

christus

Revista de Teología
493 Diciembre de 1976

BIBL. IUNIORATUS
DOM. PROB. S. JOSEPH

LOS CRISTIANOS Y EL CONFLICTO

LAS FABRICAS DE LYON, S.A.

ARTICULOS RELIGIOSOS

Av. Madero 82-A
Apdo. 310
México 1, D.F.

Tels:
512.19.88
510.33.86

ESPECIALISTAS EN TODA CLASE
DE DISEÑOS

— CASA FUNDADA EN 1894 —



NUESTROS LECTORES OPINAN

LA IGLESIA EN LA ACTUALIDAD

Problema eclesial y político. La Laguna en efervescencia. **Alfonso Castillo, S.J.**

Hacia una Iglesia Indígena. El proyecto de los predicadores ts'eltales. **Mardonio Morales, S.J.**

EL MUNDO EN QUE VIVE LA IGLESIA

La crisis económica. Interrogantes a los cristianos. **Marc Luycky.**

CUADERNO: LOS CRISTIANOS Y EL CONFLICTO

La conflictividad dentro de la Iglesia. **Jon Sobrino, S.J.**

Las organizaciones religiosas como fuerzas políticas de substitución. (El caso de regímenes contemporáneos no pluralistas). El caso mexicano. **Jean A. Meyer.**

Relaciones de Iglesia y Estado en las formaciones sociales periféricas latinoamericanas. **Enrique Dussel.**

DOCUMENTOS

Diálogo ecuménico de teólogos del tercer mundo. Declaración

COLABORACIONES

Un gran pueblo nacido de la explotación. Desafío al compromiso cristiano. **Ignacio Medina, S.J.**
Rubén Aguilar, S.J.

INDICE GENERAL DE 1976.

SELECCION LATINOAMERICANA DE LIBROS

Razón política de la fe cristiana. **Adolfo González Montes, Enrique Maza, S.J.**

4

6

8

10

18

30

35

42

47

58

56

Se termina 1976. Más de cuarenta años lleva CHRISTUS en medio de la vida eclesial mexicana. Testigo de cambios, de conflictos, de esperanzas. Más que en otra época alguna, la actual está apuntando nuevas modalidades, nuevos impulsos, nuevos experimentos. Las comunidades eclesiales aparecen vigorosas, arriesgadas, abiertas al incierto mañana.

CHRISTUS ha querido estar presente en este nacimiento procesual. Para el próximo futuro quiere involucrarse más en el servicio a los grupos cristianos emergentes, a los hombres que buscan vivir un cristianismo aireado, de implicaciones políticas, de proyección histórica.

La preocupación por mantener un espacio al movimiento teológico y eclesial está cada vez más presente. La discusión, el cuestionamiento, la crítica seguirán contando con CHRISTUS. Mientras se esté dispuesto a seguir avanzando, a poner razones avaladas, a permanecer en la búsqueda de un pueblo renovado, de nuevos cielos y nueva tierra.

Con el fin de año, nuevamente queremos recordar a nuestros amigos y suscriptores, que ustedes son nuestros mejores promotores. Confiamos no sólo en seguir mejorando nuestro diseño y calidad, sino también ampliar con su decidida colaboración nuestro radio de acción.

La Redacción

CHRISTUS - Revista Mensual de Teología.

Año 41 No. 493 Diciembre de 1976.

Director: Xavier Cuenca, S.J.

Subdirector: Alfonso Castillo, S.J.

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

Equipo de trabajo: Jesús Pavlo Tenorio, Ana Santamaría.

Órgano Oficial de las Diócesis de Cd. Juárez, Cd. Obregón, Cd. Valles, Cuernavaca, Huejutla, Papantla, Tabasco, Vicariato Apostólico de la Tarahumara. Registrada como artículo de 2a. Clase en la Administración de Correos No. 1 de México, D.F., 3 de enero de 1936.

Registro de Propiedad intelectual en la S.E.P. No. 19534 el 15 de diciembre de 1950. Con aprobación eclesiástica. Suscripción anual: \$

160.00 Dls. 9.00. Número suelto \$ 15.00 Dls. 1.10. Obra Nacional de la Buena Prensa, A.C. Donceles 99-A. Apdo. M-2181. México 1,

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

NOTA DE LA OFICIALIDAD DE CHRISTUS

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

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

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

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

La Redacción de Christus.

Intención General: "Que la mujer pueda realizar su misión en beneficio propio y en servicio de la comunidad cristiana". Intención Misional: "Que en las Iglesias jóvenes se estime y se promueva la genuina devoción a María, Madre de Cristo y de la Iglesia".

Nuestros Lectores Opinan

Estimado hermano:

Felicitaciones por los dos últimos números de CHRISTUS (agosto y septiembre). En aquél se nos dan normas sabias y modernas de 'cómo hay que leer ahora la biblia' y como epílogo, la entrevista interesantísima.

En cuanto a septiembre, 'La autoridad en la Iglesia', igualmente interesante; me pareció en lo particular que le faltó un resumen con atinentes aclaraciones, sobre todo para los laicos, a fin de que no aparezca 'demoledor' de la autoridad. Aparece como que prueba demasiado. P.E.: sin negar la autoridad, al quitar 'lo que es incompatible' (p. 46) desnudan al obispo y papa y sacerdotes de toda autoridad...

Cristo enseñó que la autoridad en su iglesia no fuera como la de los emperadores, pero no nos dejó 'un código' de cómo debería ser ésta. La Iglesia (creo yo) ha tratado de gobernar a sus hijos conforme a su debilidad, malicia, 'dureza de cerviz', tradiciones... con las lecciones de la historia. ¿Serán éstos los 'esquemas prestados'? ¿Qué al quitar a la Iglesia 'los incompatibles' no se le deshumaniza? O ¿cómo quieren que sea ahora la Iglesia? Por lo que a mí toca, en esto como en todo lo demás sigo a la Iglesia, y no me guío por lo que diga un teólogo o cinco...

Espero tome ésta como una crítica sana.

Atentamente,

Pbro. J. Jesús Contreras.
Jalisco.

Sr. Director:

Envío estas reflexiones por si pueden ser útiles a los lectores de Christus, sobre la "Opción Cristiana por los Oprimidos".

Estas notas se refieren al artículo de Javier Jiménez Limón, "Opción cristiana por los oprimidos y acción política, hoy" (CHRISTUS, Junio de 1976). Hago más las reflexiones metodológicas contenidas en dicho artículo. De especial importancia me parece el comprender que no es necesario que una idea esté contenida expresamente en el Evangelio, para que el cristiano pueda o deba actuarla. Hay aspectos de la opción por los oprimidos que ni están, ni tienen por qué estar explícitos en el Evangelio, y no por eso dejan de ser imperativos para el cristiano. O, puesto de otra manera, el que Jesús no haya tenido una posición expresa ante tal o cual problema, no excusa al cristiano de adoptar dicha posición, si ésta va en el espíritu de Jesús. A la inversa, no es legítimo el pretender atribuir a Jesús todas y cada una de las posiciones concretas que el cristiano deba asumir respecto a los problemas de su tiempo. El Evangelio nos da un germen, un dinamismo, que deberá desarrollar sus potencialidades según las circunstancias.

Aquí pretendo solamente completar, desde el punto de vista bíblico, y en los límites de unas notas, la proposición 7 del artículo de Jiménez Limón, sobre la opción de Jesús por los oprimidos y contra los opresores. Especialmente me refiero a la aserción de que "Jesús no descuidó la opresión económico-política."

A) Ya Jiménez Limón anota que Je-

sús insistió sobre todo en la denuncia de la opresión religiosa. Es obvio, por otra parte, que Jesús va contra los ricos opresores no contra cualquier rico. Sin embargo, es igualmente cierto que: 1. se sitúa en oposición a ellos como categoría colectiva, 2. denuncia los aspectos opresivos de la acumulación de riqueza, 3. proclama la necesidad de un cambio en las relaciones entre ricos y pobres.

1. Jesús habla en general contra los ricos y la riqueza (Lc 6, 24-26; 12, 13-21; 16, 19-31; Mc 10, 23-25, par.) Nunca habla Jesús de la riqueza como bendición, a diferencia del AT. Es la misma la actitud de Jesús ante todas las clases dominantes (fariseos, escribas, ricos).

2. Jesús denuncia a todo aquel que deja al pobre en su pobreza, especialmente al rico, fariseo y letrado (clases dominantes).

a) El discurso del Rey en Mt 25, 31-46 contiene una denuncia del pecado de omisión. En él, Jesús responsabiliza a todo el que no pertenece a las categorías ínfimas de la sociedad ("un hermano mío, de esos más humildes"), por la suerte de los marginados y oprimidos. Aquí, Jesús opta de tal manera por los marginados, que se identifica con ellos.

b) En Lc 16, 19-31, condena el pecado de omisión del rico. El hombre rico tenía obligación de caer en la cuenta del sufrimiento y la necesidad del pobre. No lo hace. Por eso es castigado. No se afirma que el rico haya causado directamente la pobreza del pobre (en todo caso, tampoco se niega...), pero se le hace responsable de él. Se le indica la obligación de ayudar al pobre a

superar su pobreza (al menos circunstancialmente, si no estructuralmente). En esto, Jesús continúa la tradición veterotestamentaria, en la cual el rico es responsable ante Dios por la subsistencia del pobre (Dt 15, 1-11: "Ciertamente, nunca faltarán pobres en este país; por esto te doy yo este mandamiento: debes abrir tu mano a tu hermano, a aquel de los tuyos que es pobre e indigente en tu tierra"; Prov 21, 13; 28, 27).

c) En Mt 23, 23, 25 Jesús condena la injusticia y los robos de los fariseos y letrados: descuidan la misericordia, i.e., se hacen sordos a la necesidad de los demás, y practican la rapiña (harpagē). Es obvio que fariseos y escribas no pertenecían a las clases necesitadas.

d) Hay un texto que parecería ir directamente en apoyo de esta tesis: Lc 16, 9: "Háganse amigos con la riqueza injusta". Aquí se habla de la riqueza en general, de toda riqueza. La Biblia de Jerusalén se apresura a comentar que "detrás de casi toda fortuna hay alguna injusticia". Pero no es claro que la traducción deba ser "injusta". Desde el punto de vista filológico, y el contexto lo recomienda, que se deba traducir "riqueza engañosa", aparente (es decir, la riqueza material), como opuesta a "verdadera", auténtica (es decir, la riqueza espiritual; Dios, máxima riqueza).

3. Jesús proclama la necesidad de un cambio en las relaciones entre ricos y po-

bres. Enseña que la redención de la riqueza está en compartirla. Con ello muestra al rico la manera de escapar a la situación de opresor en que se encuentra atascado (Mc 10, 21ss; par; Lc 11, 41; 12, 32-34; par Mt 6, 19-21; Lc 14, 12-14; 16, 9.19-31; 19, 1-10).

Como bien anota Jiménez Limón, Jesús nunca se erige en organizador de la reivindicación social. La hipótesis, alguna vez formulada, de que, si hubiera tenido tiempo, Jesús se habría convertido en tal organizador, carece de todo fundamento en el Evangelio.

B) El texto de Lc 6, 24-26 no me parece que vaya directamente en la línea económico-social. En él, Jesús:

directamente condena a los ricos (ricos en lo económico, desde luego) por su actitud interior, **arreligiosa**: ponen su satisfacción en las riquezas. Digo **condena** porque, en efecto, se trata de una condenación. No es un simple compadecer al rico, sino un reprobar su actitud y enunciar el correspondiente castigo. El castigo supone, para no ser irracional e injusto, algún tipo de responsabilidad y culpa. La exclamación "ay de" ("uail", en griego), es aquí algo más que una interjección conmiserativa. En 11, 43ss, la exclamación introduce una verdadera condenación de los letrados y fariseos (ni siquiera

se menciona lo que han de sufrir por su actitud negativa!)

directamente habla de que Dios cambiará la situación de los ricos: "ya han recibido . . ., llorarán, tendrán hambre . . ." Es Dios quien ejerce su reinado sobre los hombres.

Así pues, el texto se refiere al aspecto religioso de la conducta de los ricos. Sin embargo, este mensaje religioso no es ahistórico. Si bien el Padre es el sujeto de su propio reinado, Jesús es el portador e inaugurador de dicha acción de Dios. En él Dios ya empieza a dejar sentir los efectos de su reinado y a mostrar las características del reino que de ahí resulta. El reinado de Dios implica un cambio en la situación de los pobres.

Jesús inicia ese cambio denunciando lo injusto de la riqueza no compartida; aliviando el dolor humano, evangelizando a los pobres; indicando cómo debe actuar, en cuanto a las riquezas, el que acepta el reinado de Dios.

C) En conclusión, se puede afirmar categóricamente que sin una opción por los oprimidos y contra toda forma de opresión no se puede comprender ni vivir el Evangelio.

Francisco López Rivera, S.J.
Tula, Hgo.

A nuestros lectores.

Nuestra revista, su revista, no pretende ser un negocio. Desde hace más de dos años, a mediados de 1974, el precio de la suscripción anual de Christus ha sido de \$100.00. Hubiéramos deseado que esto pudiera seguir pero por ahora nos es totalmente imposible. Costo de producción, papel, impresión, etc. Todo ha subido considerablemente, y nos vemos en la necesidad de tener que aumentar el precio para las nuevas suscripciones a \$160.00 -Dls. 9.00 para el extranjero.

Al aumentar el precio para poder pagar todos los gastos nos obliga y compromete con ustedes, nuestros lectores y amigos, a mejorar la calidad de la revista, tanto en su diseño como en su contenido. Esperamos cumplir con rigor. Pero al mismo tiempo, confiamos en que ustedes sabrán entender esta medida, y que también se interesarán con nosotros en difundir y ampliar nuestros lectores.

Nuestras más sinceras gracias.

christus

La Iglesia en la Actualidad

ALFONSO CASTILLO, S.J.

PROBLEMA ECLESIAL Y POLITICO

LA LAGUNA EN EFERVESCENCIA

El caso de Torreón tuvo repercusión nacional. Un sacerdote encarcelado. Varios colaboradores también. Orden de aprehensión contra varios más. Confusión entre el pueblo. Las autoridades estatales calladas. El obispo, mediador. Apoyo declarado de los pueblos y del grupo de colonias proletarias independientes. Ataque de la liga de comunidades agrarias, de la Cámara agrícola y ganadera de Torreón. El obispo de Durango, condena implícita. El obispo de Torreón, conciliador, que a fin de cuentas transige con el gobierno. Acepta una cierta responsabilidad del grupo sacer-

dotal.

Los datos del acontecimiento son pocos. Viernes 15 de octubre. Aprehende la judicial al P. Benigno Martínez y a otras personas. Sitian una colonia la judicial y ejército. Se intenta detener a otros cuatro sacerdotes. Se protegen en sus parroquias. El pueblo no permite. Mientras tanto, son trasladados a Saltillo, después de haber sido golpeados. No existía orden alguna contra ellos. Se les introduce marihuana en el trayecto a Saltillo. Son acusados oficialmente de tráfico de marihuana.

Antecedentes. Todas las personas envueltas en el caso han venido trabajando en sectores marginados, tanto en el suburbio lagunero como en el campo. El pueblo los reconoce como suyos, y afirman: "no estamos de acuerdo con que a los sacerdotes se les destierre y se les quite de sus parroquias, sin tener en cuenta a la gente y al pueblo donde están trabajando".

Las presiones se multiplican. La prensa lagunera de esos días se ve plagada por el asunto. La ciudad pasa días importantes. El gobierno del estado trata de solucionar directamente el problema, a través del obispo, Fernando Romo. Ni el pueblo, ni el presbiterio toman parte en los arreglos. Se logra que sea puesto en libertad el P. Benigno. Permanecen en la cárcel tres compañeros.

La supuesta cabecilla de todas las invasiones en la región lagunera, el P. José Batarse, no puede ser aprehendido. Sus parroquianos lo impiden. Pero es la tirada fundamental de todo el movimiento desatado, así que hasta que que se le haga una mella, quedará contento el que tramó toda la tramoya. Se pide su cabeza. Razones. Nunca son hechas públicas. Los sectores derechistas lo acusan de subversivo, provocador, alterador de la ley y el orden. Sus fieles también preguntan; "por qué el destierro y la persecución? ¿Acaso porque no cobran servicios religiosos y porque se comprometen con los débiles? "

La posición del obispo no podía ser más difícil. Pero era la ocasión ideal para puntualizar las ambigüedades, para apoyar los trabajos en favor del pueblo más sufrido, el que habita en los suburbios, en las colonias periféricas, en algunas zonas rurales. Contaba con el apoyo de los feligreses, testigos del servicio evangélico de los sacerdotes y de sus colaboradores.

Pactar con el gobierno. Esa fue la solución. Pero importa preguntar a quién favoreció ese pacto. A quién benefició aceptar el destierro del P. Batarse a cambio de los demás presos. Porque pasan los días, y los presos siguen en la cárcel. El gobierno no cumplió su promesa. El obispo sí. Pero, bastaba eso, ¿desterrar al P. Batarse y ya? Hubo una carta del obispo. Quería explicar las cosas. Esa carta, a pesar de la intención de su autor, ha sido ampliamente manipulada. Por quién. No es claro. Pero se repartió en la cámara de diputados; se les está enviando a todos los habitantes del pueblo, Chávez, donde trabaja el P. Batarse. El pueblo no la experimentó como un apoyo hacia ellos, ni hacia los sacerdotes, ni hacia el trabajo y servicio a las clases desposeídas de La Laguna. ¿Se legitimó a quienes se oponen a un cristianismo profético?

Como punto final, importa resaltar que en este caso ha aparecido una enorme conciencia eclesial entre los sectores que apoyaron a los afectados. Sobre todo, los parroquianos de Chávez y los movimientos de colonias independientes de varios estados norteros. Mostraron capacidad de diálogo, de comprensión, de respeto. Todo esto, signo de la labor profunda de varios años de trabajo de los grupos cristianos. Grupos que experimentan que el evangelio está exigiendo cielos nuevos y tierra nueva, ahí donde la injusticia, la opresión, la libertad manipulada, afloran.

ediciones



①

Cristología desde América Latina. Esbozo a partir del seguimiento del Jesús histórico.
Jon Sobrino, S.J.

\$ 75.00 - Dls. 3.50

②

La Coyuntura Mexicana, 1970 - 1976. Por un grupo del Centro de Reflexión Teológica. (Aparecerá aproximadamente el 20 de noviembre).

③

Biblia y Sociedad. Tres estudios exegéticos desde América Latina.
Francisco López, S.J.
(En prensa).

④

Nuestra Teología. Génesis y desarrollo de la teología de la liberación.
(1966 - 1976).
Roberto Oliveros, S.J.
(en preparación).

De venta en las principales librerías o pídalos directamente a:

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

HACIA UNA IGLESIA INDIGENA

EL PROYECTO DE LOS PREDIACONOS TS'ELTALES

Inicio

La región ts'eltal, que ha iniciado este proyecto, está ubicada en los Municipios de Ocosingo, Chilón, Sitalá, Yajalón, Tila, Simojobel y Pantelhó. Comprende más o menos la mitad de la población ts'eltal de Chiapas.

El inicio remoto comienza por los años cincuenta, cuando el párroco de Ocosingo Pbro. Rodolfo Trujillo empezó a trabajar con algunas rancherías de la región de Bachajón (Mpio. de Chilón), iniciando el trabajo de algunos catequistas. Este movimiento catequético lo recogió en 1958 la incipiente Misión que se estableció en Bachajón. En 1959 el P. Indalecio Chagolla dio el primer curso a 30 catequistas varones. Durante los años de 1959 a 1965 se fue consolidando, fortaleciendo, y organizando el núcleo central cuyo epicentro eran Bachajón y Chilón, de suerte que empezaron a llevar una vida espiritual bastante intensa las pequeñas comunidades dispersas en la sierra. Fue la época en que se fundaron la mayor parte de las ERMITAS, o sea centros de reunión cultural semanal de las Comunidades. Al frente de cada Ermita estaba uno o dos catequistas (varones) asistidos por el o los Principales de la Comunidad, a quienes llaman Presidentes.

Para 1965 eran ya cerca de 300 los catequistas. En este año se comenzó a sentir un fuerte movimiento de migración hacia la selva lacandona, en el Municipio de Ocosingo y en parte de la selva de Palenque. Al frente de estos grupos iban muchos catequistas que extendieron el movimiento a la selva de Ocosingo y Palenque. Así nacieron en los años de 1965 a 1970 muchos ejidos y colonias que siguieron el esquema aprendido en Bachajón, Chilón y Sita-

lá.

A pesar de la fuerte migración, las Ermitas continuaron trabajando con los que aún quedaban, es más, aumentó considerablemente su número al establecerse nuevos grupos en la selva de Chilón. Así el número de catequistas aumentó solamente para la Misión de Bachajón (Mpios. de Chilón y Sitalá) en más de 400 catequistas varones para 1970. De esta manera el grupo inicial de la Misión de Bachajón se fue extendiendo primero al Municipio de Ocosingo y después a la selva de Chilón conforme se iba poblando. Mientras tanto las Comunidades ts'eltales de Yajalón, Petalcingo (Mpio. de Tila), Simojobel y Pantelhó fueron pidiendo cada vez con más insistencia que se les atendiera en su propia lengua. Así más de 600 catequistas en la Misión de Bachajón y más de 200 en la Misión de Ocosingo estaban atendiendo en 1974 a 400 comunidades dispersas por la sierra con toda regularidad cada semana.

Calidad de formación.

Esto por lo que toca al desarrollo externo y numérico. En lo que se refiere a su formación espiritual, las Comunidades —y por ende sus catequistas— fueron pasando de una formación tradicional de enseñanza catequética tipo europeo, a una profundización de su vida cristiana por una reflexión directa de la Palabra de Dios. La experiencia de la migración en las Comunidades de la selva de Ocosingo, y la lucha por la subsistencia ante la creciente explotación del sistema colonial impuesto a las Comunidades que aún no emigraban (Mpios. de Chilón, Sitalá, Yajalón, Simojobel, Pantelhó y Tila), ha llevado a una reflexión de su realidad a

la luz del mensaje evangélico y más recientemente del Exodo.

Este movimiento bíblico ha llevado a redescubrir la comunidad cristiana, la posibilidad y viabilidad de comunidades autóctonas cuyo alimento es la Palabra de Dios, la Eucaristía y el amor fraterno. Al mismo tiempo se va descubriendo que el modo de ser y vivir indígenas se presta a las mil maravillas para la práctica de una vida comunitaria inspirada en el ideal cristiano de las primitivas comunidades.

Se ha descubierto el trágico error histórico de haber negado a las Comunidades indígenas la presencia Sacramental del Espíritu Santo en la Jerarquía. Y de este descubrimiento ha brotado el movimiento de los Diáconos. He aquí la anécdota histórica que para la región de la Misión de Bachajón hizo caer en la cuenta a los responsables eclesiales de la catequesis de este trágico error histórico.

Se había venido sugiriendo la idea de una Iglesia Autóctona con base en los Catequistas, en los Presidentes de Ermita y en los Principales de las Comunidades. Pero no se llegaban a concretar los modos. En 1973 se tuvo una reunión de representantes de zonas de catequistas y Presidentes de Ermitas. Para provocar la reflexión se les presentó el caso —hipotético pero no del todo irreal— en que el personal no autóctono de pronto se retirase de la región, sea por accidente o por expulsión violenta. ¿Qué sería de las Comunidades Indígenas en proceso de consolidación cristiana?

Los agentes externos ¿indispensables?

Estuvieron reflexionando por grupos. Al volver a la plenaria, uno de los Principales se puso de pie y dijo: es verdaderamente trágico que después de 15 años de trabajo de ustedes entre nosotros, sean aún indispensables, de suerte que si se van todo se viene abajo. Quiere decir que no están trabajando bien, que algo muy importante está fallando. Pero yo sé que Jesucristo trabajó tres años y dejó establecida la Iglesia. ¿Qué hizo Jesucristo que no están haciendo ustedes? Jesucristo volvió a su Padre, Jesucristo se fue, pero dejó al Espíritu Santo. Y ustedes no nos han dejado al Espíritu Santo. Mientras no nos dejen al Espíritu Santo no habrá Iglesia. Déjenos al Espíritu Santo y no serán ustedes indispensables.

A partir de entonces se comenzó a buscar un diaconado indígena con miras en un futuro al Sacerdocio Indígenas con características propias. O sea que al Diácono no se desarraigue para su formación de su Comunidad, no sea impuesto de arriba, viva con sus hermanos, se sostenga de su trabajo, viva en la Comunidad Indígena ese carisma propio del Indígenas que es el del servicio a su Comunidad.

Esto lleva a todo un proceso. Proceso de cada Comunidad, proceso de cada candidato, proceso de nosotros para ir descubriendo, con la ayuda del Espíritu Santo por dónde puede ir el camino.

