IGLESIA	
Introducción al cuaderno.	16
Realidades económicas y magisterio de la Iglesia. Antonio Guillén.	17
La Santa Sede e hispanoamérica. Juan Luis Moyano.	24
El catolicismo social en México hasta 1913. Jean Meyer.	33
Ilícitud de la degradación de Don Miguel Hidalgo. Agustín Churruca, S.J.	41
Un movimiento cristiano busca su compromiso. Sebastián Mier, S.J.	46
+ Y LA PALABRA Domingos de diciembre. Rubén Cabello, S.J. y Sebastián Mier, S.J.	52
+ Y LOS LIBROS	59
+ Y EL CINE La diferencia la hizo la teología. Raúl H. Mora L. S.J.	60

No. 528 Noviembre de 1979

Grabados y fotografías de la Revolución Mexicana

PRESENTACION

Juan Pablo II es un hombre de Iglesia y un símbolo de la misma. Un hombre con una misión ante el mundo: su tarea es la justicia en el nombre de Jesucristo. Por eso habló de economía y de política desde un liderazgo religioso. El Papa asumió el servicio al hombre, para la justicia en el plano internacional y en cada uno de los países.

Este compromiso implica un doble nivel: El económico, en donde se da "un primer tipo de amenaza sistemática (...) tantas veces injusta, bien sea en las sociedades concretas, bien en el mundo entero (...) y que incluye el proceso de producción y a la misma vida social que en torno a este proceso se va formando". Un segundo nivel es el de los derechos humanos. Podríamos decir con justicia, el político; pues la "segunda amenaza sistemática" es la violación a "las necesidades esenciales del hombre", los derechos humanos.

De ahí su preferencia por las minorías de los Estados Unidos y por las mayorías del mundo: los marginados, los que se pueden "mirar tras los rascacielos". Con ellos, aun no siendo cristianos, "somos lo mismo en lo que respecta a la lucha contra toda discriminación".

El Papa no ha reducido su actuación a lo sociopolítico. Lo ha incluido. Ha realizado un diálogo entre la fe y la historia. Y ellas han hablado de justicia. Como en Puebla. Como en nuestra historia hispanoamericana (Cfr. Cuaderno).

Xavier Garibay, SJ

+ CHRISTUS

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

Director Xavier Garibay Gómez, S.J.

Subdirectores: Felipe Espinosa, S.J. y Rafael I. Rodríguez, S.J.

Consejo de redacción: Alberto Arroyo, S.J., Luis G. del Valle, S.J., Luis Fernández, S.J., Sebastián Mier, S.J., Raúl H. Mora L. S.J.

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

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

Órgano Oficial de las Diócesis de Cd. Juárez, Cuernavaca, Huejutla, 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. 10534 el 15 de diciembre de 1950. Con aprobación eclesial. Suscripción anual: \$ 320.00, número suelto: \$ 30.00, atrasado: \$ 35.00. Suscripción correo aéreo América Latina: 20 Dls., otros países: 30 Dls., número suelto: 1.35 Dls., atrasado: 1.60 Dls. Centro de Reflexión Teológica, A.C. Augusto Rodin No. 355. México 19, D.F. Tel. 5-98-47-08. Impresión Alamos Editores, S.A. Miguel Laurent 340-A México 12, D.F.

Agosto, 1979.

Sr. director de Christus:

Agradezco mucho la publicación de la reseña de mi libro *La Reforma política y los partidos en México*. Es excelente pero tiene una imprecisión: No soy dirigente del Partido Revolucionario de los Trabajadores. Aclaro esto porque para sus lectores, como para los miembros del PRT en particular, tal afirmación puede prestarse a equívocos y confusiones, 1) porque los miembros de este partido pueden pensar que hay un miembro de dirección del cual no han sido informados, 2) porque podrían pensar que las cosas que digo verbalmente y por escrito responde a la línea de este partido, lo cual no necesariamente es o tiene que ser así.

Agradezco la publicación de la presente en aras de no sembrar confusiones innecesarias.

Atentamente,

O.R.A.
D.F.

Medellín, 26 de abril 1979.

Estimados señores:

Nuestra publicación trimestral "Medellín" quiere continuar sirviendo a los

intereses teológico-pastorales de Latinoamérica. Después de 16 números ya publicados en cuatro años, deseáramos una difusión todavía mayor, sobre todo ahora cuando PUEBLA desea impregnar del espíritu evangélico todas nuestras iglesias particulares.

Nos permitimos, por ello, enviarles, adjunto, un pequeño volante de propaganda, esperando que Uds. nos lo publiquen en forma destacada en su prestigiosa y difundida revista CHRISTUS en los próximos números.

Si dicha publicación les causara algunos gastos, podrían remitirnos la factura correspondiente, aunque nuestras arcas no están llenas de plata.

Esperando de su generosidad y del empeño que siempre manifiestan por la difusión de todo lo que pueda servir de alimento a nuestros pueblos pobres de América, confiamos en la favorable acogida que dispensarán a esta sugerencia nuestra.

Siempre a su servicio desde sus colegas de la revista "Medellín", se despide agradeciendo de antemano, suyo afmo. S.S.

Rafael Ortega
Srio. Redactor de "Medellín"

Agosto, 1979

Sr. Director de Christus:

Hace ya tiempo que conocemos la revista CHRISTUS que Ud. dirige; la estimamos que sentimos por su revista y el reconocimiento de su alto nivel doctrinal nos lleva a proponerle un cambio entre la revista CHRISTUS y nuestra revista CIENCIA TOMISTA, que comenzaría desde este año de 1979, e incluso se podría extender a años anteriores.

En espera de una favorable acogida, le saluda atentamente.

F.E.R.
Salamanca, España

Agosto, 1979.

Revista Christus:

Los felicitamos por el profundo valor intelectual presente y vivo de todos los temas del número de agosto.

Núcleo Promotor Café y Arte

O.R.
Nogales, Son.

RENUEVE SU SUSCRIPCION

Diríjase a:

Augusto Rodin 355
México 18, D.F.
Tel: 593-47-08

ESTA NAVIDAD REGALE

 **CHRISTUS**

MEXICO

MEXICO: SU ENERGIA ANTE LAS NACIONES

Mientras EU y la URSS abrían un nuevo capítulo del debate sobre América latina —debate sobre el mundo— llegaba el representante oficial de México a Nueva York, sede de todas las naciones. La prensa norteamericana sólo se ocupaba del primer hecho. La mexicana del segundo: el de la ONU. Ahí, en la ONU, se pacifica al mundo por los micrófonos. Afuera se estructuran las estrategias que pretenden definir la marcha de la sociedad mundial extraordinariamente.

La propuesta de un plan mundial sobre energía no cae en el vacío, no pretende algo que de hecho, sin más, no exista. La crisis energética, que no es ni será de escasez, es la manifestación del tránsito a las nuevas fuentes; es también su costo. La crisis energética tampoco es la falta de recursos de los importadores de petróleo; los verdaderos, los que consumen más que el "mundo en desarrollo" en su conjunto son Francia, Alemania, EU y Japón: las importaciones de petróleo representan una parte mínima de su PIB (2.9 o/o para Francia en 78, 0.8 menos que en 76) y sus exportaciones crecen más rápidamente. La crisis y la tozudez de la OPEP, cuyos frutos le significan no menos de 15 mil millones de dólares (según el FMI) de pérdidas posibilitadas por el manejo monopolístico de la moneda internacional: el dólar y sus

bajas. Y esto sólo en lo que a transacciones petroleras se refiere, pues habría que sumar la disminución del poder adquisitivo de sus reservas monetarias (en dólares) y la depreciación de sus inversiones exteriores (en dólares).

Las ganancias de las compañías petroleras transnacionales, propietarias ellas de las nuevas y las viejas fuentes de energía, han ido —como fue denunciado por las organizaciones obreras estadounidenses— en aumento constante. Es la contrapartida de la crisis.

La crisis no es, entonces, la ausencia de un plan "racional", sino la consecuencia de un modelo mundial de desarrollo. Es una crisis de la dominación mundial; totalizante por tanto.

Esta estrategia mundial trata de asignar un nuevo papel a las diversas economías nacionales. Para los países exportadores de petróleo podemos tomar como válido lo expresado claramente, abiertamente, por el diputado James C. Wright, líder de la mayoría (demócrata) del Congreso norteamericano: "Debemos comprar a México petróleo —dijo— pero también ofrecerle *ayuda técnica y económica* que nos permita *compartir su riqueza petrolera*" (subrayados nuestros). Cuando esta proposición (para usar un eufemismo libre-cambista) se hace a un país como Mé-

xico, con un "mediano" desarrollo industrial, se prometen nuevos caminos de avance: de aquí que México pueda desarrollar ahora, hasta la exportación, industrias como la petrolera misma, la automotriz, la de automóviles. Nuevo auge de las industrias obsoletas (desde el centro). Este es uno de los puntos contenidos por el plan recientemente presentado ante la ONU.

El uso de las fuentes no convencionales es, hoy día, un hecho rotundo. No así su consumo a escala de mercado mundial. La etapa histórica actual asiste a la espera —nada paciente— de las nuevas fuentes de energía por su entrada a la competencia. El petróleo barato se lo impide. Estas alternativas tecnológicas no han sido desarrolladas precisamente por los países periféricos. Son en realidad "propiedad privada" de la vanguardia central, del poder transnacional. El sustituto del petróleo para los países en vías de desarrollo no será el petróleo, sino la compra de las nuevas fuentes a sus propietarios. Su explotación sistemática es, en principio, algo ya realizado. Este es otro de los puntos del plan de México sobre energía.

El 25 de septiembre —dos días antes de la presencia de JLP— los países industrializados —EU, Canadá, Japón y Europa Occidental— se movilizaron

contra una interacción energética mundial, y bloquearon las negociaciones entre la OPEP y las naciones subdesarrolladas; negociaciones diseñadas para dar mayor flexibilidad a los precios del crudo y la diversificación de los suministros. El compromiso de la OPEP era fruto de la Conferencia de países No Alineados de La Habana. Los industrializados arguyeron "falta de tiempo".

México, desde su oficialidad, embona espléndidamente en esta reestructuración mundial. Su plan de energía —que requiere la no—planeación nacionalista, como lo expresó Jorge Díaz Serrano en la Cámara— no es un bache sino

una expresión del modelo central de recambio energético. La racionalidad de las soberanías nacionales empieza a quedar atrás. Prueba de ello es el Senado norteamericano en sus contradicciones con el Ejecutivo JEC; en la base está la recesión norteamericana y el auge de las transnacionales, todo a un tiempo. Expresión parroquiana el primero —como lo analizara lúcidamente JLP desde el Quetzalcóatl— y del nuevo poder central mundial el segundo. Es fácilmente previsible el que en un país, como México, en el que la fractura entre intereses sociales nacionales e intereses de los centros de poder mundial (a los que la oficialidad se integra gradualmente) es mayor, en razón del

subdesarrollo las nuevas contradicciones serán más agudas. Es previsible.

La exposición mundial de un plan energético tendría que enfrentarse críticamente (analíticamente y como oposición) a la estrategia impuesta, o alinearse (con otra "racionalidad") a ella. No hay más. Y su viabilidad no la da la fuerza del expositor, ni siquiera si aumenta su estatura parado en miles de millones de barriles; la abundancia de recursos naturales no ha significado la fuerza ni, mucho menos, el poder, sino la expresión práctica, como lucha social, de lo que el mundo en desarrollo quiere ser.

ECONOMIA: LECHE, HAMBRE Y GANANCIA

El aumento del 20 o/o en el precio de la leche es un golpe más al ya raquítico poder adquisitivo de los trabajadores. La noticia ha desatado los más variados comentarios y reacciones de las diversas fuerzas existentes en el país. Dado lo postergado de la aparición de este comentario, intentaremos sólo hacer ver cómo un hecho tan concreto saca a la luz las características estructurales del sistema económico—político mexicano.

En general se suele culpar a la Secretaría de Comercio dado que es ella la que autorizó el aumento. Es verdad que el estado tenía varias posibilidades de actuar para tratar de resolver el problema de la industria lechera y que no todas son igualmente antipopulares. Sin embargo, independientemente de las intenciones de funcionarios que probablemente se resistían a autorizar el alza de un producto básico y supuestamente de consumo masivo (debido a que podría provocar una reacción popular políticamente inconveniente), en la práctica las leyes o tendencias del sistema capitalista terminan imponiéndose.

De hecho el control de precios por parte del estado tiene límites estructurales. En este sistema no hay más criterio para orientar las inversiones que la obtención de una ganancia atrayente.

No es que no hubiera una ganancia cuantiosa en la industria lechera, pero probablemente era menor al de otros sectores de la economía; esto provoca un flujo de capitales hacia ramas más rentables. De hecho hubo ganaderos que preferían matar el ganado y negociar la carne pues resultaba mejor negocio que la producción de leche. Esto nos muestra que las posibilidades del control estatal de precios no dejan de estar subordinadas a las reglas del sistema: obtención al menos de la ganancia media. Si el precio oficial no permite la apropiación de dicha ganancia media, los capitales simplemente fluyen hacia otros sectores.

Evidentemente en el caso concreto del aumento en la leche influyen muchas variables que hacen el problema mucho más complejo, pero queremos simplemente destacar que en su fondo se encuentra la "racionalidad" intrínseca o estructural del capitalismo. Nadie va a negar las posibilidades del estado de influir y orientar la economía, pero ello nunca está por encima del funcionamiento estructural del sistema que termina a la postre imponiéndose. La medida concreta es anti—popular, los trabajadores y sus aliados tenemos que oponernos y tratar de contrarrestarla; pero al mismo tiempo no olvidar que en el fondo está implicado un sistema organizado bajo el criterio de la máxima ganancia privada.

Evidentemente, lo anterior, no quiere decir que se beneficia por igual a todos los productores de leche. Hay gran número de campesinos que poseen unas cuantas vacas cada una de las cuales producen sólo 4 litros diarios; mientras los grandes ganaderos poseen más de 500 vacas que producen de 30 a 40 litros diarios cada una. Los costos de producción por litro de leche varían enormemente de un caso a otro; sin embargo el aumento fue en menor proporción para los productores pequeños. Por ejemplo, en Cuautitlán, Edo de México los intermediarios que recorren los poblados compraban la leche a los campesinos a \$ 3.50 litro y ahora la pagan a \$ 4.00 (13 o/o de aumento). Estos intermediarios por el puro transporte se apropian de \$ 2.50 por litro. Si la justificación del aumento del 20 o/o en el precio al público fue el incremento en los costos de producción (fundamentalmente en los alimentos para el ganado) ¿por qué los productores en pequeño, cuyos costos por litro son más altos, sólo reciben un 13 o/o de aumento?

Además, el caso de la leche nos muestra dos características más del sistema. 1) La planificación se subordina a la ganancia, y no a satisfacer las necesidades de la población. Todos sabemos lo necesario de la leche para el desarrollo infantil, y sin embargo el aumento del precio redujo aún más su consumo.

popular. En San Luis Potosí, por ejemplo, se redujo el consumo de 70,000 litros diarios antes del aumento a sólo 20,000 en los primeros días de vender al nuevo precio. 2) La calidad de los productos también está subordinada a la ganancia. La propia procuraduría al consumidor denuncia que la leche adultera, y que en la zona metropolitana del DF cerca del 50 o/o de la leche pasteurizada presenta síntomas de contaminación. Curiosamente se autoriza el alza del precio, y no se logra controlar la calidad.

En embargo, no basta con decir que es el sistema lo que está mal. Es necesario que los trabajadores encuentren caminos para enfrentar la situación también a corto plazo. Hay dos propuestas de organizaciones obreras que apoyar, lo cual no debe evitar cierta crítica. El Congreso del Trabajo propone escala móvil de salarios como defensa ante las

subidas de los precios. El Frente Auténtico del Trabajo (FAT) propone organizar comités obreros independientes con capacidad ejecutiva para hacer efectivos los precios oficiales. Independientemente de que el C.T. realmente esté dispuesto a hacer movilizaciones en torno a la demanda de escala móvil de salarios, su propuesta es buena y de suyo más incidente en las relaciones de producción que la lucha por evitar la especulación con los precios de productos básicos (FAT). Lo extraño es que el FAT se oponga a la propuesta del C.T. argumentando que provocaría inflación (En Christus julio 1979 pág. 7-8 ya se comentó lo falso de explicar la inflación por el alza salarial, y cómo dicha explicación es la más anti-obrera de las variadas explicaciones ideológicas de la inflación). La propuesta del FAT tiene el peligro de simplemente ahorcar al pequeño comerciante, y no llegar a los verdaderos acaparadores de

la ganancia. Tiene la ventaja de ir gestando un poder popular que tome en sus manos directamente la defensa de su poder adquisitivo.

Consideramos que ambas propuestas son de hecho complementarias. En el corto plazo, sólo se puede defender el poder adquisitivo de los trabajadores luchando por el aumento de salarios acordes con la tasa inflacionaria, y simultáneamente por un real control de precios. Hay que apoyar dichas demandas populares procurando, a la vez, que se comprenda el verdadero funcionamiento del sistema y las causas estructurales de la situación. Hay que rechazar la ideología dominante, y que sus explicaciones sobre los problemas que afectan al pueblo sean secundadas por las organizaciones de trabajadores. No hay que olvidar que estas luchas son sólo defensivas y tienen que orientarse a construir una sociedad más justa.

MINIFUNDIO: IMPRODUCTIVIDAD O IMPOSIBILIDAD

En últimas fechas se ha vuelto a recuperar la vieja polémica sobre la productividad-improductividad del minifundio. Nuestro gabinete agrario se muestra sumamente preocupado ya que, a pesar de la gran escasez de alimentos que sufren los países subdesarrollados, un porcentaje de nuestros predios agrícolas producen muy por debajo de su capacidad, o simplemente no producen. Se hace sonar la voz de alarma: pulverización, improductividad, etc. ¿Qué hacer? ¿Que se reglamenten, y se sancione a quienes se opongan a los planes de productividad! Al fin y al cabo, para un Simposio Nacional, no para las hambrientas mayorías del campo.

El problema del minifundio ni es sólo contemporáneo, ni se explica en términos modernos. Por el contrario, es necesario verlo en el seno mismo de las contradicciones del sistema social vigente, a través de su desarrollo histórico. Debemos notar, aunque sea de manera muy breve, cómo la causa del minifundio ha sufrido cambios sorprendentes y contradictorios. Así por ejemplo, las leyes de Reforma pretendían parcelar los grandes latifundios "improduc-

tivos" que se encontraban concentrados en manos del clero y de comunidades indígenas. Con tal parcelación buscaban un nuevo modo de hacer producir la tierra, pero en el fondo, introducirla al mercado capitalista. El resultado, bastante conocido, fue en efecto despojar al clero y a las comunidades de sus tierras, pero no el surgimiento de la pequeña propiedad. Las grandes propiedades pasaron casi intactas a manos de nuevos terratenientes, únicos que contaban con posibilidades de "comprar" la tierra. Hasta el momento —y a partir de la conquista del mundo indígena— se realizaba un claro proceso de concentración de la tierra y, por ende, de separación del trabajador de sus medios de producción. Pero el obstáculo que representaban los latifundios improductivos no había sido superado.

Durante la época del Porfiriato, en la que se va consolidando más y más el sistema capitalista, se produce una serie de fenómenos contradictorios con respecto a la cuestión agraria. Por una parte, la tierra sigue concentrada en unas cuantas manos. Más aún se favorece la concentración por la necesidad

de colonizar amplias zonas del país, y de deslindar terrenos baldíos. Cabe notar que al momento son muchas manos extranjeras (compañías deslindadoras) quienes van concentrando la propiedad de la tierra, paralelamente a los grandes hacendados nacionales. Por otra parte, la concentración ha provocado la miseria de las grandes mayorías hambrientas que se lanzan a la insurrección armada. Pero en el seno mismo de las clases dominantes, el carácter privado de las grandes propiedades trae consigo un fuerte obstáculo a la inversión del capital, y se convierte en freno del desarrollo de las fuerzas productivas, vía concentración de mano de obra y escasez de implementos agroindustriales modernos; lo cual impide el crecimiento del mercado a productos industriales.

Con la revolución del 10 se pretende abrir los horizontes sociales y económicos a un sistema capitalista que sufre por sus propias contradicciones internas. En efecto, el capital encuentra nuevas vías de crecimiento y dominación. La agricultura se moderniza, pero a costa, una vez más, de las grandes masas hambrientas. Las demandas de

éstas son llevadas e incorporadas en la constitución del 17 pero no así cumplidas. Y esto, sencillamente, porque un sistema capitalista como el que se desarrollaba, no puede responder sin más a las necesidades de los trabajadores so pena de destruirse a sí mismo. Sin embargo surgía ya una fuerte clase de pequeños propietarios que adoptaban la ortodoxia del capital. No es sino hasta el régimen Cardenista cuando se realiza la gran Reforma Agraria esperada. Se crean entonces miles de pequeñas propiedades agrícolas, con lo que se da un fuerte golpe al latifundio tradicional. Sin embargo no es en sí misma la solución al hambre del campo. Por el contrario, además de conseguir la urgente estabilidad política, se abre una nueva posibilidad para que el capital más moderno pueda producir en

función de sus ganancias. Pero se crea también una nueva "clase" de desposeídos minifundistas apegados a su terruño y sin posibilidades de lograr "alta productividad". Ahora se ven mejor las consecuencias.

Si todo lo anterior lo ubicamos en el seno de un capitalismo periférico, que produce en función de las ganancias y de las necesidades alimenticias de la Metrópoli, resulta ingenuo pensar que la producción agrícola resolverá las demandas alimenticias de las mayorías hambrientas, pues en el hambre de las mayorías, basa este sistema gran parte de su sustento como sistema capitalista.

Por más preocupación que exista sobre la improductividad y el hambre de los minifundistas, no existe solución dentro de la lógica del capitalismo. Siendo optimistas, podrá aumentarse ligeramente la productividad, y tal vez angariar mayores recursos (a manera de subsidio) a la importación de granos básicos. Pero de ahí a que el capitalismo dependiente produzca granos básicos para la población hambrienta hay mucha diferencia, porque ese no es el negocio. Es más, la alimentación constituye hoy una parte fundamental de la estrategia de dominación, a la que no se puede renunciar por motivos morales. Se trata, pues, de un problema político a escala. Minifundio y hambre no se explican sino en la globalidad del capital transnacional y en la lógica de la dominación.

INICIATIVA DE LEY SOBRE REFERENDUM

El presidente de la república envía al Congreso una iniciativa de ley sobre Referendum e iniciativa popular para el D.F.

Ya en agosto de este mismo año se estuvo rumorando que tal iniciativa iba a proponer la elección del regente de la ciudad por medio de votación y no por una designación del presidente de la república; pero no resultó así, y sólo es materia de ley lo que se refiere a desarrollo urbano, policía y tránsito, vialidad y transporte, agua potable y saneamiento, limpieza pública, contaminación ambiental, y preservaciones del entorno ecológico y colaboración vecinal.

El organismo que coordinará será la Comisión de Referendum e Iniciativa popular, compuesta por un representante del Departamento del D.F. que fungirá como presidente, y por los presidentes de las juntas de vecinos auxiliados por un secretario.

El *referendum* y la *iniciativa popular* son dos cosas distintas pero que ambas

tienen como requisitos: ser ciudadano mexicano residente en el D.F., estar escrito en el Registro Nacional de Electores, y no tener impedimento legal.

El *referendum* es un proceso de consulta que hace el presidente de la república o las cámaras de diputados o senadores, para que mediante el voto se pueda saber la opinión de los ciudadanos sobre la formación, modificación o derogación de alguna ley o algún reglamento que toque la materia que antes mencionamos. El procedimiento será que dos meses antes de que se vote se debe difundir la materia sobre la que se emitirá el voto; luego, los jefes de manzana repartirán las boletas y documentos oficiales, y el siguiente domingo recogerá los votos que el ciudadano depositará en una urna cerrada. El cómputo final lo realizará la Comisión, y enviará los resultados al presidente o a alguna de las Cámaras, según sea el que haya enviado la materia a ser referendada.

Por otro lado tenemos la *iniciativa popular* que tiene los siguientes requisitos para que salga adelante: referirse a la materia antes señalada, cien mil firmas de apoyo y por lo menos con cinco mil

de cada una de las delegaciones; cada firma debe estar acompañada de nombre, dirección y número de la credencial de elector. Esta iniciativa se presentará ante la comisión de Referendum e iniciativa popular, y ella será la que decida, en un plazo no mayor a 15 días, si la iniciativa procede. En caso de que se juzgue positiva, se enviará al presidente de la república si se refiere a reglamentos, o a alguna de las cámaras si se trata de leyes.

¿Qué pretende esta iniciativa? Primero se ubica dentro de la reforma política, y por tanto tendrá los mismos alcances (cfr Christus anteriores); segundo busca controlar las inquietudes ciudadanas, pues la Comisión es la que decide si procede o no la iniciativa. Tercero reforzará la estructura de jefe de manzana. Cuarto luchará contra el abstencionismo. Quinto, se cierran más las oportunidades de manifestar una inquietud, pues un grupo de columnas difícilmente conseguirá 100 mil firmas, y menos de todas las delegaciones.

INTERNACIONAL

AMERICA LATINA: ZONA DE DEBATE MUNDIAL

Durante septiembre, en el contexto mismo de la VI Cumbre del Movimiento de los No Alineados reunidos en la Habana, Frank Church inauguró, sin saberlo, una instancia política de primera magnitud.

El día último de agosto el líder del Senado, al frente de la poderosa Comisión de Relaciones Exteriores reveló a la opinión pública que en Cuba se encuentran acantonados hasta 3,000 efectivos militares de la URSS. Según fue revelado después, el día 12, por el vocero del Departamento de Estado, Hodding Carter, "las tropas soviéticas de entrenamiento —a las que indudablemente se refería Church en su develación— están desde hace algún tiempo en Cuba, y eso no contradice acuerdo alguno" (*El Día*, 13 de septiembre de 1979). Mike Mansfield, en Tokio, fue más preciso: "están ahí desde 1963" (*Ibid.*). Luego, la revelación de Church forma parte de un discurso diseñado para efectos políticos específicos, diferentes de los de una "develación"; no es develación revelar algo ya conocido. La pregunta es: ¿por qué Church saca a colación ese hecho, hoy?

Church, del Senado, (asentamiento político "nacional" de los EU) forcejea políticamente: nueve días después de la inicial irrupción en la conciencia pública, el senador revela el sentido estándar de su aparición, al afirmar que, de acuerdo al sentir del Senado que él interpretaba fielmente, el acuerdo SALT II no sería aprobado por las Cámaras estadounidenses si las tropas soviéticas continuaban en Cuba (*El Universal*, 10 de septiembre de 1979). Pero es: los EU planteaban los térmi-

nos de una negociación entre dos hechos consumados: la firma de los Acuerdos SALT II, en Viena, en junio pasado, antes de la aprobación por el Senado y los diputados estadounidenses; y el retiro de tropas soviéticas acantonadas en Cuba desde 1963.

La postura de Church motivó la inmediata reunión del "Gabinete del Exterior" de Carter: Church, Vance, Brzezinski y G. Brown (de la Defensa). Es decir, una reunión de los miembros más destacados de la Comisión Trilateral en el Ejecutivo Estadounidense.

Después de la reunión, Vance se involucró en una ronda de negociaciones, el día 4, con el embajador soviético en EU, Anatol Dobrynin (*El Universal*, 5 de septiembre de 1979). El punto es relevante: según revelaciones de H. Kissinger en sus memorias dadas a conocer en resúmenes por el periódico *Excelsior*, a partir del 24 de septiembre del presente año, el embajador soviético en Washington es y ha sido una pieza clave, por la parte soviética, en el proceso de distensión internacional, iniciada en 1969 (*Excelsior*, 25 de septiembre de 1979). Es con él con quien negocia la Trilateral. El día 20, Vance terminó la ronda de acuerdos (*El Universal*, 21 de septiembre de 1979). Al día siguiente, funcionarios de Washington dejaban escapar: "es irrealista e innecesario pedir el retiro de tropas" (*El Día*, 22 de septiembre de 1979). Un día después, el asesor de Seguridad Nacional de los EU, Z. Brzezinski, primer Director de la Comisión Trilateral, asentó con claridad: "Resulta inconducente amenazar —clara referencia a la postura de Church: si no se retiran no

hay SALT II—, o adoptar posturas beligerantes. No pretendemos una solución que humille a una de las partes o permita al otro sector proclamar victoria". Luego de una reunión con el Consejo de Seguridad de los EU, donde informó de los resultados en las entrevistas con Dobrynin, Vance, el día 27, ante la Asociación de Política Exterior, dio a conocer el resultado de la verdadera negociación: explotaremos a nuestro favor "los esfuerzos desplegados por Cuba para explotar a su favor los Cambios Políticos y sociales" que tienen lugar en América latina (*El Día*, 28 de septiembre de 1979).

He ahí la diferencia: la postura del Senado y la postura de la Trilateral. La postura nacionalista y la postura transnacional de los EU. La primera pide las cabezas; está inserta en la paranoia anticomunista de la guerra fría, horrorizada —años ha— por la presencia militar soviética en la Isla. La segunda, es postura para otra época: para la negociación y estímulo competitivo con los socialistas. Vance no rechaza la presencia soviética; la institucionaliza en la competencia política. Es decir, asienta la decisión política de debatir al lado de Cuba y de la URSS la regionalización latinoamericana. En el universo de la totalidad de la formación económica mundial, donde luchan socialismo y transnacionales, el acontecimiento desencadenado por Church es de orden estratégico. El senador quiso imprimir a sus "revelaciones" un sentido obsoleto: presionar anticomunista a la URSS. La Comisión Trilateral recaptura esta iniciativa de Church, mediante negociaciones inauguradas desde 1973, y les imprime su signo político: el de-

bate y la lucha con los socialistas, en el marco de la distensión internacional; además, la internacionalización regionalización de los procesos de trabajo en el seno del mercado mundial.

En agosto y septiembre, el centro de este debate es aquella realidad inaugu-

rada por Nicaragua: los procesos de regionalización latinoamericana. De nuevo, en el corazón del debate se reedita, en el plano político, la realidad iniciada, en el plano económico en junio con el incremento de los precios de los hidrocarburos: el proceso de desnacionalización del capital estadounidense que no corresponde más a su asenta-

miento geográfico y humano. Es decir: una cosa son los EU como nación y los intereses que le corresponden, y otra es el ejecutivo de ese país ajeno al interés nacional, transnacionalizado, trilateralizado. Para todo análisis del comportamiento exterior de los EU, esta diferenciación analítica es de importancia fundamental.

EL PAPA MISIONERO

A menos de un año de que Juan Pablo II cumpliera su primer aniversario de haber sido elegido Pontífice, realizó su tercer viaje al extranjero: del 29 de septiembre al 7 de octubre el Papa visitó Irlanda y Estados Unidos.

Seis puntos sobresalen en las actitudes y discursos de Juan Pablo durante sus nueve días de viaje.

1) Ningún otro Pontífice había hecho viajes tan largos en tan poco tiempo. Juan Pablo II sale al encuentro de las naciones, busca el diálogo, se hace presente en distintos grupos étnicos, naciones y momentos históricos. Lleva a los hombres su mensaje de paz, justicia, fraternidad. Se pronuncia contra la opresión, desigualdad, pobreza, abuso y explotación. Es el Papa que lleva el mensaje a los hombres, es el Papa misionero.

2) Es notoria la cercanía de Juan Pablo con las masas. La mayoría de sus discursos están dirigidos a las masas. Busca el contacto con ellas, y en ellas logra su mayor expresividad y cercanía. Esto fue claro en sus discursos en Dublín ante un millón de personas congregadas en el parque Félix, en los estadios Yankee y Shea de Nueva York, en el Battery Park de Manhattan, en el Madison Square Garden ante los jóvenes; en Filadelfia y en Chicago ante las numerosas colonias polaca y mexicana.

3) Sobresale su insistencia en la búsqueda de la paz mundial y en el poner fin a las guerras fratricidas. Fue claro y directo el Papa cuando en Dublín hizo alusión a la situación de violencia en que se encuentra Irlanda del Norte y a las divisiones entre católicos y protestantes. En las ciudades irlandesas de Knock y Shannon insistió sobre el mismo tema. Ante las Naciones Unidas recordó el mensaje de paz de Paulo VI. En Washington volvió a insistir en la limitación de armamentos, en la ayuda entre los países, y en la búsqueda de la paz.