Después de dos años de reflexión en las Comunidades, escogieron al candidato por un proceso comunitario aquellas Comunidades que se sintieron unidas. En cambio

las Comunidades que no se suficientemente integradas, o en crisis o en formación, no escogieron todavía a su Diácono. Así en septiembre de 1975 presentaron al Sr. Obispo al pre-Diácono para que en el curso de dos o tres años se vea si el candidato realmente es apto, y se vea también en qué forma se va concretando el servicio diaconal. Al cabo de dos o tres años a partir de 1975 recibirán el Sacramento del Orden como Diáconos; es decir recibirán al Espíritu Santo en el Sacramento del Orden.

Rasgos del diaconado.

Examinemos las características que se buscan de este Diaconado:

1o. El futuro Diácono para su formación no debe salir de su Comunidad. O sea que es necesario buscar, descubrir, crear un medio adecuado de formación espiritual, intelectual y humana dentro de su vida ordinaria, de suerte que no se aisle de su cultura, de su pueblo, de su grupo racial, a fin de que sea capaz de encarnar el mensaje cristiano según modelos propios y no importados.

2o. Que no sea impuesto de arriba. Es decir que en la elección del Diácono debe contar como condición esencial la participación activa de la Comunidad. Volvemos así a ese espíritu de hermanos responsables que tan características hizo a las primeras comunidades cristianas.

3o. Que viva como sus hermanos. No será un privilegiado, un segregado, un ajeno a su Comunidad. Llevará la misma vida de todos, y solamente se distinguirá por el privilegio de poder servir a los demás en momentos significativos. Según la costumbre de su Pueblo será un sencillo campesino, que lleva una vida familiar normal, que en unión de su esposa y de sus hijos dará testimonio de vida cristiana, siempre responsable de que la Comunidad esté por su servicio en la posibilidad de acercarse a Dios por la oración, los Sacramentos y la reflexión de su Palabra.

4o. Que se sostenga del trabajo de sus manos. Con todas las limitaciones que esto implica para un ministerio más universal, pero también con la riqueza humana que da el trabajo en una comunidad determinada, y con la libertad que tendrá al no depender económicamente de los fieles.

5o. Tendrá la inmensa posibilidad de vivir el carisma indígena de servir a la Comunidad. Contará con el apoyo moral de los Principales, con la fuerza de la propia tradición heredada de los mayores, y con la posibilidad de encontrar canales inéditos de interpretación cristiana de la vida de su pueblo.

Esto supone evidentemente todo un proceso de reflexión, de búsqueda, de respeto, de oración, de confianza en la acción del Espíritu Santo. A la vez exige de nuestra parte una confianza real y definitiva en la capacidad indígenas que durante siglos se les ha negado arbitrariamente.

Así la Iglesia Indígenas es la gran esperanza y la gran expectativa, el reto definitivo a nuestra decantada capacidad y orgullo occidentales.

LA CRISIS ECONOMICA INTERROGANTES A LOS CRISTIANOS

A largo plazo, se trata de hacer juntos todo lo que esté en nuestras manos para denunciar la injusticia estructural de una sociedad construída sobre la competencia despiadada y la búsqueda del lucro como un fin al cual de hecho se sacrifican los valores espirituales y humanos. La crisis actual es una interpelación que pone en entredicho los postulados mismos sobre los cuales está edificada nuestra sociedad industrial'.

Cardenal SUEÑENS, Navidad 75

Se habla mucho de crisis económica en el mundo entero. En lo concreto de la vida cotidiana es por el alza de los precios (inflación) y el desempleo como la crisis llega a la mayoría de la población.

1. LOS HECHOS A. El desempleo

En la comunidad económica europea, en un año (1975) el número de desempleados ha aumentado en un 56.

o/o. Se ha pasado de 2.7 millones a 4.2 millones (1975). En Francia el aumento ha sido de 93 o/o, es decir, que el número de desempleados prácticamente se ha duplicado.

Algunos comparan estas cifras a las de la crisis de 1929 en donde se llegó hasta un 36 o/o de desempleo en los Estados Unidos, y 13 o/o en Francia. Estas últimas cifras son más elevadas pero ¿ya ha terminado la crisis actual? (1)

Hay por tanto 450,000 personas que cada mañana tienen que ir a apuntarse en la lista de los que no tienen empleo en lugar de poder decir 'Me voy al trabajo'.

No olvidemos que antes que nada estos hombres y estas mujeres están en una situación económica difícil, porque es necesario seguir comiendo, pero además pagar las mensualidades del refrigerador, la casa, el automóvil, etc.

Sin embargo es necesario llevar más lejos el análisis y darse cuenta que el individuo privado de trabajo fácilmente cae en un estado de depresión porque el trabajo tiene un poder equilibrante extremadamente poderoso es Freud mismo el que decía:

"Reconociendo la importancia del trabajo se contribuye, más que por cualquier otra técnica de vida a estrechar los lazos entre la realidad y el individuo; en efecto, éste, en su trabajo está sólidamente ligado a una parte de la realidad: la comunidad humana..." (2) 10/11

El desempleo tiene pues un efecto profundamente desequilibrante en el hombre, sobre todo entre los jóvenes que al terminar sus estudios no tienen ni siquiera la oportunidad de trabajar ni un solo día (3).

Y no hay que olvidar las crisis afectivas y psicológicas que una tal situación puede causar en el seno de las parejas en las que el padre no trabaja, o en el seno de las familias en las que no trabaja el hijo. He aquí un testimonio de un joven de los nuestros:

"Me levanto para ir a apuntarme en la lista de los que no tienen empleo y para ir a recibir una bonificación. Esto es humillante, es como si fuera uno a mendigar. A ratos le echo una mano a mi madre: lavo trastes, hago mandados, limpieza. Mi padre no sabe verme sentado; si oigo discos, me dice que me vaya a trabajar a la bodega. Cuando mi padre está en casa yo trato de salir o de encerrarme en mi cuarto..." (4)

En fin hay que recordar la declaración de los derechos del hombre (ONU, Teherán 1947) que afirma solemnemente el derecho de todo hombre al trabajo (5). Ahora bien, hoy en día ese derecho se viola a una escala enorme.

B. La inflación

La inflación se manifiesta a la atención del público por el aumento de precios, y en ocasiones por el aumento de este aumento.

Entre 1962 y 1972 en los países de Europa occidental y de América del Norte los precios aumentaron en prome-

dio un 3.9 o/o al año. En 1973 el alza fue de 7.9 o/o; en 1974 se llega a 14.2 o/o (6).

Pero la inflación, según numerosos especialistas parece también castigar a los países socialistas de economía planificada (7). En la URSS por ejemplo, aunque los precios están fijados por el Estado, hay que observar que las alzas espectaculares algunas veces alcanzan de un golpe a un conjunto de productos. En ocasiones nuevos envases permiten vender el mismo producto bajo otro nombre y a otro precio. Sin embargo, el síntoma principal de la inflación es el fenómeno de los almacenes sin mercancía, y consecuentemente la incapacidad para los ciudadanos de gastar su dinero si no lo es a través del muy importante mercado negro. Se comprende que aquí no se pueden saber cifras, pero un buen número de economistas están de acuerdo en reconocer que el fenómeno de la inflación es de menor importancia que en los sistemas económicos liberales o capitalistas. Es el mismo "Financial Times" el que reconoce que "las economías planificadas cuentan con armas más eficaces para luchar contra la inflación" (8).

¿Será por pudor, o por vergüenza? Se habla poco, entre nosotros, de la inflación en el Tercer Mundo. Este fenómeno inquietante en los países ricos se convierte en una catástrofe en el Tercer Mundo, a tal punto que se habla de hiperinflación. Si se queja uno que en el hemisferio norte la inflación alcanza dos cifras, es decir sobrepasa el 10 o/o, cómo imaginar la situación económica en Argentina (59.8 o/o en 73), o Chile (673 o/o en 1974); en el conjunto del Tercer Mundo la inflación alcanza un promedio de 20 a 30 o/o. Es claro que para muchos países del hemisferio sur las esperanzas de desarrollo económico inmediato se vuelven casi nulas.

Algunos se preguntarán quizá por qué el aumento de precios puede ser tan catastrófico para la economía, puesto que si los salarios se basan en el índice de precios, basta habituarse en este cambio de escala. En realidad, a pesar de las reivindicaciones y las luchas salariales, es un hecho que, para muchos, los recursos se elevan menos rápido que los precios (especialmente para los pensionados, aquellos que han prestado o alquilado bajo contrato).

Para una gran parte de los de sueldos más bajos (trabajadores- empleados) el alza de sueldos apenas neutraliza los efectos de la inflación. En fin, para una pequeña minoría de privilegiados los recursos se elevan muchos más rápidamente que los precios. En cierto modo nada se pierde, nada se crea; lo que la inflación quita a uno lo da al otro. (9)

Se puede pues decir que la inflación, como el desempleo, son fenómenos que deterioran la trama social aumentando las desigualdades y las injusticias.

2. ELEMENTOS DE ANALISIS.

Ciertamente es importante tomar en serio las consecuencias individuales de la inflación y el desempleo que, hemos visto, son graves y onerosas. Algunos de nuestros mayores se acuerdan de las circunstancias que rodearon el

nacimiento de los fascismos europeos. Pero también es importante llevar nuestro análisis más adelante. ¿Cuál es el origen de estos fenómenos que afectan profundamente la vida de los hombres?

Desde el momento en que se decide uno a darse una idea, a juzgar, es ilusorio pretender refugiarse tras una pretendida objetividad científica. La inflación y el desempleo son fenómenos económicos de los que ciertos componentes esenciales son sociales. Por tanto los consideramos como tales y nuestro enfoque será necesariamente una elección, una apuesta, una toma de partido que trataremos de que sea lo mejor informada que sea posible.

A. EXPLICACION COYUNTURAL

Hay quienes ven en la inflación un problema puramente técnico. Si hay inflación, si los precios son demasiado elevados es porque se quiere comprar demasiado y no hay suficientes mercancías disponibles.

Si se quiere comprar demasiado es porque se tiene demasiado dinero y porque se compra a crédito con demasiada facilidad. Las políticas de los gobiernos consistirán entonces en restringir las facilidades de crédito y a limitar los ingresos de los particulares.

Los partidarios de esta explicación agregan otras causas más de la inflación: las materias primas comienzan a costar demasiado caras (petróleo) y los salarios son demasiado altos. De tal suerte, los precios de venta suben vertiginosamente.

En fin, el hecho de que los precios suban en los países vecinos también influencia la economía de cada país.

Este tipo de explicación da una visión del cómo de ciertos fenómenos socio-económicos pero no responde a la pregunta del por qué. Además, y esto es importante, esta explicación no toma en cuenta el conjunto de la crisis: es decir, la aparición simultánea de la inflación y el desempleo. Pues precisamente hay inflación porque se produce demasiado poco, aunque todos trabajen a pleno rendimiento. En este caso no habría desempleo. Hay que señalar que ciertas políticas anti-inflación no hacen más que aumentar el desempleo. Inversamente las políticas seguidas para disminuir el desempleo con frecuencia no hacen más que aumentar la tendencia a la llamada de los precios.

¿No es ésta una señal de que estas teorías que pudieron ser útiles en la crisis mundial de 1929 tienen en la actualidad una generación de atraso?

B. EXPLICACION ESTRUCTURAL

Una de las causas fundamentales de la crisis actual parece ser que el capital invertido cada día rinde menos y menos. Cada vez es más difícil ganar 10 pesos o más cuando se invierte 100 pesos. Por ejemplo en los Estados Unidos se habla de una base de rentabilidad (obsolescencia) del orden de 50 o/o entre 1965 y 1973. Sería largo y difícil explicar el por qué de este fenómeno. Algunos economistas hablan

del agotamiento del capital. Otros señalan que cada vez son más caras las máquinas y cada día pasan de moda con mayor rapidez; los salarios y la leyes sociales son cada vez más importantes; sin embargo no habría que olvidar la forma misma como está administrado el capital y que ciertamente es para muchos esta base de rentabilidad.

Entre 1950 y 1965 el dueño del capital se había acostumbrado a una reutilización que aumentaba cada año. Era la teoría del pastel cada día más grande para repartir entre los diversos actores sociales. Y cada año cada quien recibiría alguna cosa de más. La rentabilidad del capital estaba basada en un crecimiento indefinido de las ventas y una explotación ilimitada de los recursos naturales.

Ahora bien, frente a la baja de rentabilidad del capital, el comportamiento "lógico" de un propietario va a ser el intentar mantener su tasa de utilidad para sí mismo y para los accionistas de la empresa. Esto le permitirá también satisfacer ciertas reivindicaciones sindicales y mantener la paz social en su empresa.

Hay tres grandes tipos de estrategia y con frecuencia se llevan a cabo simultáneamente.

1. AUMENTAR EL RENDIMIENTO. Será necesario que los trabajadores trabajen más. Se podrá lograr por medio de alicientes psicológicos como en ciertas firmas de Japón, o como en ciertos países del Este (Stakkanov), etc. Pero estas acciones no resisten al tiempo. Se podrá lograr por las primas a la producción, pero los trabajadores se acostumbran rápidamente a estas primas. Se podrá lograr por la racionalización, es decir un conjunto de controles, toma de tiempo, etc., que algunas veces llegan hasta la prohibición de hablar al vecino durante el trabajo. En fin se podrá recurrir a la mano de obra importada (inmigrantes) más fácilmente sumisos y menos defendidos por los sindicatos. Algunas veces será necesario trasplantar la fábrica a países en los que la mano de obra es menos cara y las reivindicaciones sociales son frenadas más eficazmente por los poderes públicos.

Como se verá, en este tipo de razonamiento no es posible integrar valores como la dignidad de los trabajadores, su derecho inalienable "de llevar una vida digna en el plano material, social, cultural y espiritual" (10).

Las reivindicaciones sociales serán consideradas bajo el aspecto presupuestal. Se preverá un mínimo para proponer y un máximo que se puede conceder en el plano económico. Y en este orden de ideas un período de inflación y de desempleo tiene que ser favorable para 'doblegar' ('suavizar') las reivindicaciones sociales excesivas. Será también un buen momento para cerrar las fábricas de Europa del norte o de los Estados Unidos y "plantarlas" en países subdesarrollados en donde serán más rentables.

Llegamos así a la segunda gran posibilidad de aumentar el rendimiento, y es el de adquirir las materias primas a un precio ventajoso. Para ello será necesario ir a buscarlas donde se encuentran. Es lo que comprendieron desde 1965 los Estados Unidos, seguidos cinco años después por Japón

y Europa. Es así como se han desarrollado las multinacionales. La ventaja de las "filiales" en el Tercer Mundo es doble; se explota en el lugar la materia prima, que cuesta poco, por un lado; por el otro se emplea mano de obra autóctona que es barata. Todo el problema será el de "doblegar" a los gobiernos del lugar para que permitan la exportación de los productos manufacturados a un mercado lucrativo (Europa y Estados Unidos) así como la exportación de una parte importante de las utilidades. Para ello en ocasiones será necesario recurrir a la fuerza. Es la política de las grandes potencias sean o no "capitalistas". Se comprende que los economistas del Tercer Mundo hablen de economía de dominación. (11)

2. AUMENTAR EL CAPITAL: una segunda solución posible evidentemente es la de aumentar el capital. Para hacer esto hay diversos caminos. Por ejemplo se podrán absorber empresas más pequeñas haciéndolas quebrar de una manera u otra. Habrá forma de tomar préstamos lo cual será tanto más fácil cuanto más grande sea la empresa. En época de inflación gana quien pide prestado pues deberá reembolsar un capital que entretanto se habrá devaluado. Es lo que se llama la especulación al alza. Este fenómeno es actualmente tan importante que la revista americana 'Business Week' señala que "la deuda de las empresas americanas se eleva a más de quince veces el monto de sus utilidades después de impuestos, en tanto que no representaba más que ocho veces esta cifra en 1955". (12).

Señalemos también que la posesión de un gran capital permite toda suerte de especulaciones inmobiliarias y monetarias, práctica que tienen un efecto social nefasto, pero difícilmente controlable.

Asistimos así a la concentración progresiva del capital en manos de algunos miles de sociedades en el mundo, que algunas veces se vuelven más poderosas que los Estados y los gobiernos mismos.

Siendo dueños del mercado, puesto que ya no temen la competencia, están en posición de recurrir al medio más seguro para aumentar la rentabilidad del capital (13): aumentar los precios arbitrariamente. Estamos aquí frente a una de las causas principales de la inflación que como vemos, está en el corazón mismo del sistema actual (14). Es por lo que se puede hablar de inflación estructural.

Se ve también que la teoría económica liberal clásica, siguiendo la cual la competencia hacía que todo productor se viera obligado a ajustar su precio en función de la calidad del producto y del costo de producción, en numerosos sectores ya está caduca.

Dada la concentración del capital y la eliminación de la competencia, el precio ya no es un arbitrio externo a la empresa; se ha convertido en una variable dominada en una economía de dominación.

3. AUMENTAR LOS MERCADOS: La industrialización en sus orígenes ha permitido satisfacer un cierto número de necesidades legítimas: alimentación, habitación, vida social y cultural, salud, descansos, etc. Gracias a la indus-

trialización el nivel de bienestar de los países ricos se ha elevado considerablemente. No se ve morir de hambre a hombres y mujeres en las calles de Bélgica como se ve en otras partes del mundo. Pero parece que ese estado de la satisfacción de las necesidades legítimas de la población se sobrepasaron hace mucho tiempo. Pero es necesario vender; no sólo aumentar las ventas.

Una primera solución consistirá en crear artificialmente, por la publicidad, nuevas necesidades. Este proceso será tanto más fácil puesto que los precios previamente habrán sido dominados al eliminar a las firmas competidoras.

Es necesario detenerse aquí un momento para ver las consecuencias sociales de esta forma de actuar. Tal como lo presenta la publicidad, el fin de la vida no es ciertamente ni la salud ni la sabiduría. No es tampoco, como en el tiempo de la revolución francesa la verdadera igualdad entre los hombres y la transparencia de las relaciones sociales. La publicidad que diariamente nos agreda promete la felicidad por la posesión de objetos. Hay una manipulación muy hábil de la naturaleza humana y de los mecanismos del deseo para hacerle creer que la felicidad humana consiste en poseer. Pero aún hay más: una vez que el ciudadano posee un automóvil, una televisión y todas las comodidades... es necesario que siga comprando. La publicidad se las ingeniará entonces para presentar los objetos como signos, símbolos de status social (15). El slogan se modifica: Comprando X vuélvase como el Sr. Y. Las 'élites' de la nación no se distinguirán por el hecho de tener un automóvil, sino por el hecho de que el automóvil sea de tal marca sumamente rara. En cierto modo se puede decir que la competencia ha cambiado de campo; son los consumidores los que se hacen la competencia, competencia que las firmas manipulan por medio de innovaciones publicitarias y una política de escasez que mantiene artificialmente la frustración, y por tanto la voluntad de comprar no importa a qué precio.

Aquí se ve hasta qué punto nuestra sociedad se ha vuelto materialista en sus elecciones, pero también hasta qué punto este materialismo de la falsa felicidad se alimenta sistemáticamente, sobre todo entre aquellos que tienen menos defensas culturales o psicológicas. Otro medio de aumentar los mercados también es el de suscitar compradores entre las clases privilegiadas del Tercer Mundo, o por medio de los acuerdos comerciales con el Mundo Comunista (China, URSS). En fin, y es importante señalarlo, el Estado puede aumentar los gastos públicos: carreteras, autopistas, material militar, personal para las organizaciones ministeriales. Este abultamiento de los gastos públicos fue considerado por algunos economistas (Keynes) como de gran importancia para reimpulsar la economía, aunque para ello tenga que endeudarse el Estado.

Se ve pues que la inflación no es puramente un problema técnico; también se engendra estructuralmente al nivel del aumento de capital, favoreciendo el endeudamiento (lo que no hace sino aumentar la tendencia a la inflación).

También se engendra por el funcionamiento de los precios en los sectores dominados de la economía. Final-

mente, también se engendra por la 'forzada' carrera al consumo.

Asimismo el desempleo también puede ser provocado por la decisión de poner a reeditar el capital en otro sitio, o doblegar las resistencias sindicales, pretextando la situación de crisis económica.

3. IMPOTENCIA DE LOS GOBIERNOS

Pero entonces se podrá uno preguntar ¿qué hacen los gobiernos? y se tendrá la tentación de volverse con agresividad contra ellos. ¿Por qué no refrenan este proceso de deterioro de la situación económica? Los gobiernos de países pequeños o aun los de los grandes países como los Estados Unidos, a pesar de toda su buena voluntad, no pueden cambiar las cosas, y esto por dos razones principales. En primer lugar se estima que el poder de los gobiernos es menor que el poder de las multinacionales. Es difícil cuantificarlos poderes relativos. Pero habitualmente se está de acuerdo en constatar que son los gobiernos los que necesitan a las firmas multinacionales a fin de que creen nuevos empleos, en tanto que lo contrario no es cierto. Cuando una implantación no es redituable en un país se puede amenazar con cambiarla a un país más "acogedor".

Además los gobiernos Nor-Atlánticos están en lo que se llama 'la Alianza del Atlántico'. Este conjunto de acuerdos militares y económicos tiene su contraparte en el Pacto de Varsovia.

Cuando se examina la política americana (16) frente al aumento de la industrialización y del comercio europeo y japonés, se ve que es 'lógica' en el sentido de que por diversos medios intenta mantener la dominación económica de E.U. sobre el conjunto de sus competidores. Los medios empleados son varios.

En primer lugar, las inversiones de las multinacionales en Europa y en Japón permiten controlar a los competidores que se vuelven estorbos. En seguida, la política monetaria americana que se impone al resto de los 'aliados' con el fin de proteger la posición de la economía americana. En fin, el esfuerzo de la industria americana permite mantener una preponderancia tecnológica y un embargo de las principales fuentes de energía y de alimentación (17).

Como se ve, se encuentra en el campo político la dominación económica, que deja muy poco campo a los gobiernos de Europa, sobre todo si continúan divididos.

En algunos medios políticos se cuestiona seriamente cuáles serían las posibilidades reales de transformación, de las que pudieran disponer eventuales mayorías de izquierda en Francia o en Italia; ¿podrán hacer más que las mayorías de izquierda que han llegado al poder en Alemania o en otros lados?

4. CONCLUSION

Al final de esta rápida vista de pájaro nos parece posible, sin embargo sacar ciertas conclusiones.

1. EL FIN DE UN MITO

¿No es tiempo ya de decir que 'el rey está desnudo' y que la legitimización actual de nuestra estructura económica no corresponde ya a la realidad? El Hemisferio norte que funciona en el sistema de la libre empresa se ha dado como justificación los valores siguientes:

a) IGUALDAD: el crecimiento económico, se dice, acabará por disminuir las desigualdades sociales porque las partes del 'pastel' que se van a distribuir a cada uno cada día serán más grandes. Ahora bien, las crecientes disparidades de los salarios, así como la disparidad del consumo, y las disparidades entre las pequeñas y las grandes empresas parecen mostrarnos con bastante claridad que estamos en un sistema que se nutre de la desigualdad.

b) EQUILIBRIO: La teoría de la 'mano invisible' nos enseñaba que la competencia tenía un efecto estabilizador y permitía que los precios fueran los indicadores reales de la calidad del producto. Ahora hemos visto que, en la coyuntura actual, los precios ya no son variables independientes y reguladores, y que por tanto no hay actualmente muchos principios reguladores, sino la fuerza.

c) NEUTRALIDAD DE LA CIENCIA ECONOMICA: También se nos ha dicho que la economía era una disciplina puramente técnica y que por tanto podía uno fiarse de este tipo de análisis que era neutro y consecuentemente favorable al bien común. Ahora bien, se descubre hoy que hay diferentes tipos de análisis económicos y que cada uno de ellos postula un cierto número de valores de base y de proyectos de sociedad, que frecuentemente no se confiesan. Se puede uno preguntar con muchos sociólogos contemporáneos, en qué medida esta pretendida mentalidad científica de la economía no es precisamente lo que impide con frecuencia un verdadero debate de fondo sobre los valores.

d) AYUDA A LAS NACIONES EN VIAS DE DESARROLLO. Al inicio de la primera década del desarrollo hubo muchos que creyeron que la ayuda dada tendría un efecto sumamente positivo. Basta leer los balances redactados por los expertos internacionales en el umbral de la segunda década para darse cuenta de que no es así, y que la 'ayuda' aportada no hizo más que aumentar la dependencia económica de estos países.

e) ESTADO Y BIEN COMUN. Muchos gobiernos siguen ayudando con el erario público a las empresas que están en dificultades, con el fin de conservar los empleos. ¿De hecho a quién beneficia esta ayuda? ¿Cuál es la parte real que se redistribuye entre la población, sobre todo si la empresa una vez puesta a flote es comprada por un grupo económico extranjero? Pero se sigue hablando de democracia y presentando las cosas a los electores como si el gobierno realmente tuviera el poder de cambiar muchas cosas; ahora bien, hemos visto que también este mito está sujeto a cuestionamientos.

f) CREATIVIDAD, TRABAJO Y PARTICIPACION. Numerosos economistas alaban la competitividad y la crea-

tividad inherente al sistema de la libre empresa. Es un hecho que hay que reconocer. ¿Pero quién es creativo? ¿Qué proporción del trabajo en la empresa hoy en día es creativo? Esta proporción no está en aumento, sino al contrario.