4) En un gran número de discursos Juan Pablo II toca el tema de la justicia y de la opción por los pobres. En Boston se dirige a la juventud, y señala como la opción del amor la opción por los necesitados, pobres, solitarios, abandonados, y por los privados de sus derechos. En el Yankee Stadium hace alusión a las injusticias de los países ricos y a la injusta repartición de las riquezas. Ante las Naciones Unidas aboga por la disminución de los desajustes económicos, y por la creación de sistemas eficaces que ayuden a reducir los contrastes en la posesión de los bienes, y por una cooperación pacífica que rechace las condiciones de explotación y dependencia. Insiste en combatir la injusticia social y la alienación, en respetar los derechos del hombre, y en abolir la explotación. Pide igualdad entre ricos y pobres y en poner fin a la

opresión y a la tortura. En el Battery Park insistió en que se acabe con la pobreza e ignorancia. En Filadelfia habló de los derechos humanos, del hambre, desnutrición, miseria, explotación, dilapidación de recursos naturales y a bogó por un cambio de estructuras. En Chicago se le pidió que intercediera por los indocumentados y así lo hizo en Washington ante Carter, donde también exhortó por un nuevo orden económico internacional y por el respeto a los derechos humanos. En su última misa pocas horas antes de salir a Roma, dijo que cuando la libertad sea usada para dominar al débil, para desperdiciar los recursos naturales y para negar las necesidades básicas de la gente entonces habrá que hacer las demandas de justicia y de amor social.

5) Es importante también la cercanía del Papa con los jóvenes. En Boston y en Nueva York tuvo encuentros con ellos donde señaló la tarea de la juventud: revelar el significado de la vida donde ella es odiada, delegada o equitativamente traicionada.

6) El Papa intercedió por los migrantes e indocumentados. Abogó por el respeto a los derechos humanos de esta gente. Las ciudades que recorrió están llamadas por este tipo de grupos étnicos: Nueva York, Chicago, Filadelfia, Washington.

JOSE ARGÜELLO

LA PRESENCIA DE LA IGLESIA EN LA REVOLUCION NICARAGUENSE

Al Padre Vidal Gutiérrez, a quien agradezco detalles e informaciones.

LA BASE

El aporte cristiano a la revolución nicaragüense es uno de sus aspectos más significativos y originales. Por primera vez en la historia apoyan los cristianos en forma tan rotunda una revolución. Miles de creyentes anhelan acompañar el proceso revolucionario con entusiasmo y sacrificio, sirviendo al desarrollo del fermento evangélico que hay en la revolución. Desde hace muchos años las comunidades de base han estado comprometidas en la lucha contra el somocismo y han sido focos de concientización política y social de las masas. Quienes viajan hoy por Nicaragua, presencian escenas que revelan la armonía que existe entre los cristianos comprometidos y la revolución: monjas acompañadas de guerrilleros organizando los Comités de Defensa Sandinistas; sacerdotes trabajando con campesinos en comunidades agrícolas fundadas en antiguos latifundios expropiados; Misioneros que son sacerdotes; directores de colegios católicos poniendo sus aulas al servicio del gobierno sandinista.

La participación activa de los cristianos en la lucha por la liberación ha sido múltiple: Radio Sandino, la emisora clandestina que diariamente animaba al pueblo en su lucha contra la tiranía, estuvo durante algún tiempo ubicada en un colegio de religiosos; los curas combatientes Juan García Laviana y Sanjinez acompañaron al Frente sandinista en su marcha hacia la victoria, y uno de ellos

murió; jóvenes católicos se incorporaron a la guerrilla y fueron a veces brutalmente torturados y asesinados. Durante el asedio de la Guardia Nacional al Barrio Riguero había un anciano que en los momentos de tregua leía a los guerrilleros sandinistas el Libro de los Macabeos, para animarlos con la narración de las victoriosas guerrillas de Judas Macabeo y sus hermanos Jonatán y Simón contra los invasores imperialistas helénicos que profanaron el Templo de Jerusalén y sojuzgaron al pueblo de Israel. Otra anciana profética increpaba a los Guardias proclamándoles el mensaje de Dios, mientras las fieras del somocismo lanzaban bombas lacrimógenas y culatazos contra los jóvenes reunidos en el atrio de la iglesia Santa María de los Angeles; Doña Julia (así se llamaba) cayó un día abatida por una ráfaga de balas asesinas. Edgardo, un guerrillero, describe su actitud en un poema escrito en la clandestinidad:

*Tu voz en el atrio
bien alta y fija
desafiando a las fieras
frente a una fogata del pueblo.*

Y el poema realza su sacrificio, pues

*la muerte no vence a la revolución.
Hoy mismo florecerá tu amor
en algún lugar de Nicaragua
y en la esperanza de tus hijos
y compañeros.*

Tales testimonios son el signo de una Iglesia comprometida en su base, cuyos miembros claramente han optado por la revolución. Ellos simbolizan la sensibilidad de las masas cristianas de Nicaragua.

LA CONFEDERACION NACIONAL DE RELIGIOSOS

La Confederación Nacional de Religiosos ("Confer") es el gremio que aglutina a los sacerdotes más valiosos del país. Canaliza actualmente gran parte de la ayuda internacional junto con la Cruz Roja. Por medio de ella se distribuyen alimentos y medicinas, y su labor ha sido de vital importancia durante los últimos meses. La calidad y efectividad de su personal ha consolidado su prestigio ante el pueblo. La "Confer" constituye un organismo intermedio entre la base y la jerarquía y está formada por párrocos, miembros de órdenes religiosas y por la Federación de Religiosos de la Enseñanza. Su primer mensaje al pueblo de Nicaragua a raíz del triunfo de la revolución es muy cálido y comparte la inmensa alegría de la liberación y del resurgir de la esperanza.

LA JERARQUIA

La tradicional actitud de condescendencia de la jerarquía católica nicaragüense ante el somocismo comenzó a transformarse a partir del nombramiento de Monseñor Miguel Obando como Arzobispo de Managua en 1971. Hasta entonces eran usuales en el periódico de Somoza fotografías de los obispos asistiendo a actos oficiales del gobierno. Implícitamente daban así su beneplácito a la dictadura, y hasta había obispos abiertamente somocistas. El nuevo Arzobispo de Nicaragua se negó inesperadamente a asistir a la toma de posesión del tirano como Presidente de la República. Había sido invitado a decir una plegaria pública y a legitimar con su presencia el resultado de unas elecciones fraudulentas. El pueblo reaccionó con entusiasmo ante su negativa. Los estudiantes de la Universidad Nacional lo invitaron a inaugurar el curso lectivo con una conferencia sobre el tema de la violencia revolucionaria. El Arzobispo sostuvo opiniones católicas progresistas y admitió la legitimidad de la violencia revolucionaria en una situación de opresión, de injusticia y de violencia institucionalizada.

La primera carta pastoral que causó revuelo en Nicaragua y que alarmó al mismo Somoza fue publicada en 1971. Era sobre los derechos y las responsabilidades políticas del cristiano. Su tono y su temática diferían claramente de aquellas pastorales de antaño, llenas de inofensivas prohibiciones. Todavía después de Medellín había salido en 1969 un documento de los obispos de Nicaragua prohibiendo la música de guitarra en la liturgia, así como el recibir de pie la comunión, y exhortando a los sacerdotes a llevar sotana (preocupaciones del episcopado en un país lleno de explotación y miseria!).

De 1971 en adelante, los obispos publicaron periódicamente pronunciamientos que cuestionaban la represión política y social existentes. Con el deterioro progresivo de la situación económica del país a causa de la corrupción administrativa y con el auge creciente de la guerrilla en el norte del país, los campesinos fueron perseguidos cada vez

con más fuerza. Los obispos nicaragüenses denunciaron en enero de 1977 —en una carta pastoral muy difundida— la situación insostenible de los campesinos, impunemente maltratados y asesinados por la Guardia Nacional. Las denuncias de la jerarquía contra la dictadura arreciaron aún más en 1978. En julio de ese año el Arzobispo y su consejo presbiterial solicitaron la renuncia de Somoza.

El episcopado católico puso en general su prestigio moral al servicio de los derechos del hombre. Su actuación pública ha sido, sin embargo, a veces titubeante. Contra atropellos frecuentes e intensificados del somocismo ha alzado lentamente su voz, para limitarse en ocasiones a timidas alusiones de orden genérico. Sus exhortaciones no siempre han estado desprovistas de ambigüedades ni dotadas de la prontitud y firmeza que la situación exigía. Hubo hasta ocasión en que la jerarquía se dejó manipular de la dictadura, como cuando a raíz del infarto cardíaco de Somoza a mediados de 1977 se celebraron cientos de misas "por el restablecimiento de una salud tan preciosa para la república". También se dejó intimidar después del asesinato de Pedro Joaquín Chamorro, en que dilató seis meses hasta que los obispos nuevamente dijeron una palabra decidida y enérgica. No obstante, hay que reconocer que los obispos arriesgaron sus vidas al provocar una reacción pública internacional contra Somoza y su régimen de terror. Monseñor Obando fue calumniado y estuvo varias veces en peligro de muerte, amenazado por soldados y paramilitares. Su oficina fue saqueada por agentes de la Seguridad, y él intercedió muchas veces en momentos de peligro para salvar vidas humanas. El obispo de León, Monseñor Salazar, Presidente de la Conferencia Episcopal, sufrió también agresiones del ejército, siendo ametrallada su casa de habitación, por lo cual estuvo a punto de perecer.

Doce días después del triunfo de la revolución, la jerarquía publicó su más reciente carta pastoral. Aunque afirma en ella su "confianza en los altos ideales que han alentado nuestro movimiento liberador" y agradece "la solidaridad de los pueblos hermanos que han querido colaborar con nuestra liberación", el tono general de la carta es más bien lleno de reservas y temores. En vez de realzar el gran desbordante de la liberación y la abundancia de esfuerzos constructivos del nuevo gobierno, la jerarquía impone en tono de reproche instrucciones que sorprenden por su ignominia evidencia. La liberación, dicen los obispos, "requiere el dominio sobre los recursos naturales y técnicos", "el respeto y aprecio al semejante", el "tomar en cuenta al pueblo desde su verdadera realidad" y "alimentar su confianza en su propio desarrollo"... (¡Y la revolución se hizo para todo eso!). Temen que se margine de la revolución "la comunicación con ese sólo gran soberano: Dios" (¡Y la fe ha sido uno de los impulsos fundamentales en el compromiso revolucionario de muchos nicaragüenses!). Recien concluida la guerra y en pleno estado de emergencia, exigen rapidez en el restablecimiento de derechos como la libertad de prensa (que se introdujo un poco más tarde).

El pueblo católico de la base se desilusionó por esta actitud de sus pastores. Sus palabras fueron equívocas o llenas de ambigüedad. La carta pastoral dio la vuelta al mundo acogida con fruición por la prensa capitalista.

TESTIMONIOS

— Las fiestas patrias de Nicaragua son en el mes de septiembre, y en ellas se celebra la Independencia de España. Cada año se conmemoran. En 1978 coincidieron con el levantamiento armado contra Somoza. La fuerza aérea bombardeó implacablemente las ciudades de Nicaragua. Miles de indefensas murieron por miles, víctimas de las bombas y de los ataques indiscriminados de la Guardia Nacional. En pleno genocidio, Somoza convidó a los diplomáticos acreditados ante su gobierno a una recepción con motivo de la celebración de la Independencia. El embajador americano rechazó indignado la invitación. No así el Nuncio, Monseñor Montalvo, quien brindó con Somoza. Su actitud horrorizó a los cristianos.

Mientras las bombas somocistas masacraban semana tras semana a miles de civiles indefensos, Juan Pablo II no dijo una sola vez mencionó a Nicaragua en esos días de guerra, casi al final de la guerra. En un Angelus dominical expresó su compasión por los sufrimientos de los nicaragüenses, pero sin tomar partido por nadie ni recriminar a Somoza en los más leve. Su incomprensible silencio fue doloroso para el pueblo católico de Nicaragua.

— Más de 40,000 personas murieron en la guerra, el país entero quedó postrado en bancarrota; gran parte de las ciudades se perdieron y la industria fue destruida. Después de la victoria, todos comenzaron a colaborar en la reconstrucción. Muchas personas trabajan solamente por la comida, sin recibir sueldos, y lo hacen gustosamente. Miembros de comunidades cristianas, así como sacerdotes y monjas, trabajan abnegadamente por la reconstrucción. Sin embargo, "Caritas" de Managua choca por su despilfarro: aire acondicionado, automóviles, altos salarios... Esta organización invierte parte desproporcionada de la ayuda que recibe en el extranjero en gastos de administración. Por eso hay descontento e indignación entre los católicos de Nicaragua.

— Gran mayoría de los protestantes de Nicaragua dependen de pequeñas sectas norteamericanas. Durante la dictadura de Somoza gozaban de prebendas estatales. El dictador varias veces puso a su disposición el Estadio Nacional y las radiodifusoras del país encadenadas. Tales sectas predicaban un cristianismo "apolítico" (en apoyo de la política imperante de las dictaduras) y "anticomunista" (contra los cambios socioeconómicos radicales). Se sospecha que Estados Unidos las exporta para minar la mística revolucionaria de los pueblos latinoamericanos. (En Managua, el Frente Sandinista perdió donde ellos tenían influencia, porque el pueblo no colaboraba). Cuando se avecinaba la última guerra, muchos pastores de esas sectas pidieron un avión para el exilio, dejando abandonadas sus propias comunidades. Actualmente ejercen presión sobre el gobierno amenazando retirar los alimentos que están dando a 300,000 personas.

IGLESIA RURAL

Jorge Roussos es un franciscano que trabaja con los campesinos de la zona de Ciudad Darío, en el Departamento

de Matagalpa. Su vida ha tomado un rumbo sorprendente, pues él nació en Creta; de joven era tan pobre que no podía ir a la escuela y se ganaba la vida con un oficio. Sintió vocación religiosa y fue rechazado por una orden. Más tarde lo aceptaron los franciscanos y lo enviaron a estudiar a Italia. De allá pasó a Nicaragua, a una de las regiones más pobres del país, donde el sol brilla implacable sobre la tierra árida. Los campesinos estaban totalmente abandonados.

El Padre Roussos vive para estos campesinos. Llega a sus caseríos a caballo, o en jeep, si hay camino. Los reúne y celebra con ellos la eucaristía; cuando lo conocí, en la oscura iglesia de Monte Grande, su delgada figura irradiaba fortaleza. Era de noche, y la misa era a la luz de una lámpara de carburo. Todos entonaban animadamente cantos que habían sido compuestos por poetas anónimos de la montaña. Hubo sermón y bautizos, y la celebración (una misa—fiesta) duró dos horas y media. Después, el cura estuvo confesando campesinos hasta las tres de la mañana. Antes de acostarse se retiró un rato a rezar. Al día siguiente se levantó de madrugada.

En Terrabona duerme en un cuartucho desvencijado en la torre de la iglesia, entre telarañas y alacranes ("Los pájaros del cielo tienen sus nidos y las zorras del campo sus madrigueras, pero el Hijo del Hombre no tiene donde reclinar su cabeza"). Realiza el milagro de ser al mismo tiempo el párroco de CIEN comunidades. Su secreto: en cuatro años de actividad ha formado 150 Delegados de la Palabra. Les imparte a grupos de cincuenta y sesenta campesinos cursillos religiosos que duran una semana (Son tan pobres que por la noche duermen sobre los bancos de la iglesia). El los envía luego como Delegados de la Palabra a sus poblados y convocan una o dos veces por semana, o aún diariamente, a sus comunidades. Leen y meditan juntos las Sagradas Escrituras, y hay campesinos semianalfabetas que las conocen de memoria. Cada comunidad conserva la eucaristía en la casa o iglesia donde se reúnen; los Delegados predicán, entierran a los muertos, bautizan a los niños enfermos, reparten la comunión y hay hasta quien tiene el don de profecía. El Padre Roussos vive siempre en marcha y duerme donde le coge la noche. Come frijoles con tortilla como los campesinos.

Sus comunidades se ayudan entre sí. Hay poblados en que ni siquiera hay agua, y organizan la forma de transportarla. Los Delegados de la Palabra han sido acusados de "comunistas". Cuando la Guardia Nacional llegaba a sus caseríos, tenían que huir a las montañas dejando solamente a las mujeres y los niños. En la insurrección contra Somoza muchos de estos campesinos combatieron con el Frente Sandinista de Liberación Nacional.

CONCLUSION

Entre las masas católicas de Nicaragua y la revolución existe unidad de propósitos y de aspiraciones. La actitud de gran mayoría de sacerdotes y religiosos es también de asentimiento profundo a los cambios socioeconómicos radicales. El compromiso revolucionario de la Iglesia nicaragüense es tanto mayor cuanto más vinculada está a la base. Solamente elementos minoritarios del clero, al servicio de la gran burguesía, contemplan con suspicacia el nuevo proceso político.

co. La actitud de la jerarquía está aún por definirse, aunque sería remota una abierta confrontación entre ella y la revolución. Se prevé más bien una actitud de crítica adhesión. En suma, la participación cristiana en la revolución nicaragüense ha sido hasta ahora un caso único en la historia de la Iglesia y de las revoluciones.

MENSAJE AL PUEBLO DE NICARAGUA

Al cumplirse el primer mes de la Revolución Nicaragüense, nosotros, cristianos de Nicaragua, queremos dirigir a todo nuestro pueblo este mensaje.

Con inmensa alegría vemos inaugurarse un nuevo período en la historia de la sociedad nicaragüense, después de haber pasado por un largo y doloroso éxodo. El gozo de la liberación ha inundado los pueblos, las ciudades, los barrios y los hogares de todo Nicaragua. Todo el pueblo está en fiesta. La difícil tarea de la reconstrucción ya está en marcha. La nación entera ha recobrado la esperanza, sobre todo las grandes masas, postradas en la miseria, cantan jubilosas la victoria contra la fuerza tenebrosa que las condenaron durante tantos años a vivir enajenadas y explotadas.

Nicaragua entera ha pasado, por fin y para siempre, el Mar Rojo, dejando atrás la esclavitud, para caminar hacia la Tierra Prometida de una Nicaragua libre y creadora de su propio destino en el concierto de las naciones.

Es el momento de aunar nuestras voces, nuestros cantos y oraciones, como Pueblo de Dios que somos, para dar gracias por los que han luchado con las armas en la mano o con la espada de la Palabra. Todos los nicaragüenses tenemos una deuda de gratitud para con aquellos que generosamente han derramado su sangre, y con los jóvenes, niños, mujeres y ancianos que han sabido colaborar entusiastamente con el Frente Sandinista de Liberación Nacional, para poner fin a la esclavitud.

Damos igualmente gracias a Dios por el despertar de la humanidad entre los pueblos de América y del mundo, que se manifiesta en la solidaridad con el sufrimiento de nuestro pueblo.

De todos es bien conocida la opción de los cristianos más conscientes, en los últimos años, por la liberación de los pobres. Hemos acompañado, a riesgo de nuestras vidas, el proceso que condujo a la victoria. No fue fácil para muchos cristianos la opción por las armas como la última y única alternativa posible para acabar con el genocidio y el terror.

Dios ha pasado por Nicaragua actuando con brazo poderoso y libertador. Signos de su presencia maravillosa en medio de nuestro pueblo en lucha han sido y siguen siendo: El hambre de justicia de los pobres y oprimidos, la valentía, la presencia de la mujer, el ejemplo de unidad, la hospitalidad y compañerismo, la responsabilidad con la que cada cual ha asumido su tarea en la reconstrucción, y por último la generosidad en la victoria y la alegría, preñada de esperanza, que hace soñar al pueblo entero en un mañana mejor para todos y no sólo para unos pocos.

Somos bien conscientes de lo que significa para los cristianos de todo el mundo y para todos los pueblos, especialmente en América latina esta revolución nicaragüense. Dios nos llama a dar lo mejor de nuestras energías y de nuestras vidas para acompañar este proceso de reconstrucción, iluminándolo desde nuestra fe en Jesucristo.

"No recordéis lo de antaño, no penséis en lo antiguo; más que realizo algo nuevo; ya está brotando, ¿no lo notáis?" (Is 42, 18).

Confederación Nacional de Religiosos de Nicaragua (CONFER) Pastoral Ecueménica Evangélica.

Managua, D.N., 19 de agosto de 1979.





CUADERNO

**DOCTRINA SOCIAL
E HISTORIA
DE LA IGLESIA**

INTRODUCCION AL CUADERNO

En el presente cuaderno, Christus ofrece a sus lectores un conjunto de artículos referido a un tema de enorme actualidad para el cristiano como es la doctrina y la actuación social de la iglesia.

Cuestión compleja susceptible de ser abordada desde varios ángulos y perspectivas. En cada época histórica se ha enfrentado con aquellos elementos existentes de orden económico, político, social, cultural. En toda época la Iglesia ha mantenido su derecho al magisterio sobre las realidades temporales para hacer posible su labor evangelizadora, para hacer posible la fraternidad universal demandada por el Evangelio.

En la sociedad contemporánea, la crisis económica cíclica, la crisis ideológica, el impulso del Concilio Vaticano II y numerosos grupos cristianos plantean el compromiso de los cristianos. A diferencia de siglos anteriores, hoy se presenta una nueva herramienta para el análisis de la sociedad, nuevos condicionamientos históricos, nuevas posibilidades en base a lo cual se hacen opciones. Los cristianos buscan aquellos elementos más eficaces para la transformación social en la búsqueda de la justicia.

Si bien la complejidad del asunto nos previene contra conclusiones apresuradas, la vigencia del mismo nos urge. En este supuesto, los siguientes artículos aportan puntos de interés en cuestión tan debatida.

Realidades económicas y magisterio. Nos plantea cómo algunos cristianos no tienen en cuenta la evolución histórica del pensamiento de la Iglesia en su magisterio sobre realidades económicas, y le aducen un carácter de atemporalidad a sus críticas y soluciones que la Iglesia misma nos confiere. De donde brota la necesidad de distinguir en las soluciones concretas, el principio inmutable que les sirvió de guía y la aplicación concreta en su momento.

La Santa Sede e Hispanoamérica. El momento clave para América Latina de dar término al período colonial, manifiesta con especial relevancia la interrelación fe-política. Roma tiene relación con las dos partes en conflicto. Y se hace necesaria una opción. Es importante tomar conciencia de los procesos y condicionamientos socio-económicos y culturales en base a los cuales la Iglesia ha realizado sus decisiones.

El catolicismo social en México hasta 1913. Presenta una etapa histórica para la Iglesia mexicana llena de conflictos para los militantes y la jerarquía, plena de esfuerzos y transformaciones: catolicismo intransigente, catolicismo social, sindicalismo cristiano, cristianismo revolucionario. Nos plantea la necesidad de elaborar y recuperar la historia de la Iglesia en México.

Ilícitud de la degradación de Hidalgo. Es un caso muy particular y ampliamente discutido. El autor presenta una argumentación que lo lleva a concluir que la pena impuesta al libertador fue violatoria de las mismas normas vigentes. Y en definitiva remite no al problema de las leyes sino de la legalidad.

Movimiento cristiano busca su compromiso. Movimiento que en sus orígenes se exige el difundir las ideas cristianas, la doctrina social de la Iglesia, y hoy se inscribe en la corriente que busca darle eficacia operativa al amor cristiano. La misma pretensión; diversa actuación.



ANTONIO GUILLEN

REALIDADES ECONOMICAS Y MAGISTERIO DE LA IGLESIA

INTRODUCCION: EL DERECHO DE UN MAGISTERIO Y LAS RAZONES DE UN SECUESTRO

No todos lo aceptan. Demasiados lo temen o lo consideran una mera interferencia ideológica, arbitrariamente basada en unos Evangelios que no suponen las realidades económicas de hoy. Son muchos los que se preguntan por la competencia técnica de la Jerarquía eclesiástica en estas materias.

Y sin embargo, la Iglesia ha mantenido siempre su derecho al Magisterio incluso sobre realidades tan aparentemente alejadas de lo espiritual como puedan ser la política, las costumbres, la cultura o la economía. Su argumentación hasta hoy ha sido unívoca: por ser todos ellos aspectos importantes de la vida humana, ella tiene una palabra que decir. Precisamente para poder hacer posible, en cada situación cambiante, la tarea de fraternidad universal que deduce del Evangelio. La tarea que constituye su misma razón de ser. La única forma de predicar a los hombres su mensaje: el testimonio descubierto en Jesús de un Dios que se relaciona con todos los hombres como Padre.

Por eso el Magisterio de la Iglesia sobre las realidades económicas se ha dado. Pese a todos y pese a sí misma. Con retrasos, con ambigüedades, con tensiones y con correcciones evidentes en su propia evolución. Es de suponer que también con bloqueos ideológicos, nacidos de dependencias personales o presiones inconfesadas. ¿Por qué no, si nadie le recabado nunca para él ningún atributo de infalibilidad?

La pretensión del Magisterio ante las realidades temporales se ha limitado al deseo de iluminar situaciones reales, en las que podían descubrirse en peligro valores cristianos. Ni las situaciones a las que hace referencia, ni las críti-

cas que les establece, ni las soluciones que esporádicamente llega a ofrecer, tienen, por parte de la Iglesia, un carácter de atemporalidad. Cada Encíclica de un Pontífice y cada Carta Pastoral de un grupo de obispos es una voz perfectamente situada en el tiempo y en el espacio. Sólo los principios básicos se afirman una y otra vez como permanentes. Porque sólo ellos —la primacía de la persona y la fraternidad universal de todos los hombres— son parte constituyente del mensaje cristiano, y como él, adaptables a toda situación.

Así surgió este Magisterio concreto y así pedía ser considerado. Pero la historia de su presentación no ha tenido respeto con sus límites. Para asombro de propios y extraños fue surgiendo un elenco de escritos yuxtapuestos, al margen de toda fecha y realidad de referencia, con el pretencioso nombre de Doctrina Social de la Iglesia. Los recuerdos considerados de cada Pontífice a los escritos de sus predecesores fueron entendidos más como una repetición mimética de juicios y soluciones pasadas que como una justificación razonada del cambio de opinión de propuestas que iban a formar el núcleo de su propia Encíclica. No obstante ser, precisamente, este segundo aspecto el determinante de toda nueva publicación del Magisterio.

Si las recomendaciones, por ejemplo, de Pablo VI en sus dos grandes documentos sobre realidades económicas, *Populorum progressio* y *Octogesima adveniens*, no eran más que una reiteración de lo ya explicitado por la *Rerum novarum* y la *Cuadragésimo anno*, ¿uno se pregunta para qué los escribió, en lugar de contentarse con la reedición recomendada de éstas para todo el pueblo creyente. Y si realmente optó por escribir dos documentos nuevos, ¿por qué seguir afirmando, por ejemplo, que la Doctrina Social de la Iglesia sobre el socialismo o sobre el derecho de propiedad es la mantenida por aquellas primeras? ¿Por qué se niega al Magisterio Eclesiástico un derecho de derogación sobre afirmaciones pretéritas que a toda otra teoría social se reconoce?

Cuando hoy se presenta, en ambientes conservadores, la doctrina de la Iglesia sobre sistemas o realidades económicas, no sólo no se tiene en cuenta la más mínima evolución histórica en su pensamiento, sino que curiosamente se prescinde del Magisterio reciente. Más concretamente, desde la mitad del Pontificado de Juan XXIII en adelante.

Gracias a este olvido podemos seguir escuchando todavía que la Doctrina Social de la Iglesia es una "tercera vía" posible, superadora simultáneamente de los errores del liberalismo y del colectivismo. Que el socialismo es algo intrínsecamente malo, incompatible con la fe cristiana. Que el derecho de propiedad privada es un valor tan incuestionable y absoluto como pueden serlo Dios, la libertad o la familia.

Nunca parece haber tiempo para añadir que cada una de estas afirmaciones está corregida o matizada por la doctrina de los últimos 20 años. Es más: la simple exposición de este Magisterio reciente, centrado en el triple rechazo de la distribución desigual de la riqueza, de las condiciones impulsoras de la emigración y de los factores segregadores de subdesarrollo, sería una novedad impensable, incluso en el hábitat cultural cristiano.

Por ello es por lo que me he atrevido a iniciar este artículo afirmando que el Magisterio de la Iglesia sobre realidades económicas vive secuestrado. Secuestrado por la torpeza, refugiado en manuales, de muchos de sus expositores, más propensos a entender la fe como depósito que como vida. Secuestrado también por consideraciones políticas muy concretas en los países donde mayor es la opulencia, casi todos ellos de mayoría cristiana. Secuestrado, por último, por los propios intereses materiales, capaces de desvirtuar la misma fe y bloquear ideológicamente sus exigencias.

Por culpa del secuestro, la imagen que recibimos hoy de la Doctrina Social de la Iglesia es una simbiosis de enjuiciamientos y soluciones trasnochadas junto con una espiritualización inoperante. En ambientes serios, incluso de creyentes, hace falta valor para hablar de ella.

Porque para hacerlo con verdad, hay que liberarla primero de sus ataduras. Exponer históricamente sus formulaciones, sin separarlas de sus condicionamientos sociológicos y culturales. Aceptar y no negar sus equivocaciones, sus visiones fantasmales, sus autocorrecciones y sus ambigüedades contemporizadoras. Desvelar en sus soluciones concretas ya desfasadas, el principio inmutable que les sirvió de guía y que justificó, en su momento, el descenso ejemplificador a niveles tan temporales. Distinguir en su evolución el hilo matriz a través del cual avanzan unidas la realidad económica cambiante y la reflexión cristiana paralela.

A mi juicio, sólo esta forma de recuerdo del pasado es útil para plantearse hoy la posibilidad de un Magisterio en este campo.

EVOLUCION HISTORICA DE LA DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA

León XIII (1878-1903)

Cuando en 1891 apareció la *Rerum novarum*, la mayoría de los países europeos vivían ya su segunda Revolución Industrial. Los Estados consolidados tras las revoluciones del siglo eran ya decididos guardianes del nuevo orden económico. En buena parte, porque ellos habían sido los más directos beneficiados de él. Pero en parte también, porque no parecía razonable poner trabas a leyes económicas que se habían mostrado tan fabulosamente pródigas.

Así pues, el orden establecido guardaba celoso sus nuevos dogmas: el "laissez faire" y la libre contratación individual del trabajo. Consecuente con ellos, debía impedir la constitución de asociaciones de trabajadores y no permitirse concesiones de beneficencia con el proletariado. La ética quedaba formalmente subordinada a la inescrutable fatalidad de la economía. Axioma éste que había quedado bien confirmado por el fracaso de las primeras utopías socialistas.

De todos son conocidos los efectos sociales que este sistema económico produjo. La rápida acumulación de riqueza en manos de unos pocos rompió muy pronto la situación de equilibrio que el orden establecido decía estar defendiendo. Frente a él, las respuestas se dividieron entre la sumisión fatalista, inveterada, y la revolución; forzosamente violenta. Si los cristianos se habían mostrado generalmente más proclives a la primera, obvio fue que los revolucionarios, indiferenciadamente llamados "socialistas", se mostrasen mayoritariamente antirreligiosos y anticlericales.

Ante esta situación, lo verdaderamente significativo del Magisterio de la Iglesia es la motivación a la que responde al decir una palabra concreta. No teniendo ninguna solución técnica que ofrecer, ni aceptando tampoco escudarse en nuevas utopías sociales, ¿qué núcleo de coherencia provocó la intervención de León XIII? Si desde el punto de vista ideológico o económico, la ambigüedad, la ingenuidad y la inconsecuencia están presentes en casi todo el desarrollo de la *Rerum novarum*, ¿cuál es el centro focal del que deduce entonces su doctrina?

Su denuncia más inmediata va dirigida contra una situación en la que "un número sumamente reducido de opulentos y adinerados ha impuesto poco menos que el yugo de la esclavitud a una muchedumbre infinita de proletaria" (n. 1). Para evitar esto, se decanta claramente por la institución de asociaciones obreras y conmina al Estado, con argumentos de toda índole, a que vele "por los derechos de los débiles y los pobres, ya que la gente rica, protegida por sus propios recursos, necesita menos de la tutela pública" (n. 27).