En efecto, se puede distinguir entre dos categorías de trabajo: aquella en la que el hombre elige su profesión, en la que tiene oportunidad de tener responsabilidades y ser creativo; y aquella en la que el hombre aguanta (tolera, sufre) su trabajo (la enorme mayoría, sobre todo en la actualidad) y en la que las oportunidades de desarrollo y de creatividad son cada vez más raquíscas, para un creciente número de actores sociales.

La evolución actual de la sociedad no va por tanto en el sentido de una creatividad y una responsabilidad creciente para un número cada vez mayor de hombres en el seno de su trabajo.

g) LA MAQUINA LIBERA AL HOMBRE: Mucho se han contado los beneficios de la técnica, que permitía al hombre descargarse de las tareas más pesadas y abreviar las horas de trabajo.

Pero ¿se puede decir que el hombre está liberado? ¿Cuál es la calidad humana del tiempo liberado? El trabajo y el no-trabajo influyen recíprocamente uno en el otro.

Estamos viviendo actualmente una 'podredumbre' del tiempo liberado, por los desplazamientos agotadores, las obligaciones socio-políticas, domésticas, los reciclajes socio-profesionales, sin olvidar la presión, bajo el efecto de necesidades fabricadas en diversas formas, de nuevos productos.

h) DEMOCRACIA, PARTICIPACION EN EL PODER. En los países que se dicen libres, cada ciudadano participa teóricamente, por su voto, en la gestión de las cuestiones públicas. ¿No es tiempo también de señalar que esta participación tiene poco, demasiado poco de la realidad, cuando el ciudadano frecuentemente no puede elegir su trabajo, ni participar en ninguna forma en la gestión de la plus-valía que todos han contribuido a ganar? En el universo de concentración económica y de economía de dominación cada vez estará más y más excluida la participación real.

2. TRES NIVELES DE PROBLEMÁTICA

a) El primer nivel sería el de la racionalidad. ¿Cuál solución, la más racional, debe encararse para disminuir todas las disfuncionalidades actuales. Aquí debe estudiarse con atención la hipótesis de una economía más planificada. Se ha visto que una planificación permite evitar ciertos defectos actuales de la economía, no porque ciertos tipos de planificación presenten desventajas y defectos se debe negar el principio mismo y debe rechazarse a priori.

¿No está uno obligado a preguntarse, en la situación actual, si no era exacto el diagnóstico de K. Marx cuando predijo que la mecánica de la competencia capitalista es inseparable de una mecánica de la concentración, y que los dos fenómenos son contradictorios?

Para elevar la tasa de utilidades, el capital tiene que atacar a la competencia, es decir, destruirla. ¿No es necesario considerar soluciones totalmente nuevas, orientadas en el sentido de una planificación puesto que la autorregulación de la economía parece estar seriamente comprometida?

b) Pero no puede ser una planificación cualquiera. La planificación no debe hacerse únicamente por economistas y políticos como lo proponen algunos economistas norteamericanos (Galbraith, etc.), sino por un número cada vez mayor de hombres que puedan así redescubrir un sentido a su existencia y a su trabajo. A este nivel fundamentalmente hay que hacer la elección de una sociedad: queremos una sociedad que para perpetuarse concentre cada vez más y más el capital y el poder económico... y por tanto político, en unos cuantos individuos, o queremos una sociedad que progresivamente vaya hacia una descentralización de los poderes, y una verdadera participación de los pequeños. Esta tendencia no nacerá ni fácil ni espontáneamente, ¿Estamos dispuestos a luchar por tal objetivo?

c) Pero la dificultad de la situación actual reside en el hecho de que si bien es necesario y legítimo reflexionar a este nivel de racionalidad para domesticar de nuevo la economía, si bien es absolutamente necesario luchar para que llegue un reparto diferente del poder y por tanto un diferente tipo de sociedad, hay un tercer elemento que se inserta en los dos primeros: **Cuáles son los valores que realmente guían a nuestra sociedad.** Ahí, después de reconocer y aceptar que 'el marxismo juega un papel irremplazable en nuestra sociedad, revelando por medio del análisis el carácter conflictivo de las sociedades en las cuales el pensamiento oficial es siempre el de la unanimidad (18) es necesario señalar que los análisis económicos marxistas, como los análisis capitalistas, se sitúan al nivel del único valor de la racionalidad. Uno y otro proponen al hombre una imagen de felicidad que se apoya preponderantemente en la satisfacción de necesidades materiales, y la posesión de objetos. Ahora bien, es precisamente esta imagen la que para el hombre actual es cada vez más insuficiente. Tal es el estado de debate actual sobre el crecimiento. Por lo tanto, hay que re-inyectar nuevos valores en nuestro proyecto de sociedad. Pero como lo demuestra brillantemente J. Ladrière, este paso de la ética a la economía no puede llevarse a cabo más que por el camino político. Será por medio de una conscientización y una lucha sobre los nuevos valores como se podrá crear un clima político capaz de modificar los axiomas económicos (19).

5. INTERROGANTES A LOS CRISTIANOS

El Dios en el cual creemos es un Dios que ha resucitado a un profeta asesinado porque proponía al pueblo de Israel un conjunto de valores que éste no llegaba ni a aceptar ni a vivir. Además, tomaba la defensa de los indefensos: los despreciados y oprimidos de todo tipo, y aun osaba cuestionar la imagen de Dios que proponían al pueblo los doctores de la ley. Resucitándolo Dios lo ha justificado. También ha justificado a todos aquellos que a lo largo de los siglos no pierden la esperanza de un mundo de justicia, de paz y de amor, y que tienen el valor de luchar por lograrlo tomando el partido de los débiles y los oprimidos.

En el mundo pluralista contemporáneo no tienen los cristianos el monopolio de la esperanza. Pero se espera de ellos que su esperanza sea tan activa que sea como una misteriosa transparencia a una trascendencia... a un Dios de Justicia que ama a los pequeños, a los condenados de la tierra, esos miles de hombres que ya no tienen esperanza, pero que son sus hijos preferidos.

1. Este testimonio de esperanza se manifestará especialmente por gestos concretos de solidaridad con aquellos que luchan desde hace años, especialmente los que fueron las primeras víctimas de la industrialización: los trabajadores 'de cuello azul'. Poco a poco han ido descubriendo que para ellos la lucha se convertía en el lugar sagrado en el seno del cual estaban purificándose de su egoísmo... y habían descubierto la transformadora proximidad de Dios (20). También poco a poco se han dado cuenta que los objetos de su lucha eran cuestiones fundamentales de la sociedad misma.

2. Por lo tanto ya es tiempo de que cada quien según nuestras propias capacidades nos unamos a aquellos que luchan por transformar la sociedad.

Naturalmente arriesgamos perder nuestra tranquilidad, nuestra protectora neutralidad; a la larga arriesgamos hasta a perder el poder... pero 'no está el discípulo por encima de su maestro' (Mt 10, 24).

3. Luchar pues, luchar sin odio hacia las personas. Y no nos olvidemos de vivir, en la medida de lo posible, ya ahora el Reino. Atrévamonos a vivir 'a contra-corriente' y romper el eslabón del anonimato, del aislamiento, de la marginación de los viejos y de los débiles; atrévamonos a andar en nuestros coches viejos, más feos que el de nuestro vecino, con la televisión en blanco y negro, pero con el tiempo necesario para escuchar a un amigo que sufre, un joven que busca, tiempo para meditar, orar, contemplar... y cantar.

Atrévamonos a esperar (y sabemos que existe). Hay un medio, por la unión del barrio u otras medidas, de re-crear esta trama social sin la cual el individuo se debilita y desaparece; precisamente esa trama que cada día deteriora más la concentración económica.

¿No podrán las comunidades cristianas ser estos oasis plenos de riqueza humana, de densidad simbólica y de lucha valerosa en este mundo que tiene sed; no podrán ser con mayor verdad un 'anticipo' del Reino?

(1) Estamos conscientes de que comparar cifras estadísticas de diferentes países, o de diferentes épocas es una operación arriesgada. Sin embargo, creemos que puede dar una idea de su magnitud. Este artículo, entregado por su autor para Christus, tiene en mente al presentar los hechos de la crisis, la problemática más próxima, la europea. Vale la pena señalar que en cuanto a México el desempleo se calcula que en 1975 ascendía al 38 o/o, atribuido al retraimiento de las inversiones. Además, el subempleo disfrazado alcanza a 4 millones y medio de perso-

nas, que en conjunto representan el 45 o/o de la población económicamente activa. El plan básico intenta darle máxima prioridad a través de un proyecto nacional de empleo, que deberá crear 4,5 millones de empleos en seis años (alrededor de 760,000 plazas cada año).

- (2) S. Freud: 'Malaise de la Civilisation'. Denoël 1934, pp. 18-19.
- (3) La moción reciente de l'Interdiocesaan Pastoraal Beraad insiste en este punto. (enero 76).
- (4) "Des Jeunes de Tubiza parlent" en "Printemps", enero 76, p. 15.
- (5) Este derecho también se afirma en las encíclicas, p. ej. Octogésima Adveniens. No. 14.
- (6) La inflación en México durante el actual régimen ha ido en aumento. En 1970 fue de 4.8; en 1974 alcanzó su nivel más alto, 23.8. Las predicciones hacían esperar que en 1975 disminuyera al 14 o/o, pero sólo logró disminuir al 16 o/o. Las actuales medidas monetarias permiten prever que seguirá con un ritmo quizá todavía mayor.
- (7) Sobre el tema de la inflación en los países del Este ver P. GALLARD "L'Inflation et les économies socialistes planifiées" en Revue Nouvelle No. 11, Nov. 1975, p. 413; ver también F. Plassard, "Reflexions sur l'Inflation", Chronique sociale de France, cuaderno No. 4, agosto 1974, p. 64.
- (8) D. LASCELLES en "The Financial Times" 30.11. 1973.
- (9) J. CATTREL: "Les Revenus des Belges ou ce que cache l'éventail", Revue Nouvelle, febrero 1976, p. 145ss. La diferencia máxima entre los más pobres y los más ricos sería de 822! Además la desigualdad se acrecienta con el tiempo.
- (10) Octogésima Adveniens, No. 14.
- (11) F. CARDOSO y E. FALETO "Dependencia y desarrollo en América Latina", México 1970.
- (12) "Business Week", 12 de octubre, 1974.
- (13) En Francia el 75 o/o del financiamiento de las nuevas inversiones era a través del autofinanciamiento, es decir se percibían por el precio pagado por el consumidor. Actualmente en vista de la crisis y la inflación se recurre más al endeudamiento.
- (14) M. ROCARD-J. GALLUS, "L'Inflation au coeur", p. 36. Gallimard. París 75.
- (15) Cfr. J. BAUDRILLARD 'L'Economie politique du Signe' Paris Gallimard.
- (16) Chronique sociale de France, 'Comprendre la crise' M. BLANCHARD, Lyon, Oct. 1975.
- (17) Se podría hacer un estudio comparativo que sería muy esclarecedor de la política económica de los otros bloques (U.R.S.S. China).
- (18) J.M. DOMENACH 'Ideologie et Marxisme' en 'Le Sauvage et l'ordinateur', París, Seuil 1976.
- (19) J. LADRIERE 'Vie Sociale et destinée' Duculot, Gembloux 1973.
- (20) R. GARAUDY, Parole d'Homme.

LOS CRISTIANOS Y EL CONFLICTO

Introducción al Cuaderno

La situación que está viviendo la Iglesia latinoamericana es digna de atención especial. Se le sigue con dolor y tristeza a veces, pero con pasión y utopía. Con la esperanza de que se vaya haciendo día a día, una iglesia del pueblo, que nace de él y vive para él. Una comunidad que lucha por dar testimonio de la verdad, por recoger, como lo hicieron los cristianos primitivos, la fuerza del evangelio.

Pero no puede uno menos que preguntarse, al hablar de la Iglesia latinoamericana, a qué se está uno refiriendo. Porque está la iglesia de los obispos y de la jerarquía. Está la iglesia conservadora. Está la iglesia progresista. Está la iglesia masiva, de la religiosidad popular, del cristianismo sociológico, de la fe sin evangelizar. En fin, está la comunidad de los creyentes que aglutina todos estos sectores. Unos se sienten dueños de ella. Otros instrumentos de ella. Unos más destinatarios. Finalmente, los espectadores, interesados o indiferentes.

La pregunta que se está planteando es el paso de la comunidad de creyentes en Jesús a la comunidad de seguidores de Jesús. No que se opongan en teoría; pero en realidad, así podrían caracterizarse las polarizaciones que están abriendo la brecha intraeclesial. Y precisamente aquí es donde urge una reflexión seria y profunda de la conflictividad dentro de la iglesia.

Importa señalar que esta conflictividad no es de reciente aparición. Tuvo su primera actuación desde sus orígenes. Ya los evangelistas nos testimonian las tensiones entre los discípulos, que aparecerán en las prácticas de la iglesia primitiva. Sin embargo, cada época y cada contexto social cualifican las tensiones. En América Latina estas tensiones tienen su peculiaridad. Hay que detectarlas, y ubicarlas en el proceso histórico hacia una fe enraizada en el evangelio.

El primer artículo que publicamos, *La conflictividad dentro de la Iglesia*, intenta abordar frontalmente, y con un matiz teológico definido, el actual proceso que viven infinidad de cristianos de nuestro continente. Ni abandonan la comunidad eclesial, ni se adhieren acríticamente. Participan activamente en la misión de la iglesia, en el anuncio de la Buena Nueva, pero rechazan los modos consagrados de ese anuncio, particularmente los exclusivamente culturales. Quieren y luchan por recrear una iglesia, pero rechazan despiadadamente a la institución.

El segundo trabajo, *Las organizaciones religiosas como fuerzas políticas de substitución*, escrito ya hace tiempo, intenta analizar el papel que han venido jugando las organizaciones católicas en nuestro país, a lo largo de este siglo. Por la indiscutible importancia que ha venido teniendo la iglesia en la configuración de la sociedad mexicana, deberá seguirse reflexionando sobre esos cuerpos intermedios, fundamentalmente organizaciones laicales, para que una mejor memoria histórica eclesial nos evite caer en los mismos fracasos, y al mismo tiempo, dinamice las posibilidades de estos grupos eclesiales.

Es claro que en el centro de la conflictividad presente en la historia de la humanidad, está la tensión entre religión y sociedad civil, entre iglesia y estado. En la época de Constantino, el estado asimiló a la iglesia; en la edad media, la iglesia asimiló al estado. El tercer artículo, *Relaciones de Iglesia y Estado en las formaciones sociales periféricas latinoamericanas*, intenta elaborar un primer abordaje a las relaciones entre la iglesia y el estado en Latinoamérica. En los últimos años se ha venido acumulando una carga incontrolable en estas relaciones. Todo permite prever que las tensiones irán en aumento. Sólo con una comprensión de lo que ha venido pasando, y con una pasión por ser fieles a la fuerza del evangelio podremos ir viviendo con esperanza el futuro del pueblo latinoamericano, y con esta esperanza, también su fe podrá participar en ese futuro.

La Redacción.

LA CONFLICTIVIDAD DENTRO DE LA IGLESIA

"Lo mejor de la religión es que suscita herejes" (E. Bloch).

"La Iglesia latinoamericana es una Iglesia en cautiverio, que mantiene en cautiverio al Evangelio y a sus dogmas; pero ésta es la Iglesia, polo indiscutible de poder, que permitirá una ampliación hacia los siguientes pasos en el proceso de liberación". (H. Assmann).

El conflicto dentro de la Iglesia es un hecho, y es un hecho nuevo que aflora desde el Vaticano II. Es frecuente escuchar las voces que provienen de las altas esferas vaticanas denunciando la protesta, como hecho generalizado en nuestros días. En América Latina raro es el país o la diócesis en la que no surja un conflicto entre la jerarquía y la base de cristianos, entre los mismos fieles, y --lo que es aún más notable-- entre los mismos obispos. Por grande que sea el intento de dar la sensación de unidad, las divisiones y los conflictos, tanto en los diversos países como a nivel de todo el continente, es una evidencia que se impone por sí misma.

El hecho por lo tanto no se puede negar. Más interesante e importante es analizar en qué consiste su novedad, sus raíces y su sentido. Esto es lo que pretendemos analizar en este trabajo, deteniéndonos en lo que el conflicto tiene de estructural y de eclesial. Al concentrarnos en la estructura de la Iglesia, queremos superar el análisis meramente personal y psicologizante de las causas de los conflictos. Es evidente que el pecado personal, la voluntad de poder de personas y grupos e imponer sus ideas es una de las causas de los conflictos. Según un adagio antiguo, "ubi peccatum, ibi multitudo", donde hay pecado allí hay desunión. Pero lo importante es analizar qué formas concretas toma esa pecaminosidad, inherente a toda persona y grupo social, en la estructura eclesial. Nos concentramos también en el as-

pecto eclesial de esa estructura llamada Iglesia. Eso quiere decir, que no nos vamos a fijar tanto en la conflictividad inherente a cualquier institución --lo cual vale también para la Iglesia--, sino en lo que el mismo "ser Iglesia" aporta al conflicto. Con ello pretendemos aportar algo de lucidez a la situación eclesial actual en América Latina.

I. EL HECHO DEL CONFLICTO ECLESIAL EN NUESTRO DÍAS

En la historia reciente de la Iglesia hasta antes del Vaticano II, ésta ha dado la sensación de unidad dentro de sí misma. Existían grandes tensiones entre los diversos grupos de cristianos, sobre todo entre católicos y protestantes; pero la Iglesia católica se concebía a sí misma por su esencia, y así intentaba aparecer históricamente, como la iglesia "una". En esa unidad veía una de sus notas constitutivas, y de ahí que la "unidad" fuese ideologizada no sólo como el ideal escatológico al que debería tender la comunidad eclesial, sino como una realidad histórica, que de esa manera mostraría además a la Iglesia católica como la verdadera Iglesia de Cristo. No ya el conflicto público, hiriente y contestatario, sino que la mera división de opiniones aparecía como un peligro, un no deber ser; y de ahí también que disciplinariamente se impusiese una misma liturgia, una mis-

ma teología y aun filosofía, una misma ética. La Iglesia católica daba la impresión de unidad monolítica, aun cuando examinada más a fondo esa unidad no pasara de la uniformidad.

Sin embargo la misma estructura jerárquica de la Iglesia, tal como se concebía y se desarrollaba prácticamente antes del Vaticano II, suponía una conflictividad latente. La división entre jerarquía y fieles, entre superiores y súbditos, entendida eficazmente desde una eclesiología monárquica, que arrancaba de la teología post-tridentina de controversia, suponía una situación de equilibrio inestable. En teoría y práctica a la jerarquía le estaba reservado el poder doctrinal, ejecutivo y judicial; los fieles formaban ciertamente parte de la Iglesia, pero de modo pasivo.

En este momento es irrelevante si la concepción jerárquica de la Iglesia, si el paso de eclesiología a jerarcológica, estaba bien fundamentado en la Escritura y en la tradición anterior. Lo importante es constatar que la Iglesia estaba estructurada en forma de grupos, no sólo en cuanto éstos tuviesen diversas funciones en la Iglesia, sino en grupos que sociológicamente y políticamente eran distintos y a veces antagónicos. Existía por lo tanto una situación de conflictividad latente, que a veces se traducía en situación de conflictos actuales. Pero éstos procuraban ser suprimidos con medidas administrativas y condenados ideológicamente en nombre de la unidad de la Iglesia como algo absoluto.

Ante esta situación de uniformidad, históricamente impuesta y justificada en nombre de la uniformidad, los primeros intentos por superarla y por concebir a la Iglesia a lo sumo como una unidad compleja y no meramente uniforme, se hicieron en nombre del "pluralismo". (1) El presupuesto de sus defensores es que ni la ideología ni la cultura son eternas, como se demostraba en base a la filosofía y a la misma historia de la Iglesia, sino históricas y cambiantes, y de ahí que se exigiese el pluralismo, sobre todo en la teología y la liturgia. También aparecieron intentos más tímidos de exigir el pluralismo en la forma de vida sacerdotal, por ejemplo en el movimiento de los sacerdotes obreros e incluso en la petición, ya en tiempo de Pío XII, de separar el sacerdocio ministerial y el celibato.

Estos intentos tuvieron mayor o menor fortuna, pero de alguna forma el pluralismo fue sancionado por el Vaticano II, o por lo menos por la teología que se desarrolló a su alrededor. Para nosotros lo importante es notar que el pluralismo no era por su esencia conflictivo, aun cuando de hecho existieron conflictos concretos entre quienes lo defendían y la autoridad eclesial. Lo que proponía el pluralismo no era en ningún sentido la división y el conflicto dentro de la Iglesia, sino la multiformidad, que la Iglesia no fuese monolítica en su dirección y privilegiase sólo una de las posibles formas de hacer teología, de liturgia, etc. El pluralismo suponía la convivencia pacífica de diversas maneras de ser iglesia, aun cuando en aquella situación histórica el mero hecho de propugnarlo fuese ya conflictivo.

En nuestros días, y sobre todo en América Latina, el problema se presenta de manera distinta. No se niega que exista el problema arriba descrito, que proviene de una determinada comprensión de lo que es la Iglesia jerárquica;

pero se afirma que no es lo más típico ni lo que explica la situación actual de conflicto. Dos son las características que diferencian nuestra situación de la anterior. En primer lugar, descriptivamente, es un hecho bastante novedoso en la Iglesia de la historia contemporánea que la primera línea que divide o aglutina al cuerpo eclesial no es la línea de la autoridad, y correlativamente de la obediencia, sino la línea de comprensión y praxis de la fe. Lo que hoy existen son corrientes distintas que atraviesan a la jerarquía y a la base de los fieles. No se puede hablar de una jerarquía, de un clero, de los seglares. Las diversas corrientes aglutinan y arremolían en torno a sí a obispos, sacerdotes, religiosos y seglares; relativizan el status social dentro de la institución eclesial. Pero el fenómeno arremolinador en torno a una corriente ideológica y praxica divide a las corrientes entre sí. La situación actual se caracteriza por lo tanto en primer lugar por una mayor unión eclesial, desconocida en tiempos pasados lo cual a su vez provoca una desunión entre las diversas corrientes, y el conflicto dentro de la Iglesia.

Y en segundo lugar no es tanto la problemática intraccesial la que plantea el problema de la unión o de la división, sino la misma realidad del tercer mundo, como realidad que está fuera de la Iglesia, la que origina los remolinos aglutinantes de cristianos y la división entre ellos. Esta realidad fuera de la misma Iglesia es la que hace que lo que antes pudiese llamarse simple división o separación o mentalidad distintas se convierta ahora en conflicto. Este conflicto aparece como inevitable y necesario, y exigido además en nombre del evangelio.

En concreto en los últimos años, la conflictividad dentro de la Iglesia se puede simbolizar en las diversas posturas que los diversos grupos de cristianos toman con respecto a Medellín. Este funge como símbolo que une y desune. En teoría ningún cristiano, y menos si es jerarca, se atreverá a descualificar a Medellín; pero en la práctica se está haciendo. En esta situación unos hablan de un "retroceso de Medellín" y otros de una "correcta interpretación de Medellín". Para unos Medellín fue el comienzo de una nueva etapa, cuyas virtualidades hay que desarrollar y concretar; según éstos Medellín está sufriendo hoy la muerte de mil cualificaciones y distingos, que hace que no quede mucho de su sustancia original, que una lectura, aun ingenua, descubre en él. Para otros Medellín fue una sorpresa, que se aceptó en principio, pero sin saber a ciencia cierta en qué consistía la sorpresa ni las consecuencias históricas que desencadenaría. Al aparecer éstas, aparece también la marcha atrás, las cualificaciones, las correctas interpretaciones, en el fondo, el intento de eliminar la sorpresa, para volver al terreno más conocido de la vida y política eclesiales tradicionales.

Esta situación no puede ser descrita correctamente como "pluralista". En primer lugar porque no es un fenómeno, como el anteriormente reseñado, de reivindicación de las bases ante el uniformismo impuesto por la autoridad, sino que la situación atraviesa transversalmente la base y la jerarquía. Además el pluralismo supone en principio una variedad de opciones y corrientes, mientras que en América Latina las opciones se van reduciendo eficazmente a dos. (2) Ello hace que si en el pluralismo se puede concebir una coexistencia pacífica entre varios modos de pensar, la pola-

rización en dos corrientes, que no son sólo de pensamiento sino de praxis, en la situación actual no exista la tal convivencia pacífica, sino que existe oposición entre ambas corrientes. Por último podemos hacer una observación que proviene de la historia de los últimos años. Así como en Europa el apelar al pluralismo fue una de las maneras eficaces de avance de la izquierda, en la actualidad de América Latina son más bien los grupos de derecha los que a él apelan.

Que la situación eclesial tiene estructuralmente carácter de conflicto se ha probado abundantemente en los últimos años. Numerosos puestos importantes en la dirección del CELAM y de sus diversas comisiones han sido ocupados en virtud de la postura ideológica de los obispos. Institutos que surgieron a partir de Medellín han sido suprimidos o reubicados. Por otra parte un número considerable de obispos busca otras plataformas de reunión y comunicación que no sean sólo o principalmente las del CELAM o las Conferencias Episcopales. A nivel de grupos de base existen diversos movimientos que, al menos estructuralmente e independientemente de la intención de los individuos, buscan líneas de trabajo opuestas: existe una proliferación de movimientos que intentan volver a la interioridad de la fe cristiana, a concentrarse en la liturgia, en la ordenación de la vida privada y familiar; mientras que otros grupos buscan en directo la eficacia socio-política de su fe cristiana. Existe un considerable grupo de movimientos sacerdotales que chocan en la teoría y en la práctica con el ejercicio tradicional del ministerio sacerdotal. Existe el diverso apoyo económico —indirectamente a través del influjo sobre las organizaciones europeas y norteamericanas— a unos grupos de cristianos o a otros, según su línea de acción. Existe la competencia a nivel de ideología: hay quienes se arremolinan en torno a la teología de la liberación, en alguna de sus formas, y quienes la combaten, ofreciendo como alternativa la teología tradicional, más o menos adecuada, o una teología de la liberación aguada y nominalista. Existe la competencia en la misma organización de congresos de teología y de pastoral. Se invitan a diferentes teólogos según sean los organizadores. Incluso se ha vuelto a reavivar el problema de la ortodoxia de algunos teólogos, no porque éstos tengan ningún interés de revivir viejas herejías, sino como arma de descrédito contra ellos.

Todas estas observaciones, y otras más que se pudieran hacer, muestran claramente que la situación actual de la Iglesia en América Latina es de conflicto y no meramente de pluralismo. Las dos corrientes que existen van tomando en su dirección global, aparte de los detalles, carácter antagónico. Y quizás lo más interesante y novedoso es que no parece que de ahí vaya a surgir un cisma o herejía, en el sentido tradicional de la palabra, pues los cristianos de avanzada pretenden permanecer en la Iglesia. Si esto es así, el conflicto está ahí y estará por largo tiempo; y no parece que se va a solucionar apelando a la unidad genérica de la Iglesia, ni a la legitimidad del pluralismo, ni siquiera a una doctrina de los carismas; pues no se trata de dos corrientes que se comprenden como funciones complementarias dentro de la Iglesia, sino que ambas pretenden ser concepciones globalizantes de la existencia eclesial, y por lo tanto van a ser antagónicas, al menos en la práctica.

En esta situación no es superfluo reflexionar sobre el hecho del conflicto dentro de la Iglesia. Queremos analizar brevemente (II) los cambios en la eclesiología que han posibilitado ese conflicto, (III) la necesidad y sentido del conflicto intraeclesial, y (IV) algunos criterios de discernimiento.

II. LA NUEVA ECLESIOLOGIA

Lo que pretendemos en este apartado es analizar cómo una nueva eclesiología ha hecho posible y real el conflicto intraeclesial. No se pretende afirmar que la eclesiología como mera teoría haya desencadenado los conflictos, sino que una nueva eclesiología ha desbloqueado la justificación de la unidad de la Iglesia, considerada como uniformidad, y ha hecho que la Iglesia se introduzca realmente en el mundo, que es el lugar del conflicto. Obviamente esto sólo lo podemos hacer programáticamente, sin descender a detalles, apuntando sólo a aquellos momentos del desarrollo verdaderamente significativos.

1. Como primera afirmación fundamental podemos decir que la Iglesia no es el reino de Dios. Cuál sea su relación positiva con ese reino es otro problema, que analizaremos más adelante. Pero ahora conviene insistir en la negación, pues es el primer paso para desbloquear una falsa eclesiología, tanto por lo que toca a los contenidos como al mismo proceso de justificación de esos contenidos.

Ese descubrimiento eclesiológico, que hoy es evidente y puede leerse en cualquier manual moderno de eclesiología, sucedió más o menos con el cambio de siglo, cuando se descubrió que el mensaje de Jesús era un mensaje escatológico. En el análisis de eso escatológico (último) al servicio del cual estaba Jesús se descubrió que lo propiamente escatológico era el reino de Dios y no la Iglesia. Jesús no predicó ni instituyó —en el sentido convencional del término— una iglesia, sino que anunció un reino de Dios que se acercaba. Lo último y definitivo para Jesús era el reino, y no la Iglesia.

Esto no significa en absoluto que no exista una continuidad teológica e histórica entre Jesús y la Iglesia que surge después de su resurrección, y que en ese sentido no se deba hablar de una "fundación" de la Iglesia por Cristo. No es éste el lugar para desarrollar positivamente este tema. Lo importante es recordar que lo último es el reino, y que la Iglesia no tiene ese carácter absoluto que le compete sólo al reino, sino que tiene un carácter relacional. Como Jesús, su esencia y plenitud se deriva de la relación al reino.

Lo segundo que implica el mensaje de Jesús sobre el reino de Dios es que éste es crisis. En cuanto aparición de lo último relativiza y critica cualquier realidad creada. El reino de Dios no llega como posibilidad de la existencia presente, sino siempre a través de una ruptura. Y no existe nada creado o histórico que no deba pasar por esa ruptura. Obviamente Jesús no pudo hablar de la ruptura por la que ha de pasar la Iglesia; pero de su actitud ante las estructuras, incluso salvíficas y queridas por Dios según el AT, se desprende que el reino de Dios relativiza todo: las instituciones

de Israel, la alianza, la ley, incluso las mismas tradiciones sobre Dios y el reino de Dios, en cuanto tradiciones concretas. El reino de Dios, en cuanto realidad nueva, y el Dios de Jesús, en cuanto Dios mayor, relativiza todo lo creado y lo hace entrar en crisis.

De esto se deducen dos tipos de consecuencias; una sobre la Iglesia en su totalidad y otra sobre la estructura institucional de la Iglesia. Por lo que toca a la Iglesia en su totalidad, si ella no es adecuadamente el reino de Dios, entonces en principio puede ser criticada; y en cuanto el reino de Dios pone en crisis cualquier realidad histórica, entonces tiene que ser criticada. Estas formulaciones son todavía muy genéricas, y a este nivel pueden ser aceptadas sin mayor dificultad, para quien no quiera negarse a la evidencia de la exégesis. Estas afirmaciones tampoco explican directa y adecuadamente el conflicto actual de la Iglesia en América Latina, pero aceptarlas o no es la base para comprender la posibilidad y el sentido de tal conflicto. Es verdad que no se afirmará ya normalmente que la Iglesia es adecuadamente el reino de Dios, es decir, algo absoluto; pero en la práctica se sigue actuando muchísimas veces como si lo fuera. Lo supuestamente absoluto de la Iglesia se traslada eficazmente al Papa, al Vaticano, a una Conferencia Episcopal, o por otra parte a un determinado movimiento de avanzada.

La mayor tentación estructural de la Iglesia como tal consiste en su misma realidad relacional. Por una parte es depositaria de la tradición del reino y de la exigencia a realizarlo; por otra parte ella misma no es el reino. Esto la coloca en una situación de "concupiscencia", de querer ser adecuadamente aquello a lo que sólo puede y debe apuntar y servir, el reino de Dios. Por ello la posibilidad del conflicto está siempre ahí; y cuando una situación determinada muestra más claramente la diferencia y distancia entre Iglesia y reino, entonces el conflicto surge —y debiera surgir— espontáneamente. El descubrimiento del reino de Dios como lo último ha sacado a luz esta elemental verdad: la iglesia en totalidad no es absoluta, y por lo tanto estructuralmente criticable.

Si la Iglesia no es algo absoluto, entonces tampoco lo son sus estructuras. Cada una de ellas tendrá una función en principio positiva para todo el cuerpo eclesial. Pero en último término existe algo que juzga por igual a jerarcas y simples fieles. La estructura de la Iglesia no es en sí ya salvífica. Y puede surgir dentro de la Iglesia alguien que le recuerde esa verdad, bien sea de la jerarquía o de los fieles. Cuando dentro de la Iglesia se cae en la cuenta de la diferencia entre Iglesia y reino de Dios entonces surge el conflicto cristianamente. Y en principio no existe en la Iglesia ningún mecanismo institucional que pueda apagar esa protesta, si es que la crítica se hace, no en virtud de un propio interés, sino en virtud del reino de Dios.

Con esto no se ha dicho todavía cómo debe tratarse el conflicto, quién tiene derecho y deber a provocarlo, cómo se debe solucionar, etc. Lo único que se ha pretendido decir es que si la realidad de la Iglesia es relacional y no absoluta, entonces deja de ser intocable, es criticable. Esto, que ha sido verdad desde los comienzos del NT, pero que fue efi-

cazmente olvidado desde Trento, es lo que se ha vuelto a descubrir a nivel teórico con el análisis del mensaje escatológico de Jesús.

2. La segunda afirmación fundamental es que la Iglesia debe proseguir la realidad del Jesús histórico. La Iglesia tiene varias actividades, tiene una liturgia, una doctrina, una organización, etc. Pero lo más fundamental suyo consiste en el proseguimiento de Jesús. Si no hace esto ha viciado su esencia, y haciendo esto hará todo lo demás cristianamente.

En qué sentido el redescubrimiento del Jesús histórico es una de las causas actuales del conflicto lo podemos ver en tres pasos. En primer lugar, la realidad de Jesús es también relacional: él no se predicó a sí mismo, ni siquiera simplemente a Dios, sino el reino de Dios; o dicho de otra forma predica a Dios que se acerca en su reino. Esto significa que estrictamente hablando Jesús tampoco es algo absoluto en sí mismo, sino en relación con el reino de Dios y con el Padre que a través de él se va a revelar. Jesús es absolutamente el Hijo, y lo es absolutamente en cuanto vive de y para el Padre.

En segundo lugar la relación de Jesús con el reino no es meramente de predicación, sino de acción. Jesús no declara meramente una verdad para ser sabida, sino que pone toda su vida al servicio de la realización de esa verdad. No sólo predica que el reino de Dios se acerca, sino que intenta realizarlo. La Iglesia contemporánea ha sido deudora de una concepción de revelación más bien doctrinaria. Ya en el Vaticano II se trató de completar esta doctrina añadiendo que la revelación se da en "palabras" y en "hechos". Pero el mismo Vaticano II no reflexionó sobre la relación entre las palabras y los hechos de Jesús. En esta situación el descubrimiento consiste en que Jesús no sólo predica la venida del reino, sino que lo intenta instaurar, lo intenta hacer. Su vida está dedicada a la praxis del reino, como aparece en su actividad en favor de los oprimidos, sus prodigios, sus exorcismos, su crítica ante una sociedad que es la negación del reino, su actitud consecuente en el hacer hasta la muerte. Aquí propiamente no se opone palabra a hechos, pues la palabra, por ejemplo como crítica profética, como concientizadora, como interpelación, como teoría de lo que ha de venir, es también una praxis. Lo que se opone es una concepción de la actividad de Jesús como doctrina sobre el reino o como praxis del reino, en la cual estarán incluidos los hechos y las palabras.

En tercer lugar Jesús intenta hacer el reino de Dios dentro de su historia concreta. Esa historia está dominada por el pecado en sus diversas formas: por el egoísmo y la voluntad de poder del individuo y por las estructuras de clara injusticia. Jesús intenta hacer el reino en esa estructura y no fuera de ella. Su palabra la juzga desde dentro, su predicación ética se presenta en forma de alternativa a esa situación, su visión del futuro se hace en contra de ella, su praxis de prodigios, de liberación ocurre en contra de quienes detentan el poder. Y por esa razón Jesús es perseguido y muere en cruz. Jesús intentó hacer el reino dentro de su historia conflictiva, y por ello el poder del pecado recayó sobre él.

christus

Revista de Teología
493 Diciembre de 1976

BIBL. IUNIORATUS
DOM. PROB. S. JOSEPH

LOS CRISTIANOS Y EL CONFLICTO

LAS FABRICAS DE LYON, S.A.

ARTICULOS RELIGIOSOS

Av. Madero 82-A
Apdo. 310
México 1, D.F.

Tels:
512.19.88
510.33.86

ESPECIALISTAS EN TODA CLASE
DE DISEÑOS

— CASA FUNDADA EN 1894 —



de Israel, la alianza, la ley, incluso las mismas tradiciones sobre Dios y el reino de Dios, en cuanto tradiciones concretas. El reino de Dios, en cuanto realidad nueva, y el Dios de Jesús, en cuanto Dios mayor, relativiza todo lo creado y lo hace entrar en crisis.

De esto se deducen dos tipos de consecuencias; una sobre la Iglesia en su totalidad y otra sobre la estructura institucional de la Iglesia. Por lo que toca a la Iglesia en su totalidad, si ella no es adecuadamente el reino de Dios, entonces en principio puede ser criticada; y en cuanto el reino de Dios pone en crisis cualquier realidad histórica, entonces tiene que ser criticada. Estas formulaciones son todavía muy genéricas, y a este nivel pueden ser aceptadas sin mayor dificultad, para quien no quiera negarse a la evidencia de la exégesis. Estas afirmaciones tampoco explican directa y adecuadamente el conflicto actual de la Iglesia en América Latina, pero aceptarlas o no es la base para comprender la posibilidad y el sentido de tal conflicto. Es verdad que no se afirmará ya normalmente que la Iglesia es adecuadamente el reino de Dios, es decir, algo absoluto; pero en la práctica se sigue actuando muchísimas veces como si lo fuera. Lo supuestamente absoluto de la Iglesia se traslada eficazmente al Papa, al Vaticano, a una Conferencia Episcopal, o por otra parte a un determinado movimiento de avanzada.

La mayor tentación estructural de la Iglesia como tal consiste en su misma realidad relacional. Por una parte es depositaria de la tradición del reino y de la exigencia a realizarlo; por otra parte ella misma no es el reino. Esto la coloca en una situación de "concupiscencia", de querer ser adecuadamente aquello a lo que sólo puede y debe apuntar y servir, el reino de Dios. Por ello la posibilidad del conflicto está siempre ahí; y cuando una situación determinada muestra más claramente la diferencia y distancia entre Iglesia y reino, entonces el conflicto surge —y debiera surgir— espontáneamente. El descubrimiento del reino de Dios como lo último ha sacado a luz esta elemental verdad: la Iglesia en totalidad no es absoluta, y por lo tanto estructuralmente criticable.

Si la Iglesia no es algo absoluto, entonces tampoco lo son sus estructuras. Cada una de ellas tendrá una función en principio positiva para todo el cuerpo eclesial. Pero en último término existe algo que juzga por igual a jerarcas y simples fieles. La estructura de la Iglesia no es en sí ya salvífica. Y puede surgir dentro de la Iglesia alguien que le recuerde esa verdad, bien sea de la jerarquía o de los fieles. Cuando dentro de la Iglesia se cae en la cuenta de la diferencia entre Iglesia y reino de Dios entonces surge el conflicto cristianamente. Y en principio no existe en la Iglesia ningún mecanismo institucional que pueda apagar esa protesta, si es que la crítica se hace, no en virtud de un propio interés, sino en virtud del reino de Dios.

Con esto no se ha dicho todavía cómo debe tratarse el conflicto, quién tiene derecho y deber a provocarlo, cómo se debe solucionar, etc. Lo único que se ha pretendido decir es que si la realidad de la Iglesia es relacional y no absoluta, entonces deja de ser intocable, es criticable. Esto, que ha sido verdad desde los comienzos del NT, pero que fue efi-

cazmente olvidado desde Trento, es lo que se ha vuelto a descubrir a nivel teórico con el análisis del mensaje escatológico de Jesús.

2. La segunda afirmación fundamental es que la Iglesia debe proseguir la realidad del Jesús histórico. La Iglesia tiene varias actividades, tiene una liturgia, una doctrina, una organización, etc. Pero lo más fundamental suyo consiste en el proseguimiento de Jesús. Si no hace esto ha viciado su esencia, y haciendo esto hará todo lo demás cristianamente.

En qué sentido el redescubrimiento del Jesús histórico es una de las causas actuales del conflicto lo podemos ver en tres pasos. En primer lugar, la realidad de Jesús es también relacional: él no se predicó a sí mismo, ni siquiera simplemente a Dios, sino el reino de Dios; o dicho de otra forma predica a Dios que se acerca en su reino. Esto significa que estrictamente hablando Jesús tampoco es algo absoluto en sí mismo, sino en relación con el reino de Dios y con el Padre que a través de él se va a revelar. Jesús es absolutamente el Hijo, y lo es absolutamente en cuanto vive de y para el Padre.

En segundo lugar la relación de Jesús con el reino no es meramente de predicación, sino de acción. Jesús no declara meramente una verdad para ser sabida, sino que pone toda su vida al servicio de la realización de esa verdad. No sólo predica que el reino de Dios se acerca, sino que intenta realizarlo. La Iglesia contemporánea ha sido deudora de una concepción de revelación más bien doctrinaria. Ya en el Vaticano II se trató de completar esta doctrina añadiendo que la revelación se da en "palabras" y en "hechos". Pero el mismo Vaticano II no reflexionó sobre la relación entre las palabras y los hechos de Jesús. En esta situación el descubrimiento consiste en que Jesús no sólo predica la venida del reino, sino que lo intenta instaurar, lo intenta hacer. Su vida está dedicada a la praxis del reino, como aparece en su actividad en favor de los oprimidos, sus prodigios, sus exorcismos, su crítica ante una sociedad que es la negación del reino, su actitud consecuente en el hacer hasta la muerte. Aquí propiamente no se opone palabra a hechos, pues la palabra, por ejemplo como crítica profética, como concientizadora, como interpelación, como teoría de lo que ha de venir, es también una praxis. Lo que se opone es una concepción de la actividad de Jesús como doctrina sobre el reino o como praxis del reino, en la cual estarán incluidos los hechos y las palabras.

En tercer lugar Jesús intenta hacer el reino de Dios dentro de su historia concreta. Esa historia está dominada por el pecado en sus diversas formas: por el egoísmo y la voluntad de poder del individuo y por las estructuras de clara injusticia. Jesús intenta hacer el reino en esa estructura y no fuera de ella. Su palabra la juzga desde dentro, su predicación ética se presenta en forma de alternativa a esa situación, su visión del futuro se hace en contra de ella, su praxis de prodigios, de liberación ocurre en contra de quienes detentan el poder. Y por esa razón Jesús es perseguido y muere en cruz. Jesús intentó hacer el reino dentro de su historia conflictiva, y por ello el poder del pecado recayó sobre él.

Este redescubrimiento del Jesús histórico tiene grandes consecuencias para la comprensión de la Iglesia sobre sí misma. Si la Iglesia reconoce en su fundador no un Cristo cualquiera, sino al Cristo que es Jesús de Nazaret, entonces su realidad más profunda no puede estar basada sólo ni principalmente en las instrucciones que Jesús pudiera haber dado sobre el modo de organización y misión de la Iglesia, sino en primer lugar en la misma historia de Jesús.

Pero si esto es así, de ahí se deducen varias consecuencias para la Iglesia que van a causar conflicto, por lo menos en nuestra situación histórica. Lo primero es que la Iglesia no puede ni debe predicarse a sí misma, de la misma manera que ni siquiera Jesús se predicó a sí mismo. Siempre que consciente o inconscientemente la Iglesia pretenda ponerse a ella misma en primer plano estará dada la posibilidad del conflicto, si alguien le recuerda que ése es su primer y fundamental pecado. El primer conflicto aparecerá en la tensión entre predicarse la Iglesia ella misma en reforzar sus instituciones, en el intento de crecer ella misma y predicar el reino, algo que es distinto de ella, y que incluso puede ser contrario a su esencia histórica.

Este primer conflicto se agrava si la Iglesia, como Jesús, pasa de una misión de predicar meramente a una realización práctica del contenido de lo que predica. Mientras la Iglesia considera su misión como el anuncio de algo, aun cuando eso sea tan sublime como Cristo, Dios o el reino, los conflictos intraeclesiales serán relativamente pequeños; se reducirán a la problemática de la ortodoxia, a las discusiones de escuela sobre la hermenéutica y pastoral más adecuadas para hacer comprensible el mensaje. Pero cuando la Iglesia pasa de "anunciar" algo a "hacer" el contenido de lo que se anuncia, entonces surgen los grandes conflictos.

La pregunta clave que se le dirige a la Iglesia de hoy y que condicionará toda la conflictividad intraeclesial es la siguiente: si quiere meramente anunciar a Cristo o hacer lo que hizo Jesús, y así declararle como el Cristo. Obviamente no existe aquí una alternativa total, ni siquiera histórica, pues siempre se ha dado en la Iglesia algo de ambas cosas. Pero el énfasis es muy distinto, y también el conflicto que se seguirá. Si se inclina por lo primero, entonces la situación histórica tendrá que ser conocida para que el mensaje sea comprensible. Pero si se inclina por lo segundo, entonces la situación histórica tendrá que ser sufrida para poder hacer el contenido de lo que se predica.

A nuestro entender aquí se da la raíz más profunda de la división y los conflictos actuales dentro de la Iglesia: en la concepción teórica y práctica de lo que es la misión. Hoy en día, tanto la unión como la desunión de los cristianos está enraizada en las diferentes alternativas sobre la misión: o preferentemente como un mero anunciar o preferentemente como un hacer. Y este conflicto se agranda si el hacer es como el considerado en el tercer punto sobre el Jesús histórico. Si se realiza realmente en la situación histórica de América Latina sin quedarse al margen del pecado de la situación, un cierto tipo de misión conlleva la oposición, el repudio y la persecución de los poderosos; mientras que el mero anuncio de la palabra suele ser normalmente

tolerado. Si a una determinada práctica de la misión, como un hacer el reino, se unen las consecuencias empíricas que provocan, entonces se comprende la última raíz del conflicto intraeclesial. La división se da entre los que quieren defender a la Iglesia —y a sus personas— del pecado de la sociedad, aunque esto se haga tan sutilmente como reduciéndose al anuncio genérico sobre la verdad de Cristo, y los que quieren introducir a la Iglesia en la sociedad de pecado con todas sus consecuencias. El conflicto no es por lo tanto la mera división de opiniones sobre cómo se puede realizar la misión de la Iglesia dentro del pluralismo, sino que surge de la concepción teórica y práctica de lo que significa hacer el reino.

Si la misión cristiana es un hacer el reino entonces se añade un nuevo matiz al conflicto, pues la misión versa sobre el bien de terceras personas, y un bien que es una exigencia impostergable: la recuperación del mínimo de dignidad humana. Lo que está entonces en juego en el conflicto intraeclesial no es entonces en principio la realización del individuo dentro de la Iglesia, sino la realización de "otros" que son los más pobres. El que la Iglesia se equivoque con algunos de sus miembros, es lamentable, pero es presumible, y ese error puede ser más fácilmente integrable en la conciencia del cristiano, en cuanto él mismo y sólo él sea el perjudicado. El problema consiste en que si la misión de la Iglesia es hacer el reino, entonces el no hacerlo, el entorpecerlo, el equivocarse en ese campo es la causa de sufrimiento para otros. Y ese tipo de omisión o equivocación en América Latina es altamente conflictivo.

Esto aclara la agudeza del conflicto intraeclesial. No se trata de división de opiniones de escuela, ni del destino del cristiano al interior de la Iglesia. Se trata de una misión en favor de los más pobres, no sólo para que oigan que tienen un Padre en el cielo, sino para que vivan ya con el mínimo de dignidad, como correspondería a hijos de ese Padre. Y por ello es un error buscar el primer origen y la primera solución al problema del conflicto en la pura subjetividad de los individuos. Evidentemente que el carácter de las personas y de los grupos configurará externamente el conflicto; pero su raíz no está ahí. Lo que la Iglesia tiene planteado hoy no es un problema de psicología —como tantas veces se presupone—, no es problema de docilidad o rebeldía psicológica a la jerarquía, sino que es un problema de misión. La voluntad de poder, como tendencia a la autoafirmación personal, estará presente en todos los grupos implicados en un conflicto. Pero el conflicto no se resolverá sólo negando esa voluntad de poder, sino esclareciendo lo que debe ser la misión cristiana.