Esta protección va a ampliarla hasta el enfrentamiento abierto contra los dogmas de la economía liberal, al exigir dicha protección incluso en la fijación del salario. Porque "si el obrero, obligado por la necesidad o acosado por

... de un mal mayor, acepta, aun no queriéndola, una condición más dura, porque la imponen el patrono o el empresario, esto es ciertamente soportar una violencia, contra la cual reclama la justicia" (n. 32).

Desde la teoría social, es evidente que esto es un reconocimiento del conflicto de intereses que conocemos con el nombre de "lucha de clases". Pero el hecho es que la Encíclica no entiende este término así. En lugar de eso, lo identifica con las revoluciones de la época, en las que documentos anteriores del mismo pontífice habían confundido, en una misma amalgama, a socialistas, comunistas, nihilistas, asesinos y sediciosos. Aunque el tratamiento en la *Rerum novarum* es mucho más ponderado con los socialistas que el de unos años atrás, sin embargo, aun así resulta incapaz de liberarse de tal imagen.

Lo más curioso, y, si se quiere, lo más llamativo de la Encíclica, es su referencia al derecho de propiedad privada. No sólo porque su sacralización como derecho inviolable es absolutamente ajena a la tradición cristiana, sino sobre todo, por la utilización ambigua que de él quiere hacerse en el mismo documento. Porque la declaración del derecho "natural" a la propiedad privada se ofrece en la Encíclica como fundamento y, a la vez, como límite del mismo liberalismo. Fundamento, por su racionalidad ("dominio del hombre sobre la tierra misma"). Y límite, porque, "al ser el derecho inviolable, las leyes deben favorecer este derecho y proveer, en la medida de lo posible, a que la mayor parte de la masa obrera tenga algo en propiedad" (n. 33).

No se le ocultan a la misma Encíclica las ventajas de mayor estabilidad social que se conseguiría con esta aceptación de un patrimonio para todos. Sí se le ocultó, en cambio, desgraciadamente, que la dicha equivocidad de la propuesta iba a permitir su utilización posterior tendenciosa por parte del mismo liberalismo.

XI (1922-1939)

Cuarenta años después, cuando aparece la *Quadragesimo anno*, la situación ha cambiado mucho y resulta más fácilmente reconocible desde la actualidad.

La economía ya no se ve como una relación centrada en el contrato individual de trabajo, entre empresario y asalariado. Lo que realmente desvela es un conflicto de fuerzas a escala casi universal: las del capital y las del trabajo. Todavía en 1931, sólo se vislumbraba este conflicto dentro de las fronteras de los países industrializados.

La experiencia de tantos años permite al Magisterio volver sobre sí mismo y corregirse. Eso sí, quizá demasiado lentamente. Porque la verdad es que es necesario hacer una doble lectura para comprobar que por encima del respeto a las citas y de las justificaciones de mera "ampliación de doctrina", lo que se está ofreciendo en realidad es una auténtica corrección del Magisterio anterior.

Pío XI no tiene reparo en limitar seriamente el derecho absoluto a la propiedad privada al reconocerle "unos límites dentro de los cuales deben hallarse circunscritos por las necesidades de la convivencia social, tanto el derecho de propiedad cuanto el uso o ejercicio del dominio" (n.48).

No tiene reparo tampoco en reconocer, aun sin abandonar plenamente la ambigüedad, el error de concepto de su predecesor sobre la lucha de clases. "La lucha de clases, efectivamente, siempre que se abstenga de enemistades y de odio mutuo, insensiblemente se convierte en una honesta discusión, fundada en el amor a la justicia (...). Unos justos postulados y apetencias de esta índole ya nada tienen contrario a la verdad cristiana" (n. 114-115).

En otros puntos, su evolución parece venir marcada por la misma situación modificada de la economía. Por ejemplo, al transformar para los ricos "el precepto gravísimo de practicar la limosna, la beneficencia y la liberalidad", en dar "más amplias facilidades al trabajo asalariado" (n. 50-51). O bien, al estipular que "los contratos de trabajo se suavicen mediante el contrato de sociedad" para que "los obreros y empleados se hagan socios en el dominio o en la administración o participen, en cierta medida, de los beneficios percibidos" (n. 65). O bien, por último, cuando adjudica el papel a los sindicatos, en lugar de atribuírselo al Estado, de "representar los derechos de los obreros o de los patronos, estipular las condiciones sobre la conducción y la localización de mano de obra, así como garantizar los llamados contratos de trabajo" (n. 92).

Todo ello parecía acercar al Magisterio, clara y conscientemente, a las tesis socialistas moderadas. Pero la imagen real del socialismo contemporáneo centrado en un ateísmo militante, y protagonista de matanzas y horrores en Rusia, México y España, terminó por ser determinante para Pío XI. A su condenación expresa del capitalismo por motivaciones estructurales económicas, la Encíclica añade idéntica condena del socialismo por razones religiosas y políticas.

Ello contribuyó, sin duda, a que la *Quadragesimo anno* adoptase una postura, la famosa "tercera vía", que iba a ser, con el tiempo, origen involuntario de una gran confusión.

La historia fue así: A finales de los años 20 había aparecido en Alemania e Italia una teoría corporativista que pretendía superar, a la vez, la libre concurrencia y la lucha de clases. Establecía como valores supremos la familia, la autoridad y la propiedad, y se fundamentaba en la armonía de todos los factores de la producción. Su formulación era básicamente abstracta porque carecía completamente de análisis socio-económicos reales. Dado que, además, su creador era el P. Heinrich Pesch, había venido a presentarse como doctrina del solidarismo cristiano.

El hecho es que Pío XI vino a utilizarla, en la *Quadragesimo anno*, como ejemplificadora de su doble crítica, al liberalismo y al socialismo. Desgraciadamente, el ejemplo tuvo la mala fortuna de oscurecer la causa que lo había traído, y así fue, para muchos, identificada la Doctrina Social de la Iglesia con una teoría concreta. Teoría que, para mayor escarnio, vino a convertirse muy poco tiempo después, precisamente por su falta de análisis reales, en instrumento de fuerzas reaccionarias sumamente negativas. El auténtico Magisterio de la Iglesia resultó entonces, desvirtuado.

Esta situación, vivida de lleno por su sucesor, influyó decisivamente en el Magisterio correspondiente. Fueron, además, los años del "boom" del nuevo capitalismo corregido. Por fin el enriquecimiento parecía llegar a todas las clases sociales sin distinción. Bien es verdad que esto sólo ocurría en el mundo rico. Pero también lo es que nadie parecía darse cuenta del costo que este desarrollo hacía repercutir en las colonias.

Fueron también los años de la "guerra fría" contra el comunismo, de la "caza de brujas" en Norteamérica y del "telón de acero" en Europa. La imagen del socialismo se iba haciendo todavía más dogmática y brutal, casi al mismo ritmo con que el nuevo capitalismo parecía haber demostrado la sinrazón de sus críticas.

Nada tiene de extraño que estos condicionamientos influyesen, si no en la toma de postura del Magisterio, sí al menos en el diferente énfasis con que eran acompañadas sus denuncias.

Para muchos contemporáneos, pasaron desapercibidas las advertencias del Magisterio social de Pío XII sobre el salario justo, la equidistribución de la renta, el derecho de todos al trabajo y la función social de la propiedad privada. Lo único que creyeron recibir con evidencia fue el famoso Decreto del Santo Oficio, en 1949, condenando al comunismo por ateo. La manipulación consiguiente supo hacer de esta condena específica por motivos religiosos, una desautorización indiferenciada de todo el sistema económico socialista.

Mientras tanto, ni los planteamientos corporativistas del Magisterio —ahora de la mano del P. Gustav Gundalch, discípulo de Pesch—, ni los intelectuales católicos a los que Pío XII reiteradamente llamó en su ayuda, lograron hacer medianamente posible la alternativa de la "tercera vía".

La respuesta automática fue convertir en "tolerables", desde el punto de vista cristiano, las opresiones estructurales de la única alternativa resultante: el capitalismo. Precisamente aquellas opresiones contra las que directamente había ido dirigido, desde la *Rerum novarum*, el Magisterio de la Iglesia.

La Doctrina Social fue resultando así, paulatinamente, estéril e inoperante.

Juan XXIII (1958-1963)

Las dos grandes Encíclicas de este Pontificado, la *Mater et Magistra* (1961) y la *Pacem in Terris* (1963), representan una liberación del Magisterio de la Iglesia en materia social. No temo recurrir al tópico, porque, en este caso, creo que responde a un fenómeno real verificable.

Un doble frente es constatable en esta liberación:

Por una parte, el abandono de un intento de ordenación de la sociedad humana en su totalidad. Ya no se habla de una alternativa específica a ninguno de los dos sistemas

económicos que se reparten el mundo. Simplemente se vuelve al deseo inicial, ahora mucho más nítidamente expresado, de iluminar toda realidad social con los grandes principios generales de la fe cristiana.

El principio clave, que aparece en las dos Encíclicas y que luego va a ser retomado por el Concilio, se formula así: "El hombre es el origen, el realizador y la meta de todas las instituciones sociales y de todo el proceso social" (*Mater et Magistra*, n. 219; *Pacem in Terris*, n. 2; *Gaudium et Spes*, n. 63). De este único principio se espera que sean deducidas, en cada momento, teniendo en cuenta las circunstancias y la época, los criterios temporales de la Doctrina Social.

En segundo lugar, la liberación se da también en la referencia positiva a los socialistas, al animar a distinguir "entre las teorías filosóficas falsas" y "las corrientes de carácter económico y social, cultural o político, aunque tales corrientes tengan su origen e impulso en tales teorías filosóficas". El efecto inmediato de tal distinción es aceptar que "puede a veces suceder que ciertos contactos de orden práctico que hasta ahora parecían totalmente inútiles, hoy, por el contrario, sean realmente provechosos o se prevea que puedan llegar a serlo en el futuro" (*Pacem in Terris*, n. 159-160).

El primer frente abierto permitía centrar, de un modo comprensible, el Magisterio inmediato en los problemas derivados de las desigualdades económicas. Ya sea entre sectores, entre regiones de un mismo país o entre países diversos. Y permitía, por tanto, descender a concreciones tan menudas como la justificación y los límites de la socialización, el derecho de los trabajadores a participar en la propiedad de la empresa cuando ésta crece por autofinanciamiento, la exigencia de que el capital vaya a las regiones donde hay trabajadores y no a la inversa, el fomento de empresas artesanas y cooperativas agrícolas, el sistema fiscal o los sistemas de seguros para los agricultores. Resultaba evidente que, tras el objetivo de una distribución más igualitaria de las riquezas, el horizonte de consecuencias quedaba ilimitadamente enriquecido.

El segundo frente resultaba igualmente potenciado de la actividad social de los cristianos. Porque el bloque anterior les había privado, en muchos lugares y circunstancias, de la colaboración de los socialistas. A pesar de que, demasiado a menudo, unos y otros persiguieran idénticos objetivos de justicia.

Uno y otro frente, en fin, abocaban al problema del pluralismo en las opciones sociales concretas de los cristianos, y excepcionalmente, la *Mater et Magistra* no llegó a dar una respuesta completa en este punto. Estaba llamado a hacerlo el Magisterio de su sucesor.

Pablo VI (1963-1978)

Si algo puede decirse con evidencia del último capítulo —hasta ahora— del Magisterio eclesial sobre las realidades económicas, es su profusión y variedad. Hoy ya no tendría sentido hacer sólo referencias a Encíclicas Pontificias para describir la enseñanza actualizada de la Iglesia. Es preciso apelar también a documentos de Conferencias Episcopales,

de Sínodos, de grupos locales de Obispos, de Instituciones religiosas y de Comunidades cristianas de diversas clases.

La variedad de las voces ha reportado, muy a menudo, una claridad mayor. La cercanía a problemas concretos ha facilitado recuperar en especificidad lo que se perdía de universalismo. El pluralismo ha quedado consagrado porque a las comunidades cristianas toca discernir, con la ayuda del Espíritu Santo, en comunión con los obispos responsables, en diálogo con los demás hermanos cristianos y todos los hombres de buena voluntad, las opciones y los compromisos que conviene asumir para realizar las transformaciones sociales, políticas y económicas que se consideren de urgente necesidad en cada caso" (*Octogesima adveniens*, n. 42).

La postura de la Iglesia ha venido a ser manifestada como una "voluntad desinteresada de servicio y atención a los más pobres" (*Octogesima adveniens*, n. 42), y en ello radica la especificidad de su búsqueda de la fraternidad entre todos los hombres. "Se trata de construir un mundo donde todo hombre, sin excepción de raza, religión o nacionalidad, pueda vivir una vida plenamente humana, emancipada de las servidumbres que le vienen de la parte de los hombres y de una naturaleza insuficientemente dominada; un mundo donde la libertad no sea una palabra vana y donde el pobre Lázaro pueda sentarse a la misma mesa que el rico" (*Populorum progressio*, n. 47).

Consiguientemente, los problemas agobiantes del subdesarrollo han venido a ser el punto neurálgico de inquietud para la Doctrina Social, plenamente consciente de que es el principio fundamental del liberalismo, como regla de los intercambios comerciales, el que está aquí en litigio" (*Populorum progressio*, n. 58).

Consiguientemente también, la magnitud de los problemas económicos "hace necesario el paso de la economía a la política". Y en ella, "aún reconociendo la autonomía de la realidad política, los cristianos se esforzarán por salvaguardar la coherencia entre sus opciones y el Evangelio, y por dar, dentro del legítimo pluralismo, un testimonio personal y colectivo, de la seriedad de su fe mediante un servicio eficaz y desinteresado hacia los hombres" (*Octogesima adveniens*, n. 46). Este es el último eslabón derivado del Magisterio social de la Iglesia.

POSIBILIDAD Y PLANTEAMIENTO DE UN MAGISTERIO HOY

Tras el breve repaso histórico realizado hasta aquí, puede ser conveniente esbozar las líneas generales de un planteamiento actual del Magisterio sobre las realidades económicas. ¿Tiene sentido, después de tantos errores, confusiones y correcciones, plantearse hoy la mera posibilidad de un cierto Magisterio en este campo?

Es evidente que la voz de la Iglesia se da, y se está dando, en multitud de lugares, sobre estas materias. Esto es un hecho. Y no lograríamos encontrar respuesta más definitiva que la que él a aquella pregunta.

Lo que viene a complicar sustancialmente las cosas es precisamente el pluralismo actual en esta doctrina. ¿Cómo conocer, dentro de la variada gama de ofrecimientos y planteamientos, cuál o cuáles de ellos, pueden ser considerados acertadamente como cristianos? ¿Podría el pluralismo haber terminado de raíz con lo genuinamente evangélico? Y si no es así, ¿cómo reconocer, entonces, lo que viene realmente deducido de la fe?

Las lecciones del pasado pueden servirnos de ayuda fundamental a tantos dilemas. Si hemos podido descubrir el hilo matriz a través del cual se han ido dando, a lo largo del tiempo, las sucesivas reflexiones cristianas, él nos puede dar también el camino apto para nuestro planteamiento de hoy.

Podemos intentarlo en tres pasos bien concatenados, de modo que, partiendo de unos principios teológicos, aparentemente ajenos a la economía, podamos terminar en algo muy concreto, muy operativo y muy implicado en las realidades económicas.

La preferencia por el pobre.

A la hora de ponerse a pensar como cristiano sobre la economía, el punto de partida inevitable es la preferencia por el pobre. Pese a lo manido de la expresión, hemos de esforzarnos por darle un contenido real, porque es un aspecto genuino de la fe cristiana, fundamentado, con toda claridad, en la actuación y el mensaje de Jesús, según nos lo transmiten los Evangelios.

El anuncio central de Jesús es la fraternidad universal de todos los hombres: todos somos objeto de una misma predilección gratuita de Dios y, por lo tanto, todos somos hermanos. Lo que ahora llamamos nosotros fe cristiana es una profunda experiencia religiosa, y una continua deducción de consecuencias prácticas, a partir de este anuncio radical.

Ahora bien, esta aparente igualdad de todos no fue predicada de un modo imparcial. Para anunciar este mensaje, Jesús mostró una escandalosa —escandalosa entonces y ahora— preferencia por el pobre y por el débil, en todas sus manifestaciones: enfermos, viudas, extranjeros, publicanos, pecadores.

Jesús se presentó absoluta y taxativamente parcial: sus discursos contra la riqueza fueron devastadores. Con una radicalidad ciertamente inocultable, a pesar de nuestros esfuerzos. Sus amigos y seguidores fueron gente sencilla y pobre. Sólo los poderosos le arrancaron insultos, amenazas, desplantes, elevaciones del tono de voz y, en alguna ocasión, incluso latigazos.

En su trato con la gente, Jesús utilizó una medida doble muy significativa, que ha quedado evidenciada en los pasajes programáticos que recogen los Evangelios. Frente al pobre y al necesitado, la primera palabra de Jesús era su liberación. Y sólo después, en algunos casos, les nombraba la exigencia de conversión. Por ejemplo, al enfermo de la piscina (Jn 5), al leproso samaritano (Lc 17) y al ciego de nacimiento (Jn 9). Frente al rico y al bien situado, en cam-

bio, la primera palabra era la exigencia de conversión. Y sólo después de aceptarla, venía su defensa ante los otros y el anuncio de la salvación. Vale la pena recordar los casos de Zaqueo (Lc 19), de Nicodemo (Jn 3) y el del joven rico (Mt 19) que, al no convertirse, no recibe palabra alguna de consuelo.

Hay, pues, un tratamiento totalmente dispar: a unas personas se les exige primero una conversión, sin la cual no hay palabras de salvación para ellos. Pero a otras personas, los pobres, sin juzgarlos, sin considerarlos mejores, sin suponerlos distintos a los demás, se les libera inmediatamente de su opresión, y sólo después se les dice: "¡Vete y no peques más!" Es decir, se les hace referencia a las personas que viven en su entorno.

Tampoco el Dios del que habla Jesús es un Dios imparcial. No nos lo describe así ni en la parábola del rico y Lázaro (Lc 16), ni en la de aquel criado a quien le han perdonado su deuda y no sabe después perdonar la de los otros (Mt 18), ni en la del banquete al que rehusan ir los convidados (Lc 14), ni en la del rico necio (Lc 12). Igual que para los grandes profetas ("Conocer a Yahvé es practicar la justicia con el pobre", Jer 22, 16), en el cristianismo, servir a Cristo es servir a los desposeídos (Mt 25, 31), y amar a Dios es amar a los hermanos (1 Jn).

Desde la alegoría de los pastores hasta la realidad social de los primeros cristianos, la instancia absoluta en el Evangelio es el pobre.

La eliminación de la pobreza económica.

Si es cierto que esta preferencia de Jesús se refiere al pobre en todas sus manifestaciones, también lo es que ello implica la preferencia por el económicamente pobre.

Porque la economía bloquea hoy la fraternidad tan fuertemente, o más que podía bloquearla, en tiempo de Jesús, la pretensión de los justos y piadosos fariseos frente a los extranjeros y a los oficialmente tenidos por pecadores. La lectura como pobreza económica de la pobreza a la que se refiere Jesús, ya fue posible entonces (Lc 6, 20). Hoy, 20 siglos después, es obligada, porque las posibilidades de opresión y el origen de mayores desigualdades están centradas en relaciones fundamentalmente económicas.

La búsqueda de la fraternidad cristiana no se reduce exclusivamente al ámbito de la economía, pero se juega hoy precisamente en él, e incluye necesariamente estos problemas. Por eso, la evangelización no podría ser jamás anunciada entre nosotros sin referencia, expresa y decidida, a lo económico, y a los impedimentos que ahí se ofrecen a la fraternidad.

Y lo primero que nos vemos obligados a reconocer es que hoy la eliminación de la pobreza económica está en nuestra mano.

Hace un par de siglos, la pobreza se concebía como una desgracia que acontece sin culpa de los hombres, igual que las enfermedades o los terremotos. Se la miraba como algo inexplicable e imposible de erradicar.

Pero hoy sabemos que la causa fundamental de la pobreza no está en la naturaleza sino en la misma estructura económica que el liberalismo ha impuesto sobre la apropiación y distribución de los recursos. Difícilmente encontraríamos otro sistema que repartiese las cargas y las opresiones de manera más desigual. Precisamente porque lo supe- ta todo al crecimiento económico, y la misma forma de producción del "pastel" ha de consolidar forzosamente las fuerzas que harían para siempre imposible su equidistribución real.

A esta luz, el rico ya no es simplemente un rico, sino un enriquecido a costa de los otros, y el pobre no es simplemente un pobre, sino un empobrecido por la desmedida ganancia del rico y del poderoso.

La búsqueda de la fraternidad cristiana no puede ceder la última palabra a unas determinadas leyes económicas de resultados desigualadores. Ni puede tampoco ceder en la limosna sus únicas posibilidades para atajar el mal. La tarea consecuente con la fe es la denuncia, y eventual modificación, de todas aquellas estructuras económicas causantes, directa o indirectamente, de la pobreza de unos hombres.

El objetivo: equidistribución de la riqueza.

Ahora es el momento en que puede recogerse la pregunta sobre el planteamiento de un Magisterio de la Iglesia para hoy.

Es evidente que los dos pasos desarrollados hasta ahora, aisladamente considerados, no superan el contexto de una utopía social. Para que este Magisterio de la Iglesia, siguiendo la mejor tradición desde sus comienzos, pueda ser iluminador de realidades bien concretas, es preciso aceptar una mediación que transfiera aquella utopía social en posibilidades económicas plenamente operativas. Creo que esta mediación nos la ofrece hoy el objetivo de la política económica: la equidistribución de la riqueza.

Si lo característico y genuino cristiano es la preferencia indiscutible por el pobre y dentro de esta pobreza se considera a la económica, bastante palpablemente, como determinante, sólo la imposibilidad o la incapacidad real podría justificar que los cristianos no nos impusiéramos como principal tarea su eliminación. Si esta tarea es posible, a menos por cuanto gran parte de sus causas actuales son puramente institucionales, el objetivo decidido cristiano ha de ser, inevitablemente, la eliminación de la pobreza económica.

Eliminación que no queda, en absoluto, conseguida al alcanzar un cierto coeficiente o nivel convencional de renta, sino única y exactamente con la distribución paritaria para todos de la riqueza y los recursos económicos.

Aceptar este objetivo como prioritario es aceptar y proponer toda la amplia gama de instrumentos económicos que pueden diversamente pretenderlo. Por ejemplo: reducir los abanicos salariales, repartir progresivamente las cargas fiscales, hacer desaparecer la inflación, asegurar puestos de trabajo aun con inversiones menos rentables, equilibrar los "precios políticos" los sectores, conceder tratamiento pri-

ente a los países subdesarrollados en el comercio internacional, mantener paritarios los precios de las manufacturas de las materias primas, movilizar capitales a los países subdesarrollados sin hacerlo repercutir en un endeudamiento excesivo...

El horizonte de exigencias concretas que puede determinar el Magisterio por este camino es prácticamente indefinido, y la ligazón de todas ellas con sus principios fundamentales —la primacía del hombre y la fraternidad universal— es ciertamente indiscutible.

El pluralismo de opciones cristianas viene a darse precisamente en la diversidad de pareceres sobre los instrumentos idóneos en cada lugar y circunstancia. La comprobación de su carácter cristiano, o no, tendrá que ser respondida demostrando la coherencia o falta de ella, entre el instrumento elegido y el objetivo declarado de la equidistribución de la riqueza. De esta forma vienen marcadas, con bastante nitidez, las fronteras del pluralismo aceptable por los cristianos en doctrinas socio-económicas.

Creo que a estas tareas está llamado hoy, esencialmente, el Magisterio de la Iglesia.

Conclusión para hoy y aquí.

Produce cierto temor deducir conclusiones concretas para nuestra situación real. Pero vale la pena intentar alguna, sólo con carácter ejemplificador.

Dada la estructura económica en los países subdesarrollados enormemente desigual y desigualadora de rentas y de riqueza ¿qué iluminaciones podríamos esperar del Magisterio social en nuestro país? Ante unas elecciones generales, por ejemplo, ¿qué criterios válidos podría argüir una comunidad cristiana, al plantearse su opción desde la fe?

Es obvio que pretende que estas preguntas hayan quedado totalmente respondidas con el planteamiento anterior. La respuesta, con todo, podría matizarse así: optando por aquella alternativa que mejor garantice, en su programa económico, la reducción efectiva de la desigualdad de riqueza entre los hombres. En definitiva, que más seriamente pretenda la que los cristianos llamamos justicia social.



JUAN LUIS MOYANO

LA SANTA SEDE E HISPANOAMERICA

INTRODUCCION

En la historia de la América hispana la Iglesia ha jugado un rol importante. La relación entre gobierno y legitimidad desde el medioevo hasta hace muy poco estuvo siempre inseparablemente ligada a la visión que tenía Roma del problema y a los diversos estadios del influjo de la jerarquía eclesiástica y del clero sobre su sociedad.

El origen del problema es la coincidencia lógica del poder político y el religioso durante los primeros tiempos de la conquista como herencia recibida de esa misma realidad española.

Muy pronto se produce la legitimación jurídica de ese poder político-religioso por medio del Patronato, con lo cual se obtiene una aceptación básica de la situación de hecho, aunque luego se den conflictos y cuestionamientos aislados.

Llega, después de tres siglos, la ruptura de ese sistema del poder español por medio de los movimientos de independencia y consecuentemente se da también el enfrentamiento, o al menos el conflicto, con la autoridad religiosa identificada con el enemigo político.

Encontrándose el elemento religioso tan profundamente enraizado en el pueblo latinoamericano, la Iglesia vive el mismo conflicto a nivel interno; la jerarquía y el clero se polarizan también en la aceptación o no de los movimientos revolucionarios primero y de los nuevos gobiernos después.

La pertenencia a un pueblo que se enfrenta a una institución —la Iglesia— de la cual también son parte, crea al clero de América un difícil conflicto de lealtades.

Durante todo el período de las luchas por la independencia la Iglesia latinoamericana pasó por uno de los momentos más críticos de su historia; por más de veinte años una gran parte de la América española permaneció sin contactos y sin ningún tipo de relación con Roma, salvo contadas excepciones personales.

Este problema condujo en algunos países a una situación de virtual cisma, que fue lo que inclinó definitivamente a la Santa Sede a dejar de lado el problema político hasta ese momento por fundamental, y buscar una solución que mirara más directamente la realidad espiritual y eclesial de esos países.

Al estudiar esa etapa de la historia política y eclesial es necesario no perder de vista el contexto del problema y la mentalidad con que lo miraban las dos partes.

Se puede intentar un juicio objetivo sobre los hechos, pero no se pueden exigir respuestas anacrónicas, imponiéndolas en aquella realidad.

Lo interesante es constatar lo íntimamente interrelacionados que se encuentran los elementos político y religioso, y la poca conciencia que históricamente se tuvo de esa situación.

Esta conciencia supone algunos presupuestos básicos que podrían resumirse así:

— Existen siempre condicionamientos históricos concretos de la realidad eclesial.

— Toda opción religiosa sea al interior de la Iglesia sea ante su contexto socio-político supone inevitablemente una toma de posición ante esa realidad política y es por tanto también una opción política.

La mayor o menor conciencia de esas opciones políticas implicadas en las opciones religiosas, depende de la visión teológica y filosófica con que se mire la realidad.

Aunque se acepten teóricamente estos presupuestos, la historia demuestra que muchas veces se ha querido hacer abstracción de esta correspondencia entre fe y política. Todavía hoy se puede constatar esta actitud en muchos documentos y declaraciones de la jerarquía eclesiástica; pero como la inmediatez de lo discutido a veces no deja ver claramente, puede ser especialmente ilustrativo analizar una realidad determinada, como es el momento de las independencias de las colonias españolas de América y las actitudes de la Iglesia en lo intraeclesial y en las relaciones de Roma con las dos partes en conflicto.

Para ello intentaré esbozar los antecedentes de la situación jurídica del patronato, y algunos momentos principales del proceso; trataré de ceñirme a documentos y hechos históricos comprobados. El material básico de estudio será la obra del P. Leturia sobre las relaciones entre la Santa Sede y América.

SOBRE LA LEGITIMIDAD DE LA CONQUISTA

El descubrimiento de América plantea a España la necesidad de legitimar jurídicamente el hecho fáctico de la ocupación de un territorio ya habitado por otros pueblos.

Colón mismo nos dice, en su pintoresca relación del primer viaje, los títulos que le habían sido otorgados por los Reyes Católicos en el convencimiento de que tenían autoridad para hacerlo:

"Así que, después de haber echado fuera todos los judíos de vuestros reinos y señoríos, en el mismo mes de enero mandaron Vuestras Altezas a mí que con armada suficiente me fuese a las dichas partidas de Indias; y para ello me hicieron grandes mercedes y me ennoblecieron que dende en adelante yo me llamase don y fuese Almirante Mayor de la mar oceana y Visorrey y Gobernador perpetuo de todas las islas y tierra firme que yo descubriese y ganase, de aquí en adelante se descubriesen y ganasen en la mar oceana, y así sucediese mi hijo mayor y así de grado en grado para siempre jamás" (1).

Según las concepciones jurídicas de aquella época, herederas del derecho romano y del derecho canónico, en el caso de descubrimiento de islas deshabitadas, coincidían la práctica y la concepción jurídica en que tales islas, en su condición de "res nullius", pertenecían a quien primero las descubriera y ocupara.

Pero la mayoría de los territorios descubiertos en América estaban habitados, por lo cual se decide aplicar una práctica jurídica muy difundida en ese tiempo según la cual era lícito apropiarse de los países recién descubiertos que pertenecieran a príncipes no cristianos (2).

En un contexto de cristiandad como aquél, era natural la proyección de la teología hacia la política internacio-

nal, sobre todo a título de la autoridad papal sobre los príncipes cristianos y la actividad misionera de la Iglesia.

Este tipo de concepción fue lo que permitió la intervención papal con valor de título jurídico que legitimaba la posesión y conquista de determinados territorios. Por ejemplo la concesión a Portugal en zona africana por medio de la bula del papa Nicolás V en 1455 encargándole la misión de convertir a los paganos, pero con amenazas de excomunión a quien penetrara sin autorización en esos dominios (3).

Lógicamente esto implicaba una ingerencia directa en las relaciones políticas internacionales y la opción concreta por un bando u otro con las influencias diplomáticas activas y pasivas que de allí se derivan; además, el peligro de instrumentalización e ideologización de toda teoría teológica.

El papa Alejandro VI había concedido a los Reyes Católicos, en 1493, por medio de cinco bulas "la plena y libre y omnimoda potestad, autoridad y jurisdicción" sobre los países descubiertos al otro lado del océano (4), siguiendo una doctrina teológica aceptada comúnmente y que se resumía así:

"El Sumo Pontífice, dicen, es el monarca de todo el orbe, aun en lo temporal, y por consiguiente pudo, tal como lo hizo, instituir a los reyes de los españoles como príncipes de aquellos bárbaros y de aquellas regiones" (5).

Sin embargo, ante la realidad del avasallamiento y aun de la esclavización de los indios, surgen impugnaciones a este tipo de planteo, sobre todo por parte de los misioneros que intentan desesperadamente unificar su misión evangelizadora con un trato respetuoso y humano hacia los indios. Una de las figuras que más se destacan en la reivindicación de los nativos es el padre dominico Bartolomé de las Casas, quien no sólo impugnaba el derecho de los reyes sobre los indios, sino que llega a sostener ante Carlos V en 1542 que las conquistas españolas en el Nuevo Mundo eran "ynvasiones violentas de crueles tiranos, condenadas no sólo por la ley de Dios, pero por todas las leyes humanas"; para mostrar los alcances del tema baste señalar que el mismo emperador, por orden expresa de 1539, había prohibido a los dominicos el debate sobre el tema de la legitimidad de la dominación colonial y confiscado todas las obras de aquellos relativos a dicha legitimidad (6).

Quien mejor asumió teológicamente esta posición fue otro dominico, Francisco de Vitoria, y vale la pena transcribir las conclusiones de su tesis:

"Primera proposición: el Papa no es señor civil o temporal de todo el orbe, hablando de dominio y potestad civil en sentido propio" (7).