Resumiendo, creemos que el origen más profundo del conflicto eclesial está en la diferente concepción de la misión. Mientras ésta se mantenga al nivel del mero predicar, sin excluir que se añadan ciertas exigencias éticas, los conflictos intraeclesiales serán mínimos, como aparece en aquellas partes del mundo o en aquellos grupos de cristianos cuya problemática sigue siendo la ortodoxia, la hermenéutica y la pastoral apropiada para hacer comprensible el mensaje. Pero si la misión de la Iglesia es vista como un hacer, para desde ahí predicar a Jesús como el Cristo, entonces surgen los grandes conflictos, como lo demuestra la expe-

riencia en América Latina. Ese hacer será como el de Jesús, explicitando a Jesús, pero será al fin y al cabo un hacer el reino y no sólo dar información sobre qué es o cómo debería ser el reino. La misión de la Iglesia así comprendida tiene la virtud de arremolinar a muchos cristianos, hace saltar las barreras que han separado a obispos, sacerdotes y seglares. Pero a su vez desune también, y es por lo tanto conflictivo, porque en el fondo no se está defendiendo la propia causa de la Iglesia, sino una causa ajena, la de los más pobres.

El enfocar la misión de la Iglesia como un hacer no hace desaparecer todos los problemas del cristiano hacia dentro y hacia afuera de la Iglesia, tampoco explica todos los matices de los conflictos intraeclesiales, y por ello debe ser complementado con un estudio sobre la voluntad de poder de los diversos individuos y grupos. Pero el hecho fundamental parece que es correcto: los grandes conflictos intraeclesiales surgen en el momento en que la Iglesia concibe su misión preferentemente como la de hacer el reino.

3. Al hacer la misión como Jesús, entonces el conflicto del mundo se introduce al interior de la Iglesia. El mundo es un mundo de pecado, en la más antigua tradición bíblica. Lo que la reflexión actual ha añadido a esa verdad es la visión que de ese pecado tenían los profetas de Israel y Jesús de Nazaret: el pecado del mundo hace que los hombres vivan divididos entre sí, con intereses antagónicos; se dividen en grupos o clases que están en pugna. Hacer la misión en este mundo "plantea problemas a la universalidad del amor cristiano y a la unidad de la iglesia. Pero toda consideración sobre ello debe partir de dos comprobaciones elementales: la lucha de clases es un hecho y la neutralidad en esa materia es imposible". (3)

Mientras la misión de la Iglesia se conciba de hecho como un anunciar el mensaje, el conflicto del mundo no salpicará a la Iglesia misma. "Cristianos de izquierda, de derecha y de centro estarán de acuerdo en que Jesucristo es verdadero hombre y verdadero Dios, en que Dios es uno en tres personas, en que Jesús, con su muerte y resurrección, redimió al género humano..." (4) Más aún, si la predicación insiste en lo absoluto de Dios, entonces es posible —como se hace frecuentemente en Europa— recordar la reserva escatológica que eso absoluto impone a cualquier realización humana. De esa forma el conflicto del mundo será lamentable ciertamente, pero en la práctica no tan importante. Se repetirá que la fe cristiana tiene exigencias éticas, que hay que mejorar el mundo etc, pero la reserva escatológica quitará agresividad al mensaje ético.

Pero si la misión de la Iglesia es un hacer el reino como Jesús, es decir, dentro de la historia, entonces tiene que situarse en esa historia real con la conflictividad que le es inherente. "Querer cubrir piadosamente esa escisión social con una unidad ficticia y de etiqueta es escamotear una realidad difícil y conflictual, y tomar partido en definitiva por la clase dominante; es falsear el verdadero carácter de la comunidad cristiana so pretexto de una actitud religiosa que busca situarse más allá de las contingencias temporales". (5) La escisión social revierte en una escisión dentro de la misma Iglesia. Esto no tendría por qué ser así, si todo el cuerpo eclesial tomase el mismo partido, defendiese los mis-

mos intereses. Pero en la realidad no ocurre esto. En primer lugar porque los mismos cristianos pertenecen a diversas clases sociales, y en segundo lugar porque en su labor hacia afuera toman diversas posturas. Lo que hace que la división aquí sea tan fuerte es que la acción versa sobre lo concreto. Evidentemente que el cristiano tiene que actuar críticamente, tiene que vivir la tensión entre un amor que en principio se extiende a todos los hombres y un amor que para ser eficaz ha de optar por unos hombres concretos en contra de otros. Pero aun con todas esas cautelas, es innegable que la acción significa opción y concreción. Significa concretar la ideología cristiana en ideologías, que aunque parciales, presenten más eficazmente el camino de la liberación concreta, significa elegir medios concretos para la acción. En el hacer concreto se crean identificaciones efectivas y afectivas con distintos grupos sociales, se corren diversos riesgos. En esta concreción que exige la misión cristiana, considerada como hacer, surge el conflicto intraeclesial. A través del hacer el conflicto que está afuera, en la sociedad, se introduce en el interior de la Iglesia.

Todo lo dicho en este segundo apartado es en sí simple y evidente. Es claro que existe un conflicto en la Iglesia de América Latina, y que ese conflicto estalla visiblemente cuando los cristianos optan por hacer el reino y elegir las mediaciones concretas que parecen históricamente más adecuadas, aun cuando las usen críticamente. Lo importante para comprender la naturaleza del conflicto consiste en no analizarlo sólo en su último estadio. Cuando esto se hace, se escuchan las voces de que se está analizando el conflicto eclesial sociológicamente, de que se quiere llenar "el Pueblo de Dios de significación sociológica". (6) De esta forma se quiere evitar el análisis teológico del conflicto, se presupone que la unidad de la Iglesia es "el centro mismo de toda eclesiología", (7) y que por lo tanto el conflicto no es deseable.

Por esta razón hemos comenzado el análisis desde más arriba que la mera descripción del conflicto actual. Mientras la Iglesia no asimile el "descubrimiento" del reino de Dios, como ultimidad y crisis, y la actuación de Jesús como un hacer el reino, a través de la palabra y de la acción, entonces el conflicto aparecerá siempre como algo indeseado, que atenta a la unidad de la Iglesia. Pero hay que recalcar que la raíz más profunda de la desunión y del conflicto está en la misma concepción de fe de los cristianos. A este nivel el conflicto no aparecerá todavía, pero su raíz está ahí. Una determinada comprensión de la fe cristiana lleva por su lógica interna a un tipo de opción concreta. Y por ello es tan peligroso repetir ingenuamente que "hay que dejar en claro que la unidad esencial de la Iglesia es unidad en la fe". (8) Eso es formalmente correcto, pero eso no soluciona sino que plantea de la manera más radical el problema. Si la fe cristiana es fe en un Dios siempre mayor, un Dios crucificado, si es seguimiento de Jesús en medio de la conflictividad de la historia para hacer el reino, si ese seguimiento implica riesgos y persecuciones, toma de posturas concretas ante la opresión y los opresores, entonces la fe, y no el talante del individuo, es lo que va a desunir. Que a la fe le competa también el crear unidad eclesial es evidente, que por esa unidad haya que trabajar es correcto, que el individuo dentro de la Iglesia deberá estar dispuesto a sacrificar su realiza-

ción personal para el bien del cuerpo de la Iglesia es también cierto. Pero nada de esto justifica anteponer el bienestar interior del cuerpo de la Iglesia a la misión que la Iglesia ha de realizar, aun cuando esto provoca el conflicto interno.

III EL SENTIDO DEL CONFLICTO INTRAECCLESIAL

Suele ser frecuente afirmar que la unidad, en general y más la unidad intraeclesial, es algo bueno. Expresado a este nivel genérico esto es correcto, pero supone una concepción idealista de la Iglesia y de la unidad. La unidad de la Iglesia aparece en el NT como algo escatológico, que no está simplemente a la mano, sino algo que debiera suceder, algo que se debiera construir. Pero esto remite la unidad de la Iglesia de nuevo al terreno de la historia. Y entonces el juicio sobre la unidad debe ser histórico y no meramente idealista.

Si se plantea así el problema, la relación entre unidad y conflicto cobra una nueva dimensión. Si al nivel de ideas unidad y conflicto se excluyen mutuamente, al nivel histórico no tienen por qué excluirse; más aún el conflicto tiene un sentido positivo para la Iglesia, incluso para la construcción de la unidad escatológica. Dada la realidad histórica de la Iglesia el conflicto no es sólo algo inevitable, que desgraciadamente hubiera que admitirse, sino necesario, tanto histórico como teológicamente. Esto se deriva del aspecto institucional y profético del cuerpo de la Iglesia, lo cual vale no sólo de la Iglesia, sino de cualquier otra configuración humana que trate de realizar una misión a través de un cuerpo constituido.

Veamos en primer lugar qué función ha tenido y tiene el elemento profético dentro de la Iglesia, que estructuralmente puede tomar dos formas: la de la herejía y la del profetismo intraeclesial, al cual denominamos simplemente profetismo. En un análisis meramente conceptual la herejía es la negación de alguna verdad eclesial, que origina la separación del cuerpo eclesial; parece por lo tanto que no presta ningún servicio a la misma Iglesia. Pero en un análisis histórico, la herejía —por paradójico que parezca— ha cumplido un importante papel social en la Iglesia. Ese papel positivo consiste en el momento negativo de cuestionar a la misma Iglesia. Que la respuesta herética es inaceptable para la Iglesia, es evidente. Pero en presencia de la herejía “lo que la Iglesia hace es comprender más claramente su propia verdad a la luz de la contradicción que se alza contra ella”. (9) Lo que se quiere afirmar es que dada la esencia histórica de la Iglesia, su propio crecimiento es imposible sin que dentro de ella aparezca el momento de contradicción, que cuestiona lo que en la práctica se haya absolutizado como definitivo. Obviamente desde la fe cristiana, el hecho de que existan herejías no es deseable en principio; pero históricamente tampoco se puede negar que es también a través de la herejía como la Iglesia se va esclareciendo sobre su propia esencia y descubriendo eficazmente sus limitaciones y pecados.

Esto mismo vale para el profetismo, sólo que el profeta permanece dentro de la Iglesia, y por ello perpetúa el conflicto en su mismo seno. Los grandes cristianos, en este caso católicos, que han configurado nuevos movimientos en

la Iglesia, normalmente han encontrado en primer lugar una oposición dentro de ella; han causado conflictos, y ellos mismos han sido los primeros que los han sufrido. Sólo que a diferencia del “hereje” se han mantenido dentro de la Iglesia, y desde dentro de la Iglesia han motivado la contradicción clarificadora. Una historia del profetismo dentro de la Iglesia muestra que el cuerpo eclesial no avanza sin que en un primer momento no exista una negación de algo intraeclesial. El que la Iglesia pueda integrar ese nuevo avance motivará que el profetismo no se convierta en herejía; pero si no integra la profecía la Iglesia se anquilosará.

La Iglesia ha reconocido abundantemente la necesidad de la profecía. Es fenómeno frecuente que se canonicen a esos profetas después de su muerte y que se les eche en falta cuando no los hay. El problema está en que la alabanza oficial al profeta suele ocurrir cuando éste no está ya presente, y que se espera a un profeta, mientras éste no llegue. Pero durante la actividad profética, el profeta es normalmente sospechoso y causa conflictos intraeclesiales. Cualquier vida de los “santos” y “doctores” de la Iglesia mostraría esta tesis. Es un hecho histórico de la vida de la Iglesia, por lo tanto, que ha habido profetismo, que el cuerpo mismo eclesial lo exige, que cuando aparece causa conflictos, y que cuando la Iglesia integra lo nuevo que ha traído el profeta, aunque no lo haga casi nunca a las inmediatas, se ha dado un avance en la vida de la Iglesia.

El profetismo le es esencial históricamente a la vida de la Iglesia. Pero suele chocar con otro momento esencial de la Iglesia que es su carácter de cuerpo. Para comprender este fenómeno que recorre toda la historia de la Iglesia hay que tener en cuenta dos datos que aparecen ya desde los comienzos. El primero es que la fe en Cristo se vive comunitariamente y no de forma individual, es decir, se vive como “iglesia”. Este hecho encuentra pronto su telogización en el NT. Los cristianos son descritos como “pueblo de Dios”, “cuerpo de Cristo”, “el verdadero Israel” etc. Con esto se está haciendo una afirmación teológica sobre la esencia ideal de la Iglesia, al relacionarla con Dios y con Cristo. Pero se está haciendo también una afirmación histórica: la fe se vive comunitariamente, con lo cual van a existir algún tipo de estructuras para expresar esa comunitariedad.

El segundo dato importante es el proceso de institucionalización de la Iglesia, motivado sobre todo por el retraso de la parusía. Cuando la Iglesia va tomando conciencia de que ha de vivir en la historia se acelera el proceso de institucionalización. Este proceso es tanto teórica como históricamente ambiguo. Por una parte apareció la tentación de estructurar la fe en Cristo en cauces religiosos tradicionales, que hicieran desaparecer lo típico de la nueva fe. Esta tentación es la que ha denunciado siempre el profetismo intraeclesial. Por otra parte, la institucionalización se hacía históricamente inevitable. La decisión que toman los primeros cristianos de “ir a los gentiles” significa la opción por un cristianismo universal, geográfica, cultural y socialmente, y la opción contra un cristianismo elitista y sectario. Pero entonces la Iglesia va tomando proporciones que sólo son manejables institucionalmente. La institución se va haciendo necesaria para tomar decisiones a nivel doctrinal, ético y de vida litúrgica y comunitaria. Se necesita la creación de

una tradición sobre Jesús, que se mantenga viva, pueda ser transmitida a lo largo de la historia, y mantenida en pureza, por lo que toca a lo fundamental. La institución da cuerpo al carisma e incluso integra la profecía, aun cuando muchas veces tardíamente e incluso a regañadientes. Al nivel de la acción ofrece un cuerpo que haga eficaz más masivamente lo que los profetas exponen como línea de acción.

La Iglesia institución, aun cuando ambigua, es una necesidad histórica. Por ello afirma H. Assmann: "La Iglesia latinoamericana es una Iglesia en cautiverio, que mantiene en cautiverio al Evangelio y sus dogmas; pero esta es la Iglesia, polo indiscutible de poder, que permitirá una ampliación hacia los siguientes pasos en el proceso de liberación". (10) No es tanto una aceptación simplista de la institución, sino la captación de que todo carisma que ocurra en la historia y quiera ser eficaz, tiene que pagar un costo social, que será la institución.

De esta forma aparece en qué sentido es necesario el conflicto en la Iglesia, como en cualquier sociedad que busque continuidad y eficacia histórica: profecía e institución son elementos indispensables, pero históricamente están en pugna, y por ello surge el conflicto. Y si analizamos el tipo de cuerpo social que es la Iglesia, entonces el conflicto aparece como necesario no sólo en virtud de la oposición estructural entre profecía e institución, sino en virtud de los mismos contenidos al servicio de los cuales debe estar la Iglesia. La Iglesia está al servicio del reino de Dios y de un Dios mayor, lo cual representa una utopía. La Iglesia como institución tenderá a ignorar esa realidad y a adecuar su realidad concreta con el reino de Dios, a pensar que ya conoce y posee al Dios mayor. Por esa razón, la señal de que la realidad llamada Iglesia, en cuanto tal, sigue viva es precisamente si tiene la capacidad de que dentro de su misma institución surjan cristianos que recuerden y concreten la elemental verdad de que la Iglesia no es el reino, que el Dios a quien predica es mayor que cualquiera de sus estructuras. El marxista E. Bloch, que juzga el fenómeno religioso desde fuera, ha dicho que "lo mejor de la religión es que suscita herejes", (11), pues para él "donde hay religión hay esperanza". Dicho cristianamente esto significa que la Iglesia vive, cuando es capaz de segregar y mantener viva la esperanza. Pero esto no se realiza históricamente sin negaciones concretas, que muestren que no se puede identificar el contenido de la esperanza cristiana con los contenidos eclesiales. Por esta razón teológica el conflicto es necesario en la Iglesia, pues es la manera de que ésta no se anquile, no niegue con su misma existencia, lo que predica —aunque a veces sin convencimiento: que Dios es mayor y que el reino de Dios es mayor que ella misma. La Iglesia institución dará cuerpo a la larga a lo que en un primer momento es pura profecía —como apareció, por ejemplo, en el Vaticano II y Medellín— aun cuando al darle cuerpo aguará de algún modo la profecía. Pero la profecía es lo que justifica en último término a la misma institución. Sin profecía la Iglesia desaparecería literalmente. Se convertiría en depositaria de una verdad abstracta; negaría su verdad fundamental de que Jesús es el Hijo y es capaz de hacer de los hombres hermanos suyos que recorran en la historia el camino que él recorrió. Cuál sea ese camino concreto, qué hay que negar para que la Iglesia siga haciendo camino hacia el reino, es el papel de la profecía.

Por todo esto no se puede hablar sin más de la "unidad de la Iglesia", ni siquiera como unidad en la fe. Esa unidad se va haciendo a través de afirmaciones y negaciones concretas. Desde un punto de vista descriptivo podrá parecer que en determinadas épocas de la historia existe más unidad que en otras. Cuando está viva la actividad profética —como en la situación presente— la impresión es de mayor desunión. Pero no se puede olvidar que esa desunión es el precio que hay que pagar para que se llegue a una unión superior, basada en la respuesta necesaria a la situación actual. La desunión que históricamente origina la profecía es el precio que hay que pagar para que en una determinada situación la unidad eclesial sea cristiana, y no meramente uniformidad eclesial.

La Iglesia como institución garantiza la transmisión a lo largo de la historia de la tradición de Jesús. Pero es importante recordar que esa tradición y su contenido no es una tradición de pasado, sino de un pasado que desencadena un futuro. El hecho de Cristo no es algo que quedó constituido en el pasado de una vez para siempre, ni siquiera con su resurrección. Toda la creación está todavía en dolores de parto (Rom 8, 22) esperando la liberación, esperando el nuevo cielo y la nueva tierra (Apoc 21, 1). Y en esa espera hay que seguir completando, como Pablo, en el cuerpo lo que falta a la pasión de Cristo (Col 1, 24). Esa tradición de futuro es lo que debe transmitir la Iglesia como institución, con lo cual lleva la contradicción en sí misma. Por una parte tenderá a conservar, a hablar de lo que ya sucedió, a canonizar y sacralizar su esencia y sus mismas estructuras. Por otra parte sigue suscitando profetas que le recuerdan que es la tradición de Jesús, aquella de la que es depositaria, con lo cual la Iglesia será profeta en el mundo, pero antes será criticada ella misma. Siempre que se predique realmente a Jesús y se intente hacer el reino habrá conflictos en la Iglesia.

IV. ALGUNOS CRITERIOS DE DISCERNIMIENTO

El conflicto dentro de la Iglesia le pertenece a su esencia histórica y teológica, de hecho hoy existen estos conflictos. La pregunta que surge es qué criterios hay para discernir si ese conflicto es cristiano o no. Esta pregunta es antigua. Tanto en el AT como en el NT aparece el problema de discernir entre verdaderos y falsos profetas. A un nivel genérico la respuesta ya está dada. Aquel conflicto intraccesial será cristiano cuando surge de y desencadena una misión eclesial a hacer el reino como Jesús. Pero este criterio es obviamente muy vago. Vamos a analizar en primer lugar dos tipos de criterios que pueden ser usados, pero que son ambiguos.

En primer lugar la autoridad jerárquica no es el último criterio para discernir. Esto no implica que la autoridad no tenga su función en la Iglesia ni en el caso de conflicto. Pero como criterio último no sirve por varias razones. En primer lugar porque el conflicto puede surgir entre la profecía y la autoridad. A nivel administrativo la autoridad puede zanjar el conflicto, pero no a nivel objetivo. En esta hipótesis la autoridad es parte del conflicto y a la vez su juez. Pero lo que la profecía puede cuestionar es precisamente el pecado de la institución como tal, en un momento determinado. Y por ello metodológicamente al menos la autoridad

debiera dejarse juzgar por algo superior a ella, por la palabra de Dios. En segundo lugar la historia reciente muestra cómo profetas que han sido condenados de alguna forma por la autoridad eclesial, son después admitidos y aun alabados. Este es uno de los fenómenos más curiosos alrededor del Vaticano II. Prácticamente todos los grandes teólogos que lo hicieron posible fueron en su día declarados como sospechosos e incluso se les aplicó medidas administrativas en su contra. Lo cual indica que había algo objetivo en el conflicto, que por su novedad sobrepasaba la capacidad normal de juicio de la autoridad.

Esto indica también el peligro de "psicologizar" el tratamiento del conflicto dentro de la Iglesia. A menudo se le ha analizado desde el punto de vista de la psicología del profeta, apelando a su docilidad. Pero el problema no está ahí. Existen abundantes casos de profetas que han sido dóciles, y se han sometido a las medidas administrativas eclesiásticas, pero la causa que han defendido en un momento determinado por su mismo peso objetivo se ha impuesto.

Esta simple lección de la historia debe hacer reflexionar sobre el papel de la autoridad en caso de conflicto. Esta debe intervenir y aportar su mejor sabiduría, incluso tomará medidas administrativas; pero ha de ser bien consciente que cuando lo que está en juego es algo nuevo, que niega parte del presente de la Iglesia, su función de autoridad no le capacita para discernir mejor que los demás, y muchas veces lo ha hecho peor. (12)

Por extraño que parezca tampoco el NT es el último criterio de discernimiento. Más exactamente habría que decir que no es el NT como doctrina el último criterio de discernimiento. La razón simple es que en el NT se describen varias doctrinas sobre la Iglesia, que no se pueden reconciliar sin más. Lo que propiamente narra el NT es la historia de la Iglesia en las tres primeras generaciones de cristianos y cómo se fueron sucediendo y resolviendo los conflictos. Lo que se saca del NT es entonces en primer lugar la existencia del mismo conflicto y cómo en cada caso se fue buscando una solución.

La razón última de esa imposibilidad estriba en la misma estructura de la fe cristiana, que encuentra en Jesús de Nazaret su origen, pero no se reduce a "aplicar" la doctrina de Jesús a la historia subsiguiente, sino que ese Jesús del pasado es captado, incluso como norma, en cuanto desencadena una historia en el presente. No basta con repetir abstractamente que la fe cristiana es histórica, que la revelación acaece en la historia, y que la Iglesia debe desarrollar su misión en la historia. "Histórico no significa aquí narrativo o genético; significa comprensión y transformación de la realidad histórica". (13) Si el conflicto intraeclesial surge en nuestra historia y al tratar de hacer historia no se puede entonces apelar sin más al NT. Este es el problema fundamental de lo que se ha dado en llamar el círculo hermenéutico. La existencia cristiana "implica una lectura de la revelación desde la praxis histórica y una lectura de la praxis histórica desde la revelación". (14)

De todas formas sí es conveniente insistir en que en nuestra situación actual parte del conflicto se genera por una ignorancia, a veces crasa, de lo que aparece en el NT.

Esta ignorancia versa sobre varios puntos. En primer lugar una consideración del NT como doctrina que ignora que es historia. De ahí se deduce un modo de argumentar, sobre todo por parte de la institución, en base a citas aisladas, tomadas casi siempre de la eclesiología de las Cartas Pastorales --en donde se encuentra ya una organización eclesial desarrollada-- que ignora la tensión que dentro de la Iglesia existe, como aparece en otros escritos del NT. En segundo lugar se suele ignorar las grandes verdades de la eclesiología cristiana, tal como las hemos expuesto más arriba. Pareciera que el descubrimiento de la noción teológica de "reino de Dios" no ha sido todavía asimilado. Y de ahí que se siga manteniendo eficazmente una noción de Iglesia, de autoridad, de institución que no tienen base en el NT; como si la Iglesia fuese un fin en sí misma, como si la autoridad eclesial estuviese por encima de la Iglesia como pueblo de Dios, como si las estructuras de la institución eclesial fuesen en sí ya salvíficas.

En concreto se ignora que el conflicto intraeclesial es algo que aparece ya desde los orígenes mismo del NT, y que ese conflicto se da entre jerarquía y fieles, entre los mismos fieles y también entre los mismos jerarcas. Cualquier ideologización de la unidad eclesial debiera tener en cuenta que esa unidad es ciertamente un desideratum en el NT (cfr. Jn 17, 11: "que todos sean uno"), que por esa unidad hay que trabajar (cfr. Ef 4, 1-6), pero que la mera declaración de que existe un solo Señor, una sola fe, un bautismo, un cuerpo, un Espíritu, un solo Dios y Padre no realiza de por sí la unidad; es el fundamento cristiano de que lo que haya de haber de unidad sea cristiano, pero de por sí no la realiza sin más. Basta recordar las divisiones que existen en las comunidades paulinas, la situación que describe la Carta de Santiago en las asambleas litúrgicas y en las relaciones sociales entre ricos y pobres, la celebración de la eucaristía en Corinto, las discusiones entre Pedro, Pablo y Santiago. (15)

El superar esta ignorancia no resuelve de por sí el conflicto ni da criterios concluyentes para resolverlo, pero es una condición necesaria para que el diálogo tenga un mínimo de lucidez. Si desde el principio la unidad de la Iglesia es vista como algo absoluto, y justificada absolutamente en el NT entonces la discusión en caso de conflicto no tiene sentido, pues ya se ha decidido de antemano dónde estará la razón. Se exigiría entonces al menos aquel conocimiento del NT "que nos lleva a la sospecha exegética, es decir, a la sospecha de que la interpretación bíblica corriente no tiene en cuenta datos importantes". (16) Aun cuando el NT, aisladamente, no es el único criterio de discernimiento, un conocimiento actualizado de él, que lleve por lo menos a investigarlo de manera novedosa, es uno de los presupuestos de que el conflicto eclesial pueda ser resuelto con lucidez y no dogmática o autoritariamente. Esta tarea se impone a todo cristiano, pero sobre todo a la parte más conservadora de la Iglesia, que da la sensación de que ni siquiera tiene que ir a buscar la verdad en el NT, pues presuntamente ya es conocida y concretada en los documentos eclesiásticos.