"Segunda proposición: El Sumo Pontífice aunque tuviese potestad secular sobre el mundo, no podría transmitirla a los príncipes seculares" (8).

"Tercera proposición: el Papa tiene potestad en orden a las cosas espirituales" (9).

"Cuarta conclusión: el Papa no tiene potestad temporal alguna sobre los indios bárbaros ni sobre los otros infieles (...) de lo que se sigue el siguiente corolario: aunque los bárbaros

no quieran reconocer dominio alguno al Papa, no por eso se les puede hacer la guerra ni ocupar sus bienes" (10).

Para considerar en toda su magnitud este debate teológico y sus alcances en la realidad misionera de la Iglesia con todas sus consecuencias políticas, es interesante pensar que Vitoria muere en 1546, y treinta años más tarde, el 7 de septiembre de 1574 el P. General de la Compañía de Jesús, Everardo Mercuriano, responde a las reiteradas cartas del primer visitador de los jesuitas en Perú, P. Juan de la Plaza, en las que éste exponía sus dudas sobre la legitimidad de la sustitución de los gobiernos de los incas por los españoles y pedía asesoramiento teológico sobre el problema. La respuesta fue:

"Acerca del punto principal del señorío y dominio universal de las Indias, deseo mucho que V.R. deje las dudas que se le ofrecen, pues no hay que dudar en ello, aviéndose ya determinado y reconociendo el mundo por legítimo señor al rey" (11).

Para hacer más transparente el hecho de la influencia política directa de las ideas prevalecientes en una época y su carga de condicionamientos, hay que notar que los mismos que defendieron denodadamente al indio americano, como Bartolomé de las Casas, aceptaban como natural la esclavización del negro africano, y llegaron a proponer como solución para el problema indio la importación de esclavos de África.

En cuanto a la autoridad papal para realizar una mediación aceptada por las dos partes entre las coronas de España y Portugal, parece que es un resultado lógico del contexto de cristiandad, y no tiene sentido juzgarlo anacrónicamente con nuestros criterios y valores; pero eso no impide un análisis más profundo sobre los presupuestos en los que se sustentaba esa actitud y la inconsecuencia de las conclusiones aplicadas a situaciones nuevas, como intentaron demostrar incansablemente hombre como de las Casas y Vitoria.

ACTITUD DE LA IGLESIA HISPANOAMERICANA ANTE LA INDEPENDENCIA

Ya integradas las colonias de América a la Corona española en calidad de provincias del reino con los mismos derechos y obligaciones que las de la metrópoli, se realiza según lo estipulado por Isabel en su testamento, solamente después de que falleciera Fernando en 1516, la anexión a la corona de Castilla (12).

Pero, después de tres siglos de aceptación casi indiscutida de esa legitimidad y de esa pertenencia, a fines del siglo XVIII se llega a un momento de transición hacia algo nuevo:

"Aun prescindiendo de toda intervención de naciones extrañas, los virreinos españoles del Nuevo Mundo llevaban hacia 1780 los gérmenes internos de su propia autonomía. No por prevalencia de los indios o el mestizaje, sino por el creciente desarrollo intelectual y moral de los criollos americanos, iba

creándose en ellos una conciencia de patriotismo nacional que a la larga acabaría por sobreponerse a la tradicional lealtad a la corona, distante dos mil leguas de ellas y no excesivamente provista de sentido político ni de flotas comerciales de guerra" (13).

Este proceso de distanciamiento y de toma de conciencia de los valores propios confluye con la situación institucional en España. En 1808 renuncia Carlos IV al trono en Bayona y lo asume Fernando VII, pero pronto es sometido a una constitución de voluntad popular. La Junta de Sevilla, luego trasladada a Cádiz, debe asumir el gobierno al ser detenido Fernando VII. Esto produce el detonante que hace estallar los factores que habían preparado el proceso.

Por una parte la influencia de las nuevas ideas filosóficas traídas por la revolución francesa y extendidas por Hispanoamérica mediante hombres como Miranda cuyo influjo en las élites criollas era muy importante.

También contaba la acción, diplomática y privada, de las otras naciones europeas interesadas en romper la exclusividad del monopolio comercial español en América.

Por último la reciente independencia de los Estados Unidos significaba un desafío, tanto en el campo práctico de lo político como en el teórico de las concepciones jurídicas de legitimidad (14).

Se llega así a una realidad de lucha y ruptura en todo el continente entre los criollos y el gobierno central español asumido en nombre de la monarquía de las Cortes de Cádiz de 1810 en adelante se suceden las declaraciones de independencia, aunque muchas mantienen la fidelidad al rey.

Para comprender el rol principal que le tocó jugar a la Iglesia en esta etapa crítica conviene recordar la integración de ésta como un elemento importante del aparato administrativo de la conquista que la colocaba del lado de los poderosos, y la hacía depender en muchos campos del poder central español.

"También la Iglesia iba a ser muy tocada por la oleada de renovación. La organización eclesial había estado desde los orígenes de la colonización firmemente en manos del poder real; las órdenes regulares, aunque menos directamente subordinadas, no habían escapado tampoco a un control más discreto. Constituidas en un aparato esencial de la administración española en Indias, la Iglesia y las órdenes debían a esta situación un patrimonio cuya importancia relativa variaba según las regiones pero que era muy importante" (15).

En una revolución llevada adelante por las élites criollas entre las cuales el clero era un factor cultural principal, es lógico que el enfrentamiento se dé también en el interior de la Iglesia como institución, entre sectores relacionados con los distintos grupos de interés; se acentúa una vez más la interdependencia entre la apertura filosófica y teológica a las nuevas ideas, por una parte, y el contexto humano en el que se movía el clero por otra. Los unos usan su influencia religiosa en favor del mantenimiento del poder real español, los otros se comprometen, entusiastas, con un proceso del que se sienten parte.

Con características diferentes participa el clero de México y de la Argentina en el movimiento revolucionario. En

México —en el que la respuesta popular es una excepción en todo el continente— son los curas Morelos e Hidalgo dos de los jefes políticos y militares; por el contrario en el Río de la Plata el proceso es originado y dirigido por las minorías criollas cultas, pero también por la Asamblea de Tucumán que declara en 1816 la independencia definitiva de España: sobre los 29 diputados que firman el acta 16 son sacerdotes católicos (16).

En estas sociedades convulsionadas por la confrontación política y militar, la Iglesia se encuentra también dividida internamente, y tanto la jerarquía como el clero deben dar respuestas concretas a los desafíos que significaban las directivas a veces contradictorias de Roma y —especialmente en los que simpatizaban con la revolución— el desafío de su propia conciencia ante una comunidad que percibía esas directivas como intromisión injusta en su vida política y como limitación de sus derechos fundamentales como pueblo; con el agravante de que era una clara opción por el enemigo.

En el plano administrativo la emancipación de España dejó a la Iglesia hispanoamericana a una orfandad que en algunos países llegó a ser absoluta, y condujo a repetidos intentos de construir iglesias cismáticas, aunque pocos se concretizaron como el del Salvador.

ACTITUD DE LA SANTA SEDE

No fue el de la América española el primero ni el único caso de independencia de una colonia ante el cual la Santa Sede tuvo que dar una respuesta; pero se dieron en él algunos elementos que lo hicieron especialmente difícil y complejo.

En la situación de los Estados Unidos o de Brasil no hubo enfrentamientos tan prolongados, y la Iglesia no tuvo problemas con las nuevas autoridades políticas respecto a su independencia eclesial.

El problema español se agravó profundamente por la negativa de Fernando VII al reconocimiento político de los nuevos estados. Muere en 1833 sin hacerlo, y recién fallecidos los ministros liberales de María Cristina comenzarán el reconocimiento de México en 1836 (17).

A ello hay que agregar la estrecha relación de la corona española con la Santa Sede, y la facilidad para el intercambio diplomático y aun de correspondencia entre Madrid y Roma, que contrasta con la distancia física y los inconvenientes de comunicación con los países de América.

El hecho mismo de la inestabilidad interna de las nuevas naciones colaboró a crear una actitud de desconfianza respecto de Roma.

Por todas estas circunstancias las iniciativas de los nuevos gobiernos —sobre todo la Gran Colombia y México— para normalizar sus relaciones con la Santa Sede, chocaron con obstáculos insalvables.

México lo intenta en 1814 a través de una solicitud de concordato firmada por Bustamante, y que había sido precedida por acuerdos ante el obispo de Baltimore; éste tenía jurisdicción sobre las antiguas colonias españolas de Luisiana y Barbados (18).

En el acta misma de la Confederación de Nueva Granada del 27 de noviembre de 1811 se establece la necesidad de entablar relaciones con la Santa Sede para negociar un concordato (19).

LA DIFICULTAD DEL PATRONATO

Probablemente el problema religioso hubiera podido salvarse sin demasiados inconvenientes como en Estados Unidos o Brasil, de no mediar la realidad jurídica y política del patronato español.

El P. Leturia dedica un detallado y profundo estudio al origen y alcances de este privilegio otorgado a España por bula de Julio II el 28 de julio de 1508, el cual concede a los Reyes Católicos y a sus sucesores el derecho de presentación para los obispados y demás beneficios de las tierras descubiertas o por descubrir del nuevo mundo (20).

Esta bula, cuyo original no se encuentra en el Archivo Vaticano y que muchos investigadores tuvieron por inauténtica, significó para la Iglesia el inconveniente mayor en sus relaciones con la monarquía.

Mientras no fuera reconocida oficialmente por España la emancipación, España sostenía que el patronato seguía en pie como privilegio acordado por el pontífice.

En América existían dos posiciones distintas al respecto:

— En México se interpretó que el antiguo patronato como concesión a la corona había cesado, y que había que crear un estatuto jurídico nuevo (21).

— En el Río de la Plata y en Nueva Granada se consideraba al patronato como un derecho inherente a la soberanía, y que se traspasaba automáticamente o por renovación del convenio al nuevo gobierno.

En el acta de la Confederación de Nueva Granada citada más arriba se habla de la necesidad de renovar "relaciones con la Santa Sede para negociar un concordato y la continuación del patronato que el gobierno tiene sobre la Iglesia de estos dominios" (22).

Quien llevó más lejos esta interpretación fue el gobierno liberal de las Provincias Unidas del Río de la Plata. La sociedad criolla se adhiere casi unánimemente a la emancipación, y el clero tiene activa participación en ella; pero a pesar de proclamarse que "la religión católica, apostólica, romana, era la religión del Estado", el gobierno se consideró desde el principio heredero natural del patronato: nombró gobernadores eclesiales y vicarios castrenses, intervino en

el régimen de conventos, suprimió la inquisición, etc., pese a que nunca llegó a nombrar obispos cismáticos como sucedió en Centroamérica (23).

Todo esto fue evidentemente favorecido por la total incomunicación con Roma, que resultaba de la posición de la Santa Sede a favor de Madrid. Sin embargo aparecen repetidas veces en documentos oficiales expresiones como "por ahora", "mientras dura la incomunicación con la Silla Apostólica", y finalmente en 1816 se determina en el Congreso de Tucumán acudir a la Santa Sede. Entre tanto se había recurrido a un sistema de interpretación llamado epiqueya "por el cual se resolvían provisionalmente los asuntos eclesiásticos en las regiones del Plata sin acudir a Roma" (24).

TOMAS DE POSICION DE LA SANTA SEDE DOCUMENTOS

En 1813 la Confederación de Nueva Granada realiza un intento de acercamiento al papa por medio de la misión Palacios Fajardo quien busca también en Estados Unidos y Francia el reconocimiento del nuevo estado. Coincidentemente Bonaparte, partidario de la emancipación, quien tenía prisionero al papa Pío VII, encarga a su ministro Bassano que junto a Fajardo elaboren un proyecto de documento para ser firmado por el papa; éste serviría para solucionar el conflicto religioso y serviría como arma política para acabar con la oposición (25); pero el desarrollo posterior de la política europea hace fracasar el proyecto, el cual por otra parte no correspondía a la actitud ni al modo de pensar de Roma ante el conflicto de España y sus colonias.

Mucho más lógica resultó en ese contexto la encíclica del 30 de enero de 1816 "Etsi longissimo". En ella coinciden dos elementos fundamentales: por una parte la inclinación natural hacia la corona española nacida de la relación histórica y aun jurídica entre Madrid y Roma, de la simpatía del pontífice por la monarquía, y de la influencia, circunstancial pero eficaz, del embajador español Vargas Laguna ante la Santa Sede (26).

Por otra parte la situación política en América, después de la restauración de Fernando VII en el trono, había cambiado radicalmente: militarmente habían sido sometidas todas las revoluciones menos la del Río de la Plata, que aun en el poder manifestaba su intención de negociar con la corona a través de los contactos de su agente Rivadavia en Madrid a fines de 1815 (27).

El P Leturia transcribe el texto del breve pontificio, que pese a ser una encíclica o circular a los obispos, es publicada por la corona española después de su aprobación por el Consejo de Indias (28).

Es interesante hacer notar que la aceptación de situaciones de hecho y el no cuestionar los presupuestos en los que se basa la actitud papal llevan a ignorar las consecuencias reales de las medidas concretas que se toman.

Luego de casi ocho años de luchas revolucionarias, con intereses muy claros por ambas partes, con una cierta objetividad en distinguir las relaciones con España de las relaciones con la Santa Sede, aceptando una derrota parcial ante las armas de Hispanoamérica, España logra diplomáticamente por medio de su embajador una encíclica que exhorta a la sumisión al rey y que además será transmitida a los obispos y al pueblo de América mediante los canales oficiales de la corona, casi como un parte de victoria ante el enemigo. Sin embargo, el P Leturia comenta así el "verdadero sentido de la encíclica", después de aseverar su autenticidad:

"Resalta en segundo término el carácter de exhortación paternal de la encíclica. En un momento que parecía de retiro estable a la legalidad, se pidió de Madrid una recomendación a la obediencia y a la concordia, y el manso pontífice Pío VII la dio en funciones de sacerdote más bien que de jefe de soberano. Los rayos y fulminaciones de que hablan las partes contendientes de la guerra iracunda de América, no tienen base en el texto del breve, que ni siquiera contiene un mandato en sentido estricto" (29).

El problema no radica tanto en si la opción del pontífice a favor de España y contra los movimientos revolucionarios era correcta o no, sino en tener claro que se trata de una opción política en la que el peso de la autoridad papal en una sociedad de cristiandad podía definir una guerra. Si esa lucidez no podía tenerla Pío VII, sí debe tenerla el historiador que cuenta con todos los elementos del problema y con la distancia temporal que debería aportar objetividad.

Una "exhortación paternal" de un "manso sacerdote" cuando éste es jefe de Estado y tiene el poder de legitimar una situación de hecho es también siempre e inevitablemente un acto político.

Transcribo solamente los textos más debatidos de este documento:

"A los Venerables Arzobispos y Obispos y a los queridos hijos del clero de la América sujeta al Rey Católico de las Españas..."

"...y como sea uno de sus más hermosos y principales preceptos (de la religión) el que prescribe la sumisión a las autoridades superiores, no dudamos que en las comociones de esos países, que tan amargas han sido para Nuestro Corazón, no habréis cesado de inspirar a vuestra grey el justo dolor que debe mirarlos... hemos creído propio de las Apostólicas funciones que, aunque sin merecerlo, nos competiera exhortaros más con esta carta a no perdonar esfuerzo para desarmar y destruir completamente la funesta cizaña de alborotos y sediciones que el hombre enemigo sembró en esos países."

"Fácilmente lograréis tan santo objeto, si cada uno de vosotros demuestra a sus ovejas con todo el celo que pueda los terribles y gravísimos perjuicios de la rebelión, si presenta las ilustres y singulares virtudes de Nuestro carísimo hijo en Jesucristo, Fernando, Vuestro Rey Católico... Procurad, pues, Venerables Hermanos e Hijos queridos, corresponder gustosamente a nuestras paternales exhortaciones y deseos, recomendados con el mayor ahínco la fidelidad y obediencia debidas a Nuestro Monarca" (30).

Cuesta comprender cómo el P Leturia, luego de analizar este texto y de comprobar que "respondía a la mentalidad del papa y del Sacro Colegio en el momento en que la

pedido "y de admitir que la Santa Sede estaba ligada a la "legitimidad" del patronato de Indias por el concordato de 1753, termine diciendo:

"Lo que no significó en modo alguno una declaración programática y definitiva en contra de la libertad y autonomía del antiguo Imperio español de América" (31).

Lamentablemente fue interpretada por los gobiernos y el clero de Hispanoamérica, como no aceptación de esta autonomía; y fue uno de los motivos principales por los que durante décadas se hizo imposible la renovación normal de las relaciones diplomáticas entre las nuevas naciones y la Santa Sede.

EL PROBLEMA ECLESIASTICO

Mientras Roma no reconociera a los nuevos países y quisiera sosteniendo el derecho de Patronato español sobre América existían dos dificultades principales:

a) Por una parte no se podía nombrar nuncio; toda la relación diplomática y aun la administrativa que se había institucionalizado a través del Consejo de Indias quedaba suspendida.

Pese a que se intentaron nuevos modos de contacto por medio de Estados Unidos o de la nunciatura en Brasil, el solo hecho de conocer la actitud de Roma sobre el tema incitaba a una búsqueda demasiado entusiasta de contacto.

En las misiones diplomáticas que intentaron los diversos países o en las tentativas individuales de algunos clérigos intervenían tanto el interés de un pueblo cristiano por normalizar su relación con el romano pontífice, como el interés político de alcanzar el reconocimiento o la aceptación de la Santa Sede, lo cual otorgaba una tácita legitimación de la revolución. Esto se verá más claramente al analizar los alcances de nombramientos meramente intraeclesiales de obispos, nombramientos considerados tanto por los gobiernos americanos como por Madrid como actos de reconocimiento político.

b) El segundo elemento de esta lucha religioso-diplomática era que tanto Madrid como la mayoría de las nuevas naciones se consideraban legítimamente en posesión del patronato, y por tanto con derecho a proponer los nombres de los futuros obispos y a rechazar a aquéllos con los que no estuvieran de acuerdo.

De hecho se mantuvo un cierto statu quo, que intentó no radicalizar el problema; esto no impide que a causa de esa incomunicación de 1808 a 1814, se produzca un vacío de modo que muchas sedes permanecen vacantes y sólo se renuevan parcialmente al retomar el poder los ejércitos españoles después de 1814.

Desde esa fecha hasta 1820, para las 38 sedes episcopales exigidas antes de la revolución se dan 28 nominaciones propuestas por el Consejo de Indias. Aunque algunos eran

criollos, y después se pasaron al lado de la revolución, las condiciones que pedía la corona eran que "puedan sostener los derechos de la Iglesia y cooperar con su ejemplo y doctrina a conservar los de la soberanía legítima que reside en el rey nuestro señor" como rezaba una real orden del 12 de marzo de 1819 (33).

Sin embargo muchos de estos nombramientos no se hacen efectivos por no llegar nunca a destino los nombrados, como Domínguez de Bogotá, Cano de Antioquía, Silos Moreno auxiliar de Caracas, etc. Otros son depuestos por los virreyes al adherirse a los republicanos como Cuero y Caicedo de Quito en 1814, Pérez y Armendáriz de Cuzco en 1816, Colly Prat de Caracas el mismo año (34).

Quizás el caso más significativo es el obispo de Mérida, Venezuela, Lasso de la Vega, convencido realista que al explicar en 1817 la encíclica de Pío VII había llegado a excomulgar a los que se rebelaron contra España (35); pero al producirse el triunfo de la revolución y coincidiendo con el armisticio de España con Bolívar, y la jura de la constitución republicana en Madrid, escribe al papa el 20 de octubre de 1821 exponiendo la nueva situación y declarando su adhesión al nuevo gobierno además de pedir una bendición papal para la nación independiente (36).

En su respuesta del 7 de septiembre de 1822 Pío VII intenta negar los alcances políticos de su actitud anterior, y acepta la posibilidad de un cambio de posición como consecuencia de lo inevitable del triunfo patriota en Hispanoamérica:

"Nos ciertamente estamos muy lejos de inmiscuirnos en los negocios que tocan a la política de Estado; pero, cuidadosos únicamente de la religión, de la Iglesia de Dios que presidimos, y de la salud de las almas relacionadas con nuestro ministerio, mientras deploramos amargamente tantas heridas como se infligen a la Iglesia en España, deseamos también ardientemente proveer a las necesidades de los fieles de esas regiones americanas, y, por tanto, queremos conocerlas con toda exactitud" (37).

El P. Leturia ve allí una "declaración de la neutralidad pontificia", aunque reconoce que el papa no echa directamente sobre la emancipación colombiana la bendición que deseaba Lasso; quizás sería más correcto hablar de reconocimiento mínimo de una situación de hecho, o de retiro de adhesión al perdedor, que de neutralidad.

Como resultado de la misión diplomática de Cienfuegos (decretada por el senado chileno el 6 de abril de 1821) y del intento colombiano de Sánchez de Tejada (quien recién pudo entrar en Roma en 1824 después del alejamiento de Vargas Laguna), la Santa Sede decide enviar un vicario apostólico —no era legado, ni siquiera nuncio— Monseñor Muzi, quien parte para Argentina y Chile en julio de 1823.

Es ilustrativo ver el esfuerzo hecho por Roma en mantener las buenas relaciones con Madrid y quitarle la trascendencia política que tenía esta misión de por sí eclesiástica. El mismo P. Leturia lo expresa así:

"Ante todo, la legación, aunque suponía el hecho de la autonomía efectiva de gran parte de la América, carecía en absoluto de cualquier color y significación política, ni pública ni secreta. Por lo mismo que Consalvi (secretario de Estado)

preveía el peligro de que se la mirase en Europa y en América como una autorización de la independencia y un ocaso definitivo del patronato real, estuvo hasta machacón en este punto" (38).

Sin entrar en un análisis del desarrollo y de los motivos del fracaso de la misión Muzi, conviene hacer notar que por efecto indirecto es expulsado de Chile el obispo Rodríguez Zorrilla a fines de 1825, con lo cual queda Chile igual que Argentina, sin ningún obispo (39).

SEGUNDA ENCICLICA A FAVOR DE ESPAÑA

El 24 de septiembre de 1824 el papa León XII, siguiendo el pedido que le hiciera Fernando VII por medio de su embajador ante la Santa Sede Vargas Laguna, promulga la encíclica "Etsiam iam diu".

El P Leturia hace un estudio detallado de las idas y venidas diplomáticas entre Madrid y Roma, sobre todo respecto a una parte que Vargas llama "el párrafo interesante" en el cual la redacción del embajador incluía un elogio del rey y una exhortación a la obediencia (40).

Entre promesas y retractaciones del pontífice, logra una redacción final aprobada por el papa contra la opinión de los 5 cardenales consultados (41), que, sin mantener completo el párrafo interesante, era una clara victoria diplomática española.

La encíclica deplora "la situación en que tanto al Estado como a la Iglesia ha venido a reducir en esas regiones la cizaña de la rebelión, que ha sembrado en ellas el hombre enemigo", y asegura el éxito de la influencia de los obispos: "si os dedicáis a esclarecer ante vuestra grey las augustas y distinguidas cualidades que caracterizan a nuestro muy amado hijo Fernando, rey católico de las Españas, cuya sublime y sólida virtud le hace anteponer al esplendor de su grandeza el lustre de la religión y la felicidad de sus súbditos", y termina el párrafo exhortando a la imitación de los "españoles residentes en Europa, que han acreditado su lealtad, siempre constante, con el sacrificio de sus intereses y de sus vidas, en obsequio y defensa de la religión y de la potestad legítima" (42).

Si la intención del papa era exhortar a la paz y a la concordia a un continente que después de 15 años de lucha había logrado casi en su totalidad gobiernos propios e independientes de España, parece evidente que no era el medio más eficaz el deplorar ese movimiento y alabar al enemigo. Aparentemente sin advertir esta contradicción, escribía el mismo papa León XII al presidente de México, Guadalupe Victoria, el 29 de junio de 1825. Le dice que el carácter y dignidad del vicario de Cristo "exigen que no nos mezclemos en lo que de ninguna manera pertenece al régimen de la Iglesia" (43).

La reacción en América española fue casi de indiferencia, y, como solución, de buena fe o no, se optaba por

dudar de su autenticidad, como antes con la encíclica de Pío VII.

El problema entra en su fase de resolución, en parte como logro de las misiones diplomáticas colombiana —Tejada— y mexicana —Vázquez—, y de los informes sobre la realidad eclesial en toda América, que ya florecía en intentos de iglesias cismáticas nacionales en Centroamérica, México y en la misma Gran Colombia (44).

En octubre de 1826, Tejada, aunque sin estar todavía incluido en el cuerpo diplomático, presenta tres notas oficiales en que pide la preconización de obispos para la Gran Colombia y Bolivia; propone los candidatos elegidos por su gobierno, junto con una carta del obispo de Mérida, Lasso de la Vega, en que presenta prácticamente los mismos nombres (45).

El 21 de mayo de 1827 el sumo pontífice procedió a las preconizaciones de los obispos para la Gran Colombia y el Alto Perú. Por el riesgo de cisma se decidía finalmente nombrarlos como obispos propietarios que serían aceptados por los gobiernos, y no meros vicarios apostólicos con lo cual quedarían las sedes todavía vacantes. Para suavizar el conflicto con España, la preconización se haría *motu proprio* y no por presentación, aunque en la práctica fueran los nombrados por el gobierno colombiano. Con esto se complacía a la nación americana, y se intentaba salvar la formalidad del patronato español.

Las nominaciones se harían oficialmente en el primer conclave. De esto informa el papa en carta personal al rey.

Como consecuencia de estas nominaciones el gobierno español impide la entrada en Madrid del nuevo nuncio el 18 de junio. La situación duró hasta fines de octubre (46).

Pese a todas las consideraciones espirituales en que había fundamentado su decisión, ante la presión diplomática de España el papa retrocede, y el 20 de septiembre decide nombrar obispos *in partibus* y no propietarios, y acepta que el rey proponga una lista para estos obispos.

En el consistorio del 15 de diciembre de 1828 nombraba vicarios apostólicos con carácter episcopal para la Gran Colombia; además, otros para el Río de la Plata y Chile como resultado sobre todo de la misión de Cienfuegos en Roma —representante del gobierno de Chile— y de un pedido expreso del gobernador de Mendoza, quien propuso a Fray Justo Santa María de Oro (47).

Durante el pontificado de Pío VIII se siguen nombrando vicarios episcopales, y recién Gregorio XVI nombra los primeros obispos residenciales no postulados por el rey: para México por *motu proprio* de 1831, y posteriormente, en 1832, para el Río de la Plata y Chile.

Por ese entonces ya había Gregorio XVI publicado la constitución "Sollicitudo Ecclesiarum" del 5 de agosto de 1831 en la que se acepta tratar con gobiernos de hecho aunque se aclara que darles determinados títulos o recibir delegados no significa todavía un reconocimiento oficial.

Esta constitución fue, junto con los nombramientos posteriores, el fin del conflicto y el comienzo de la restauración de la Iglesia hispanoamericana en su aspecto formal; en la vida real el vacío de 20 años de distancia e incomunicación sellaría actitudes y situaciones de hecho muy difíciles de modificar.

CONCLUSION

Hemos recorrido a través de hechos y documentos un momento clave para la historia de la Iglesia en América Latina. Pero toda historia supone una interpretación y valoración que signifique algo para el presente.

Es a partir de la acción concreta de estos hombres de Iglesia y de Estado que podemos descubrir intenciones, búsquedas y realizaciones. En esa realidad indivisible cada acto religioso es inevitablemente también una opción política. La Iglesia ha ignorado muchas veces esa dimensión de su acción, y pretendido una especificidad religiosa al margen del contexto político; otras veces ha visto claramente la dimensión político-religiosa y diplomática, como lo muestra excelentemente el P Leturia, pero sin llegar a darse cuenta de la unilateralidad de esa visión.

Lo importante es tomar conciencia de cuáles son los presupuestos o condicionamientos de educación, medio socio-económico, etc., en base a los cuales la Iglesia puede realizar sus opciones.

Esta interrelación fe-política alcanza los más específicos e internos ámbitos intraeclesiales, como lo prueba la elección del cardenal Giustiniani para papa en el consistorio del 9 de enero de 1831, pero que es vetado por el rey de España, y resulta nombrado papa el cardenal Capellari como Gregorio XVI.

Pío VII y León XII al apelar a su misión espiritual, se someten a la presión política del rey español por combatir la rebelión o los gobiernos triunfantes de América; el obispo Lasso de la Vega llega a amenazar de excomunión a los que optan políticamente contra el gobierno español, y después del triunfo de la revolución se pliega al lado republicano mientras otros siguen fieles a la corona.

En tiempos más tranquilos la misión espiritual de la Iglesia en una sociedad puede resultar algo incuestionado; pero basta que entre en juego el problema del poder y de la legitimidad, para que la Iglesia tenga que hacer opciones concretas entre los defensores y los impugnadores del orden aceptado hasta ese momento. Según sea su respuesta, participará de hecho en el proceso revolucionario, lo aceptará una vez triunfante o lo seguirá negando desde la oposición pasiva o activa.

No se trata de realizar una reducción de lo religioso a lo político, sino de asumir esa dimensión política, y de intentar un discernimiento de los signos de los tiempos —circunstancias históricas, corrientes de pensamiento, nuevas preguntas y criterios— como base de las decisiones que, queramos o no, tendrán consecuencias también políticas.

Bibliografía

- Colón, Cristóbal: "Los cuatro viajes del almirante y su testamento". Ed. Espasa-Calpe, Madrid, 1974.
- Dussel, Enrique: "Historia de la Iglesia en América Latina". Ed. Nova Terra, Barcelona, 1974.
- Halperin Donghi, Tulio: "Historia contemporánea de América Latina". Ed. Alianza, Madrid, 1975.
- Leturia, Pedro de: "Relaciones entre la Santa Sede e Hispanoamérica, 1493-1835". Roma, Un. Pontif. Gregoriana, 1959.
- Konetzke, Richard: "América Latina". Tomo II: "La época colonial". Ed. Siglo XXI, Madrid, 1974.
- Palacio, Ernesto: "Historia de la Argentina". Ed. Peña Lillo, Buenos Aires, 1974.
- Vitoria, Francisco de: "Relaciones sobre los indios y el derecho de guerra". Ed. Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1946.

NOTAS

- 1 Colón, op. cit. Pág. 16.
- 2 Konetzke, op. cit. Pág. 21.
- 3 Ibid., Pág. 22.
- 4 Ibid., Pág. 24.
- 5 Vitoria, op. cit., Pág. 74.
- 6 Konetzke, op. cit., Pág. 32.
- 7 Vitoria, op. cit., Pág. 76.
- 8 Ibid., Pág. 77.
- 9 Ibid., Pág. 78.
- 10 Ibid., Pág. 80.
- 11 Leturia, Tomo I, Pág. 309.
- 12 Konetzke, op. cit., Pág. 100.
- 13 Leturia, Tomo II, Pág. 53.
- 14 Ibid., Pág. 54.
- 15 Halperin Donghi, op. cit., Pág. 57.
- 16 Dussel, op. cit., Pág. 152 y ss.; Palacio, op. cit., Pág. 220 y ss.
- 17 Leturia, Tomo II, Pág. 63.
- 18 Ibid., Pág. 70.
- 19 Ibid., Pág. 75.
- 20 Ibid., Tomo II, Pág. 3-58; 233-258; 435-446.
- 21 Ibid., Tomo II, Pág. 70.
- 22 Ibid., Tomo II, Pág. 75.
- 23 Dussel, op. cit., Pág. 155; Leturia, Tomo II, Pág. 72.
- 24 Leturia, Tomo II, Pág. 73; Halperin Donghi, op. cit., Pág. 44.
- 25 Ibid., Pág. 83.
- 26 Ibid., Pág. 100.
- 27 Dussel, Pág. 159; Leturia, Tomo II, Pág. 107-108.
- 28 Leturia, Tomo II, Pág. 110.
- 29 Ibid., Pág. 114.
- 30 Ibid., Pág. 110.
- 31 Ibid., Pág. 116; Cfr. Tomo I, Pág. 21 y 309.
- 32 Ibid., Pág. 154; 185.
- 33 Ibid., Pág. 90.
- 34 Ibid., Pág. 90.
- 35 Ibid., Pág. 169.
- 36 Ibid., Pág. 174.
- 37 Ibid., Pág. 176.
- 38 Ibid., Pág. 201.
- 39 Ibid., Pág. 224.
- 40 Ibid., Pág. 241 y ss.
- 41 Ibid., Pág. 256.
- 42 Ibid., Pág. 265.
- 43 Ibid., Pág. 281.
- 44 Ibid., Pág. 296.
- 45 Ibid., Pág. 305.
- 46 Ibid., Pág. 325 y ss.
- 47 Ibid., Pág. 355 y 364.

TIENDA DE KAI...



JEAN MEYER

EL CATOLICISMO SOCIAL EN MEXICO HASTA 1913

"Hoy el combate de la Iglesia de Cristo es eminentemente práctico, eminentemente social (...), es el gran combate de la Democracia Cristiana con el socialismo masónico, el círculo de obreros con la taberna y el pillaje; de la caja de ahorros con la miseria y la prostitución (...) el gran combate en que el ejército tiene por alas derecha e izquierda la escuela y la prensa y por centro la autoridad sublime de Roma y la acción prestigiosa y directiva y sabia del papado".

Discurso de apertura del Congreso Católico de Puebla, pronunciado por Trinidad Sánchez Santos (1).

LA PROBLEMÁTICA

A la luz de los trabajos de Emile Poulat y de Marie Mayeur sobre los católicos italianos y franceses y retomando, dándoles un sentido global y una dimensión hasta lo nacional, los elementos que yo no había tratado en el marco (y como antecedentes) del conflicto entre el Estado y la Iglesia, en el México revolucionario, y por lo mismo, quedaban un poco en la sombra (2).

He aquí brevemente las hipótesis que están en la base de la elaboración presentada aquí:

(1) La Iglesia católica romana antes de las revoluciones francesa en Europa, revoluciones de independencia y revoluciones liberales del siglo XIX en Latinoamérica es la institución social por excelencia —hospital, escuela, universidad, banco... (3)— y la red administrativa más importante, si no la única, en el agro americano por entonces. Esta Iglesia trabaja en estrecha colaboración con el Estado cuyo regalismo es cada vez más apremiante en los tiempos de los Borbones y otros. El fenómeno no es propio de los estados católicos ni sólo de la Iglesia romana. En

este mundo el poder temporal de la Iglesia parece enorme y se tiene la tendencia de pensar que su poder espiritual lo es otro tanto. La historia ulterior ha disipado las ilusiones en cuanto a unanimidad de la fe cristiana en las sociedades llamadas de cristianidad sociológica. Todo el mundo, o casi todo, es cliente de la Iglesia, lo cual no significa que todos los clientes sean creyentes, comenzando por los clérigos.

2) La gran ruptura que comienza con la Revolución Francesa, heredera del galicanismo y del regalismo, conduce a la desestabilización de la Iglesia y a su reemplazo, en la medida de lo posible, por el Estado. Los antiguos partidarios son ahora enemigos, la Iglesia se bate en retirada, el Estado liberal quiere encerrarla en sus Iglesias. La desamortización de los bienes del clero, la supresión de órdenes religiosos, no son sino aspectos de esta secularización que afecta a todos los sectores de la vida en sociedad.

3) El catolicismo social, a finales del siglo XIX y en la primera mitad del siglo XX, intenta restituir a la Iglesia en su posición anterior, "restaurar el orden social cristiano" contra el liberalismo y contra el socialismo "hermanos gemelos en el odio de la naturaleza y de Cristo" (4).

El fin de este artículo es presentar la "Democracia cristiana" en México antes de la revolución, presentar un catolicismo de oposición, catolicismo social, integral, de movimiento, alimentado por la cuestión de la separación de la Iglesia y del Estado (Leyes de Reforma 1857, 1860), luego por la acción social y finalmente por la acción cívica, siendo utilizado este adjetivo en el sentido de política.

Pero, antes de comenzar, es necesario decir al lector cuál había sido la historia reciente de la Iglesia católica latinoamericana en general y mexicana en particular.

1) Desde que la lucha contra la simonía, en el occidente latino, había planteado, a través de la cuestión de las

investiduras laicas, el problema de las relaciones entre la Iglesia y el Príncipe, es decir de las modalidades de la presencia eclesial en la sociedad, la Iglesia afirmaba la tesis de la dominación de lo temporal por lo espiritual; no se contenta con reclamar para ella la "libertad"; quería sacralizar la sociedad y someter el mundo a su autoridad, para conducirlo a cumplir la vocación que le había sido asignada por el Creador. A la escatología de la espera, sucede la escatología realizada, la construcción *aquí y ahora* del reino bajo forma de sociedad cristiana, lo que permitía todas las ambigüedades y disimulaba la voluntad de poder de la Iglesia —Estado detrás del discurso teológico.

2) En Latinoamérica, luego de la conquista del siglo XVI, la organización eclesiástica está ligada a la corona que ha obtenido de Roma un poder casi discrecional gracias al "Patronato Real". Las mismas órdenes eclesiásticas no escapan a la autoridad real; ellas pagan muy caro las tentativas de independencia, de lo cual tienen experiencia los jesuitas. A fines del siglo XVIII, el clero permanece en la posición del siglo XVI, como instrumento del gobierno y pieza indispensable del poder político colonial. Reproduce las cualidades y defectos del cuerpo administrativo del cual forma parte, y trasmite mejor que la burocracia naciente el impulso reformador, que es una forma de *ilustración cristiana*. Símbolo de esta situación: el sacerdote vacuna, él y no otro, porque él es el único representante del poder político que la población no resiente como totalmente exterior.

Esto explica que, durante las guerras de independencia (1810-1825) él se transforme sin dificultad en jefe de banda, revolucionario o realistas (5).

3) Muy ligada a la corona española, la Iglesia no escapa a la politización revolucionaria. Después de la victoria de los insurgentes, los obispos y los sacerdotes realistas son arrestados, expulsados, remplazados por patriotas en el curso de una depuración a la vez espontánea e inducida. Los nuevos dirigentes eclesiásticos son apasionadamente patriotas pero sufren los siguientes treinta años, por el hecho que el Papa no reconoce sino al Rey de España y no a los estados independientes. Este vacío es tanto más grave que los Estados pretenden heredar al Patronato real; las relaciones entre la Iglesia y el Estado son puestas por largo tiempo bajo el signo de la crisis. La sumisión al poder civil, hasta entonces vivido tranquilamente como un lazo administrativo, se politiza en el transcurso de las guerras civiles que desgarran las nuevas élites hasta en 1876. La Iglesia muestra una audacia nueva en el momento en que los dirigentes vienen a ser anticlericales; en México, como en otras partes, hay choques, con los liberales ciertamente, pero también con los conservadores. La agresividad no viene solamente de la Iglesia, es de "el espíritu del siglo", es decir de un anticlericalismo regalista, de una élite que encuentra sobre su camino una institución, sin duda extraña a los modernos circuitos de producción (de ahí la secularización de los bienes del clero inscrita en la constitución de 1857), pero intensamente presente al nivel político de las relaciones sociales.

La docilidad del clero está ligada a la vez a la situación nacional y al triunfo del ultramontanismo, tanto más

brutal cuanto había sido retardado por los treinta años de ruptura entre Roma y América. El conflicto toma el tono y muchas veces más que el tono, de la guerra santa, a partir del momento en que se opone al liberalismo, heredero del regalismo extremo de la tradición ibérica, el ultramontanismo de un clero desligado del Estado por las leyes de Reforma, leyes de guerra civil (1859), leyes de persecución, incorporadas a la Constitución en 1874, jamás totalmente aplicadas pero siempre amenazantes. Rompiendo con el oportunismo político del catolicismo tradicional se establece en el clero primero, entre los laicos después, un catolicismo autoritario, ultramontano, conscientemente clerical que Iván Vallier llama "papista" (6). Es el catolicismo del *Syllabus* magistralmente comprendido por Emile Poulat:

"Reducido a un rol subalterno, negado, suplantado, marginado, rehusa la posición que se le da. Para reconquistar su autonomía histórica se compromete en la resistencia social, apoyándose sobre su base popular" (7).

Una ruptura esencial ha tenido lugar, de la cual los estados no han tomado conciencia: este catolicismo viene a ser inasimilable por el orden establecido y después del *Syllabus* está en cambio constante hasta nuestros días. Toma forma en México entre 1850 y 1880, con prelados como Munguía o Labastida, y cristaliza, luego que aparece la *Acción Católica* (1891) bajo la fórmula "Democracia cristiana":

"Aquella que busca dar a la sociedad civil una organización que todas las fuerzas sociales, jurídicas y económicas, en la plenitud de su desarrollo, cooperen proporcionalmente al bien común y que en última instancia su acción beneficie a las clases inferiores" (8).

Esta democracia cristiana no tiene nada que ver con el viejo Partido católico de notables conservadores, rescatado de las guerras de Reforma y de la intervención francesa. Extraña al ideal del liberalismo, tenido por él fuera del juego político; se lanza en la acción social y cívica para combatir al sistema desde fuera, jugando el "país real" contra el "país legal".

Al principio la democracia cristiana se presenta como una "escuela católica de ciencia social" (9) y sus partidarios chocan con los defensores del oportunismo clásico mayoritario después de los desastres del período 1856-1876. Esta resistencia permanece fuerte hasta el final de nuestro período (después se vuelve mayoritaria, de 1929 a 1970 tras la crisis de 1914-1940) que se presenta bajo los rasgos focales de "la política de la conciliación".

4) De 1876 a 1911, México es gobernado por el general Porfirio Díaz y "las llamadas leyes de Reforma son suavemente aplicadas" (10). "El supo conquistarse los simpatías personales del clero" (11). "Mons. Averardi, Nuncio en Lisboa, se ha dignado confiarme, de manera confidencial, que estaba tan satisfecho como podía esperar estar en las condiciones actuales, si no del gobierno, al menos de los personajes oficiales que lo componen" (12). El Obispo Montes de Oca pudo declarar el 6 de junio de 1900 al Congreso Internacional de Obras Católicas, en París: "Vengo a hablaros del apaciguamiento religioso. Se ha realizado en México, a pesar de las leyes que siguen en vigor, gracias a la prudencia y al espíritu superior del hombre superior que

nos gobierna, en una paz absoluta, desde hace más de 20 años" (13).

En realidad, ni el liberalismo en el poder, ni los católicos intransigentes se hacen ilusión: "La política de conciliación había, pues, llegado a un resultado positivo de hecho, y era el de restablecer el antiguo Patronato Real. Las ventajas de que el clero llegó a gozar no fueron al resultado de la debilidad del gobierno, sino de la sumisión a él" (14). Al *antisfécit* manifestado por un jacobino, responde la cólera del clero, descontento de las adhesiones de ciertos obispos:

"Dícese que el régimen de Don Porfirio Díaz fue favorable al catolicismo. Así parece en efecto, si sólo se atiende a que durante él, se abrieron en abundancia, aunque clandestinamente, casas de religiosas; fue rico y espléndido el culto (...) pero quienes así juzguen, se convencerán de que no hubo tal favor si reflexionan en la pérdida y dura persecución no sólo tolerada sino autorizada por Don Porfirio" (15).

"Si hubiera habido en México un régimen de libertad, los católicos hubiéramos podido entrar sin traba alguna a la participación de la cosa pública y al servicio del Estado sin necesidad de la transacción ni de la ocultación (...) en una palabra, para vivir y desarrollarnos, no hubiéramos tenido que luchar contra el Estado que fue el principal y más pérfido de nuestros enemigos" (16).

Identificado con la secularización, el protestantismo, aunque la masonería, este Estado, aunque conciliador, es detestable y se desea su ruina, aunque no se tenga el derecho de trabajar directamente "por la revolución armada, imposible para nosotros, después de la Pastoral colectiva del 78 y, sobre todo, después de las encíclicas de León XIII, principalmente la *Quod Apostolici Muneris*" (17). El otro camino, el de la acción política, legalmente abierto a los católicos, les está prácticamente prohibido, como a cualquier verdadero opositor, y esto a causa del profundo enraizamiento social de la Iglesia. A esta minoría dominante escapa la fuerza esencial, el pueblo: "Si entre los gobernadores se hubiera hallado alguno bastante cándido y despistado que se hubiera resuelto a cumplir la voluntad del pueblo libremente manifestada, el resultado hubiera sido que triunfarían los candidatos de los curas del pueblo" (18), escribe un hombre del sistema.

Por esto la Iglesia afirma que ella detenta la legitimidad social, la que confiere la adhesión real del país: "¿Cómo podrían en verdad llamarse representantes del pueblo mexicano quienes ni sienten como él, ni piensan como él, ni quieren lo que él (...) cómo decir que representa a un pueblo quien no es elegido por él? ¿Cuándo en México han elegido los indios y los campesinos que son la mayoría, pero a quienes poco importan los cambios de gobierno? Los abogados, los industriales, los médicos con clientela, los ahogados con trabajo, unos por apatía, otros por desilusión han dejado este papel a los políticos profesionales" (19).

LA DEMOCRACIA CRISTIANA

ideología global.

No nació en México a partir de la *Rerum Novarum*, pero que es la continuación de una vieja tradición ante-

rior a la separación de la Iglesia y el Estado. Por ello, no se le dará fecha de nacimiento. Por comodidad en la exposición, se separará la acción social de la acción cívico-política, pero queda entendido que el conjunto forma un todo coherente y que se trata de una ofensiva a todos los niveles de la sociedad, con todos los medios de acción (prensa, escuela, sindicatos, cooperativas y partido político), aplicados a los grandes problemas nacionales que estos católicos son frecuentemente los primeros en exponer: cuestión agraria, cuestión obrera, problema indígena, trabajo de mujeres y de niños, migración a los Estados Unidos, alcoholismo.

Catolicismo utópico (el tomismo de León XIII le da su formulación), este catolicismo es social porque es integral, lo que significa que el rosario es inseparable de la militancia sindical y el triduo del congreso (20). Su primer adversario es el liberalismo masón acusado de haber arruinado la vieja cristianidad. El denuncia el porfiriato, subproducto de la Reforma, partido de revolucionarios hartos, y aspira a sucederlo, a tomar el relevo. Su segundo adversario, muy débil en México, pero presente, el socialismo. Contra el liberalismo y el socialismo, la Democracia cristiana ofrece la "sociología católica", única capaz de engendrar el orden de la caridad contra el caos y el odio (21). "Somos la Contra-Revolución irreconciliable" dijo Albert de Mun en 1878 en Chartres. El es citado con predilección por los mexicanos que dicen todavía: "Es necesario abominar la Revolución que, como dijo Maistre, es siempre canalla" (22).

Se puede retomar, palabra a palabra, la definición de Emile Poulat: "Clericalismo y papismo, inclinación por el compromiso político y social, oposición intransigente a las fuerzas desencadenadas por el espíritu moderno: liberalismo, socialismo, revolución, masonería, judaísmo (aquí ausente); voluntad de acción sin complacencia ni concesión, estrategia francamente negra, política de principios que rechaza la negociación. Una línea dura que se afirma fuera del esquema derecha-izquierda" (23).

El catolicismo social mexicano es en fin, un nacional-catolicismo, lo que acaba por darle el aspecto de alternativa radical de solución integral, de mesianismo del reino de Cristo Rey (24). Palomar y Vizcarra afirma en 1937 que todo eso ha sido dicho cuarenta años antes:

"La vocación colosal de México es salvar los sacros derechos de la civilización católica en América y en las tierras hispánicas del Pacífico, contra la barbarie civilizada, inminente, de un enorme país de origen protestante y masón, de hecho pagano (...), de rehabilitar los valores espirituales y su eminente supremacía frente al capitalismo y al comunismo (...) de testimoniar la realeza eterna del Redentor del mundo..." (25).

Esta Democracia cristiana es catolicismo de reconquista y de misión, enraizado religiosa e ideológicamente, y la acción social no es sino un aspecto, incomprensible fuera de este contexto.

La acción social.

"La acción social tomada en toda su amplitud (...) tiene dos objetivos: uno, la aplicación de los principios cristianos a la composición misma de la masa social; otro, atraer a los hombres por medios no sagrados a que se acerquen

al sacerdote para que éste ejerza en ellos la acción sagrada" (26).

CRONOLOGIA

1870-1890 Cartas pastorales sobre los problemas del trabajo agrícola y de la política.

1885 Suspensión del I Congreso social.

1891 Polémica con la prensa liberal que ataca la *Rerum Novarum* como socialista.

1895 Fundación de Obreros Católicos de Guadalajara.

1902 Círculo de Estudios sociales León XIII en Guadalajara.

1903 I Congreso católico en Puebla (febrero).

1904 Primera semana agrícola en Tulancingo (septiembre).
II Congreso católico en Morelia (octubre).
Proyecto de partido católico.

1905 Segunda semana agrícola en Tulancingo (septiembre).
Fundación de operarios Guadalupeños.

1906 III Congreso católico en Guadalajara (octubre).
Tercera semana agrícola en Zamora.

1908 Primera semana social en Puebla; Unión Católica Obrera.

1909 IV Congreso Católico en Oaxaca (enero).
Segunda Semana social en León.

1910 Fundación de Cajas de Ahorro rurales, (Raiffeissen).
Tercera Semana social en México.

1911 Confederación de 46 Círculos Obreros, en México.
Fundación del Partido Católico Nacional (mayo).

1912 Cuarta Semana social en Zacatecas.
Confederación Nacional de Círculos Obreros.

1913 Gran Dieta nacional de Círculos Obreros en Zamora.
Círculo de Estudios sociales León XIII en México.
Sindicato de Constructores del Distrito Federal.
Gran Jornada social de Vanguardia en Guadalajara.

Esta cronología es incompleta porque está basada en la única documentación relativamente accesible y no subraya sino las reuniones de importancia nacional.

Sería inútil enumerar los precursores del catolicismo social, porque está en la línea de los obispos del siglo XIX que condenaron la usura, la explotación de los trabajadores, la rapacidad de los propietarios (27). El anciano arzobispo primado, Mons Labastida, al término de medio siglo de episcopado (1891), soñaba en organizar un congreso nacional para lanzar el catolicismo social. Ibarra y González, obispo de Chilapa, luego Arzobispo de Puebla; Atenógenes Silva,

obispo de Colima luego arzobispo de Morelia; Mora y del Río, obispo de Tehuantepec, Tulancingo y León, luego arzobispo de México; José Othón Núñez y Zárate, canónigo de Oaxaca y futuro obispo de Zamora y Oaxaca; el canónigo Banegas y Galván, futuro obispo de Querétaro, son los más conocidos, pero no son los únicos, a la cabeza de un clero en expansión (11 obispos nuevos y 5 arzobispos entre 1880 y 1906; el número de sacerdotes pasa de 2,000 a 4,000, etc.).

Después de quince años de trabajo que habían implantado los Círculos obreros católicos en todo el país (obreros que son campesinos en un 80% en un país rural en un 70%), el arzobispo de Puebla propone en 1901 al Círculo de Puebla, organizar el Congreso suspendido en 1885. Se lleva a cabo finalmente en 1903, para el 25 aniversario del pontificado de León XIII, con la participación de 19 clérigos y 20 laicos (de los cuales, 10 abogados y 10 periodistas) (28). Durante una semana 8 comités tratan del sindicalismo, del trabajo industrial y agrícola, del alcoholismo, de la organización social y jurídica de la caridad, de las cajas Raiffeissen, de la prensa católica, del teatro y de la educación. Las discusiones sobre el sindicalismo cristiano no pueden escapar al problema político; se recuerda la "necesaria obediencia respetuosa y la sumisión cristiana a los gobernantes". Si la discusión sobre la caridad no sale de lo ordinario, la dedicada al alcoholismo remonta hacia las causas profundas: "no sé cómo se puede ir a la escuela, antes o después de 14 horas de trabajo bajo el sol, y sin comer; no comprendo cómo se logra pensar en la gramática, si no se ha pensado antes en el pan" (29), exclama el periodista Trinidad Sánchez Santos.

Interesante todavía, por el futuro al cual está llamada, fue la proposición de Palomar y Vizcarra de utilizar el sistema alemán de crédito cooperativo, fundado en 1854 por Friedrich Raiffeissen, como ayuda a los pequeños agricultores para escapar a la usura.

La última sesión está dedicada al indígena "que vive en una isla de miseria e ignorancia y a quien se cree incapaz de mejorar". El problema es complejo, estima la asamblea, porque está incluido en la sociedad global y no podrá tener sino una solución global: económica, social, educativa, política. Esto no es sino el aspecto extremo del problema rural, del problema obrero; y todo aquello que se dijo en las sesiones precedentes, a propósito de los proletarios, es verdad para el indígena. Al momento de redactar las recomendaciones finales, se insiste sobre la necesidad de respetar el particularismo y autonomía local y de formar un comité de juristas para defender los intereses indígenas ante los tribunales.

Un mes antes del II Congreso, en Morelia, septiembre de 1904, el obispo Mora y del Río, asistido por José Religio Galindo, organiza en Tulancingo la Primera Semana agrícola. En la sesión de apertura, Trinidad Sánchez Santos denuncia: "El problema nacional está constituido por estos extremos tremendos: En la periferia, la civilización incinadora, la riqueza aplastante, el poder supremo de los Estados Unidos; al centro las tres grandes miserias de la población mexicana: la miseria moral, la miseria económica y la miseria fisiológica" (30). En Tulancingo en 1904

1905, en Zamora 1906, en León 1909, en Zacatecas 1912 el "agrarismo católico" dirige una severa requisitoria contra los grandes propietarios y los juristas liberales (31) y presenta las medidas necesarias: reforma agraria, bienes familiares, protección de trabajadores del campo, salarios, etc. Son estudios muy concretos que cita abundantemente Andrés Molina Enríquez, el autor del clásico agrario *Los grandes Problemas Nacionales* publicados en 1908.

El II Congreso, en Morelia en octubre 1904, se presenta "religioso y social", y el artículo 30 del reglamento prevee que "las discusiones políticas serán estrictamente prohibidas". Asisten 60 clérigos y 40 laicos, formados en 6 comités: ayudar a los trabajadores a encontrar empleo; desarrollar los círculos obreros; luchar contra el alcoholismo; mejorar la suerte del indígena; desarrollar hospitales, orfanatos, hospicios; y en fin, un problema de actualidad, el de la vacunación inmediatamente después del bautismo (32).

El III Congreso en Guadalajara en 1906, tiene por programa "Religión y Sociología" y se desarrolla al mismo tiempo que el I Congreso eucarístico. Las sesiones sociológicas son reagrupadas alrededor de cinco temas: círculos obreros, pauperismo, alcoholismo, la prensa católica, la educación de la juventud. Hay 160 participantes y, por primera vez en Congreso nacional, el acento está puesto sobre la justicia social y sobre los deberes de los patrones más que sobre las obligaciones morales respectivas. El reporte del P. Faustino Morales sobre la condición de los trabajadores propone los remedios de la *Rerum Novarum* (el justo salario para hacer vivir al trabajador, su mujer y sus tres niños). El Sr. Nicolás Leño abunda en este sentido e interpela al Estado, reclamando una legislación favorable a los trabajadores y salarios "fijados por una comisión paritaria de empleados y de trabajadores"; el país se ha desarrollado pero en beneficio de los trabajadores por lo cual "es justo que el trabajador reciba a cambio de su labor creadora lo que es necesario para su sostén y el de su familia". Leño termina con la predicción: "México está al borde de una revolución sangrienta (...). Quien ha tenido la oportunidad de conocer a los infelices trabajadores, se da cuenta de la responsabilidad de los patronos en la revolución que viene" (33).

Leño encuentra la oposición del P. Soto, secretario del Congreso y de aquellos que con él estiman que "es contrario a la opinión del primer magistrado de la nación" que acaba de aplastar violentamente la huelga de los mineros de la Cananea Copper Co.; ellos precisan que no hay que ver en ello una falta de valor cristiano sino un signo de debilidad" (34). Leño es seguido por una mayoría decidida que vota una serie de resoluciones: reforzar el sindicalismo; implantar las cajas Raiffeissen "para terminar con la usura y las otras instituciones feudales como la usura de raya; exigir del contratante que cumpla sus obligaciones tal como las define la *Rerum Novarum*; exigir el pago de salarios en especie; y finalmente, el "justo salario familiar" (35).

El IV Congreso católico nacional se tiene del 19 al 22 de mayo de 1904 bajo el signo del Indígena en Oaxaca, una zona meridional marcada por la dominante demográfica y cultural indígena. Con el Congreso de Guadalajara es éste el

más importante: Sus relaciones son las más concretas y sus resoluciones influyen a la vez sobre el programa legislativo del Partido católico nacional (1911-1913) y sobre los trabajos de los Constituyentes revolucionarios de 1917 (35).

Los problemas planteados son: la integración del indígena a la nación; el de los trabajadores agrícolas, mineros y obreros; estos cuatro capítulos reagrupan las 177 conclusiones del Congreso. El Capítulo II dedicado a los agricultores aborda primero la enseñanza rural tal como debería de ser: concreta, útil, inmediatamente eficaz; luego, el problema esencial de los salarios que deben corresponder a las exigencias de la justicia social (36): los obreros que vivan en la hacienda deben tener un nivel de vida superior a aquel de su poblado natal; las mujeres y los niños no deben ser explotados; las enfermas, las viudas y las ancianas deben estar a cargo del patrón. Los salarios serán pagados en líquido, y los trabajadores tendrán la libertad de comprar donde les plazca. Cada hacienda abrirá una escuela gratuita. El párrafo 4 trata de la alimentación, habitación y vestido de los trabajadores agrícolas, y el 5 de la tienda de raya: "Se pondrá fin al abuso que consiste en obligar a los peones a comprar a crédito o con bonos distribuidos a modo de salario; el precio de las mercancías será aquél del mercado" (37).

El párrafo 7 trata del grave problema de las luchas por la tierra entre individuos, entre comunidades, entre pequeños propietarios, grandes propietarios y comunidades. Si lo histórico de la cuestión está bien puesto y el liberalismo queda denunciado, no se da ninguna solución (38).

El capítulo III, consagrado a los mineros, manifiesta un conocimiento muy concreto de la situación, y reclama un reglamento detallado de condiciones de trabajo: la duración, la dificultad, la naturaleza del trabajo, la categoría de edad. Las prescripciones concernientes a las condiciones de higiene y de seguridad son de una alta técnica (39).

El capítulo IV trata de los obreros y comienza por responder larga y precisamente a la pregunta: "¿Se puede admitir en las fábricas a todos los trabajadores, sin distinción de edad o de sexo?" Todo depende —se responde— de la naturaleza de la fábrica y del tipo de trabajo; en ningún caso la jornada pasará de diez horas (seis horas de noche); la rotación será prevista para el trabajo nocturno; el trabajo de mujeres está formalmente desaconsejado, se prohíbe el de los niños antes de doce años, y se admite entre los doce y los diez y seis años si es ligero (40).

Para poner fin a los conflictos entre el capital y el trabajo, el Congreso invita a los patronos a aplicar la doctrina de León XIII y recuerda que "el modo inconveniente, brusco, despótico y altivo con que se ha tratado a veces a la clase obrera en las fábricas, ha lastimado altamente su dignidad, producido serios conflictos entre el capital y el trabajo. Si, pues, el maltrato ha inducido a los obreros a huelgas desastrosas, no ha contribuido en menor parte, sino quizá en mayor, la falta de equidad en el salario del pobre trabajador, así como el lucro indebido que con este producto, sudor de su rostro, enriquece al patrono" (41).

Es amplia la lista de resoluciones que forman un código sanitario y un código de la protección del trabajador.

Los siete últimos artículos organizan la implantación de nuevos Círculos obreros y prevén la formación de una Gran Confederación teniendo por tarea el sindicalismo y el mutualismo.

El movimiento sindical católico.

Aparece a plena luz hacia 1900, pero las primeras manifestaciones aparecen hacia 1890 en el oeste de la república con los Círculos obreros de Guadalajara. Es inseparable del resto del catolicismo social: se encuentran los mismos hombres clérigos y laicos. En México, el P. José María Troncoso Herrera, superior general de los Josefinos, es el animador de los Círculos obreros; en Jalisco, es el P. Arnulfo Castro, S.J.; en Guadalajara, el P. Antonio Correa y Miguel Palomar y Vizcarra; en Oaxaca el canónigo Núñez y Zárate; en todo el país José Refugio Galindo, "el apóstol del agrarismo católico" propaga los operarios Guadalupanos, a partir de 1905 (42). Si en Jalisco se encuentran desde 1895 los "Obreros Católicos de Guadalajara" (43) el movimiento obrero organizado data de Mons. José de Jesús Ortiz (1902-1912) que lanza hombres como el P. Corrao o Palomar y Vizcarra.

Dentro del estado actual de conocimientos es imposible hacer la lista de las organizaciones sindicales y dar cifras globales (lo que vale para todo el movimiento obrero mexicano); ignoramos, por ejemplo, la implantación final de Círculos católicos obreros, creados a imitación de aquellos de Albert de Mun "para moralizar sociológicamente, moralmente, económicamente a la clase obrera", mediante sociedades de instrucción religiosa, de lucha contra el juego y el alcohol, cajas de ayuda mutua que se transforman poco a poco, en sindicatos (44). Sabemos que en 1908 el Círculo de Oaxaca cuenta con 1335 miembros y que en 1913 los círculos totalizan 30,000 miembros en todo el país (45) sin otras precisiones.

Paralelos a los círculos, las "asociaciones profesionales de obreros cristianos" trabajan en "moralizarlos según los principios de la religión" y en "salvarlos de la rapacidad de los explotadores" (46). En 1908, el josefino J. M. Troncoso y Herrera funda en México la Unión Obrera Católica, a partir del movimiento mutualista que él había lanzado desde hacía muchos años. En 1911 la Unión obrera católica cuenta con 47 grupos y 12,230 inscritos (47); a partir de 1905, bajo la dirección de J. R. Galindo, los "operarios Guadalupanos" (cuyo número es desconocido, pero su importancia cierta) se reúnen cada año en una Semana Social. Las de 1908 y 1909 en Puebla y León, son muy moderadas, condenan la huelga y denuncian a los agitadores, mientras que aquella de 1910, en México, se radicaliza, reclama el derecho de huelga, y la intervención del Estado para fijar salarios, precio de alimentos, duración de la jornada de trabajo, puesto que no se puede esperar nada de los patrones (48).

Como continuación de esta semana, el obispo de Zacatecas, Miguel de la Mora defiende, en un célebre discurso, los derechos del proletariado:

"Mirad, Señores, al capitalismo anónimo, es decir, irresponsable; el capitalismo de entrañas de metal y por lo mismo duras...

Mirad, la grande industria que hace imposible la competencia, la chupa, con ansias de vampiro, de día y de noche, el sudor y la sangre de verdaderos ejércitos de operarios... Mirad más allá la animal infatigable de la máquina moderna, aplastando a la pequeña industria, a la industria pobre (...). Mirad, por último, el monopolio que medra con el hombre y las agonías del menesteroso" (49).

En 1912 los círculos obreros se confederan y en enero de 1913 tienen su II Congreso nacional en Zamora, bajo el nombre de "Gran Dieta de la Confederación de Círculos Obreros Católicos" (50). El primer sindicato bajo este nombre fue fundado en 1913 por el jesuita Alfredo Méndez Medina; es el Sindicato de Construcción del Distrito Federal. Para esta fecha se puede estimar en 50,000 el número de trabajadores militantes en las organizaciones católicas, más de la mitad de todos los trabajadores organizados en México.

En vísperas de la revolución, la Democracia Cristiana goza de una implantación en medio obrero y campesino e inquieta tanto más a sus adversarios cuanto que va acompañada de una ofensiva política.

III. EL PARTIDO CATOLICO NACIONAL

El PCN es, al lado de la acción social (escuela, premio, propaganda) y del sindicalismo, el tercer elemento de la Democracia Cristiana, que llega tarde debido a la situación particular de los católicos, políticamente muertos entre 1880 y 1910; la Iglesia se acomodó a este estado de cosas que le evitaba el comprometerse con un estado anticlerical: por esto el PCN nace en mayo de 1911, cuando la revolución de Madero barre el régimen porfirista.