Ni la autoridad eclesial ni siquiera el mismo NT son criterios unívocos para discernir en caso de conflicto, si son considerados como algo absolutamente autónomos y ajenos

a la historia. De aquí se sigue que el criterio ha de ser histórico, ha de surgir dentro de la historia concreta. La razón objetiva última ya la hemos dicho: el cristianismo no es una verdad que aparece hace dos mil años para ser después aplicada a lo largo de la historia, sino que se funda en la historia concreta de Jesús de Nazaret que a su vez desencadena una historia. Si no fuera porque ha sido tan manipulado para usos ahistóricos, privatistas, iluministas o entusiásticos, este sería el lugar apropiado para apelar al Espíritu Santo. En la fe cristiana la realidad de Dios es descrita como Padre —en cuanto misterio último absoluto—, como Hijo, en cuanto en Jesús aparece el camino correcto para corresponder a ese Padre, y como Espíritu. Esto último significa la incorporación del hombre en la historia de Dios y la inmersión de Dios en la historia de los hombres. El Dios trinitario no puede serlo si no sigue creando historia, no sólo interpretándola.

Y aquí se da la razón del círculo hermenéutico, que no está en primer lugar en la línea de "interpretación", como es habitual en la hermenéutica existencialista o trascendental, sino en la línea de la "acción". El círculo consiste en que Jesús desencadene una historia, y en que la historia desencadenada se pueda remontar a Jesús. Pero en cuanto el círculo mismo se desarrolla dentro de la historia, ese remontarse a Jesús será también diferente, si lo que ha desencadenado Jesús es verdadera historia. "Hermenéutica significa interpretación. Y el carácter circular de dicha interpretación va en que cada nueva realidad obliga a interpretar de nuevo la revelación de Dios, a cambiar con ella la realidad y, por ende, a volver a interpretar... y así sucesivamente". (17)

Con esto nos privamos de un criterio claro y unívoco para discernir en caso de conflicto, pero remitimos el problema a su verdadero lugar: a la convergencia entre revelación e historia, historia de salvación y salvación en la historia, fe y praxis cristiana, sentido y acción. Esa convergencia no se da comparando doctrinas, sino en el mismo hacer. El NT muestra ya ese círculo hermenéutico, aunque sólo en principio, pues no ha habido todavía "historia suficiente" para poder formularlo como lo hacemos hoy. Pero en principio está ahí: "el que obra la verdad va a la luz" (Jn 3, 21), la verdad hay que hacerla en la caridad. En lenguaje más modernizado, eso es lo que ha declarado en principio la Congregación General XXXII de la Compañía de Jesús. "El camino hacia la fe y hacia la justicia son inseparables. Y es por ese camino único, por ese camino empinado, por el que la Iglesia peregrina tiene que marchar afanosamente" (Decreto sobre Jesuitas hoy, n. 8).

Dónde se encuentre "la verdad" dentro del conflicto en el fondo sólo se puede ver a posteriori, en el mismo hacer la verdad. Esto supone obviamente un pre-conocimiento de lo que es la verdad. Y por ello cristianamente el NT es uno de los polos de discernimiento; pero qué sea en concreto esa verdad y su misma congruencia con el NT sólo se sabe al hacerla, al pasar de la verdad genérica a la verdad historizada. Y por ello la situación actual concreta es el segundo polo de discernimiento. O dicho de otra forma que la historia es salvación se sabe desde el NT, pero en qué consista la salvación sólo se va desvelando dentro de la sal-

vación en la historia.

Lo que en la realidad es una sola cosa la reflexión lo divide en los dos polos: NT y situación actual. Desde el NT se desprenden unos criterios genéricos para los casos de conflictos, los cuales ya están implícitamente enunciados: que la Iglesia es para el reino de Dios; que ese "para" tiene unas mediaciones seculares, como son la praxis del amor y de la justicia; que la misión se desarrolla en un mundo de pecado, y que por lo tanto la Iglesia debe cargar con ese pecado, y no meramente declararlo como algo malo; que el destinatario primario y privilegiado de su misión son los pobres de Mt 25; que de esa misión se sigue el riesgo y la persecución por parte de quienes detentan el poder. En ese hacer histórico de la misión la Iglesia irá reconquistando su esencia cristiana y se irá aproximando a la Iglesia de la fe; irá haciendo real su fe en Jesús como el Cristo, irá comprendiendo su misión también como un camino del pueblo de Dios hacia el Padre.

Desde la situación actual esos criterios genéricos se van concretando, la cual concreción hace además que se encuentren en el NT esos y no otros criterios, que es lo que significa el círculo hermenéutico. Y además la concreción supondrá la negación de varios aspectos de la misión concreta de la Iglesia; no por un interés apriorístico de condenar el pasado de la Iglesia, en todo o en parte, sino porque desde la situación actual aparece claro y evidente que la Iglesia no puede continuar con su autocomprensión anterior, ni justificar esa autocomprensión en el NT. La situación actual muestra la verdad de la Iglesia, si ésta predica a un Dios que es esperanza real para la mayoría de los oprimidos, sin apelar apresuradamente a la reserva escatológica; si busca mediaciones seculares que den eficacia a su predicación, sin distinguir apresuradamente entre lo natural y lo sobrenatural; si llama por su nombre el pecado concreto, a las estructuras capitalistas, que son las que de hecho hoy configuran a la sociedad; si se dirige explícitamente y enfoca su misión directamente hacia las grandes masas de oprimidos, sin apelar apresuradamente al amor cristiano universal, que termine con la parcialización de la opción cristiana; si la Iglesia está abierta al riesgo y la persecución, y si éstos ocurren de hecho, sin refugiarse en actividades que por su naturaleza son social y políticamente asépticas. En todo este quehacer la Iglesia irá también comprendiéndose a sí misma como la continuadora de Jesús, expresará su fe en él explícitamente pero desde dentro de esa historia; su fe en Jesús se basará en último término en el hacer la misma fe de Jesús. Su liturgia será la expresión de la gracia de Dios, que la capta en el mismo hacer la locura que supone el seguimiento de Jesús.

El criterio en caso de conflicto no aparece sólo en la verdad, sino en el encontrarse haciendo la verdad. Obviamente nadie será tan presuntuoso para afirmar que él la está haciendo químicamente pura. Lo que hemos ofrecido son criterios genéricos que apuntan desde el NT a lo que significa hacer la verdad. Y un criterio formal, pero que está a la base de todo lo dicho, es si en la Iglesia se opera una conversión, lo cual no significa simplemente un cambio o adaptación a una nueva situación, sino un hacer lo contrario de lo que se estaba haciendo en muchos casos. Esto se desprende de la esencia de la fe cristiana en un Dios últimamente

crucificado, que constantemente cuestiona la verdad del status quo eclesial, rompe el interés y la inercia de lo que comúnmente es tenido como bueno.

¿Puede haber entonces unidad en la Iglesia? Esa unidad como tal es un don escatológico, cuando Dios sea todo en todo. En la historia lo que deberá haber es la búsqueda de la unidad, pero no basada ni en la uniformidad impuesta, ni en una fe expresada genéricamente, sino en la misma misión, en el hacer como Jesús en una situación determinada. La unidad de la Iglesia en la historia siempre será relativa, parcial y provisional. En cuanto institución deberá buscar los mecanismos y formas de esa unión; en cuanto profecía esa unidad lograda se volverá a quebrar, hasta que la institución logre integrarla de alguna manera, a la espera de que surja otro movimiento profético. La unidad de la Iglesia se va haciendo en la dialéctica de unión y conflicto. La institución recordará que los cristianos deben unirse; la profecía que deben unirse cristianamente.

NOTAS

- (1) Lo estructuralmente conflictivo del pluralismo teológico tal como se desarrolló alrededor del Vaticano II lo formula así K. Rahner: "Si afirmamos esto —la función del magisterio en la nueva situación pluralista— con toda decisión como un derecho y un deber del magisterio de la Iglesia, no negamos con ello —sino que lo afirmamos positivamente— que el modo de ejercitar tal derecho y tal deber tiene necesariamente que recibir, al menos en ciertos aspectos, una configuración totalmente nueva, dado que el pluralismo de hoy no es sólo un hecho concreto, sino que ha tomado conciencia de su insuperabilidad, "El pluralismo en teología y la unidad de confesión en la Iglesia" en *Concilium* 46, 1969, p. 438.
- (2) Tanto en el Encuentro del Escorial de 1972 como en el de México de 1975 se constató que la teología de la liberación no es una dimensión monolítica sino que arremolina a su alrededor una familia de opciones. Es por lo tanto una simplificación hablar de "dos" corrientes. Pero en general, por las relaciones sobre todo de mutua oposición se puede hablar de una corriente de liberación y de "otra" que no está bien definida, pero que se constituye como corriente precisamente en contra de la corriente liberacionista.
- (3) G. Gutiérrez, *Teología de la liberación*, Salamanca, 1972, p. 353.
- (4) J.L. Segundo, "Las "élites" latinoamericanas: problemática humana y cristiana ante el cambio social" en *Fe cristiana y cambio social*, Salamanca, 1973, p. 209.
- (5) G. Gutiérrez, op. cit., p. 359.
- (6) A. López Trujillo, *Teología liberadora en América Latina*, Bogotá, 1974, p. 78.
- (7) Ibid., p. 73s.
- (8) Ibid. p. 73. Todo el tratamiento de la unidad y división en la iglesia es bien iluminador. En primer lugar distingue tres posibles planos de la unidad: el de la fe, el de la fraternidad y el de

la política. López Trujillo admite que la fe es mediada por la fraternidad, pero no queda nada claro qué lugar ocupa la política en la realización de la fe. Por los ejemplos concretos que pone parece que está en contra. En esto vemos dos grandes fallos. (1) El análisis que hace de la unidad de la Iglesia lo deduce sobre todo de Pablo cuando éste está hablando de cómo se construye hacia dentro la tal unidad. Pero como hemos dicho no basta este tipo de consideraciones, sino que hay que pasar a la realización de la misión ad extra para plantear el problema de la unidad de los cristianos, puesto que la Iglesia no es un fin en sí misma, sino que está al servicio de otra realidad. (2) La eclesiología de fondo es introvertida; no aparece un análisis serio de la relación de la Iglesia con Jesús de Nazaret ni con el Dios de Jesús. De esta forma puede hacer declaraciones absolutas sobre la Iglesia misma y sus características; más aún, puede sacar de una determinada concepción de Iglesia —en este caso la paulina— conclusiones generales que ignoran la historización de la Iglesia en nombre de Jesús. Al absolutizar la eclesiología se absolutizan automáticamente ciertas notas de la Iglesia, como es la unidad. Pero el problema consiste en analizar en qué consiste la unidad cristiana, y esto no se resuelve en base a un análisis de la Iglesia, sino de aquello que le da sentido: el reino de Dios que anuncia y hace Jesús.

- (9) K. Rahner, "Historia de las Herejías" en *Sacramentum Mundi* III, Barcelona, 1973, p. 394.
- (10) "El pasado y el presente de la praxis liberadora en América Latina" en *Liberación y Cautiverio*, México, 1976, p. 296.
- (11) *Atheismus im Christentum*, Hamburg, 1970, p. 15.
- (12) En este punto sí que habría que insistir no sólo en el análisis estructural del papel de la institución en la Iglesia, sino también en un análisis sociológico. Pues la falta de capacidad para discernir parece que se institucionaliza al introducirse en la clase social de los jerarcas, y al tener que defender unos intereses como clase, que son —entre otros— los que cuestiona el profeta.
- (13) I. Ellacuría, "En busca de la cuestión fundamental de la pastoral latinoamericana", que aparecerá próximamente en *Sal Terrae*.
- (14) Ibid.
- (15) Es ejemplar la discusión entre Pedro y Pablo. "Cuando Cefas fue a Antioquía, me opuse a él cara a cara, porque era culpable. Pues antes que llegaran algunos de los de Santiago, comía con los paganos; pero cuando llegaron se echó atrás y se separó, temiendo a los circuncisos" (Gal 2, 11s). Lo que Pedro está poniendo en entredicho no es la verdad teórica del evangelio, sino su concreción práctica con consecuencias visibles. Cuando esa actitud de Pedro llega a la publicidad, Pablo no tiene inconveniente, más aún, considera su obligación reprenderle públicamente. "Pablo se opone a tal negación práctica y objetiva de la verdad del evangelio. Se llega a un altercado público, o sea, a una acusación pública de Pablo a Pedro. El escándalo público tiene que ser criticado y removido en la Iglesia públicamente", H. Schlier, *La Carta a los Gálatas*, Salamanca, 1975, p. 103.
- (16) J.L. Segundo, *Liberación de la Teología*, Buenos Aires, 1975, p. 14.
- (17) Ibid., p. 12.

LAS ORGANIZACIONES RELIGIOSAS COMO FUERZAS POLITICAS DE SUBSTITUCION

EL CASO MEXICANO

1) México es efectivamente un régimen no pluralista en la medida que excluye el juego normal de los partidos, aunque los intereses organizados, el ejército, la Iglesia, sean elementos reconocidos de una estructura política pluralista. Pero es claro que aunque el poder se ejerce de manera casi ilimitada, no se hace en un marco totalitario, sino en un marco autoritario. ¿Cuál es la naturaleza del régimen autoritario mexicano? La autoridad se ejerce guardando todo los sectores en una situación de relativa debilidad, enfrentándolos unos contra otros; la obra mayor de la "revolución" fue la consolidación de la función presidencial y la creación del PRI, partido oficial, prototipo instrumental concebido para definir, restringir y resolver los conflictos políticos y sociales. Al lado de asambleas, partidos y elecciones que guardan las apariencias, funcionan los mecanismos más complejos de la política autoritaria, aparecidos después de que la revolución hubo aprobado que en el mundo actual una élite no puede conducir tan fácilmente ni tan espontáneamente, una nación. Como el PRI no permite a un hombre ni a un grupo adquirir fuerza y amenazarlo, no hay alternativa a su poder. No siendo atacada su posición y desarrollándose no muy mal los asuntos de la nación, no tiene que manifestarse mucho.

La impotencia de los partidos en México frente al PRI, hace, pues, que la condición necesaria para que opere

el efecto de sustitución en favor de las organizaciones religiosas se cumpla. Se verá que ello no es suficiente.

2) El cuadro cronológico adoptado para este Coloquio es estrictamente contemporáneo; los últimos 20 años pues en el período precedente las organizaciones religiosas nunca jugaron un papel político en México de manera activa y a veces decisiva. Su situación presente, y los efectos que se derivan resultan del enfrentamiento ocurrido entre 1925 y 1940 en el momento mismo en que los presidentes Calles y Cárdenas pusieron cimientos al sistema político actual (el PNR fue fundado en 1929, se convirtió en PRM en 1937 y en PRI en 1946). Eso no significa que en 1972 la Iglesia (los eclesiásticos, los profesionales al servicio de una organización nacional y supranacional) y sus organizaciones laicas carezcan de fuerza política y de base social, o sean incapaces de promover amplias movilizaciones, como en el caso de los libros de texto único, bajo la presidencia de López Mateos (1958-1964); significa que por el momento, y sin prejuzgar el futuro, es sobre todo en el pasado que conviene hablar del efecto de sustitución. La experiencia histórica, el cambio ideológico de los clérigos y laicos mexicanos y la política romana, hacen que después de 1929, y definitivamente después de 1940, las organizaciones religiosas hayan sido integradas de hecho al régimen. Me veo llevado, pues, a privilegiar el cuarto de siglo anterior al período elegido por el Coloquio para volver enseguida al presente, iluminado ya por un nuevo día.

3) En las sesiones de preparación del Coloquio, se distinguieron diversos tipos de organizaciones religiosas. En México no hay gran interés por distinguir entre "La Iglesia global jerarquizada", que mantiene con el Estado relaciones de poder a poder, y el segundo nivel, el de las organizaciones laicas encabezadas por clérigos; esas organizaciones están estrechamente controladas por la Iglesia que las utiliza de manera autoritaria. La Acción Católica, la Unión Nacional de Padres de Familia, las diversas organizaciones de moral y decencia, la enseñanza religiosa, el sindicalismo y cooperativismo cristiano no son sino relativamente autónomos. Con frecuencia, las organizaciones políticas (como el Sinarquismo) o los partidos políticos (como el PAN), donde la ideología y los militantes son católicos, parecen ellos mismos gravitar en el campo de influencia de la Iglesia.

II 1915-1929-1940

¿Por qué tres fechas si ordinariamente se procede por parejas? Porque el proceso no llega a su término sino hasta 1940, cuando el Estado paga a la Iglesia con la misma moneda de la reconciliación, aunque 1929 es la fecha simbólica, esa de la gran contención de los católicos ordenada por Roma.

1) Los católicos habían aprovechado la caída de Porfirio Díaz (1911) para lanzarse a la vida política, creando, a instigación del arzobispo de México, el Partido Católico Nacional. Muertos a la política durante todo el porfiriato, se formaron y acalararon en la acción católica y social con la publicación de las enseñanzas de León XIII y a imitación de los alemanes de Kettler y Windthorst. El PCN desapareció con Madero, en 1913, pero su trayectoria efímera bastó para espantar a los jacobinos que a partir de 1915, con Carranza, se convirtieron en los amos de la revolución mexicana. De 1915 a 1940 se da la última etapa del conflicto entre la Iglesia y el Estado, entre una élite clerical (que guardaba en su seno radicales antirreligiosos) y una mayoría "recalcitrante" y "fanática". Conflicto que se remonta a los Borbones y a su programa real que pasó por su perihelio en la época de la Reforma (1857-1875).

El anticlericalismo de la facción victoriosa arrojó a la Iglesia en la oposición y puso a todos los oponentes a buscar su apoyo. Desde 1920, la Iglesia se da como regla de conducta jamás tratar de influir en las elecciones, que son una simple formalidad; en esta fecha su problema es controlar los contingentes que amenazan desbordarla. Los católicos de organizaciones militantes (el sindicalismo está en pleno vuelo y amenaza peligrosamente al sindicalismo oficial) escucharon la vía de Anacleto González Flores: "Hasta hoy nuestro catolicismo ha sido un catolicismo parálítico... Eso explica suficientemente nuestra ignominia, nuestra postulación y nuestros fracasos... Continuamos extasiándonos sobre nuestro nombre orgullosos y colmados de formar la mayoría nacional. Continuaremos siendo una mayoría impotente, vencida, liberada al furor de los perseguidores". (1)

Estos laicos preparados durante una generación, quieren convertirse en ciudadanos completos. Ahora bien, la

Iglesia está en una fase dinámica entre 1920 y 1926: la creación de nuevas diócesis, la renovación y el rejuvenecimiento de un episcopado más numeroso, el aumento de las vocaciones, son unos de los tantos signos; y la manifestación litúrgica de ese fenómeno que atraviesa la política social de la Iglesia, es la serie de coronamientos de la Virgen. Manifestaciones de fuerza, propaganda, número. Todo se presenta como si la Iglesia hubiera sido desencadenada por la revolución, que la liberó del yugo dorado porfiriano, y como si la persecución desatada la hubiera estimulado. La Iglesia no se satisface, en cuanto que ella espera mucho más del futuro. En el México efervescente de la revolución, no está en reposo. "Y si la constitución de 1916 ha consagrado todo a la guerra contra la Iglesia Católica, es que ella la ve y la siente alta y fuerte como una montaña. La Iglesia ha hablado tres siglos, como el viento y el sol, ella se ha encontrado, ella se encuentra todavía presente en todo lugar". (2)

Los "radicales blancos" no temían el combate contra el gobierno que quería poner definitivamente a la Iglesia en su lugar, en el interior y al servicio del Estado. Esperando suprimir, por medio de la educación la necesidad religiosa, el gobierno quiere volver a la separación de 1859 para controlar la Iglesia y romper el "bloque Romano".

En estas condiciones, ¿qué podían hacer los obispos, hombres de prudencia y de gobierno? Atrincherarse detrás de las instituciones romanas: "está prohibido a todos los católicos de la República de México establecer algún partido político que sea bajo el nombre de católico" (3), y frenar la fuga de los laicos. "La Curia sentía que el clero mexicano, partidario de la liga y combativo, en lugar de buscar con los poderes públicos un acomodamiento, de hecho se mantenía en una hostilidad abierta". (4) Roma no abandonó jamás esta moderación, a pesar de la política persecutoria del presidente Calles, y buscó este "acomodo de hecho" durante los tres años de guerra entre los insurgentes católicos y el gobierno. Finalmente, son Roma y los obispos quienes, en 1929, imponen a los católicos el "modus vivendi" y los obligan a deponer las armas.

Como prevención, la Iglesia disuelve los movimientos de Acción Católica cuyos miembros habían tomado parte en la lucha armada; rehace completamente todo el sistema de organizaciones laicas y se interesa en romper la liga (Liga Nacional de Defensa de las libertades religiosas) que, fundada en 1925, había agrupado todas las fuerzas de resistencia urbanas, Organizaciones de católicos; la Liga, para escapar al control de un episcopado cada vez más opuesto a su combate, se oponía a ser confesional; como en 1929 había manifestado su voluntad de proseguir la lucha sobre el plano político y de transformarse en partido o en organización clandestina, el episcopado tomó contra ella graves medidas, que, prácticamente, la aniquilarían.

2) Entre 1915 y 1929, la iglesia y sus organizaciones han ejercido claramente una función "tribunicia" y, rehusando toda causión al gobierno, una función "programática", proponiendo una política económica y social diferente, trabajando en la sindicalización y en eso que se le llamaría hoy día "la concientización" de las masas. De hecho, aun cuando ella no estaba ligada a ningún partido, formaba la

oposición más fuerte, la más seria, la única amenaza para el poder. Es mucho más notable ver que después del desmantelamiento del Partido Católico en 1913-1914, la Iglesia presionada por Roma, retorna a su política tradicional (tradicional después de Don Porfirio) de contener a los laicos en la Acción Católica: "decimos Acción Católica porque es, teniendo en cuenta las circunstancias... absolutamente necesario, hermanos venerables, que ustedes y con todos los miembros del clero y las asociaciones católicas también, se abstenga absolutamente de toda participación en facciones políticas". (5).

Roma debía resolver el problema presentado por un estado radicalmente hostil al catolicismo, comparable en eso a la Revolución Francesa (el caso soviético afecta las iglesias ortodoxas y el Vaticano no se desespera de pescar ahí en río revuelto); habría de transformarlo a largo plazo en un régimen benévolo, atravesando etapas de la hostilidad pasiva, de la tolerancia forzada o calculada y de la neutralidad. En esta perspectiva, la Iglesia hace todo lo posible por evitar el enfrentamiento entre los laicos engendrados por la Acción Católica (y la lección se obtendrá de la energía, bastante grande de las gentes de la Liga y de la Unión Popular; las organizaciones contemporáneas recientes todavía los efectos) y el gobierno mexicano. Apoyándose en el Nuncio y en el Primado, el Vaticano impone la paz en 1929 y quebranta a los recalcitrantes, utilizando las sanciones espirituales. (6) Cuando en 1932 el apacible Monseñor Díaz quiso resistir a un gobierno que no respetaba sus compromisos, Roma lo fuerza a someterse. El período 1929-1940 clarifica y confirma las hipótesis que se han podido proponer a la vista de los acontecimientos de 1926-1929: la Iglesia nada tiene que ver con el levantamiento de los cristeros, Roma tiene su proyecto y los obispos lo ejecutan. Es notorio que, en 1932, en el momento mismo en que el Papa ataca al gobierno mexicano en su encíclica *Acerba Animi*, el cardinal Pizzardo reprocha al episcopado mexicano el haber suspendido el culto en 1926 y expresa el disgusto del Papa ante esta medida, juzgada catastrófica. No es asombroso ver a Roma perseverar en su deseo fundamental: ¿no tiene ella la garantía permanente de los Estados Unidos que predicán la paciencia? ¿No tiene ella de parte del gobierno mexicano manifestaciones de buena voluntad? Los contactos no son nunca definitivamente rotos. Roma no ha creído nunca en el peligro del blochevique mexicano y ha visto a Calles como un "Herriot en las botas de un general mexicano"; eso explica que se escandalice porque cuatro sacerdotes (sobre 4,000) tomaron las armas entre 1926 y 1929 y condenara el asesinato de un grupo de trabajadores de la CTM por guerrilleros católicos en 1938.