Desde 1900 la clase política en el poder se esclerota y la temperatura social se eleva; los católicos no son últimos en predecir la tormenta, pero los obispos, atentos a los consejos romanos, frenan. Desde 1904 los demócratas cristianos forman un proyecto de partido; la jerarquía los empuja a guardar los planes; los Operarios Guadalupanos, fundados en 1905, son en parte el organismo político de sustitución para los militantes convencidos de la inminencia de la caída del régimen. El jesuita Bernard Bergeon prepara la petición de aquellos de Guadalajara, un proyecto de Unión política-social de católicos mexicanos (51). En los comendados él menciona la próxima caída del porfiriato y define el programa de justicia social de la Unión: "Queremos emprender en toda forma una acción social de tal naturaleza que disminuya las causas permanentes de miseria y de injusticias que aquejan a nuestro pueblo (...) pero como la acción social no podrá nada sin una legislación social, y la legislación social no tiene fuerza sin la acción política, nosotros lanzaremos sin miedo al campo de batalla político" (52).

Al mismo tiempo Gabriel Fernández Somellera funda en México el "Círculo Católico Nacional" para organizar la acción católica política (53). En agosto de 1908 y en Morelia los hermanos Elguero hacen otro tanto. El PCN espera todavía tres años antes de ver el día, porque entre Roma y el Episcopado se han puesto de acuerdo en la rea-

idad de mantener en reserva esta fuerza política. Para hacer frente a una maniobra de última hora del presidente Díaz (la entrada de católicos al ministerio) Monseñor Mora y del Ma invita a actuar a aquéllos que tenían mucho tiempo esperando, los de México, Morelia, Puebla y Guadalajara (44). El tres de mayo de 1911 el PCN es fundado con la lema "Dios, Patria y Libertad" y con un programa clásico de un cristiano (55) que asusta a algunos que vieron el nacimiento del PCN con asombro temeroso. "¿Qué quieren estos hombres y por qué rompen con una vieja tradición lanzándose al combate? (...) ¿No ven que su presencia en el campo de combate exaspera al enemigo?" (56). "Nos daban que éramos imprudentes y que preparábamos con nuestras bravatas días de luto y de desolación para la Iglesia mexicana" (57). Pero los demócratas cristianos tienen de su lado a los obispos que en Agosto de 1911 presionan a los católicos a votar por el PCN recordando las enseñanzas de Juan XXIII, y al jefe de la revolución triunfante, Francisco I. Madero, que les testimonia simpatía (58).

Y ellos se lanzan con ardor: "Sin agitación no se puede obtener nada en la vida pública, decía el ilustre Windthorst; ahora bien, si en alguna parte necesitamos agitarnos, es en México. Durante el período de 30 años todos habíamos estado inmóviles. Unámonos al Partido Católico Nacional (Todos a trabajar por el reinado social de Jesucristo. Viva la Virgen de Guadalupe! (59).

Dejemos aquí al catolicismo social, a la democracia cristiana mexicana. Detengámonos ante los triunfos electorales de 1911-1912, y ante el golpe de estado reaccionario de 1913, con el régimen maderista, y con el PCN. Terminemos con una cita:

"Como hoy se entiende la política, esto no fue político; pero ¿qué importa si fue recto y digno? Nada más difícil, decía Lacort, que juzgar en tiempo de partidos políticos a quien no tiene partido político. En este tiempo en que se han encendido como las pasiones políticas, es imposible que se juzgue con justicia al Partido Católico que no tiene partido político, sino que sólo se le a su lema inmortal: Dios, Patria y Libertad. Por eso tuvo que enemistarse a Huerta a la Revolución y a los transaccionistas"

He aquí un movimiento de masas, de inspiración anti-secular y religiosa, nacido en lo que Emile Poulat llama al catolicismo intransigente, engendrado por los clérigos, promovido por los sacerdotes y los laicos; una generación de luchadores, los Obispos que mueren durante los años de esta forma y lanza a la clase joven que frustrada en el combate con encarnizamiento a partir de 1916 contra el nuevo estado revolucionario venido a ser sectario, hasta al gran conflicto de 1926 que rompe la unidad del movimiento y la de los católicos. Estos militantes se ven atraídos por su dinamismo a escapar de las directivas burocráticas y no pueden aceptar su encierro en la acción política ni en la sujeción demandada por Roma el 2 de febrero de 1926 (61); tal situación es inaceptable para aquéllos que quieren guiar el desarrollo social y político de México y convertirse en ciudadanos activos de tiempo completo. A diferencia de Roma ellos no temen al combate; más bien ellos lo saludan con alegría:

"Prefiero el guantelete de fiero de Carranza y de Obregón al perfume de Barreda y Limantour" (62).

Después de tres años de guerra (1926-1929), el modus vivendi concluido en 1929 entre Roma y México, elimina por mucho tiempo a la Democracia Cristiana, porque la delimitación recíproca de esferas no le deja ningún lugar, lo cual no quiere decir que haya dejado de existir. Del catolicismo intransigente de 1870 al cristianismo revolucionario de 1929, el camino está trazado por el catolicismo social, por el PCN y el sindicalismo cristiano; por la Liga Nacional de Defensa de Libertades religiosas, por la Cristiada, y el Sinarquismo (63), por el Partido de Acción Nacional (1939); finalmente por numerosas radicalizaciones hacia la derecha y hacia la izquierda, siempre extremas, cuya historia está por escribirse.

NOTAS

1. Trinidad Sánchez Santos, *Obras Selectas*, T 1, p 37-38, Pue., 1945
2. Jean A. Meyer, *La Cristiada: la Iglesia, el Estado y el Pueblo en la Revolución mexicana. 1923-1925*, ed Siglo XX
3. Emile Poulat, *Catolicismo, Democracia y Socialismo*, Casterman, 1977 p 475 "Esta civilización de las costumbres, esta educación de la humanidad, es a lo que la Iglesia siempre se ha orientado, en virtud de una misión que le prohíbe el dejarse restringir a lo religioso puro, separada de la vida social real, sin otra ingerencia que la vida futura y la conciencia individual. Su largo monopolio institucional en este terreno ha engendrado la concepción de un integralismo católico: visión de una sociedad fundada en 'la sola religión' e informada y controlada por ella en la totalidad de sus manifestaciones. El desmantelamiento de este monopolio ha herido en tal forma esta misión tan vasta, que la estrema en sus principios"
4. Palomar y Vizcarra, *La misión histórica de México*. Conferencia pronunciada el 17 de septiembre de 1937, p 27 del texto que se encuentra en los archivos de la UNAM.
5. Tulio Halperin, *Historia contemporánea de la América Latina*, Alianza Editorial, 1970 p 42, p 92. N. Farris, *Corona y Clero en el México colonial 1579-1826* Londres, The Lathlone Press, 1968. Jean A. Meyer, *ibid*, t II, p 7-20
6. Ivan Vallier, *Elites en Latino América*, Oxford University Press, 1967, p 204
7. E. Poulat, *Iglesia contra burguesía*, Casterman, 1976, p 254
8. Cita de "José Toniolo, sabio profesor de la Universidad de Pisa" hecha por Palomar y Vizcarra, loc. cit., p 7
9. *Ibid*.
10. Quai d'Orsay, correspondencia diplomática, México, vol 73, p 95-96 del 11 de Mayo de 1885
11. *Ibid*, vol 75, p 213-214, 11 noviembre 1889
12. *Ibid*, vol 79, p 123, 8 julio 1896
13. *El Estandarte*, San Luis Potosí, 7 Agosto 1900
14. Andrés Molina Enríquez, *Esbozo de una historia de los 10 primeros años de la revolución agraria de México*, México 1934, t IV, p 81
15. Banegas Galván, *El Porqué del Partido Católico Nacional*, manuscrito de 1914, publicado en 1960 por Jus, México, p 22
16. *ibid*, p 42
17. *ibid*, p 42
18. García Granados, *Historia de México desde la restauración de la república en 1867 hasta la caída de Porfirio Díaz*, México, Botas, 4 vol., 1923-1928, t. II., p 10
19. Banegas, op cit., p 15
20. En 1909 en la Asamblea de León, Palomar y Vizcarra propone que se ponga a la América Latina bajo el patronato de la Virgen de Guadalupe; 9 meses después, Pío X la declara patrona de América.
21. Mons Mora y del Río funda la cátedra de sociología en su seminario, y muchísimos obispos lo imitan.
22. Palomar y Vizcarra y su interpretación del conflicto religioso de 1926, entrevista por Alicia Olivera de Bonfil, México, INAH, 1970, p 28
23. E. Poulat, *Catolicismo, Democracia y socialismo*, Casterman, 1977 p 69
24. El grito de guerra de los insurrectos católicos será: "Viva Cristo Rey, Viva la Virgen de Guadalupe, Viva México".

- 25 La misión histórica de México, loc. cit., p. 28. Palomar es un militante de primera línea que se dice "radical blanco". Especialista de crédito rural, profesor de economía política, diputado católico en 1911-1912, vice-presidente de la Liga nacional de Defensa de las Libertades religiosas de 1926 a 1929, permanece hasta su muerte (1880-1967) como la encarnación del integrista católico.
- 26 Banegas, op. cit., p. 32
- 27 Carta pastoral del Ilmo. Sr. Obispo de Querétaro, Ramón Camacho García sobre la usura, Qro. 1874, 23 p. Carta pastoral del Ilmo. y Rmo. Sr. Obispo de Querétaro, Rafael Camacho G., dirigida a los dueños de haciendas y ranchos, Qro., 1891, p. 7.
- 28 Crónica del primer congreso católico celebrado en Puebla, Pue 1903, y Actas del primer congreso católico mexicano, Puebla, 1904.
- 29 Trinidad Sánchez Santos, Obras Selectas, Pue. 1945, I, p. 167
- 30 Ibid. p. 152
- 31 Emeterio Valverde Tellez, Bio-bibliografía eclesiástica mexicana, México, Jus, 1949, T. II, p. 128-134, José María Mora y del Río. Lo que dice el Ilmo. Sr. Arz. de México sobre las cuestiones de actualidad, México, 1925, tip. salesiana, 15 p.; A. López Aparicio, El movimiento obrero de México. Antecedentes, desarrollo, tendencias, México, Banegas Galván. "No hay contrato de esclavitud entre el rico y el pobre, pero de hecho la esclavitud existe, peor que aquella de la antigüedad, pues está enmascarada por la libertad, la esclavitud es la cesión perpetua de un hombre a otro, de su trabajo, de su vida, de su conciencia, y... a cambio de esta terrible fatiga, no recibe sino 18 a 25 céntimos por día y parte en grano, parte en especie, y esto parece muy caro a los propietarios que buscan disminuir el salario de mil maneras... Nosotros comprendemos el socialismo señores ricos, vosotros no escapareis: o bien abren sus corazones a la caridad disminuyendo las horas de trabajo, aumentando el salario... o bien acumularán el odio y los rencores... y seréis enterrado en la ruinas de vuestras riquezas".
Cartas pastorales del Obispo de Zacatecas Miguel de la Mora, y sobre todo aquella del 23 de agosto de 1911, y su circular 29 del 27 de marzo de 1903.
- 32 Actas del Congreso Católico de Morelia, Morelia, 1904. El problema es saber si los obispos deben acceder a la petición del gobierno que quería que la vacuna se hiciera después del bautismo y que eventualmente el sacerdote se encargara de ello. Como en el siglo XVIII, según notamos a principio de este artículo.
- 33 Archivos del Arzobispado de Guadalajara. Manuscrito de las sesiones del 19 al 28 de octubre de 1906 y Actas del Congreso Católico de Guadalajara, Guadalajara, 1908.
- 34 25a. y 26a. sesiones.
- 35 Yo no he encontrado por el momento, los archivos del Congreso ni el texto de los debates. Las conclusiones fueron publicadas en 1922 en las Reminiscencias del Arzobispo invitante Eulogio Gillow, México, 1922 485 p., 260-288. Para la influencia sobre la Constitución de 1917, ver R. A. McGowan, La actitud católica con respecto al programa social y educativo del gobierno mexicano, en Programa Económico y social de México, una controversia, W.W. Cumberland, McGowan, J. Thorning y Ramón Bete-
- ta, México, 1975, 211 p.
- 36 Capítulo II-3, puntos 66-73, Gillow, op. cit., p. 270-271.
- 37 II-3, 82-83, op. cit., p. 272-273.
- 38 II-3, 93-94, op. cit., p. 275-276.
- 39 III-1 a 6, 108-136, op. cit., p. 277-281.
- 40 Cap. IV, puntos 137 a 177, op. cit., p. 271-288.
- 41 Art. 146, p. 283.
- 42 José Castillo y Piña, Cuestiones Sociales, México, 1934 y 35, 253-256.
- 43 El Trabajo, 15 de junio de 1943, p. 6.
- 44 Castillo y Piña, op. cit., p. 219.
- 45 Castillo y Piña, op. cit., p. 54.
- 46 Castillo y Piña, op. cit., p. 141.
- 47 Restauración Social, 15 Nov. 1910. Castillo y Piña, op. cit., p. 235-236.
- 48 Lo que dice el Ilmo. Sr. Arz. de México..., loc. cit.
- 49 J.A. Peñalosa, Miguel de la Mora, el obispo para todos, Jalisco, 1963, p. 33.
- 50 Memoria de la segunda dieta de obreros de Zamora, 1913; Zamora. Aquí se encuentra el contenido del futuro artículo 123 de la Constitución de 1917 (concerniente al trabajo), la petición de la personalidad jurídica de los sindicatos, el derecho a huelga, salarios, la reforma agraria, la reforma fiscal.
- 51 Archivos privados de Andrés Barquín Ruiz: "El partido Católico Mexicano, es decir el partido de la justicia, de la verdad y del bien, el partido de Dios".
- 52 Ibid.
- 53 Banegas y Galván, op. cit., p. 7
- 54 Ibid.
- 55 PCN Centro de Jalisco, Manifiesto, estatutos, orientaciones políticas, Guadalajara, 1911, 24 p.
- 56 Banegas, op. cit., p. 7
- 57 Guía teórico-práctica del PCN, 1912, p. 1.
- 58 Antes de la victoria, el 30 de dic. de 1909, Madero escribe a Celedonio Padilla: "la unión de ustedes con nosotros aumentará la fuerza y el prestigio de ambos partidos, que, aunque de diferente nombre, tienen exactamente las mismas aspiraciones y principios". Después de la victoria, telegrafía el 24 de mayo de 1911: "Considero organización del Partido Católico de México como primer fruto libertades conquistadas".
- 59 Apostolado de la Prensa, ¡a la política! Folleto 32, Aguascalientes, 1910, 16 p., p. 12 y 16.
- 60 Banegas, op. cit., p. 64. Huerta, el hombre del golpe de estado presidente hasta la victoria de los revolucionarios en julio de 1914.
- 61 Carta del papa a los obispos mexicanos: "Dos caminos tenéis: la oración y la Acción Católica (...) es sobremanera necesario venerables hermanos, que vosotros, con todo el clero y todas las organizaciones de católicos, os abstengáis escrupulosamente de cualquier especie de partido político" 2 de febrero de 1914. Archivos de la Liga.
- 62 Lara Torres, Obispo de Tacámbaro, discurso del 30 de nov. de 1922.
- 63 Jean A. Meyer, El Sinarquismo: ¿un fascismo mexicano? México, 1979.



ILICITUD DE LA DEGRADACION DE DON MIGUEL HIDALGO

CIRCUNSTANCIAS HISTORICAS

Espacio y tiempo.

Cuando el grupo iniciador de la independencia se dirigió rumbo al norte de la Nueva España, fue copado por las fuerzas realistas mandadas por don Ignacio Elizondo, en la batalla de Baján, cerca de Monclova, en el actual estado de Coahuila. Era el 21 de marzo de 1811.

Hábilmente engañados, los insurgentes no tuvieron oportunidad de reaccionar ante la inesperada sorpresa de que su jefe, Hidalgo, la presa más codiciada del virreinato en aquel momento, fue trasladado a Chihuahua, a donde llegó el 23 de abril, para ser sometido al correspondiente proceso y juicio, como resultado del cual habría de ser fusilado el 30 de julio siguiente.

Desarrollo del proceso.

Debía constituirse una Junta de Abogados que conociera de los delitos imputados a Hidalgo, y uno de sus miembros tenía que ser eclesiástico por encontrarse investido el acusado de esta misma condición.

Por ello, el Comandante General de Nueva Vizcaya, don Nemesio Salcedo pidió al Obispo de Durango, don Antonio Gabriel de Olivares, el 5 de abril, que nombrara al puesto al doctor Francisco Fernández Valentín, un hombre que era de la iglesia de Durango (1).

Accedió el obispo y comunicó la decisión al interesado, considerando la persona indicada dado su "talento y conocimientos" (2).

Sin embargo, el 14 de mayo, el obispo se dirigió nuevamente al doctor por medio de una carta que lo mostraba muy preocupado por las consecuencias que pudiera

originar el veredicto de asunto tan oscuro y complicado. Le pidió que si llegaba el caso de proceder a la degradación sacerdotal del caudillo insurgente, la ejecutara él, a quien se confiaba por ser conocida su "prudencia, madurez y tino" (3).

Resultado del juicio.

Como cabía esperar, don Miguel Hidalgo resultó condenado en su proceder.

Rafael Bracho, Fiscal de los Tribunales de Nueva Vizcaya, consideró a Hidalgo un "delincuente atrozísimo" y le pareció imposible que volviera a nacer nunca un "monstruo igual a él". Por ello, añade, "no sería bastante, para reparar los males causados, con destrozarse su cuerpo a la cola de cuatro brutos, sacarle el corazón por las espaldas, o aplicarle otro exquisito cruel género de muerte de los conocidos"; pero en consideración a que el reo estaba sellado con el sacerdocio, el fiscal se conformó —era el 3 de julio— con recomendar que don Miguel Hidalgo fuera pasado por las armas.

El pretender "separar estos dominios de su, por tantos títulos, legítimo monarca" era la esencia del delito de Hidalgo, la causa por la que había sido llevado a juicio y el motivo por el cual el gobierno tenía urgencia inaplazable de poner fin a su vida (4).

Explosiva negación del doctor.

Antes de fusilar al reo, era necesario proceder a su degradación sacerdotal, según disponían las normas y costumbres vigentes en esa época.

Fernández Valentín, que ha tenido tiempo suficiente para estudiar con mayor detenimiento esta cuestión, terminantemente se niega a proceder, y así lo manifiesta a su prelado.

El 2 de julio le recuerda que el Concilio de Trento determinó, en el capítulo 4, sesión 13, titulada "De Reformatione", que exclusivamente a los obispos corresponde ejecutar una degradación sacerdotal.

Añade el doctor que, habiendo consultado a diversos autores, todos ellos, en forma unánime declaran que "la facultad de degradar sólo puede delegarse a obispos consagrados por reputarse actos de orden episcopal y no de jurisdicción".

Insiste, por último, que en negocio tan grave y trascendente —pensaba quizás en el importante número de sacerdotes implicados ya en el movimiento libertario— el actuar de manera injusta y sin apego a los cánones puede ocasionar resultados funestos; por todo lo cual se declara incompetente para realizar el castigo del sentenciado, según se le había solicitado (5).

Comunica este mismo parecer al Comandante Salcedo con fecha 5 de julio, y le reitera que, habiendo examinado los cánones, las leyes, las costumbres, la práctica general de la Iglesia y de la nación española, no se encuentra capacitado, por carecer del orden episcopal, para llevar a cabo la acción que es peculiar y privativa de obispos consagrados.

El doctor opina que en materia tan delicada no es posible excepción alguna a la ley; piensa que, si hubiere lugar para consultar al Sumo Pontífice, éste le concedería la razón, y declara por último, que si él fuera obispo procedería como, sin serlo, está indicando: no puede degradar al padre Hidalgo. Se le pidió que obrara con "prudencia, madurez y tino", y está procurando conformar su proceder a estas indicaciones.

Como una solución al problema, propone que se remita al sentenciado a Durango, sede episcopal (6).

Estremecimiento del Comandante.

No recibió con agrado el Comandante esta comunicación, por cuanto venía a retrasar la culminación del caso que tan preocupado lo había mantenido.

Sin responder al doctor, se dirigió de inmediato al obispo, el 6 de julio, y por correo extraordinario increpa la escrupulosidad de Fernández Valentín quien preparaba así, "dilaciones de la más perjudicial trascendencia".

En su carta manifiesta Salcedo que, a su juicio, no se requiere el carácter episcopal para ejecutar la degradación sacerdotal.

Expone también que ha recibido órdenes de su jefe Calleja por las que le urge que termine de inmediato con la vida de los insurrectos, y otras del virrey Venegas indicándole que mate a cualquier guerrillero del clero secular o regular aun sin que se lleve a cabo degradación alguna, con sólo permitirles recibir el sacramento de la penitencia.

El comandante recuerda al obispo que ambos tienen en su poder una Real Orden (que después hemos de consi-

derar) expedida por la Regencia española, en virtud de la cual han recibido la facultad de actuar tal como pensaba hacerlo antes de que el doctor manifestara su inconformidad; de modo que por ningún motivo se puede entorpecer ahora la terminación de este caso (7).

El fallo del obispo.

Recibida la anterior comunicación de Salcedo, el obispo de Durango indicó al doctor Fernández, el 18 de julio, que también él conoce tanto a Trento como a sus comentaristas, pero que poseyendo la Real Orden expedida por la Regencia, se siente facultado a proceder como lo tiene indicado. Recalca, además, el impedimento que para él representa su "avanzada edad y consiguiente achaque", la cual le impide movilizarse y que, en efecto, poco después de terminados los sucesos que nos tienen ocupados, habría de llevarlo hasta la tumba.

No hay "en distancia de muchas leguas" otro obispo que pueda suplirlo; asienta y confirma la determinación que anteriormente había señalado: ha de ser el doctor quien imponga a nuestro libertador la pena que se le ha designado (8).

INVALIDEZ DE LA DEGRADACION EFECTUADA

De esta manera descritos los elementos que son necesarios tomar en consideración, debemos nosotros estudiar las leyes que estaban vigentes en el año de 1811 en que nos hemos situado, a fin de aclarar cuál debió ser el procedimiento correcto a seguir en el caso que nos está preocupando.

La legislación eclesiástica.

El Concilio de Trento.

Fernández Valentín nos ha remitido al capítulo 4 de la sesión 13, por el cual el Concilio establece, como requisito esencial, que el obispo realice "por sí mismo" la degradación de un sacerdote. Estipula también que, si posible fueren, asistan otros obispos a presenciar la imposición de la pena, y prescribe que de no haberlos, acudan "abades que tengan por privilegio apostólico, uso de mitra y báculo", o por lo menos "personas constituidas en dignidad eclesiástica que sean recomendables por su edad, gravedad e instrucción en el derecho".

El Derecho Canónico.

Según estas disposiciones de alcance universal (en los comentarios podemos encontrar en las obras de Morán y Cánones anteriores y posteriores a 1811? ¿Puede establecerse su continuidad, su unanimidad? En busca de la respuesta, habremos de remontarnos al año de 1298 y recorrer los siglos hasta concluir en el año de 1911.

a) El origen o establecimiento de la pena degradatoria parece remontarse al año de 1298. El Papa Bonifacio VIII

publicó un Decreto por el cual estatuyó la degradación y expresaba el rito que debía cumplirse. En este documento se menciona, por tres veces, al ejecutante del proceso; y otras tantas única y explícitamente se expresa la palabra "obispo" (9).

b) En el año de 1647, Enrique Zoesius (10) escribe que la degradación "debe ser hecha por el propio obispo", "puesto que es acto perteneciente al orden" episcopal. Se pregunta el autor si puede realizar esta pena también un obispo electo pero no consagrado y contesta negativamente por cuanto "se requiere mayor potestad para quitar que para dar".

c) Pedro Leurenio (11), en 1717, asienta que "la degradación es acto del orden episcopal". Concede al capítulo, al decano y al archidiacono la potestad de infligir castigos a sacerdotes que los hayan merecido, excepto el castigo supremo de la degradación porque, siendo acto del orden episcopal, dice, nunca puede ser hecho "por quien no es obispo".

d) En la obra de Honorato Tournely (12), que data de 1746, encontramos la misma afirmación: la degradación puede llevarse a efecto "solo por el obispo consagrado, porque es acto del orden".

e) El libro del P Pedro Murillo, S.J., escrito en 1763, reviste mayor importancia para aclarar nuestro asunto porque, como su título dice, considera expresamente la legislación que se aplicaba en las Indias. Insiste también él en que "la degradación es acto del orden episcopal" y que, por consiguiente, "puede proceder sólo el obispo" a su ejecución (13).

f) Anacleto Reiffenstuel, O F M comenta, en 1763 también (14) que "la degradación parece acto del orden episcopal y por consiguiente no puede llevarse a cabo sino por el obispo consagrado".

g) En 1883 editó su obra Fr José Morán, O P (15) sin que el tiempo transcurrido hubiere introducido alguna nueva opinión en este tema: "la degradación... no sólo es acto de jurisdicción sino también de orden, y por institución de la Iglesia está aneja a la consagración episcopal; así es que el tiempo es el que debe ejecutarla y no puede delegar su ejecución en un sacerdote aunque éste se halle constituido en dignidad".

h) Terminemos nuestro recorrido en el año de 1911, considerando la obra de Benedicto Ojetti, S.J.: "Para la degradación... se requiere un obispo consagrado", asienta (16).

Vemos, por tanto, que representantes de las escuelas dominica, franciscana y jesuita, escribiendo desde Lovaina, Viena, Venecia, Madrid, Amberes y Roma, durante un tiempo tan largo como el que hemos indicado, además de un Papa y un Concilio Universal, parecen haber corroborado la posición que había asumido el doctor Fernández Valentín.

La teología.

De la especulación teológica se desprenden los comentarios que emiten los canonistas y moralistas, por lo que parece conveniente referir el testimonio del P Francisco Suárez, preclaro teólogo de la época, a objeto de encontrar una posible mejor aclaración en este punto, si falta hiciere.

No contradice a los autores reseñados en los renglones anteriores: "... la degradación debe ser hecha por un obispo consagrado, porque este acto, por institución de la Iglesia, se reputa de consagración episcopal, de modo que sin ella no puede ser llevado a cabo, porque es como acto de ese orden". En consecuencia, indica, "para la degradación será necesario el obispo" (17).

Es de advertir que los especialistas que hemos estudiado citan, al exponer su doctrina, a los diversos autores que han consultado antes de formar su juicio, sin indicar nunca que discrepan de ellos. Por otro lado, en la consulta efectuada en la presente investigación, nunca apareció una obra que contuviera una afirmación diferente hasta la aquí unánimemente manifestada, como que a todos parecían claras las determinaciones del Papa Bonifacio VIII y de Trento.

El rito del pontifical.

Dispone las ceremonias que han de llevarse a cabo al proceder a la imposición de la pena que tratamos. Está tomado, sustancialmente, del Decreto de Bonifacio VIII, proveniente del siglo décimotercero. En estos rituales se acostumbra designar, cuando procede, el nombre y oficio del que puede suplir en una acción determinada, después de poner al sujeto a quien primariamente toque llevarla a cabo. Pero no encontramos en el rito tal facultad de suplir; al ejecutante de la ceremonia siempre se le designa como "el pontífice que degrada".

La regencia y su real orden de 1810

De lo hasta aquí expuesto se desprende que la legislación había sido acertadamente interpretada por el doctor.

Pero hemos de recordar que el comandante y el obispo hablaban de una Orden expedida por la Regencia en virtud de la cual creían poder obligar al doctor a efectuar la degradación.

Esta Real Orden fue promulgada por la Regencia el 10 de mayo de 1810.

Dice en su parte medular que ésta "ha venido en resolver que los ordinarios diocesanos de España e Indias, cada uno en su respectivo Distrito ejerza (en este caso extraordinario —la invasión de Napoleón— y mientras dure la falta de comunicación con la silla apostólica y sin perjuicio de ella) las facultades que le están declaradas, dispensando en los impedimentos de matrimonio, y en los demás casos que ocurran, de la manera que les dicte su acreditada prudencia, ilustración y celo por el bien de las almas y felicidad de la Iglesia" (18).

A partir de este documento, el obispo implicado en el

asunto de nuestro libertador, quedaría autorizado a dispensar los impedimentos de matrimonio, sin necesidad de acudir a Roma.

¿A qué se refieren las palabras "en los demás casos que ocurran"? Evidentemente, a la cuestión inmediatamente antes tratada: en los demás casos que ocurran relativos al matrimonio. A lo más, por analogía, podrían extenderse a dispensar impedimentos para recibir otros sacramentos.

Es éste un documento de tipo favorable que fue extendido pro bono populi, es decir que pretende facilitar a los fieles la recepción del sacramento del matrimonio, y si se quiere, de otros sacramentos. Por ser documento favorable, puede ser ampliado para favorecer el bien de las almas que se pudieren haber encontrado en circunstancias semejantes.

Por el contrario, claramente se observa que no es documento que señale penas, no solamente porque no las menciona sino también por su tono dispensatorio general.

Los documentos que imponen castigos, llamados odiosos por ello, merecen una interpretación restringida porque en materia penal no es lícita la analogía del Derecho, ni de pena a pena, ni de persona a persona y ello aunque sea igual la razón que aparezca, o aun cuando la razón sea mayor. Corresponde siempre, en estas situaciones, la interpretación más benigna y restringida según el principio canónico "quod minimum est, tenendum est".

En ninguna parte del documento, por último, se concede la potestad de delegar; se faculta únicamente para dispensar impedimentos.

Que esta Real Orden haya sido utilizada en el caso que nos ocupa, solamente se explica teniendo presente el delicado estado de salud del obispo, en contra del cual, como vimos, presionó la arbitrariedad de Calleja, la irritación de Salcedo y la violación del derecho que proponía el virrey al urgir las ejecuciones sin degradación antecedente.

Nulidad de la regencia y de sus actos.

Como es sabido, al retornar Fernando VII del cautiverio a que estuvo sujeto, invalidó la actuación de la Regencia y declaró nulos, asimismo, todos sus actos, uno de los cuales fue la promulgación de la Real Orden, en nombre de la cual se pretendió degradar a nuestro Padre Hidalgo.

La mentalidad absolutista del rey español explica la naturaleza de esta disposición. Justamente podían los liberales hispanos rechazar tal dictamen retroactivo, no así los adictos a la persona y privilegios del rey, como lo eran el comandante y el obispo para quienes era limitada la autoridad del monarca.

Es interesante añadir las observaciones que formularon los historiadores Jesús García Gutiérrez, José Bravo Ugarte y Juan B. Iguíñez a este respecto (19): "mientras Fernando VII estuvo en Francia como prisionero de Napoleón I, en su nombre gobernó una Regencia que... fue reconocida como legítima y obedecida y acatada en España

y América, porque tenía los requisitos necesarios para ello es a saber, título colorado, el nombramiento de las Cortes y error común, por cuanto todos tuvieron a las Cortes por legítimas". Añaden los firmantes: "Recobró Fernando su libertad y con fecha 4 de mayo de 1814 desconoció las Cortes y la Regencia y declaró de ningún valor cuanto se había hecho en su nombre durante su prisión, pero hasta ese día todo el mundo tuvo por válido y legítimo cuanto habían hecho las Cortes y la Regencia".

Esta, por lo demás, bajo ningún concepto hubiera podido tener la capacidad de modificar disposiciones de un Concilio Universal ni de un Papa. Tampoco podía subrogar a la persona del monarca en los derechos propios del ejercicio del Patronato de la Iglesia en España e Indias.

Otras violaciones.

La imposición de la pena que hemos estudiado, no solamente adoleció de los defectos hasta aquí expuestos, que bastaron para invalidarla, sino también de otros meros que no es ocioso indicar.

El doctor no fue acompañado por abades, como prescribía Trento, ni asistieron tampoco personas constituidas en dignidad eclesiástica. A dar fe del acto fueron llevados un fray José María Rojas, el Guardián del convento de San Francisco del entonces pequeño poblado de Chihuahua, y los curas castrense y ordinario de esa localidad, de quienes no se expresa en el acta correspondiente que estuvieran constituidos en dignidad alguna (20).

CONCLUSION

Si las consideraciones expuestas no merecen ser corregidas por mejores datos, habremos de concluir que la pena degradatoria impuesta al libertador don Miguel Hidalgo es violatoria de las normas legales entonces vigentes.

Aunque la razón de la fuerza pretendió imponerse a la fuerza de la razón, Hidalgo murió como sacerdote que entregó su vida por la liberación del pueblo mexicano.

- (1) J. E. Hernández y Dávalos, Colección de Documentos para la Historia de la Guerra de Independencia de México de 1808 a 1821, México, Biblioteca de El sistema Postal de la República Mexicana, 1877, p. 36.
- (2) Ibidem, p. 53.
- (3) Ibidem, p. 34.
- (4) Ibidem, pp. 31-34.
- (5) Ibidem, pp. 54-55.
- (6) Ibidem, pp. 42-43.
- (7) Ibidem, pp. 43-44.
- (8) Ibidem, pp. 44-45.
- (9) Pedro y Francisco Pithoeo, Decretales Gregorii Papae IX, París, Imprenta Regia, 1746, t. II, p. 380.
- (10) Zoesius Enrique, Comentarius ad Decretales Epistolae Gregorii IX P. M., Lovaina, Imprenta de Jerónimo Nempai, 1647, p. 916.
- (11) Leurenio Pedro, S.J., Forum Ecclesiasticum, Maguncia, Jussu Mayeri, 1717, p. 862.

- (12) Tournel Honorato, *Praelectionum Theologicarum*, Venecia, Nicolás Pezzana, 1746, p. 540.
- (13) Murillo Velarde, Pedro, S.J., *Cursus Iuris Canonici Hispani et Indici*, Madrid, Tipografía Angel de Apontes, 1763, t. II, pp. 328-329.
- (14) Reiffenstuel Anacleto, O.F.M., *Jus Canonicum Universum*, Amberes, 1763, p. 376.
- (15) Morán José O.P., *Teología Moral según la Doctrina de los Doctores de la Iglesia Santo Tomás de Aquino y S. Alfonso María de Liguori*, Madrid, Lib. de la Viuda e hijo de Aguado, 1883, p. 18.

- (16) Objetti Benedicto, S.J., *Synopsis Rerum Moralium et Iuris Pontificii*, Roma, Oficina Polygráfica, 1911, t. III, p. 1514.
- (17) Suárez Francisco, S.J., *Obras Completas*, t. XXIII bis *De Censuris*, París, Luis Vivés, 1877, p. 81.
- (18) Hernández y Dávalos, op. cit., t. I, pp. 35-36.
- (19) García Gutiérrez Jesús, Bravo Ugarte José, Iguíñez Juan B., *Dictamen sobre las excomuniones del Cura Hidalgo*, Toluca, Ed. Acción, 1953, pp. 11-12.
- (20) Hernández y Dávalos, op. cit., t. I, pp. 57-58.



SEBASTIAN MIER, S. J.

UN MOVIMIENTO CRISTIANO BUSCA SU COMPROMISO

Siempre se ha dicho que la historia es maestra de la vida, y siempre se ciernen la tentación de olvidarla. Sobre todo en una época crítica, de transformaciones veloces y profundas, es necesario volver a esta maestra no como quien busca la receta mágica, sino como quien aprovecha inteligentemente la experiencia, en especial la propia. Ciertamente nuestra situación requiere de respuestas nuevas, pero no partimos de la nada. Aunque en ocasiones lo hemos intentado. Nos ha de iluminar la lectura crítica de la historia secular, y también de la más reciente.

Ofrezco aquí a grandes rasgos la experiencia de un movimiento de mucha vitalidad, representativo de una corriente de gran significatividad en la iglesia de nuestro país y de América latina. De esta corriente que busca darle eficacia operativa a su amor cristiano por medio de un compromiso en la vida cotidiana, en la transformación de las estructuras sociales, con una conciencia viva de la dimensión política de todas las actuaciones humanas. El MEP (Movimiento Estudiantil y Profesional), dentro de su membresía relativamente poco numerosa, es representante de estos esfuerzos, de sus aciertos, de sus tropiezos y de sus gérmenes de futuro.

DESARROLLO PREVIO

La época que más nos interesa del MEP arranca en 1965. Con todo, es necesario echar un vistazo a los años anteriores. El MEP nace en la década de los 40 en el seno de la Acción Católica Mexicana (ACM) a impulsos del Movimiento Internacional de Estudiantes Católicos (MIEC). Desde entonces forma parte orgánica de la ACM como sector especializado de señoritas y jóvenes, y va asistiendo a todas las asambleas interfederales del MIEC.

Desde sus inicios el movimiento se va superando mediante la comprensión doctrinal o filosófica del mundo, del

dogma y de la universidad. De 1948 al 57 la pastoral del MEP se caracteriza por una preocupación de toma de las mesas directivas en las universidades. Penetración cristiana para difundir las ideas cristianas, la doctrina social de la iglesia frente de las doctrinas extrañas (liberalismo, comunismo, etc.) Búsqueda de prestigio profesional como testimonio. La solución a los problemas fundamentales de México se procuraba mediante la defensa de la fe.

De 1958 al 64 el movimiento se repliega sobre sí mismo. Al preocuparse por el gremialismo estudiantil que se escapaba de manos de los católicos, el campo de acción del militante es el movimiento mismo. El MEP busca ser mayor. El enfoque de la pastoral no integra la fe y la vida; se insiste mucho en la recepción de los sacramentos. Se habla de la iglesia como "sociedad perfecta". La pedagogía mepista es deductiva: conferencias, campamentos, retiros, misas estudiantiles...

1965: UN NUEVO Y PODEROSO IMPULSO

En este año, en efecto, es introducida en algunos grupos del movimiento la "revisión de hechos de vida" o simplemente "revisión de vida" (RV). Al asumir la presidencia del MEP un militante que había colaborado varios años en el secretariado latinoamericano del MIEC piensa dinamizar el movimiento con la pedagogía RV, cuyos frutos había conocido y experimentado. Después de hablar con los dirigentes nacionales de ACM, se decide iniciar la experiencia en algunos grupos pilotos en los que además se abandonaría la división tradicional de la AC por sexos y edades para comenzar un movimiento especializado mixto.

Los grupos escogidos para comenzar fueron los de las ciudades de Morelia, Monterrey, Toluca, San Luis Potosí y México. Para

dar a andar la experiencia se organizó un seminario para dirigentes laicos y asesores eclesásticos durante la semana santa, 15 a 18 de abril de 1965. Las ponencias fueron presentadas por mexicanos que habían participado en un seminario similar organizado por MIEC a nivel centroamericano en Managua a fines de 1964. La temática fue la siguiente:

- Plan salvífico de Dios y su realización en la Iglesia.
- Responsabilidad del sacerdote y del laico en la Iglesia.
- AC universitaria y su pedagogía.
- Historia del MEP.
- El equipo. El militante. Revisión de hechos de vida.

Esta temática había venido siendo elaborada en otros encuentros nacionales e internacionales realizados en distintos países de América latina. Y será el esquema fundamental que se emplee en México en los distintos seminarios de iniciación durante los primeros años de esta etapa del MEP. El objetivo era formulado así: "propulsar un movimiento fuertemente teológico, casi nada práctico o activista; romper el molde de un movimiento sobre actividades planeadas; reflexión a partir de la vida diaria de los militantes".

RV: UNA PEDAGOGIA ACTIVA

Evidentemente son diversos los factores que entran en juego en la evolución del MEP, tanto internos al movimiento mismo como del conjunto del país en el que se desarrolla. Más aún es indispensable tener presente todo este conjunto social para comprender la evolución del MEP a lo largo de estos catorce años. En este breve artículo no puedo estar haciendo referencia a ese contexto, pero es indispensable que el lector sí lo vaya haciendo.

Uno de los factores más importantes es sin duda la pedagogía introducida: la RV. Esta pedagogía quiere ser no un método formal, sino una manera de vivir, un verdadero espíritu para estar atentos a la voz de Dios en los acontecimientos, y para actuar en consecuencia. Para ello sigue esta pedagogía los pasos fundamentales de ver, juzgar y actuar. El punto de partida es la realidad, la acción, e igualmente el punto de desemboque. El ver conduce a estar atento a la realidad, a ir la conociendo más profunda y sistemáticamente tanto en lo que se refiere a la propia persona, como el grupo y hasta el conjunto global donde se vive y actúa. Este superando las apariencias exigirá adquirir los instrumentos necesarios de ciencias sociales.

Pero no basta un conocimiento, aun acucioso, de la realidad. Hay que ir valorando sus diversos elementos, distinguir los gérmenes de vida de los portadores de destrucción. Para ello es indispensable la luz de la palabra de Dios comprendida de una manera cada vez más auténtica. Lo que suscitando formulaciones teológicas más satisfactorias.

Tampoco se trata de una valoración desde afuera, sino que conduzca a una acción más eficaz, a la realización de un compromiso para llevar adelante la vida que Dios nos comunica. Se da así una relación y corrección dialéctica de los momentos de modo que tanto el ver como el juzgar y la acción sean cada vez más adecuados.

Los equipos de MEP van realizando estos pasos, primero en sesiones semanales de cada equipo (entre 3 y 7 militantes y un asesor) hasta que ello se va convirtiendo en la manera ordinaria de proceder.

Este es el ideal de la RV, cuya comprensión sólo paulatinamente se ha venido desarrollando, y cuya realización se encuentra con obstáculos personales y grupales de diversa índole que no siempre han sido debidamente sorteados.

DE 1966 AL 68. LOS SIGNOS DE LOS TIEMPOS Y EL COMPROMISO TEMPORAL

Después del seminario inicial se fueron realizando otros seminarios tanto para asesores como para militantes, con el fin de propagar el movimiento. Además el equipo nacional, constituido durante los primeros años prácticamente tan sólo por dos seglares, visitaba tanto los equipos ya constituidos como las ciudades en las cuales se pensaba introducir el movimiento. Posteriormente se constituyó un consejo nacional formado por el equipo nacional y por representantes de cada una de las ciudades en las que funcionaba el MEP. Dicho consejo se reunía cada tres meses para revisar la situación y el trabajo del movimiento, y planear las ayudas necesarias.

La teología que inspiraba al movimiento durante estos años se puede sintetizar como de los signos de los tiempos, bajo la inspiración del Vaticano II. La acción es comprendida y realizada como un compromiso temporal que se realiza en el interior de la universidad, no tanto en acciones propias del MEP, sino incorporándose a las asociaciones universitarias.

A pesar de los numerosos intentos de diversos estilos llevados a cabo tanto en estos años como en los siguientes, fueron relativamente pocos los grupos MEP que verdaderamente prendieron. Encontramos aquí y allá mención de muchos grupos que sólo tuvieron actividad durante poco tiempo. Sólo funcionaron de manera más estable los grupos de Monterrey, Morelia y Toluca, y posteriormente también el de Torreón; en menor medida también el de Saltillo. Aunque no es completamente determinante sí se nota mucho, tanto en los casos de desarrollo como en los de no prendimiento, el influjo del asesor: su interés, sus capacidades, su disposición de tiempo, su constancia, su estilo...

A fines de 1966, los grupos de Morelia presentan la siguiente autoevaluación, bastante representativa de este período: "Vamos mejorando como grupos de amigos, pero aún falta mucho; los equipos tienen poca conciencia de serlo fuera de los momentos de RV; el testimonio que se ha dado en el medio es insuficiente pues no se llega a evangelizar permaneciendo en el plano meramente natural. La asesoría ha sido deficiente. Las actividades en la línea de piedad han sido: misa semanal con asistencia variable, bastante participada y con comunión de la mayoría; confesiones antes de misa; un retiro sobre egoísmo y una paraliturgia sobre los tres binarios".

A nivel nacional, las actividades principales son los diversos seminarios (uno o dos por año) y la convención nacional. Aquéllos de participación más reducida; ésta en principio para todos los militantes del país. Ambos se realizan, fundamentalmente, con el esquema de análisis de la realidad, reflexión teológica y líneas de acción. Un reporte de un seminario tenido en marzo de 1967 hace un resumen

bastante significativo del ambiente en el que se realizaban: "antes de la reunión los sentimientos de los participantes eran entre temor y ansia: 'tantos seminarios y reuniones de análisis, de evaluación y tan poca realidad de apostolado en el medio...' Al terminar constatamos que el intenso trabajo realizado durante estos días y la convivencia con los demás militantes de los diversos grupos, nos había reconfortado y dado ánimos para mejores realizaciones".

1968-72: EL SEÑOR DE LA HISTORIA Y EL COMPROMISO POLITICO

Poco a poco fue creciendo en los universitarios la conciencia de que sus problemas sólo podían encontrar solución profunda si se les abordaba desde todo el complejo social. Todo ello en los momentos en los que la sociedad atraviesa por una profunda crisis. Los militantes más dinámicos del MEP participan de esta toma de conciencia, y también de una cierta 'salida al pueblo'. Los de Morelia comienzan un trabajo en la población de Capula. Los de Torreón se vinculan con el movimiento popular más bien en una línea de masas. En Monterrey se emprende una labor entre pepenadores y con los precaristas (llamados también posesionarios) urbanos en general. Pero la acción más importante, sobre todo en Monterrey se desarrolla en el ámbito universitario. Se va descubriendo más y más la necesidad de una teoría social de cambio adecuada, y se comienza a utilizar el análisis marxista. La actividad política se va manifestando sumamente absorbente. El juicio de la RV ya no siempre tiene tiempo para la reflexión explícita de la fe. El análisis científico social aparece como más 'eficaz' para las transformaciones sociales en la búsqueda de la justicia. Las respuestas de la teología no resisten a unas mentalidades cada vez más críticas. Se habían venido poniendo de manifiesto las exigencias históricas de la fe, y se hablaba ya no tanto de la presencia de Dios en el mundo, sino de su actuación en la historia. Pero quedaban muchas cuestiones urgentes no resueltas.

Por otra parte, esta nueva modalidad del MEP había suscitado casi desde sus comienzos contrariedades con directivos de la junta central de la ACM. Su conciencia crítica y el dinamismo de su compromiso no eran bien recibidos. Durante estos años se agudizó la oposición, sobre todo con el obispo de Monterrey. Se habló incluso de un desconocimiento del MEP en bloque; pero éste contó con el apoyo de los directivos mundiales del MIEC al que está afiliado desde su nacimiento, y cuya inspiración sigue.

La relación con el MIEC mundial y en especial con el latinoamericano (que a partir de 1966 trabaja en estrecha vinculación con la JECI) se había venido cultivando mediante la participación en asambleas y seminarios internacionales.

Hacia fines de 1971, algunos de los militantes de Monterrey tomaron posiciones políticas radicales. Esto produjo un múltiple rompimiento: al interior de dichos militantes mismos, con los compañeros de la misma ciudad que no compartían sus conclusiones, con los grupos de otras ciudades que enfrentaban también dificultades muy fuertes, y también con el equipo nacional. Todo agudizado por la represión de las autoridades civil y eclesiástica en sus respectivos ámbitos.

Fue un golpe demasiado duro, y el MEP desaparece prácticamente desde fines de 1972.

1976-78: RENACIMIENTO Y OPCION POR LOS POBRES

Aunque con modalidades un tanto diversas, la crisis del MIEC-JECI había alcanzado a numerosos países en nuestro continente. El secretariado latinoamericano busca ir reconstruyendo el movimiento, y para ello escoge tres países como prioritarios: Argentina, Perú y México.

A pesar de la práctica desintegración del movimiento estudiantil en México durante 1972, funcionan todavía aquí y allá diversos grupos de universitarios de variada índole. Varios de ellos siguen buscando el camino para vincularse de una manera más adecuada a las inquietudes y a las prácticas populares. Algunos de ellos con inspiración cristiana más o menos explícita.

Uno de estos grupos se encuentra funcionando en el pueblo de S Juan de las Huertas. Participa en la organización de los campesinos para la defensa de sus derechos frente a los explotadores locales. Participa en dicho grupo un antiguo dirigente nacional del MEP que luego trabajó en el secretariado latinoamericano MIEC-JECI. Para solidificar el grupo piensa él en dos elementos como muy importantes: 1) aprovechar la rica experiencia de la pedagogía del MEP, y 2) buscar vincularse con algunos otros grupos de inquietudes similares.

Aprovechando la venida del asesor mundial, se organizó un encuentro en abril de 1976. Participaron, además de S Juan, universitarios del DF, Zacatecas, Morelia, Toluca y Tierra Blanca. A partir de entonces se constituye el nuevo equipo nacional, y queda encargado de rehacer las funciones de coordinación nacional y de representación ante los organismos eclesiológicos nacionales e internacionales.

Posteriormente se efectuaron dos encuentros con el siguiente temario:

- Análisis del medio estudiantil, y de la sociedad.
- Reflexión teológica (Cristo, la Iglesia, evangelización de los pobres).
- Presentación del MEP (naturaleza, tarea, pedagogía y organización).

Dando pasos hacia una mayor consolidación, en mayo de 1978 se lleva a cabo el tercer encuentro nacional. Además de los pasos acostumbrados al análisis de la realidad y de la reflexión teológica, se hace una presentación del trabajo de los grupos, y una crítica de ellos. Así se manifiesta que se encuentran en "distintos momentos de un mismo proceso evangelizador". Los casos más comunes son:

A) grupos que han nacido por el impulso y testimonio de algún sacerdote o religioso, y que posteriormente trabajan en un área geográfica que no se inscribe dentro de la de su parroquia. Estos grupos trabajan ayudando a resolver problemas concretos de organización popular de la comunidad donde se mueven: cooperativas, empresas ejidales, organizaciones vecinales, y grupos de alfabetización.

B) Grupos articulados a una pastoral popular parroquial en donde los estudiantes prestan diversos servicios como catequesis, cursos de cocina, corte, alfabetización, reflexión bíblica, programas de salud, asesoría en tenencia de tierras, desalojos, etc.

También en esta nueva etapa del MEP se presentan serios problemas para lograr la continuidad de los grupos. Son muchas las personas que comienzan, y relativamente pocos los que logran llevar adelante un trabajo de mayor duración. Con las realizaciones y perspectivas de estos núcleos se va continuando la experiencia del movimiento.

Así participa en la asamblea mundial de Valladolid en julio de 1978 en la que es incorporado plenamente a la JECI. En dicha reunión se actualiza el análisis de la coyuntura y se renueva la determinación solidaria de seguir buscando los caminos de la fe cristiana vivida en la lucha por una liberación cada vez más amplia y profunda, a partir de una opción por los pobres y oprimidos.

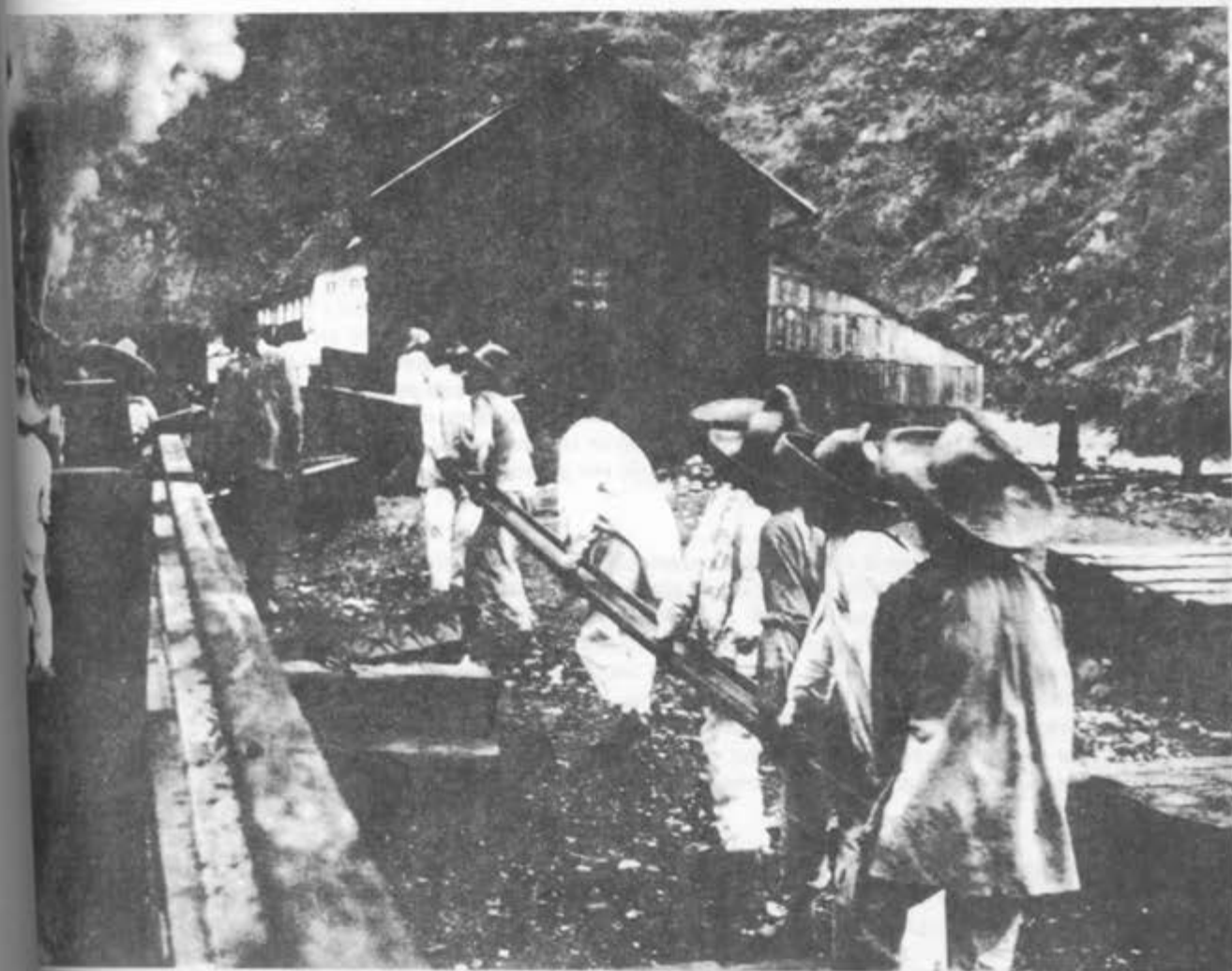
Nota: Utilizo en ocasiones la terminación del gerundio latino. Por ejemplo:

CUADRO EVOLUTIVO DEL MEP 1965-78

Una idea más en detalle, sumamente sintética, de la evolución de algunos aspectos del MEP la ofrece el siguiente cuadro. Está hecho en base a documentos del movimiento de los años respectivos, conservando las expresiones mismas que ellos emplean. La mayor parte de estos documentos son originales del MEP mismo; algunos los reproduce del MIEC-JECI latinoamericano.

Evidentemente, para comprenderlo mejor es indispensable tener presentes los momentos respectivos en los diversos aspectos de la vida del país en general y de la iglesia en particular, pues no se trata de una evolución que se da en el aire sino en estrecho contacto e influjo mutuo con la realidad que lo rodea.

*educanda — debe ser educada
integranda — debe ser integrada.*



INTRODUCCION AL NUEVO CICLO

El servicio que Christus ha venido ofreciendo para preparar las homilías dominicales ha presentado diversas modalidades. En los años más recientes tuvo dos: del adviento de 1973 al de 1976 Rubén Cabello elaboró comentarios exegéticos de cada una de las lecturas, a la vez sintéticos y sumamente ricos. Dichos comentarios siguen siendo fundamentalmente válidos, y los aprovecharemos en las nuevas sugerencias. Aunque no en toda su amplitud, sino seleccionando sólo algunos puntos que luego desarrollamos un poco más. Del adviento del 76 hasta el presente los comentarios, preparados por Víctor Verdín y Jesús Maldonado, se esforzaban por situar las homilías en un contexto más mexicano y latinoamericano. Algunos son de carácter más circunstancial; la mayoría tiene una validez más permanente dado que a pesar de las mutaciones hay muchos elementos que continúan vigentes.

Las presentaciones que ahora iniciamos suponen de alguna manera a las dos anteriores. Tienen un carácter más sencillo y pedagógico. Lo cual no suprime en manera alguna la necesidad de una preparación más inmediata. Está, desde luego, la necesidad continua de conocer bien a nuestros coparticipantes en la eucaristía: sus inquietudes, sus anhelos, sus logros, sus luchas, sus dificultades, sus circunstancias más concretas, etc. No basta con suponer o imaginar este conocimiento, sino que hay que fomentarlo por todos los medios en la medida de lo posible. Y allí hay que captar el momento del proceso en el cual se encuentra cada una de las comunidades.

Luego, hablando de métodos pastorales en general, habrá que determinar cuál es el método más apropiado para la comunicación del mensaje. Cosa evidente y casi perogrullesca, pero olvidada en la práctica con alguna frecuencia debido a las muchas ocupaciones, a la rutina, etc. Podría ir desde una exposición adecuadamente preparada, o dar también la oportunidad a preguntas formuladas por la gente o respondidas por ella, u organizarse una discusión por grupos, etc.

Finalmente viene la elección del contenido. Y es en este punto concreto donde podrán ayudar los comentarios que ahora ofrecemos. Estarán centrados primeramente en torno a la persona de Jesucristo, luego de la Iglesia y finalmente de la misión humana, siguiendo de alguna manera los pasos de los documentos de Puebla. En cada ocasión presentamos uno o dos puntos que se pueden ir profundizando y sistematizando. Dicho punto estará escogido entre las múltiples posibilidades que ofrecen las lecturas del día. Quedará ilustrado tanto con esas mismas lecturas como con referencias a Puebla (Emplearemos la numeración de la edición oficial, seguida de la provisional). En todo el enfoque trataremos de tener en cuenta nuestra circunstancia mexicana, en la medida que ello es posible dada la variedad dentro mismo de nuestro país. Siempre será indispensable una adaptación ya más concreta.



NOTA EXEGETICA

Jeremías 33, 14-16. *Dios está cerca de nosotros con su salvación y su justicia. La promesa que hizo a nuestros padres se comienza a realizar en medio de nosotros, porque en su fidelidad ha enviado y sigue enviando a su Ungido: lo esperamos y está viniendo. En Él participamos de la salvación (la justicia y el derecho) y en Él somos capacitados para construir la justicia y el derecho.*

1a. Tes 3, 12-4, 2. *La capacitación para preparar el día del Señor es ante todo un don del Padre. Esa preparación consiste en la caridad y en la santidad (consagración al trabajo encomendado por el Padre). Esa tarea es también nuestra: seguir a Jesucristo es hacer lo que Él nos enseña, no solamente repetir sus palabras.*

Lucas 21, 25-28. 34-36. *Cuando las cosas están peor es cuando está más cerca la liberación. Cristo nos pide que creamos esta paradoja y aun insiste en que nos alegremos ("levantar la cabeza"). Para "conservarnos de pie" ante Él, nos pide que creamos en la oración y que perseveremos en nuestra consagración (vigilancia). El Señor ya viene.*

CRISTO ESTÁ CERCA, EN MEDIO DE LAS DIFICULTADES

Comenzamos nuevamente la preparación para Navidad, para celebrar el nacimiento de Jesús. Podemos celebrar este nacimiento en cualquier día; pero lo hacemos de un modo especial en esta época del año, la que llamamos Navidad.

¿Qué nos dicen las lecturas de hoy, en particular el evangelio sobre Jesús? Nos recuerda que Jesús está siempre cerca de nosotros, también en los momentos o épocas de dificultad, y que hemos de estar atentos, vigilantes para poder descubrirlo. Entonces debemos hacernos dos preguntas. ¿De qué manera está Jesús presente entre nosotros, dónde podemos encontrarlo? ¿De veras hemos sentido su presencia ahí?

Para contestar la primera el evangelio nos da una pista: cuando llega Jesús, la liberación está cerca. ¿Cuándo hemos experimentado que somos más libres? ¿Cuándo hemos ayudado a otros a que se liberen? Esta liberación puede darse en las cosas más pequeñas de la vida, en las luchas que vayamos viviendo mejor, y no sólo en los grandes acontecimientos. Pero sucede muchas veces que separamos

a Jesucristo y a la liberación. O no pensamos que Jesús nos libera, y entonces vivimos nuestro cristianismo de una manera apática o desconectada de la vida. O no nos acordamos de que la verdadera liberación viene de Dios nuestro Padre y entonces podemos caer en falsas liberaciones que más bien nos esclavizan.

El documento de Puebla (196) nos ofrece otra pista al recordarnos los lugares principales de la presencia actual de Jesús entre nosotros: la eucaristía, su palabra, las reuniones en su nombre, los pastores de la iglesia y los pobres. Cada uno de estos aspectos daría para una reflexión amplia. Tomemos la eucaristía y unámosla con la pista anterior, la de la liberación. ¿Encontramos en la eucaristía orientación y entusiasmo para trabajar cada día por la liberación a la que Jesús nos llama? El sentirnos en la presencia de nuestro Padre y reunidos con nuestros hermanos cristianos ¿nos alienta para continuar trabajando a pesar de las dificultades? Y por otra parte, cuando tenemos alguna experiencia de liberación ¿sabemos descubrir en ella la presencia de Jesús y sentimos el impulso a celebrarlo en una eucaristía?

Podemos recordar para terminar, que el evangelio de hoy nos dice que esta presencia de Jesús de la que hemos venido hablando, se da de manera especial en medio de las dificultades: ¿alcanza nuestra fe a experimentarlo así?

SEGUNDO DOMINGO DE ADVIENTO (9 Dic.)

NOTA EXEGETICA

Baruc 5, 1-9. *Dios está cerca en nuestra historia. Se acuerda de nosotros. No sólo en la promesa segura de un futuro lejano, sino desde ahora está presente su misericordia. La certeza de esa Presencia pide de todos y de cada uno que ya vivan en alegría, que ya se pongan en marcha y que trabajen (trabajemos) en abajar los montes y rellenar las barrancas (combatir la codicia, la opresión, el egoísmo) para disponer el regreso del pueblo liberado en el día del Señor.*

Fil 1, 4-6. 8-11. *El día del Señor que viene es el día de Cristo. Para preparar ese día, Pablo nos recuerda que todos somos colaboradores del Evangelio, cada uno en su propia historia, y que esa historia no es algo trivial sino el sacrificio de Cristo en nosotros: Dios ha comenzado a prepararnos como ofrenda, y la consumará el día de Cristo Jesús.*

Lucas 3, 1-6. *Lucas enfatiza lo histórico de la Salvación, nos recuerda que Dios nos salva a través de acontecimientos concretos de la historia y de nuestra historia. En momentos precisos viene la Palabra salvadora. Como vino sobre Juan en el desierto, así sigue viniendo sobre cada uno de nosotros para convertirnos y para ser resonadores de la Palabra de Dios. Sólo así veremos y haremos ver la Salvación de Dios.*

JESUS SITUADO EN LA HISTORIA

Continuamos nuestra preparación para festejar mejor la Navidad, y a ello puede ayudarnos una reflexión sobre las palabras del comienzo del evangelio de este día. Aparentemente todas las navidades son iguales año tras año. Sin embargo todas ellas están situadas en la historia. Eso nos indican todos esos datos precisos de las personas que gobernaban en tiempo de Jesús. La acción de Jesús, todo aquello que él va haciendo toma en cuenta las circunstancias en las cuales va viviendo. Hacer el bien, amar a los hermanos, trabajar por la liberación no se realizan con pura buena voluntad. Es necesario tomar en cuenta las circunstancias para que nuestro amor sea eficaz. Así lo hace Juan Bautista, y también Jesús. No procede igual al comienzo de su ministerio que al final. No trata igual a Nicodemo, que a Pedro, que a la Magdalena. Esto vale tanto para nuestras relaciones personales como también para nuestro trabajo y nuestra participación en otras organizaciones. Es necesario hacer buen uso de nuestro entendimiento y también de nuestra experiencia. ¿Qué es lo que ellos nos han enseñado? ¿Qué procedimientos nos han dado buenos resultados? ¿En qué

nos hemos equivocado? No podemos estar atentos a que otros nos den la solución a nuestros problemas. Aunque también hay que saber recurrir a quien tiene más conocimientos que nosotros.