El análisis romano hace cálculos sobre el peso fundamental de los Estados Unidos en México: nada se hará sin ellos ni nada se hará contra ellos. Por eso Roma ordena votar por Ortiz Rubio, candidato oficial impuesto contra Vasconcelos, en 1929. En España se reúnen los rebeldes que ofrecen una esperanza seria en la coyuntura nacional e internacional, porque la república ha decidido una larga paciencia de cinco años.

En este asunto, Roma ha jugado un papel determinante y ha demostrado su indiferencia absoluta a los regímenes,

desplegando con brío una fina política. Esta diplomacia combina en el universalismo cristiano un imperialismo que no lo es en absoluto. Los hijos de Dios no deben sino someterse, sobre todo si son mexicanos. A la inteligencia política, a la capacidad de previsión y espera de que Cárdenas se cansa de cerrar las iglesias y que Avila Camacho declare: "yo soy creyente", añade un imperioso sentimiento de superioridad y los prelados italianos menosprecian a sus colegas americanos. Ello se reencuentra a nivel de los métodos: se abandona los aliados, se aplastan los servidores más fieles, y todo cuidado de cumplir su tarea en este mundo, se deja al "realismo" tomar el paso por la convicción de no ser de este mundo. La Roma que prohíbe a los polacos sublevarse, que frena a los católicos alemanes, irlandeses, franceses, quebequianos (que, por otra parte exalta avivando su ultramontanismo), en la esperanza de domesticar al zar, la república, el imperio, se revela ser la heredera de la Roma Imperial.

Se tropieza así con una voluntad de poder emanada de un estado universal, supranacional, muy poderoso, encarnado, temporal, y sin embargo sin territorios, servido por un cuerpo de eclesiásticos al servicio abstracto de una entidad de esfera política pura y autónoma. Roma es el único Estado hegeliano, Roma es milenarista y confunde la tierra con el cielo.

III

Perdóneseme este ardor, pero se ha dicho que los aportes ideológicos no se hayan impedidos por el simple hecho de poner el acento en lo "funcional".

Lo que resta de este episodio crucial es que la Iglesia, que debería siempre reconocer, en buena teología, el principio de autoridad, reconoce la autoridad triunfante. La Reforma vacilante fue combatida; la Reforma establecida (el Porfiriato) es reconocida. Cuando la Revolución Mexicana cesa de ser un grupo inasible para convertirse en gobierno, es decir, en el momento en que Calles comienza su institucionalización, la Iglesia la reconoce.

En 1938, cuando la Iglesia predica la unión sagrada en torno al Presidente Cárdenas, héroe de la nacionalización del petróleo, el conflicto secular finaliza. El estado moderno, terminada su mutación, podía pasar al compromiso, hasta entonces peligroso, con una Iglesia que puso en su camino las masas que él redujo. Este pueblo, de vieja cristiandad, aunque muy ligada al Papa, no aceptó jamás ser un instrumento dócil de la política romana; la tragedia de los cristeros (los últimos descendieron de la sierra en 1940) lo prueba. La extrema centralización de la Iglesia, la nueva docilidad de toda la opinión católica facilitarían las transacciones de poder a poder que en otro tiempo no hubieran acarreado sino débiles garantías al Estado. El estado no cree más, el tener que temer a los brotes imprevisibles del instinto cristiano; la guerra de los cristeros, aunque mal conocida, fue sin duda la última manifestación de los reflejos de la defensa abolida. El estado mexicano se honra de no encontrarse jamás frente a ciertas fuerzas incontrolables, que está seguro de tenerlas en la mano, tan largo tiempo que se encantará de negociar con los superiores eclesiásticos responsables, en México, en Guadalajara y en Roma.

Es decir, que de la función tribunicia y programática, la Iglesia ha pasado (controlando más que nunca sus organizaciones) a la función de cuidado del régimen. En la bisagra de dos períodos ella ha alentado, un tiempo, y sobre todo a nivel de bajo clero, la UNS, Unión Nacional Sinarquista, variedad mexicana del fascismo no violento (comparable al integralismo brasileño, al movimiento del Hombre Nuevo en Italia después de 1945) ardientemente católico e hispánico, y el PAN Partido de Acción Nacional, partido de cuadros, único partido de oposición que tiene alguna existencia en México. Ella contribuyó a la ruina de la UNS en 1942-1945, para detener su radicalización amenazante y ha tenido siempre el cuidado de no dejarse identificar con el PAN: en 1959, el presidente de este partido fue José González Torres, un antiguo presidente de la ACJM, de Pax Romana y de la Acción Católica, pero así le dijo el nuevo cardenal: "la Iglesia católica mexicana es apolítica y mantendrá su actitud al margen y fuera de todos los partidos políticos". (7)

Semejantes declaraciones se hacen en intervalos regulares por todos los prelados y las pastorales colectivas como las sesiones de teología siempre rinden homenaje a las instituciones y las realizaciones de la revolución mexicana. (8)

El sindicalismo cristiano, aplastado en 1926 no ha resurgido jamás y se buscaría vanamente en México alguno que se compara a una Democracia Cristiana naciente. Por la derecha, los viejos "radicales blancos" mueren sin dejar descendencia y el MURO (Movimiento universitario de renovación) es condenado. No obstante, la izquierda jacobina puede todavía decir: "Cuarto sector de fuerzas negativas, el Clero" (9). ¿Se debe a que periódicamente la Iglesia hace un llamado a sus contingentes a propósito de la educación o de la moral? Campaña de moralización de 1951-1953; campaña contra el libro único bajo López Mateos...

¿Es a causa del poder de organizaciones que pretende controlar cinco millones de miembros? ¿Es a causa del poder de los periódicos confesionales, de las manifestaciones públicas? ¿Es a causa de la fuerza (cambiante) del PAN? Pablo González Casanova escribe: "El clero tradicional constituye uno de los grupos de presión más poderosos y más diversificados. Representa una de las fuerzas más vivas y más activas de la política mexicana; los gobiernos deben consultarlo en sus decisiones, hacerlo un aliado frente a las demandas populares que puedan convertirse en peligrosas para su fuerza o sus intereses y a veces considerarlo como el enemigo que intenta derrocarlo y reemplazarlo". (10).

Es difícil pronunciarse sobre este juicio: la fuerza de la Iglesia y de sus asociaciones es indiscutible en buen número de campañas; la conquista del norte, el noroeste y del trópico atlántico, fue hecha entre 1950 y 1970 y Monterrey es hoy día un bastión de la Iglesia: se trata ya del México Moderno, urbano e industrial, blanco más que mestizo y ya no más del viejo México indio y mestizo. La Iglesia se arraiga, pues, en otra parte diversa del pasado.

No se puede hablar seriamente de apertura a la iz-

quierda a pesar de la vanguardia relumbrante de la diócesis de Cuernavaca. Algunos piensan que la Iglesia es revolucionaria en potencia: la Iglesia mexicana no está ciertamente al abrigo de la crisis eclesial universal y se comienza a hablar de "curas rojos", belicosos y provocativos, que despiertan inmediatamente a los jacobinos. (11) Se grita entonces el eterno peligro negro, ayer casado con el blanco de la reacción, hoy con el rojo de la subversión, enemigo de la humanidad siempre.

Esto es muy reciente y la crisis por la que pasa el sistema político mexicano no es extraña. Al cabo de los doce últimos meses la Iglesia ha parecido retomar ciertas funciones que han sido y podrían volver a ser suyas. Para eso ha hecho falta nada menos que la parálisis del sistema que funciona desde hace cincuenta años y que ha demostrado su capacidad de adaptación, de invención. El estímulo dado al ala "izquierda" de la Iglesia ¿será la prueba última de esta ingeniosidad o todavía será de la profundidad de la crisis actual?

La concordancia es sorprendente: el año de 1971, primero de la presidencia de Luis Echeverría, ve la tentativa de liberación bloqueada por los partidarios de la línea dura y termina en las muertes del jueves de Corpus (junio 1971). Desde entonces, Echeverría se pone a buscar aliados en la izquierda, incluso fuera del PRI.

1971 es también el año en que publica el episcopado un texto de 65 páginas sobre "la injusticia": dependencia externa, dominación interna, sectores oprimidos, injusticia institucionalizada, mecanismos de dominación interna. Apoyándose sobre el trabajo de economistas y sociólogos, inspirándose en la "Gaudium et Spes", en encíclicas, en la carta pastoral colectiva de 1968 y en el documento final de la Conferencia de Medellín, el texto se ha elaborado gracias a la participación de las asociaciones católicas de doce diócesis. La exposición teológica y las proposiciones concretas (para una "ortopraxis") están precedidas por una parte descriptiva muy crítica que ha devuelto a la Iglesia su función tribunicia.

El periódico "Excelsior", convertido recientemente él solo en partido cristiano demócrata, pudo titular el 21 de Septiembre de 1971: "El colonialismo interno existe en México, la opresión del campesino se ha convertido en una opresión más sutil, dice la Comisión Episcopal". Fidel Velázquez, líder vitalicio de la CTM (Central sindical oficial) respondió clásicamente: "se quiere oponer a la Iglesia a los obreros, los extremos se rejuegan, extrema derecha y extrema izquierda".

Se asistió entonces durante algunos meses a una verdadera ofensiva conducida por ciertos medios oficiales, representada por los líderes de la CTM contra ese sector de la Iglesia. El viejo anticlericalismo denunciaba la amenaza clerical: trece prelados en 1917, 75 hoy, la constitución violada por estos clérigos políticos (de izquierda). Detrás de las apariencias esta campaña expresamente dirigida contra los autores del reporte en el Sínodo y después, en octubre, contra Monseñor Méndez Arceo, que había tenido el error de afirmar su solidaridad con los obreros de su diócesis,

viendo la política de liberalización del Presidente Echeverría.

En este contexto es donde se debe comprender la condenación del capitalismo y del sistema político actual por Monseñor Talamás Obispo de Ciudad Juárez (14 de octubre de 1971); la denuncia de la injusticia y a la vez el apoyo dado al presidente Echeverría por Monseñor Torres, Obispo auxiliar de México y responsable del texto de septiembre; las declaraciones estrepitosas de los sacerdotes Jesús García González y Samuel B. Lemus. (13); la denuncia de los contratistas (Renault, Nissan, Artemex, Lasca, etc.) por Monseñor Méndez Arceo y, finalmente, la aprobación de la guerrilla por el obispo de Chihuahua. Prueba que la crisis gubernamental guía la batalla: después de que Fidel Velázquez y numerosos funcionarios dejaron de atacar el Clero, el presidente ha hecho decir por uno de sus próximos colaboradores, que los líderes de la CTM debían prepararse ideológicamente para comprender la actitud del clero progresista y, muy particularmente, la del obispo de Cuernavaca, Sergio Méndez Arceo. (14)

Algunos no están lejos en este medio eclesiástico de identificar la revolución donde ellos sueñan el Reino de Dios como sus antepasados han confundido otros órdenes en el orden cristiano. "Revolucionarios en cuanto que cristianos", ¿saben mejor dar al César lo que es del César? Por el momento ellos pueden hablar porque la crisis política que desgarró al grupo en el poder después de cincuenta años, da a las organizaciones católicas una importancia que les era hasta entonces prohibida. Convertidas así en fuerzas políticas de sustitución por la voluntad de un presidente apremiado por grandes dificultades, ellas no están de nin-

gún modo aseguradas de no ser un día llevadas a su anterior situación, sea que gobierno gane la batalla de la liberalización, sea que no abra forzosamente la vía a la democracia o a la izquierda cristiana, sea que la línea dura la gane. Pero queda ya que, en 1971, el análisis más completo y más crítico de la sociedad mexicana fue producido por un cuerpo eclesiástico.

NOTAS

- (1) A.G.F., "El plebiscito de los mártires", 1930, p. 199.
- (2) Idem. p. 109.
- (3) Pío XI aux évêques mexicains, 2 février 1926, Paterna Sane Sollicitudo.
- (4) Archives Quai d'Orsay, Memorandum Lagarde, 1926, p. 18.
- (5) Paterna Sane Sollicitudo.
- (6) Méthodes employés contre l'Action Française à la même époque.
- (7) Excelsior, 28 décembre 1958.
- (8) Excelsior, 1er. décembre 1969, "La revolución es el marco jurídico adecuado al avance de México, dicen 750 teólogos". Excelsior, 3 décembre 1967, commentaire de l'Indorme présidentiel par l'archevêque de Mexico.
- (9) Ceceña (José Luis) El capital monopolista y la economía de México, México, 1963, p. 186.
- (10) La démocratie au Mexique, Paris, Anthropos, 1969, p. 54.
- (11) ZENTENO (Arnaldo S.), Liberación Social y Cristo: apuntes para una teología de la liberación, México 1971; Memorias del Congreso Nacional de Teología, México, 1971, 2 Vol.; la Iglesia en la transformación de México, Reflexión Episcopal pastoral, México Comisión episcopal de pastoral social, 1968-1970.
- (12) La Justicia en México, instrumento de trabajo para el Episcopado Mexicano con ocasión del Sínodo Mundial de Obispos, México, 16 de Septiembre 1971, 65 p. mieo.
- (13) Correcciones al documento "La justicia social en México, Sínodo 1971" Excelsior, 22 octubre 1971. Denonciation de la timidité ambiguë de l'Eglise "institutionalisée".
- (14) Luis Macías CARDONE, Jefe del departamento editorial de la Presidencia. Excelsior 8 novembre 1971.

"EL TROQUEL", S. A.

Casa Proveedora de Artículos de Iglesia y Religiosos.

Tels.: 522-59-94 Apdo Postal No. 524 2a Rep. Venezuela No. 50

522-29-66

México 1, D.F.

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

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

RELACIONES DE IGLESIA Y ESTADO EN LAS FORMACIONES SOCIALES PERIFERICAS LATINOAMERICANAS

Nuestra exposición debe reducirse a explicar las relaciones de la Iglesia y el Estado en América Latina. Aunque parezca paradójico, esto nos llevará a una descripción mucho más amplia, ya que lo que acontece en nuestra región socio-cultural ha sido constituido y es reflejo del acontecer mundial en ciertas épocas recientes de la historia del occidente. No saliéndonos estrictamente de nuestro tema deberemos entonces abordar muchos otros.

1. Algunas definiciones previas.

En primer lugar debemos aclarar ciertos conceptos fundamentales, para poder entendernos en nuestro diálogo. No pienso que todos estemos de acuerdo acerca de lo que sea el Estado, aunque supongo (¿es mucho suponer?) que estamos de acuerdo en la función histórico profética de la Iglesia en el nivel político nacional y mundial. Me limitaré entonces sólo a la primera cuestión de nuestra discusión.

Es sabido que hay diversos conceptos acerca del Estado. Desde el Estado-ciudad (pólis) de los griegos, hasta el *regnum* de los medievales, para llegar en la Europa moderna a la noción de Staat en la Rechtsphilosophie de Hegel, o posteriormente en la crítica de Marx, o en las actuales descripciones de un Weber, Parson, por un lado, o Poulantzas en el centro o Samir Amin en la periferia. No entraremos al debate. Sólo indicaremos algunos aspectos que nos permi-

tan avanzar en la indicación actual de las relaciones de la Iglesia y los Estados en América Latina.

Pensamos que el Estado es la institucionalización del poder político que da cohesión a los diversos niveles constitutivos de una formación social histórica. Es el principio del orden y la organización de dicho sistema concreto. De otra manera, el Estado refleja el modo de producción dominante de una formación y es controlado por la clase-sujeto de cada momento histórico, estructuración del ejercicio del poder sobre las prácticas de las restantes clases. Es decir, el Estado tiene una función global sobre el subsistema económico, político, ideológico. Da cohesión al todo, a las clases, a los momentos de los modos de producción y a la hegemonía del modo dominante. Esto exige algunas aclaraciones.

El Estado, entonces, no es una "sociedad perfecta" (*societas perfecta*), ya que en este caso sería algo así como la totalidad social (una formación social concreta); ni es tampoco un organismo o una institución que dirige a dicha totalidad social al bien común (evacuándose lo que de conflicto o dominación tenga el Estado); ni es meramente una burocracia que gobierna los destinos de una nación. El Estado, como hemos dicho, es sólo la institucionalización o estructuración del poder político de una clase social, de aquella que por la función que ejerce en el modo de produc-

ción dominante de la formación social dada tiene la capacidad de realizar sus intereses específicos.

Por ello, al hablar de las relaciones de la Iglesia y el Estado, no podremos dejar de analizar qué tipo de Estado es. De otra manera, cuál sea su formación social histórica, cuáles son los modos de producción dominantes, las clases sociales y, cuestión esencial, cuál es el tipo de solidaridad que aquellos que tienen poder de decisión en la Iglesia han establecido con todos aquellos elementos indicados.

Por último, es necesario anotar que la Iglesia universal establece sus relaciones con los Estados nacionales, por lo que su "universalidad" debe ser comprendida desde la analógica situación nacional —a veces contradictoria—, y no olvidando que situaciones nacionales (como por ejemplo la italiana para los católicos o la norteamericana para las Iglesias o denominaciones procedentes de esa nación) influyen de hecho sobre ciertas decisiones, doctrinas o tradiciones. La implantación nacional de la Iglesia, bajo el poder del Estado (sea imperial, capitalista, de transición, central o periférico, socialista, etc.), debe dársele igualmente su importancia en nuestro diálogo.

2. Iglesia y Estado en los tiempos anteriores a la conquista de América (antes de 1492).

Es demasiado sabido, y entre nosotros Ignacio Ellacuría (El Salvador) lo ha expuesto notoriamente, que Cristo cumplió una clara función profética de crítica al Estado de su tiempo. Su crítica se dirigió contra el Estado colonial de la Palestina de su época (Estado monárquico que ejercía Herodes), dependiente del Estado imperial romano (Estado militar esclavista, pero al mismo tiempo mercantil, como indica Darcy Ribeiro). El estatuto subversivo crítico social del Evangelio lo ha indicado introductoramente Belo en su obra sobre el evangelio de San Marcos. El discurso de Cristo es difuncional con respecto a las estructuras económicas, políticas e ideológicas del modo de producción asiático en su patria.

De la misma manera, dentro del Imperio esclavista romano, los cristianos primitivos efectuaron una labor de crítica profética en el nivel político. El crimen político de no adorar al César es un ejemplo bien conocido. Subversiva ante el Estado la Iglesia primitiva mereció la persecución, la represión de un Estado en plena conciencia de la peligrosidad de la predicación de la utopía escatológica cristiana. El imperialismo militar esclavista, sin embargo, es sólo un primitivo e ingenuo antecedente del Estado imperial de nuestra época.

Desde el siglo IV, primero en el reino Armenio, después por mediación de Constantino en el Imperio bizantino (Constantinopla es fundada en el 330), y posteriormente en la Cristiandad germánico latina, la Iglesia se fue lentamente comprometiendo con el Estado. En la Europa feudal, y desde la existencia en el comienzo del siglo IX del Sacro Imperio Romano, nuevamente la Iglesia llega hasta casi identificarse con los órganos del poder político y a sacralizar casi el modo de producción feudal. Léase por ejemplo en la *Summa theologiae* II-II, q. 57, art. 4, cómo sólo el

señor feudal es propiamente parte de la sociedad política, y ejerce sobre el siervo un *iustum dominativum*. La Iglesia viene así a cumplir, frecuentemente, la función de justificación ideológica en su región religiosa teológica (y era la instancia determinante en la formación social medieval) del modo de producción dominante. El Estado, órgano del poder de la clase—Estado de la nobleza, vivió bajo la tutela de la Iglesia, sin conflicto esencial, hasta que el orden feudal entró en crisis en el siglo XIV.

Por su parte la formación social hispánica siguió otro camino. Llegó tarde al feudalismo centro-europeo y, por otra parte, tuvo la contribución de nuevos modos de producción que por el Mediterráneo, el África del norte del Sahara trajeron a la Península los Califatos árabes, las comunidades judías y el naciente comercio catalán (que miraba a la renacentista Italia). La lucha de la reconquista contra los árabes (que comenzó ya en el 718 d. J.), el poder de los nobles que guerreaban contra los infieles y los fueros de las ciudades hicieron que el Estado monárquico nunca fuera expresión del feudalismo, pero tampoco de la reciente burguesía. En efecto, el casamiento de los Reyes Católicos, Isabel de Castilla y Fernando de Aragón, permitió la unidad de la Península, pero no eliminó las contradicciones. Es sólo con el Emperador Carlos V, por mediación del oro y la plata de América, que el Estado monárquico se torna absoluto, venciendo a la primera revolución burguesa de Europa (los comuneros que defendían los fueros de las ciudades) en Villalar, el 23 de abril de 1521, para sujetar a los nobles comprándolos con la riqueza (y transformándolos en cortesanos) o enviándolos a las luchas de la conquista de América. En esta historia, una Iglesia sumamente fuerte en todo el proceso de la reconquista, con castillos, ejércitos (como los del arzobispo de Toledo), como la primera propietaria de tierras del reino, pierde cada vez más poder ante el Estado monárquico. La "Reforma de Cisneros", el gran arzobispo de Toledo en el tiempo del descubrimiento de América, termina por dismantelar la significación política de la Iglesia. El Patronato termina por dominar a la Iglesia y la constituye, de hecho, en una institución dominada por el Estado monárquico absoluto. La Corona no tolerará la crítica profética política de la Iglesia. La Cristiandad hispana tenía por cabeza al Rey. La monarquía, primer Estado nacional europeo, semi-feudal y semimercantil, y desde el descubrimiento preponderantemente comercial, será el origen, el núcleo y el centro del Estado que organizará la Cristiandad de las Indias Occidentales.

3. Iglesia y Estado en la Cristiandad colonial (1492-1808).

La Cristiandad de las Indias Occidentales es la primera formación social periférica y dependiente de la Europa moderna, antes que el África y el Asia. Se organiza desde el proceso de la conquista y se desarticula bajo el creciente poder del nuevo Imperio: Inglaterra, el primer Estado capitalista.

La formación social colonial latinoamericana surgió del impacto de la nación hispánica contra las formaciones sociales de los primitivos habitantes americanos. En el norte (en el actual Estados Unidos y en el norte de México) y en

el sur (el Cono sur) los modos de producción primitivos (que no eran todavía ni plantadores ni pastores) hicieron imposible la constitución de una vida colonial. En estas regiones, a partir del siglo XVIII nacerán las primeras formaciones capitalistas (desde el pequeño propietario mercantil de New England, o el terrateniente que explotará el campo para la exportación, como en El Plata).

Por el contrario, en la llamada "América nuclear" (desde los Aztecas hasta los Incas, pasando por los Mayas, Chibchas y otros pueblos neolíticos), fue posible implantar un modo de producción sui generis, la encomienda (o sus tipos derivados), sistema tributario con economía monetaria, cuya relación social de producción ("señor encomendero—indio encomendado") tenía como origen la coacción política de la violencia conquistadora. La peculiaridad del sistema consistía en que el excedente salía de América hacia la Metrópoli europea o se volcaba en el mercado. El oro y la plata era el producto más codiciado. Estas formaciones sociales, los Virreinos de México y el Perú, y el del Plata (cuya capital política era Buenos Aires, pero en realidad su centro era el Monte de Potosí), tuvieron una organización burocrática muy compleja, pero de todas maneras eran la pura prolongación del Estado monárquico mercantilista hispánico, el que por medio de su Consejo de Indias (desde 1524 en España), sus Virreyes, Audiencias, Cabildos (en América) ejercía el poder en beneficio de la Metrópoli y de las clases encomendera y comercial criollas. La Iglesia, luego de un corto tiempo de crítica en el origen de la sociedad colonial, en la época de la conquista (desde 1492 hasta 1620 aproximadamente), cuya figura prototípica fue fray Bartolomé de las Casas (1474-1566), fue sujeta por el Patronato de Indias, cuya expresión jurídica fueron las Leyes de los Reynos de las Indias (recopiladas en 1681). Es decir, la Iglesia constituida por la burocracia hispana, por clero procedente de las clases encomendera o comerciante, nunca se levantó contra el sistema colonial en cuanto tal, como pudo hacerlo, por ejemplo, el inca Tupac Amaru en el siglo XVIII. Todo el primer libro de las Leyes de Indias era, en realidad, derecho canónico, pero bajo la autoridad del Rey y por mediación del Consejo.

Por vía del diezmo, de las herencias o donaciones, la Iglesia se transformó en un poder económico, por sus inmensas posesiones en tierras y en bienes capital. Conflictos con el Patronato, tales como los que levantó Toribio de Mogrovejo, en el siglo XVI en Lima, se hicieron infrecuentes y terminaron por desaparecer. La Iglesia tuvo así una coexistencia sumisa ante el Estado metropolitano y sus delegados y representantes coloniales.