En ocasiones nos gustaría que Dios nuestro Padre nos regalara la respuesta a nuestras dificultades. Pero no es ese su modo de proceder. Jesús nos lo ha mostrado. Así tenemos que preguntarnos ¿cuál es la situación actual de mi familia, de las familias de mi pueblo o colonia? ¿Qué es lo mejor en tales circunstancias, qué puedo yo hacer para ayudar a los demás, para al menos no empeorar las cosas? Pues hay algunos momentos en los que de plano tenemos las manos atadas. Pero la situación cambia y lo que antes no era posible, ahora sí ya podemos realizarlo. Debemos estar atentos. En la familia. En la parroquia. En la cooperativa. En el sindicato. Allí donde vayamos realizando nuestra vida.

Así, aunque todas las navidades se parezcan, Jesús nos invita a encontrarlo y seguirlo en circunstancias que suelen ser distintas. ¿Sabemos examinar esas circunstancias? ¿Descubrimos en ellas la invitación de Jesús a servirlo en nuestros hermanos, a participar en sus luchas y trabajos?

SANTA MARIA DE GUADALUPE (12 Dic.)

NOTA EXEGETICA

Sirácide 24, 23-31. *Al aplicar a María lo que se dice de la Sabiduría, la Iglesia nos recuerda el papel importante que desempeña María, la Mujer (como diría San Juan) en la Presencia de la Salvación para nosotros. El Misterio de Dios en María está presente, de un modo participado, en toda mujer, como mediación de amor, de esperanza y de vida. ¿Así se considera toda mujer? ¿Así la considera el hombre?*

Gálatas 4, 4-7. *El Hijo de Dios es enviado para hacernos hijos de Dios. La presencia del Espíritu nos señala la cualidad de la nueva filiación; Juan diría: nacer de lo Alto (Jn 3, 5). El modo para realizarlo es hacerse hijo de una mujer, como nosotros. María participa así en "formar" para nosotros el sacramento de nuestra salvación. ¿No es esto, en el fondo, una función específica de toda mujer por la que debe ser respetada y querida?*

Lucas 1, 39-47. *Este pasaje ilumina los dos anteriores: María se hace portadora de la Salvación en un acto de fe en las promesas de Dios. Su alegría desbordante es la expresión agradecida de esa misma fe en la elección inmerecida y maravillosa del Dios que ama a los pobres y les hace justicia. María, portadora de la Palabra de Vida, sale en peregrinación para llevar esa vida, y hasta su saludo, su palabra es sacramento de la Palabra de Salvación. En nuestra medida, todos somos invitados a participar de lo que es María.*

La sencilla afirmación de que Jesús es hijo de María encierra muchísima riqueza, imposible de desentrañar de una vez. Hoy nos fijaremos tan sólo en dos aspectos: la colaboración humana a la obra divina y la dignidad de la mujer.

Jesús es al nacer simultáneamente hijo de Dios e hijo de María. No son dos niños distintos, ni siquiera dos momentos distintos como si primero hubiera sido hijo de Dios y luego de María. Desde luego que el Verbo preexistía a la encarnación, pero Jesús es simultáneamente hijo de ambos, de la colaboración de Dios Padre y de un ser humano: la virgen María. Es importante señalarlo porque esta colaboración que se da entre Dios y un ser humano para que nazca Jesús es semejante a la que se debe dar entre Dios y nosotros a lo largo de toda nuestra vida. "A Dios rogando y con el mazo dando", reza con gran sabiduría el refrán popular. Ambos aspectos son muy importantes para el crecimiento cristiano de nuestra vida. Rogarle a Dios no es para cruzarnos de brazos a esperar un milagrito, sino sobre todo para que nos dé energía para poner todo nuestro esfuerzo. Igual-

mente cuando obtenemos buenos resultados como fruto de nuestro esfuerzo amoroso, hemos de reconocer allí la colaboración de Dios nuestro Padre. Así lo hace nuestra madre, María, cuando entona ese canto tan hermoso que es el Magnificat. Así podemos hacerlo nosotros en todas las circunstancias de nuestra vida: en la familia, el trabajo, el sindicato, la escuela, la iglesia, la diversión, la política, etc. Para que en todas ellas sea el amor de Dios el que nos impulse. ¿Sabemos pedir la ayuda divina en nuestras dificultades, o más bien nos dejamos llevar de la desesperación? ¿Sabemos ver la mano de Dios en nuestros éxitos, o preferimos sentir el orgullo que desprecia a los demás?

Podemos fijarnos también que esta colaboración humana para que naciera Jesús, la prestó precisamente una mujer. No podemos honrar a María la madre de Dios y madre nuestra, sin honrar también a las mujeres que nos rodean. En algunos lugares, en algunas comunidades cristianas, se va reconociendo efectivamente que la dignidad de la mujer es igual a la del varón; pero queda muchísimo por lograr, en los campos más variados. ¿Qué trato damos a las mujeres en nuestras comunidades? ¿En qué aspectos debemos mejorar? ¿Qué es lo que podrían hacer los hombres? ¿Y las mujeres mismas? En nuestras iglesias suele haber una mayoría de mujeres.

TERCER DOMINGO DE ADVIENTO (16 Dic.)

NOTA EXEGETICA

Sofonías 3, 14-18. *Debemos alegrarnos; más aún, la alegría aparece como un mandato del Señor; su motivo es: porque Dios ama a su pueblo y "está en medio de él". Es un mandato comunitario: alégrate, pueblo de Dios (hija de Sión), regocíjate, Jerusalén. Y el mandato se hace a los que todavía están en la aflicción y son salvados en esperanza. ¿Participamos de la alegría de los que creen que Dios ama a su pueblo y está en medio de él para salvarlo? ¿Somos instrumentos de esa alegría? Es decir: ¿amamos a su pueblo y estamos en medio de él como servicio de salvación?*

Filipenses 4, 4-7. *El Señor ya está cerca, y la alegría del cristiano es "en el Señor", es participación de la alegría de Cristo (Jn 15, 11; 17, 13) y por lo tanto implica la confianza de Cristo al Padre ("que nada les angustie") y su entrega al servicio de los demás ("que la bondad de Uds. sea patente a todos"). Lucas 3,*

Lucas 3, 10-18. *Ya viene el Ungido de Dios (el Cristo), el que es poderoso (vv 15-16). En el texto paralelo Juan nos dice: "está en medio de ustedes" (Jn 1, 26). Para participar de la Salvación, de la alegría de Cristo y de su pueblo, hay que hacer "frutos dignos de penitencia" (Lc 3, 8): estar en medio del pueblo para salvación, para servicio de los demás: el que tenga dos túnicas que dé una al que no tiene, lo mismo el que tenga pan, etc. . . (vv 10-14).*

JESUS, MOTIVO DE ALEGRÍA SOLIDARIA

La Navidad es fiesta de alegría, de alegría cristiana. Pablo nos invita a gozar esa alegría intensa y profunda. La alegría que según nos dice Jesús, está más en dar que en recibir. Por eso no hemos de separar la segunda lectura en la que Pablo nos convida a la alegría del evangelio en el que

Juan Bautista nos invita a compartir. Seguramente que el compartir nuestras cosas con los demás todavía nos cuesta mucho trabajo. Clara señal de que todavía no somos suficientemente cristianos. Jesús quiso compartir nuestra pobreza y todas nuestras dificultades a fin de enriquecernos con todo lo suyo. Este aprender a compartir es una tarea de toda la vida. Jesús nos dijo que estaba bien que lo hiciéramos con nuestros parientes y amigos; pero que no nos con-

formáramos con eso, sino que fuéramos ampliando el círculo más y más escogiendo de preferencia a los más necesitados. Y todo esto con alegría. Como quien va creyendo de veras que amar a los demás vale la pena. Y de esta manera va reconociendo con los hechos que Jesús está presente en todos los hombres y mujeres, que todos somos hijos de Dios.

Así para poder apreciar si nuestra alegría es realmente cristiana, si realmente es Jesús el motivo de ella, podemos preguntarnos qué tan solidaria es esa alegría. ¿Nos limitamos a hacer las cosas que nos gustan, (aunque esas cosas que nos gustan sean piadosas)? Quizá quepa aclarar aquí que hay, por ejemplo, modos egoístas de asistir a misa. Cuando la misa en lugar de ayudarnos a amar más a los demás, nos aparte de ellos, o porque los despreciamos por

no cumplir su deber, o porque nos tranquiliza la conciencia el pensar que ya cumplimos con Dios, etc. ¿Exigimos a los demás que se acoplen a nuestros deseos? ¿Sabemos escuchar comprensivamente a los demás? ¿Sabemos acompañarlos así en sus alegrías como en sus dificultades y en sus luchas?

Claro que el ser solidarios no significa ser bonachones y ceder en todo. Es necesario saber exigirnos también mutuamente que en verdad seamos fieles al evangelio que Jesús nos ha anunciado. Y todo esto también con alegría. Vemos, pues, que la alegría que Jesús quiere darnos y viene a transformarnos es verdadera alegría; pero no es facilona.

¿Qué otras características debería de tener la alegría cristiana?

CUARTO DOMINGO DE ADVIENTO (23 Dic.)

NOTA EXEGETICA

Miqueas 5, 2-5a. *La Salvación de Dios se hace presente en la más pequeña de las ciudades de Judá. Esta es la estrategia del Padre: hacer que la Salvación de su Ungido, "nuestra paz", se haga presente precisamente en lo más pequeño y humanamente menos apreciado. Desde entonces el pobre y el pequeño no sólo es objeto de los afanes de Dios sino también sacramento de su Salvación. La mención de la madre que va a dar a luz alude a los dolores de todos los que esperan ("el resto") la salvación de Dios (cf Rom 5, 21-23).*

Hebreos 10, 5-10. *La carta a los Hebreos considera la salvación, la liberación, como un acto sacerdotal de Cristo: no por medio de sacrificios y holocaustos de animales, sino en la expresión y realización corporal de la voluntad del Padre. Esta es la oblación de Jesús, en esa decisión de Cristo somos salvados y consagrados al Padre para presentar nuestro cuerpo (nuestra persona) a la misión de Cristo. Pero esto se realizará en nosotros, si nos dejamos salvar, si nosotros también presentamos nuestros cuerpos (nuestras personas) como la oblación de Cristo. Pero esto se realizará en nosotros, si nos dejamos salvar, si nosotros también presentamos nuestros cuerpos (nuestras personas) como la oblación de Cristo (cf. Rom 12, 1).*

Lucas 1, 39-45. *Una vez más el Señor nos invita a creer y alegrarnos con María, con Isabel y con Juan, a saber reconocer su saludo, cuando nos saludan los demás y hacer que nuestro saludo sea portador de su Presencia. Como en María, en Isabel y en Juan, Dios también hace presente su Misterio en nuestra vida ordinaria de cada día.*

JESUS, SALVADOR PERSONAL (Puebla: of 188; pro 103)

La alegría cristiana de navidad tiene como fundamento la fe en que Jesús no ha traído la salvación. El Niño que nace es el signo de la voluntad decidida que Dios tiene de salvarnos, de liberarnos de todo aquello que nos impide vivir como hijos suyos y hermanos unos de otros. A veces sentimos más de cerca esta salvación que Jesús nos ha traído. Sentimos que el amor verdadero y eficaz es posible; y que la fuente de ese amor es precisamente Jesús. Quizá la navidad es una de esas ocasiones. Otras veces sentimos cercana una de las dos cosas, y otras que ambas se encuentran muy lejanas. Lo cristiano es que ambas vayan juntas. Así,

podemos preguntarnos: ¿creemos realmente que la salvación es posible? ¿Para esta vida, o solamente para la otra, después de que muramos? ¿En qué momentos hemos sentido más cercana esa salvación? ¿Hemos caído en la cuenta de que entonces se hacía patente la presencia de Jesús? Al celebrar el nacimiento de Jesús no únicamente recordamos algo que sucedió en el pasado, sino un acontecimiento que tiene valor permanente y que se hace presente también a hora. Tiene valor permanente porque Jesús no es un individuo cualquiera, sino el Hijo de Dios, aquél que sabe amar a pesar de todas las infidelidades, que impulsado por el amor trabaja porque la historia tenga signo de liberación. Se hace presente también ahora, entre otras razones, porque habiendo se hecho hombre se encuentra también en todos los otros hombres. ¿Creemos que sólo el amor, el amor verdadero

que de mejorar el rumbo de nuestra vida, de transformar el conjunto de nuestra sociedad? ¿Somos capaces de reconocer la presencia de Jesús en las personas que nos rodean? ¿Crecemos en este reconocimiento de manera efectiva, es decir, no sólo con la palabra sino también con los

hechos? Porque nuestro amor siempre tendrá límites, pero Jesús siempre podrá ir haciendo que ese amor crezca si creemos en él. ¿Sabemos reconocer los signos de liberación en lo que sucede a nuestro alrededor? ¿Apoyamos conforme a nuestras posibilidades esos signos de liberación?

NAVIDAD (25 Dic.)

NOTA EXEGETICA

Isaías 9, 2—4. 6—7. *Isaías nos da una descripción de lo que significa la navidad: alegría como la del agricultor que recoge una cosecha sobreabundante, y la del guerrero que se apodera de valioso botín. Es como luz resplandeciente en el sendero nocturno y escabroso, y como liberación de la cadena opresora. Y esto precisamente porque Dios salvador está presente para nosotros en lo más pequeño que se podía imaginar: en un niño recién nacido. La alegría agradecida empuja al cristiano a ser luz, cosecha abundante, liberación, a ser presencia de Dios para los demás.*

Tito 2, 11—14. *En Cristo, nuestra esperanza, se ha manifestado la buena disposición de Dios para salvarnos a todos los hombres. ¿Es realmente Cristo nuestra esperanza, el motivo de nuestra alegría? La respuesta está en si vivimos como nos ha enseñado, si somos su pueblo entregado a las buenas obras.*

Lucas 2, 1—14. *En la agitación de un empadronamiento, la Riqueza de Dios nace pobremente: "La gloria de Dios en los cielos, ya está en la tierra y es la salvación para los hombres que Dios ama". Dios se complace en las paradojas; el contraste no podía ser más violento: la Salvación del Omnipotente, proclamada por un ejército de ángeles, está presente en el Niño sobre un pesebre. ¿No cuestiona esto nuestros valores y nuestra sed casi insaciable de "las apariencias", de tener, sin compartir?*

JESÚS NACE POBRE

Isaías 190 y 1134—1165; prov 105 y 897—930).

Evidentemente que el misterio de la navidad es riquísimo: Dios mismo se hace nuestro hermano. Y precisamente uno de los aspectos más importantes es que quiso nacer en la pobreza. De ello se ha hablado siempre, pero quizá de una manera más bien romántica: las posadas, el portalito, el buey, la vaquita... Pero ahora se cae cada vez más en la cuenta en América latina de la importancia de esa preferencia de Jesús por los pobres. Preferencia que es clara a lo largo de toda su vida, y de un modo especial en el momento mismo de su nacimiento.

Jesús es la presencia viva de Dios entre los hombres, Dios mismo hecho hermano nuestro; su nacimiento pobre nos indica que quiere que lo reconozcamos de una manera muy especial en nuestros hermanos más pobres. Y esto no es un modo romántico, sino real. Jesús quiere que todos los hombres como hermanos, que nuestro amor se extienda a

todos los hombres. Y para que este amor no se quede únicamente en bonitos deseos, nos señala el camino de la solidaridad real con los pobres: conocerlos de cerca, interesarnos por sus problemas, amarlos como hermanos y amigos (no precisamente porque sean muy buenos y sin defectos; los pobres al igual que todos los hombres tienen fallas, y en ocasiones muy serias). Pero el amor no se detiene en esos defectos, sino que trata realista y cariñosamente de superarlos, los propios y los ajenos. Así nos enseñó Jesús, a participar en sus luchas, etc.

Este amor real a los pobres no es fácil. Los ricos están muy a gusto con sus comodidades. Muchos pobres que logran mejorar económicamente tampoco desean preocuparse por los más necesitados. La iglesia viene hablando de opción por los pobres desde hace años, y vemos que todavía nos falta mucho para que llegue a ser más real. En este punto particular, tenemos necesidad de convertirnos continuamente. Una conversión para la cual es indispensable toda la gracia y el amor de Dios. La presencia de Jesús nacido en la pobreza está aquí para darnos fuerza y también entusiasmo y alegría en este amor solidario con los más necesitados. Y contamos también con el ejemplo de muchos hermanos nuestros que han avanzado ya bastante por este camino.

NOTA EXEGETICA

Sirácide 3, 3-7. 14-17. La explicación del cuarto mandamiento enfatiza que Dios está presente en medio de la familia. Sus asuntos no le son indiferentes. Honrar y respetar a los padres es honrar y respetar a Dios; estar reconciliados con ellos es un signo eficaz de estar reconciliado con Dios: "queda limpio de pecado". Comportarse como hijos en la familia es ser hijos en la familia de Dios.

Colosenses 3, 12-21. La primera parte (vv 12-17) señala el modo como debemos comportarnos unos con otros. El modo como Dios se comporta con nosotros es el motivo de nuestra actitud para con los demás, y al mismo tiempo el modo como debemos tratarlos. En las aplicaciones concretas que siguen (vv 18-21) llama la atención, por su actualidad, la demanda de obediencia a los padres y el no sobrecargar de indebidas exigencias a los hijos.

Lucas 2, 41-52. Jesús, al vivirla, ha santificado la vida familiar como sacramento de la vida familiar con Dios; y al provocar una crisis en esa misma vida nos recuerda que la familia tampoco tiene su fin en sí misma: Dios, que está en la familia, también está por encima de ella. La incomprensión de José y de María nos recuerda que no pocas veces "no comprendemos a Dios", pero nuestra respuesta no es siempre como la de ellos, sino que es rebelión, amargura, desesperación. Nos molesta que Dios haga cosas que no entendemos; a veces nos molesta que Dios sea Dios y quisiéramos reducirlo a nuestro tamaño: "Pero María guardaba y meditaba todas estas cosas en su corazón" (Lc 2, 19.51).

JESUS VIVIO EN FAMILIA.

Puebla: of 582 a 589, especialmente 584.587. pro 430 a 437, especialmente 432.435.

Jesús nos invita a vivir lo extraordinario en la vida de todos los días, a unir con amor, sencillez y esfuerzo lo divino y lo humano. Así lo hace él durante toda su vida. Solemos fijarnos más en su vida pública; hoy llama nuestra atención sobre su vida privada y en particular sobre su vida de familia. Sobre lo cual casi no sabemos nada. Y ese no saberse casi nada, es muy significativo, porque nos señala precisamente la importancia de la vida *oculta*, de lo cotidiano tanto en la historia de Jesús como en la nuestra. Pero no cualquier existencia cotidiana es verdaderamente cristiana, sino aquella que se esfuerza por caminar en la dirección y con el espíritu que Jesús nos indicó. El no nos da instrucciones precisas; sus circunstancias son muy diversas de las nuestras, como lo reflexionábamos hace tres semanas al ver cómo Jesús vivió situado en la historia. Tenemos que usar nuestro propio entendimiento, y ayudarnos unos a otros para encontrar las soluciones más adecuadas.

Ambos aspectos son necesarios para ir resolviendo dos problemas de importancia actual que nos señalan los docu-

mentos de Puebla. El primero es el ambiente familiar que debe haber para recibir a los nuevos niños que nacen. Allí tiene toda la familia y en especial los papás una responsabilidad muy grande. El comunicar la vida a un nuevo niño es sumamente sagrado, y no puede hacerse o dejarse de hacer a la ligera. Sabemos que al respecto falta mucha educación verdadera, que ahora algunos tratan de remediar con propaganda incompleta y masiva. No es algo sencillo, pero es importante. He ahí una tarea tanto para las familias como para los grupos cristianos. Quizá no podamos ahora abordar el tema más en detalle, pero sí organizarnos para hacerlo con el debido tiempo. ¿Tenemos nosotros la suficiente formación al respecto? ¿Podemos ayudar a otros? ¿Alguno de nuestros grupos o comunidades ofrece orientación apropiada? ¿Qué piensan y hacen sobre esto otras personas que no acostumbran venir a la iglesia? ¿Hay manera de dialogar, de colaborar con ellos?

El otro problema es que la familia tenga una participación efectiva según sus posibilidades en la lucha por la justicia, y que así vaya educando a los hijos para trabajar en esa línea. Es indispensable el apoyo de la familia para que la sociedad pueda llegar a tener una estructuración más justa. Aquí valen también todas las preguntas del párrafo anterior.

En el Olmedo, sj, *Historia de la Iglesia Católica*. México: Editorial Porrúa, 1978. Tercera Edición, XX-786 pp.

En un solo libro una panorámica de la historia de la Iglesia es algo importante. El propósito del autor indicado en el prólogo a esta edición es: "Quise marcar la trayectoria de la Iglesia en el tiempo y en el espacio, veintidós siglos! por toda la tierra, no en forma esquemática sino explicada por los datos que creí necesarios para comprender la evolución de la sociedad fundada por Jesús, desde sus humildes comienzos..." Las ediciones anteriores ya habían cumplido con este objetivo, pero eran tres tomos. Ahora se tiene todo en uno solo, además de las mejoras de esta tercera edición. Especialmente útiles son la biografía general selecta, el apéndice sobre la organización de la Iglesia en América latina, los mapas e ilustraciones. Es de destacar el tratamiento del Concilio Vaticano II, al que el P. Olmedo asistió como perito. Quienes conocen ediciones anteriores de esta Historia, se felicitarán de que su autor haya emprendido la tarea de reeditar y completarla.

Enrique Dussel, *El Episcopado latinoamericano y la liberación de los pobres*. 84-1620. México: Ediciones CRT, 1977. 442 pp.

Fueron los primeros obispos, en los países de la América conquistada por los españoles, protectores del indígena. ¿Cuál fue la actitud de esos obispos ante la justicia y la injusticia respecto de las poblaciones autóctonas? ¿Cómo imaginaron y ejecutaron su tarea misionera? ¿Qué decir de los concilios y sínodos hispanoamericanos en torno a las mismas cuestiones?

Y otros temas parecidos son los que brotan de las páginas de este libro de E. Dussel. Es conocida su historia. Pero importa más al historiador y al creyente de hoy recuperar

la trayectoria de los primeros obispos en este subcontinente latinoamericano. Volver a los orígenes es nueva inspiración. Volver a ellos para sabernos narrar a partir de la documentación y tradiciones lo que fue ese primer siglo de cristianismo en nuestras tierras. Allí podemos ver cuáles fueron los modos de realizar en ese entonces la opción evangélica por los indígenas, pobres y sometidos.

Once cortas biografías de los obispos más señalados del siglo XVI complementan la materia tratada e indicada someramente por las preguntas con que se abre esta presentación.

Roberto Oliveros Maqueo S.J., *Liberación y Teología. Génesis y crecimiento de una reflexión 1966-1977*. México: Ediciones CRT, 1977. 490 pp. y Lima: Centro de Estudios y Publicaciones, 1977. 479 pp.

En los últimos años se ha dado por primera vez el fenómeno de América latina como exportadora de teología. Sus teólogos, formados en escuelas y ambientes culturales europeos, han ido generando una teología propia. Propia no porque no trate los grandes temas de toda teología cristiana, sino porque los trata desde y en la situación del continente latinoamericano, un continente a la vez cristiano y del tercer mundo.

La experiencia que proporciona el presente libro es la de asistir al nacimiento y primeros desarrollos de esta teología propia latinoamericana, en sus principales figuras y movimientos. El desarrollo del libro es por etapas en el tiempo, y allí va encuadrando a los autores, sobre todo a partir de la segunda parte, ya que la primera se refiere más bien a antecedentes más o menos remotos de la Teología de la Liberación.

No es éste un trabajo de simple cronología. Ya dando además —y esto es mérito del libro— interpretaciones. Se podrá coincidir o disentir en tal o cual revisado, completado con apuntes y re-

juicio, en tal o cual acento. Pero de todos modos es un instrumento valioso para quien quiera situarse en este movimiento que se ha llamado "Teología de la Liberación".

Bernardino M. Hernando. *Los Pasillos de Puebla*. Madrid: Editorial PPC "Colección PUEBLA, No 3", 1979. 284 pp.

Con paciencia, perspicacia, humor, profundidad, y sobre todo con amor a esta Iglesia que vivió un momento importante de su historia en Puebla, ha ido construyendo el autor sus notas informativas. Las fué enviando a la revista VIDA NUEVA. Ahora, unos meses después del acontecimiento, las ha cuerdos, y nos ofrece este sabroso libro.

Los "pasillos" de Puebla no son nada más los pasillos del Seminario en donde tuvo lugar la III Conferencia general del episcopado latinoamericano. Pasillos fueron también las calles de la ciudad, su plaza de armas, los alojamientos de tantas personas que se relacionaron en una forma u otra con el suceso. Por los pasillos de toda reunión o asamblea "pasan" muchas gentes; allí discuten, hacen comentarios, preparan intervenciones, traban conocimiento y amistad, se distancian de otros... "Pretendo —dice Bernardino Hernando— que quede reflejado no sólo el trabajo sino la salsa de aquella asamblea". La "salsa" de la asamblea ha quedado impresa en una sucesión de anécdotas breves, pertinentes que van siguiendo aquellos días del 28 de enero al 13 de febrero de 1979 en la ciudad de Puebla. Aquellos días en que se discutía de cuestiones teológicas y pastorales en los cafés, en las calles. Se asistía a Conferencias de Prensa en el edificio del Seminario, en el local de CENCOS, en algunos hoteles; se veían grupos de periodistas, de teólogos y científicos sociales, de obispos, y participantes no obispos en la asamblea reunidos en diversos lugares, hablando, comentando los contenidos y las peripecias de la reunión.

LA DIFERENCIA LA HIZO LA TEOLOGIA

RAUL H. MORA S. J.

Al querer que su película *Interiores* fuera un homenaje a Ingmar Bergman, Woody Allen dió pie a la comparación que más de una vez se ha establecido entre ese film suyo y la obra del director sueco *Sonata de Otoño*.

Hay comentaristas que se indignan por la sola idea de tal parangón. Adivinan ahí un simple recurso comercial a beneficio de Allen, tan popularizado ya con los Oscars del 78.

Sin ser tan puristas, cabe aceptar que por más de un elemento cinematográfico es posible descubrir alguna semejanza entre ambas películas. Y esto sin prestar atención a la evocación con que Allen quiso que Gerardine Page se llamara Eve, como Liv Ullmann —Eva— en la obra de Bergman. Ni sólo por quedar confiado el peso todo de una y otra producción a la actuación femenina. La presencia masculina resulta de hecho secundaria, aunque no sin importancia: Víctor (Halvar Bjork) es el testigo y narrador del conflicto, para Bergman; Frederick (Richard Jordan), el contrapunto del mundo cerrado y egoísta de *Interiores*.

Más fácil puede parecer la similitud desde una lectura psicológica. Porque las dos películas se mueven aparentemente a ese nivel. Y en las dos se llega a concebir el arte como la sublimación y la fuga de un conflicto. O, más exactamente, como el arma que genera el problema: en la música o en la decoración estética de interiores se refugia la madre presente en uno y otro film, y con ello suscitan la admiración, la envidia, la emulación, el rencor de la hija.

O de las hijas: única de hecho en *Sonata de Otoño*; triple en *Interiores*. Aunque en ésta cabe pensar que las tres

hijas no son sino el desdoblamiento de un mismo personaje.

El desenmascaramiento del trauma psicológico de madre e hija tiene un mismo recurso formal: el enfrentamiento verbal, sobre el que recae el cariño reprimido, el reproche tardío, la condena purificadora.

A partir del manejo de este lenguaje se despega *Sonata de Otoño*, sin que *Interiores* logre darle alcance. Ninguna de las cuatro actrices de Allen logra equipararse a la actuación de Ingrid Bergman (Charlotte) y Liv Ullmann. La "escapista" Charlotte rehuye toda comparación al evocar la muerte de Leonardo —su segundo esposo—, al enfrentar a Helena —la hija enferma por su ausencia— al interpretar cada frase del Preludio No 2 de Chopin, al reír y al llorar ante Eva, al leer un libro o revisar una chequera. Con su belleza madura, otoñal, reta así Ingrid Bergman a Eva, y ésta con una fealdad simplificada al límite, recoge la interpelación y la sostiene sin titubeos. Con su hierática postura —como una escribiendo— salida de los cuadros de Vermeer —acompaña Liv Ullman a la madre a cada instante, y le dice sin epítetos la ternura o la crueldad con que ella misma vivió y revive todo, al oírlo, al contemplarlo, al evocarlo ahora. Nunca había trabajado Ingrid Bergman bajo la dirección de Ingmar Bergman. En sus manos, después de largos años de ausencia cinematográfica, logra en esta película la plenitud que Liv Ullmann ha gozado tantas veces con la exigente penetración de este gran director sueco.

Pero la diferencia entre estas dos películas no la establecen sólo tales actuaciones, sino la radicalidad con que, más allá del conflicto psicológico y su represión o su catarsis, vuelve Ingmar

Bergman al planteamiento estrictamente teológico: en la línea que investigó al enfrentar con un juego de ajedrez a la muerte en *El Séptimo Sello* o al descubrir, con su trilogía, que el Dios que vemos a través del espejo es amor, a pesar de su silencio.

En Woody Allen no hay, ni remotamente, nada que lo acerque a esta explotación, en la que el cine nos ha dicho tanto, principalmente con las obras venidas de Suecia, de los Países Nórdicos.

Sonata de Otoño es sobre todo un film teológico. Es la necesidad hecha forma visual, movimiento, comentario musical, rictus facial, sonrisa, palabra o llanto, de ser justificado, de alcanzar la gracia de la justificación.

Bergman quiere esperar para Charlotte no la sola remisión de los pecados, sino la renovación interior que la desolación de la enemistad a la amistad, de la lejanía al abrazo interno, cercano. Pero el pesimismo heredado del protestantismo bloquea la voluntaria y libre aceptación de tal don. Ni la única palabra que Helena logra articular en su patetismo desbarata la dureza con que Charlotte gime y se arrastra así, en el camino de la hija enferma, desde el dolor y la impotencia humana. Todo pena condenado al suicidio y a la desesperación: término que Woody Allen se fugó desde la postura psicológica que maneja. Pero Eva, desde el escritorio iluminado de nuevo como una pajarita flamenco, envía un mensaje de reconciliación que supera la postura luterana o jansenista. O, por lo menos, una que puede ser superada tal angustia con el don de la esperanza y el amor filial finalmente dicho. Posiblemente aceptado.

"EL TROQUEL", S. A.

Casa Proveedora de Artículos de Iglesia
y
Religiosos.

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

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

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

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

⊕ CHRISTUS

Diciembre—Enero

NUMERO DOBLE

ESPIRITUALIDAD DE LA LIBERACION
Participación de siete Revistas Latinoamericanas

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

HAGA SUS PEDIDOS

\$ 60.00

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

ARTE SACRO

ARTICULOS RELIGIOSOS

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



Juan Fabre R.

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

San Pueblo

alienación y utopía

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

ert

180 págs.

\$145.00

Dls. 6.30

AUGUSTO RODIN 333
MEXICO 19, D.F.
TEL 598-4708

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.



PUEBLA LOS OBISPOS Y USTED

Centro de Reflexión Teológica, A. C.

En la Colección Populibros la Prensa se ofrece un comentario sencillo tanto de la reunión de Puebla como de los documentos finales. Exposición clara y accesible para un amplio público que esclarece el proceso vivido en la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano.

180 pp

\$ 25.00

17 DIAS DE LA IGLESIA LATINOAMERICANA

Frei Betto

diario de puebla

Recuento necesario para comprender el proceso de los obispos latinoamericanos reunidos en la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. Con estilo ágil y agudo, va ubicando Frei Betto los antecedentes de la reunión, su marcha interna, la ambientación externa. Además, ricas entrevistas y reflexiones dan una mejor ubicación para entender el documento final.

pp 180

\$ 120.00 (aprox)



AUGUSTO RODIN 355.

MEXICO 19, D.F.

TEL: 5-98-47-08

LA PRESENCIA DE LA IGL
ESIA EN LA REVOLUCION
NICARAGUENSE JOSE ARGUELLO LA
SANTA SEDE E HISPANOAMERICA
JUAN LUIS MOYANO REALIDAD
ES ECONOMICAS Y MAGI
STERIO DE LA IGLESIA ANTON
IO GUILLEN EL CATOLICISMO SO
CIAL EN MEXICO HASTA 1
913 JEAN MEYER UN MOVIMIENTO

próximo número

**Espiritualidad
y Teología
Latinoamericana**