En las regiones de indios plantadores (las regiones Caribe y Tupi-guaraní), desde las Islas del Caribe hasta Brasil y el Paraguay, al igual que entre los pueblos al norte del Imperio azteca hasta California, o se organizaron reducciones (modo de producción comunitario) o surgió el esclavismo en la economía de plantación de productos tropicales. Son estas regiones de preponderancia portuguesa (Brasil), se ejerció el Padroado (análogo dominio sobre la Iglesia al que ejerciera España, aunque los jesuitas primero y Vieira protestaran esporádicamente), o inglesa (como en el Caribe o el sur de los Estados Unidos). La Iglesia no criticó el

sistema esclavista, aunque hubo santos que se dedicaron al servicio de los negros (como Pedro Claver) (Ver croquis No. 1).

4. La Iglesia y el Estado liberal nacional periférico (1850-1930).

La Emancipación nacional de las colonias latinoamericanas se produjo por la coyuntura de la ocupación de Napoleón a España; comienza entonces en 1808 y termina en México en 1821 (aunque en el Caribe la lucha continuará hasta 1899). De hecho la independencia de España es un pasar a la dependencia del nuevo Imperio: Inglaterra. Esta última, Estado capitalista desde 1688, gracias a la revolución industrial se ha transformado en la nueva metrópoli. Los grandes libertadores, como Simón Bolívar o José de San Martín, partieron de Londres. De hecho, entonces, se pasa de la dependencia hispánica a la inglesa (con excepción de Brasil que hábilmente es constituido por el Rey de Portugal en el "Imperio do Brasil").

Socialmente esto significa la expulsión de la burocracia hispánica y la toma del poder de un Estado todavía inorgánico por la oligarquía criolla (terrateniente y comercial). Desde 1850 el nuevo Estado toma su forma. Se trata de un Estado liberal dependiente, neocolonial. Inglaterra (y lentamente Estados Unidos con su doctrina Monroe de 1823: "América para los americanos" del Norte) ha efectuado un nuevo pacto: ella vende sus productos manufacturados por la industria y compra las materias primas que las nuevas naciones explotan en sus territorios. La clase conservadora latifundista exportará los productos exóticos o necesarios para la industria; la nueva clase liberal importará y comercializará los productos del centro. La ideología de la libertad del nuevo Estado consiste en la "libertad" de vender los productos del Imperio en turno.

En el fondo la lucha se establece así: entre las clases que se definen como mediación del capitalismo industrial inglés y norteamericano (como el "partido americano" en México, o el "europeísmo" de un Sarmiento o Mitre en Argentina), y los grupos que pretenden unificar el país pero con respecto del federalismo, cerrando sus fronteras para que, autocentrado, la nación pueda capitalizarse. Como lo ha mostrado Hinkelammert, los hábitos de explotación y comercio de la época colonial impidió a las oligarquías latinoamericanas tomar el estrecho camino de un capitalismo autocentrado. Al no hacerse a comienzos del siglo XIX la tarea se tornó para siempre imposible. En América Latina no habrá ya nunca un capitalismo central, independiente, creador.

El Estado liberal (que en el porfiriato mexicano o en el mitrismo argentino recibió su mejor ejemplo) es un estado "ciego" (por usar la terminología hegeliana), no tiene autoconciencia de su proyecto, está abierto por esencia al Imperio de turno, es dependiente. Se organiza para explotar al pueblo, a las clases oprimidas. Su modo de producción dominante es capitalista pero no propiamente industrial, sino sólo mercantil colonial.

La Iglesia establece un sinuoso estado de relaciones. Aceptada por los conservadores, por ser ella misma hasta bien entrado el siglo XIX propietaria terrateniente, desarro-

lla una abierta lucha contra el liberalismo. Paradójicamente apoya los intentos de autocentrarse y de liberarse del poder inglés y norteamericano. Por conservadora e hispanista coincide con lo de mejor que debió hacer América Latina: una revolución hacia adentro como la que logró Francia en Paraguay, el único país latinoamericano que acumuló capital nacional, que instaló los primeros ferrocarriles, y que fue destruida por Inglaterra en la famosa "Guerra del Paraguay" (1870).

La Iglesia, entonces, por nacionalista y católica apoyó los procesos de oposición ante el imperialismo; sin embargo, como conservadora, no hubiera propiciado un proceso de industrialización. Lo cierto es que perdió influjo en el Estado liberal y fue violentamente perseguida, expoliada.

No puede dejar de observarse que es en estas circunstancias (a partir de 1850) que comienza a hacerse presente el protestantismo (especialmente el de origen norteamericano, pero igualmente el anglicano inglés). Si el imperialismo hispánico y portugués impuso el catolicismo, fue el imperialismo inglés y norteamericano el que impuso el protestantismo. Una cuestión a estudiar es el hecho de que el cristianismo se extendió por la periferia (y no así en el Mediterráneo) junto a los procesos de expansión de las armas y el comercio.

Las relaciones de la Iglesia y el Estado fueron malas, porque la Iglesia permanecía solidaria a una formación social encomendera o esclavista, o eran buenas porque era solidaria de los Imperios anglosajones emergentes. Ambas situaciones, como siempre, son equívocas. De todas maneras el Estado liberal neocolonial condujo al callejón sin salida de las épocas posteriores, en el que todavía nos encontramos. La Iglesia no aportó una solución satisfactoria ni en uno ni en otro caso.

5. La Iglesia y el Estado populista (1930-1964)

El Estado liberal neocolonial, que podríamos extenderlo hasta las experiencias neocapitalistas de la Democracia Cristiana en Chile o la social democracia Venezolana actual, intenta organizarse en Poder ejecutivo o Congreso (senadores y diputados). En realidad esa democracia fue puramente formal, ya que el poder siempre fue ejercido por las oligarquías (fueran exportadoras o terratenientes, fueran importadores o comerciales). Pero, ante la crisis de las exportaciones del centro que se produjo en la primera guerra mundial, y en especial por la crisis de 1929, las oligarquías tradicionales no pudieron ya seguir ejerciendo el poder. Por otra parte, la sustitución de importaciones exigió un proceso de industrialización (que en las zonas más pobres en la época colonial había ya comenzado a fines del siglo XIX, como en el Cono Sur), y con ello surgió la burguesía industrial interior (más que "nacional" como diría Poulantzas).

El fenómeno del populismo desde el año 30, con Cárdenas en México, con Vargas en Brasil, con Perón en Argentina, se explica entonces por el pacto que debió hacer la burguesía industrial (como clase emergente) del país periférico con la naciente clase proletaria y el campesinado (de-

biilitando así a sus enemigos: la oligarquía terrateniente y la burguesía importadora). Existe entonces una movilización del "pueblo", pero ahora (gracias a los trabajos de Octavio

Ianni y muchos otros) podemos ver que, al fin, es un favor de la burguesía industrial interior, la que, inevitablemente, se inclina siempre en favor de las transnacionales. El populismo, nueva posibilidad del capitalismo dependiente, muestra sin embargo sus límites, y al fin traiciona al proceso popular.

La Iglesia tiene desde el comienzo una actitud positiva ante el Estado populista (liderado por el Poder ejecutivo que aunque electo libremente por el pueblo no se inspira ya en la democracia formal, por otra parte irreal). La liquidación del liberalismo da a la Iglesia mayor libertad (con excepción a México, donde la herencia de la Revolución aumenta todavía el distanciamiento de Iglesia y Estado). En general, incluyendo a Pérez Giménez en Venezuela, Rojas Pinilla en Colombia, Velasco Ibarra en Ecuador, y el primer teórico del pacto interclasista: Haya de la Torre en el Perú, tuvieron relaciones positivas con la Iglesia. Es el tiempo de la fundación de la Acción Católica y del desenclaustramiento de la Iglesia.

De todas maneras, al fin, el populismo en su política de desmovilización popular, por una parte, y de aparente promoción popular, por otra, no puede dar más de sí y entra en crisis. Lo reemplazará una especie de Estado liberal nuevo tipo, de inspiración desarrollista, abierto a las inversiones norteamericanas. Este Estado, que nace de las ruinas de las "dictaduras" populistas pronto manifiesta su imposibilidad para superar el estancamiento económico del 50-60. Se abrirán ante ello dos posibilidades: la del Estado socialista y la del Estado fascista, aunque en ciertos países (como Costa Rica, Venezuela, Colombia (?) y México) la situación anterior posee todavía vigencia debido a factores nacionales muy precisos. (Ver croquis No. 2)

6. La Iglesia y el Estado socialista (1959-)

En la pequeña isla de Cuba se levantó un movimiento nacional contra la última corrupta etapa de uno de los líderes populistas latinoamericanos, Batista. Fidel Castro, apoyado tácticamente y estratégicamente por el "Che" Guevara, inicia la gesta de la liberación contra un gobierno decadente. En enero de 1959 entran en la Habana.

Cuba era uno de los países latinoamericanos definido por su modo de producción capitalista mercantil, preindustrial, dependiente en todo de Estados Unidos, exportador de productos tropicales exóticos. Por la actitud norteamericana y por la inspiración de los más activos del movimiento revolucionario liderado por Fidel Castro, la nación organiza un nuevo Estado, el primer Estado socialista de América. El modo de producción socialista se instala rápidamente, aunque debe definirse como dependiente de Rusia a quien vende sus productos agrícolas. La nueva formación social naciente no posee ya los equívocos del populismo ni las ambigüedades del liberalismo dependiente y subdesarrollado. Se ha originado una nueva situación.

Ante ella la Iglesia reacciona, al comienzo, violentamente en contra: "Cristo sí, otro no", se gritaba en las manifestaciones de 1960. Tanto católicos como protestantes no estaban preparados para vivir en una sociedad socialista, ni económica ni ideológicamente. Sin embargo, el tiempo, la salida de muchos eclesiásticos para los cuales era imposible el nuevo modo de vida, hizo que la Iglesia comenzara lentamente una nueva actitud. La presencia de Monseñor Zacchi, la nueva inspiración dada por el Concilio Vaticano II (1962-1965) y especialmente Medellín (1968), permitieron que la Iglesia católica en dos importantes documentos en 1969 criticara el bloqueo que tantos sufrimientos había producido, y aconsejaba a los cristianos a colaborar aun con aquellos que fueran ateos en la tarea de construcción de un mundo más justo y fraterno. De la misma manera, las Iglesias y denominaciones protestantes, más abiertas teológicamente, pudieron comenzar una etapa de mayor comprensión del socialismo y muchos creyentes apoyaron el proceso revolucionario.

Mucha importancia tuvo la elección del candidato de la Unidad Popular chilena, Salvador Allende, en 1970. El movimiento socialista latinoamericano pareció encontrar una vía ancha y democrática (no ya la de la rebelión armada, foquista o guerrillera). Surge así en Chile, en 1972, el movimiento "Cristianos para el socialismo". La Iglesia jerárquica, sin embargo, de inspiración preponderantemente democristiana se muestra cada vez más reticente, hasta que la crítica se hace abierta, contraria al proceso.

De todas maneras el análisis económico de la realidad ha sido adoptado dentro de las minorías que crean teología, y se piensa estratégicamente desde categorías socialistas.

Es en este momento, en el avance de la hipótesis que el socialismo podría ser la solución latinoamericana, que la Unidad Popular chilena tiene graves problemas internos para resolver su situación económica (sin franco apoyo de los rusos), y que el Departamento de Estado norteamericano, por positiva decisión de Henry Kissinger, se dispone a dar el golpe de Estado y organizar con Pinochet el tipo de Estado que venía practicando en Brasil: el Estado fascista dependiente.

7. La Iglesia, el Imperialismo norteamericano y el Estado fascista dependiente (1964-)

El teórico del nuevo Estado, en América latina, es el general Golbery do Couto e Silva. En su obra *Geopolítica do Brasil* muestra que hoy el "Occidente cristiano" se encuentra acosado por el ateísmo materialista ruso. El líder del mundo cristiano es Estados Unidos. A Brasil le toca la función de cumplir una misión de hegemonía en el Atlántico sur. La guerra es "guerra total"; se establece a cuatro niveles: el del poder político (el Estado), económico (capitalismo dependiente); psico-social (que de hecho no llegó sólo a la propaganda sino hasta la tortura, la represión más espantosa sufrida por numerosos cristianos y mártires como Antonio Pereira Neto, asesinado en 1969) y propiamente militar. El Estado fascista dependiente es muy distinto que el del fascismo central (como el de Hitler o Mussolini). Su esencial diferencia es que es inspirado y organizado, en

América Latina, por el Estado Imperial Norteamericano. Es sabido que desde la Segunda Guerra mundial, como enseña J. Comblin, existe en Estados Unidos un *National Security Council*, que coordina las actividades del Departamento del Estado, el Pentágono, la CIA y las transnacionales, cuya cabeza visible es Kissinger. Este Estado Imperial, en franca oposición con el Estado Nacional norteamericano (que se manifiesta por ejemplo en el Congreso), es el que ha dispuesto la instalación en América de los fascismos o Estados militares en Brasil, Uruguay, Bolivia, Chile, Argentina, y apoya las dictaduras de Paraguay, en Centro América como la de Somoza en Nicaragua, en el Caribe como la de Haití, etc. Es verdad que hay ciertos gobiernos militares (como los de Panamá o Perú, y en parte el del Ecuador) cuyo proyecto reformista los distingue netamente de los Estados fascistas. De todas maneras América Latina está en presencia de un fenómeno nefasto: el Estado fascista dependiente.

Dicho Estado tiene como finalidad el control político por la fuerza represiva, ante un pueblo que recuerda de alguna manera el populismo, a fin de que las transnacionales puedan invertir con seguridad y que las burguesías exportadoras e industriales se benefician en parte de este modelo de desarrollo capitalista dependiente.

La Iglesia no ha reaccionado con la claridad que se hubiera esperado. En Brasil, a excepción de algunos precleros obispos (entre los que no podemos dejar de nombrar a Hélder Camara, Fragozo, Padim, Lortscheider, etc.), la Iglesia no reaccionó sino tardía y tímidamente ante la represión popular. Lo mismo puede decirse en Chile. En Uruguay, Paraguay y Bolivia, la Iglesia hizo en su momento acto de presencia crítica. En Argentina hemos visto una foto en la que la Junta Militar conversa con el presidente del Episcopado. Monseñor Tortólo (1976). Es sabido que la Iglesia pentecostal chilena hizo rogativas por Pinochet. Todo esto nos muestra una Iglesia sin clara definición, o, en realidad, definida en favor de este tipo de Estado. Hace unos meses el cardenal primado de Colombia, Monseñor Muñoz Duque, es nombrado general del ejército colombiano, al mismo tiempo que penaba fuertemente la actividad de sacerdotes y religiosas en favor de un grupo de obreros en huelga. En el protestantismo se encuentra la misma actitud en sus grupos mayoritarios, de clase media o tradicionalistas (fundamentalistas).

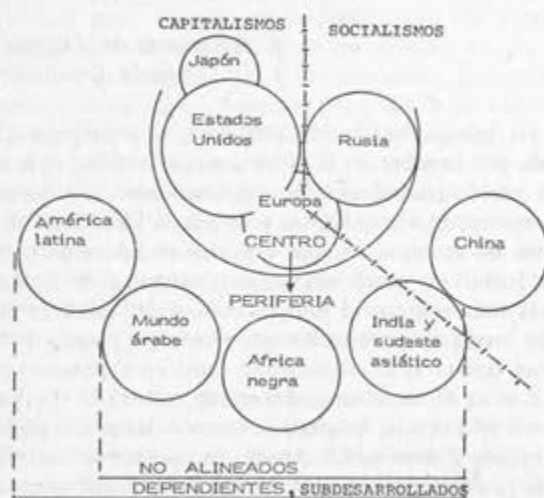
8. Relaciones de la Iglesia y el Estado. Conclusiones.

La Iglesia, institución profética, es decir, estructura portada por hombre en la historia cuya finalidad es la crítica del pecado (económico, sexual, ideológico, político) desde el horizonte escatológico y la praxis liberadora de los sistemas de dominación que organiza dicho pecado, dicha Iglesia (como no puede sino ocurrir aunque es de lamentar) una vez más aparece al mundo demasiado solidaria de un tipo de modo de producción que en el siglo pasado le resultaba tan contrario al cristianismo como en el presente piensa que lo es el socialismo. En efecto, contra la revolución burguesa en Francia, la Iglesia se levantó desde una posición monárquica y semifeudal. Ahora, en nombre de los principios de la democracia formal liberal y del modo de produc-

ción capitalista (aunque se lo critique reformistamente, en el fondo se lo acepta fundamentalmente en aquello, por ejemplo, de la propiedad privada como derecho natural) apoya el Estado fascista periférico y el sistema imperial del centro.

Los cristianos de la periferia, los que deseamos la liberación de los pobres, de nuestros pueblos pobres, de las clases oprimidas, no podemos menos que volvernos críticos, con espíritu eclesial constructivo, contra las Iglesias del centro que aceptan como un hecho la realidad del dominio que su formación social ejerce sobre las formaciones sociales periféricas. El tema no es tanto: relación de Estado nacional e Iglesia universal. El tema es: relación entre los Estados del centro (el Imperial norteamericano, los desarrollados europeos, el socialista burocrático y dominante ruso, etc.) y los Estados de la periferia (desde los libres como el chino, vietnamita, cubano, etc., y los dependientes y subdesarrollados: como los de Brasil, India, Irán, etc.), y la situación de la Iglesia en dicho contexto. Porque, es paradójico, muchos cristianos del centro apoyan con su religión, con su fe, la dominación que sus propios Estados ejercen sobre Estados e Iglesias de la periferia. El gran tema, como en la época de Cristo es: la divinización del Estado imperial o la fetichización de una cultura que, para mayor confusión, hoy se cree cristiana, europeo-norteamericana.

La teología cristiana contemporánea no tiene todavía categorías adecuadas para pensar el tema del Estado en su real dimensión mundial, real, conflictiva. Ella es tributaria de un largo proceso europeo de ideologización; ya que su propia situación ha sido obviamente objetivamente en la periferia, en el África, Asia y América Latina. Contra esta reducción ideológica del centro nos levantamos los cristianos de los pueblos oprimidos de la tierra. Una solución política italiana (aunque habría que ver si es la mejor para Italia), o norteamericana, no puede ser impuesta por las Iglesias del centro sobre las Iglesias de la periferia. Es necesario un sentido más real de la universalidad de la Iglesia, universalidad que es analógica y no unívoca; que debe promover, y no sólo permitir la responsabilidad de las Iglesias implantadas en realidades nacionales muy diversas, ya que sus respectivos Estados son muy diversos. Si la situación geopolítica mundial es aproximadamente la siguiente:



Si ésta es la realidad mundial actual, las Iglesias deben considerar que su gesto profético es muy diverso, según sea el horizonte del Estado nacional, de su modo de producción, de su realidad ideológica, de su historia. De todas maneras, si la Iglesia es profética, criticará la injusticia donde se encuentre, pero, para ello, será necesario que se habitúe a efectuar un análisis socio-político mundial, y sospechar continuamente acerca del auténtico sentido de su acción. ¡Es tan fácil, y por desgracia tan frecuente, actuar de buena fe en un proyecto, organismo (como el Sr. Colby, buen católico y director de la CIA) o acción justificados ideológicamente por un Estado que, aunque dice identificarse con el cristianismo, de hecho, ejerce una injusta dominación sobre otras naciones! ¡Cuántos cristianos que defienden a la Patria, como en Vietnam, en realidad sirven más a los intereses de la Bestia del Apocalipsis que al Cordeiro!

La cuestión en las relaciones de la Iglesia y el Estado es, entonces: ¿con qué Estado se establecen las relaciones y qué sentido tienen en realidad, más allá de una interpretación ideológica, las acciones de la Iglesia en tal situación concreta? Todo esto es el tema de nuestro debate.

ALGUNA BIBLIOGRAFIA QUE COMPLEMENTE EL TEXTO.

- Samir Amin, El desarrollo desigual, Ensayo sobre las formaciones sociales del capitalismo periférico, Fontanella, Barcelona, 1974 (original en francés).
- Ignacio Ellacuría, Teología política, Latinoamérica libros, Buenos Aires, 1975 (hay traducción inglesa en Orbis Books, New York, 1976).
- Darcy Ribeiro, O Processo civilizatório, Editoria Civilizacao Brasileira, 1968 (hay traducción al inglés y francés).
- Ciro F.S. Cardoso y otros, Modos de producción en América Latina, Cuadernos de Pasado y Presente, Buenos Aires, 1973.
- Octavio Ianni, La formación del Estado populista en América latina, Serie popular Era, México, 1975.
- Golbery do Couta e Silva, Geopolítica do Brasil, Livraria Jose Olympio Editora, Rio, 1967.
- Enrique Dussel, Historia de la Iglesia en América latina. Colonización y liberación (1492-1973). Nova Terra, Barcelona, 1974.
- José Comblin, "La seguridad nacional", en Mensaje (Santiago), 1976.
- Aldo Solari, Rolando Franco y Joel Jutkowitz, Teoría, acción social y desarrollo en América latina, Siglo XXI, México, 1976.

MODOS DE PRODUCCIONEN LA AMERICA COLONIAL

-  Modo de producción tibu-
butario (encomienda)
-  Modo de producción esclavista colonial
-  Modo de producción de pequeños propietarios mercantiles (capitalista)
-  Modo de producción comunitario (reducciones)

TIPOS DE ESTADOSEN AMERICA LATINA (1976)

-  Estados fascistas dependientes o militaristas nacionalistas reformistas (sólo el caso de Panamá o Perú).
-  Estados pospopulistas, social demócratas o liberales dependientes (México, Venezuela, Costa Rica y Colombia).
-  Estado socialista (Cuba).



DIALOGO ECUMENICO DE TEOLOGOS DEL TERCER MUNDO

DECLARACION

1. Nosotros, un grupo de teólogos del Tercer Mundo reunidos en Dar-es-Salaam del 5 al 12 de agosto de 1976, hemos pasado una semana poniendo en común nuestras reflexiones sobre nuestro rol en el mundo contemporáneo, estamos convencidos que aquéllos que llevan el nombre de Cristo tienen que hacer un servicio especial a todos los pueblos del mundo que buscan angustiosamente instaurar un nuevo orden mundial basado en la justicia, en la fraternidad y en la libertad.
2. Hemos reflexionado sobre nuestra experiencia de vida que es aquella de los hombres y mujeres oprimidos del género humano. Hemos considerado la herencia cultural y religiosa de los pueblos de los tres continentes. Hemos expresado nuestra visión de la historia, nuestra perspectiva sobre las iglesias y nuestras esperanzas para el porvenir. Invitamos a todos aquéllos que hacen teología en las iglesias a tomar en consideración nuestras proposiciones y a asociarse a nosotros y a todos aquéllos que creen en Cristo puedan estar verdaderamente comprometidos en el combate por la realización de un nuevo orden mundial y una nueva humanidad.

I PARTE

El contexto político, social, económico, cultural, racial y religioso del Tercer Mundo.

3. Cada día más conscientes del impacto que las condiciones políticas, sociales, económicas, culturales, raciales y religiosas tienen sobre la teología, nosotros queremos analizar el contexto en que se desarrollan nuestros países, como uno de los puntos de la referencia de nuestra reflexión teológica.

4. El concepto de "Tercer Mundo" ha sido construido recientemente y está referido a los países que están fuera de la órbita de los países capitalistas industrializados (Europa, América del Norte, Japón, Australia y Nueva Zelandia) y los países socialistas de Europa, incluyendo la Unión Soviética.

5. El nivel económico de estos países es bajo; están técnicamente poco avanzados; su producción es esencialmente agrícola; los términos en que se produce su intercambio son desfavorables y se deterioran; su deuda externa es importante y ascendente. El "Tercer Mundo" está dividido entre los países de libre empresa ligados a las potencias occidentales, y los países socialistas que generalmente se ponen al lado, o son puestos de lado, por las potencias capitalistas.

6. Los países del Tercer Mundo son ricos en recursos naturales y sus tradiciones culturales y religiosas han dado a sus pueblos un sentido profundo de la vida. Históricamente, estos países han sido lentos y están atrasados; en el desarrollo tecnológico, la modernización de la educación, de la salud, de los transportes y en el crecimiento general de su economía. Tradicionalmente, estos pueblos han sido por mucho tiempo explotados por sus autoridades, sus jefes o la aristocracia. Sin embargo, antes de la colonización por las potencias occidentales, ellos tenían una economía más bien independiente con un profundo sentido de la solidaridad comunitaria. Algunas de estas regiones eran superiores a las occidentales en las ciencias, la tecnología, los métodos agrícolas e industriales, la arquitectura y las artes. Durante numerosas generaciones, las religiones conllevaban una profunda filosofía de la vida, y las culturas han sido el alma de estos pueblos.

7. La causa principal del fenómeno moderno del sub-desarrollo del Tercer Mundo es la explotación sistemática de estos pueblos y de estos países por los europeos. Desde fines del siglo XV, una expansión a gran escala y sin precedentes de los pueblos europeos ha puesto la mayor parte de otros países del mundo bajo su dominación militar, económica, política, cultural y religiosa. Para ellos, esto fue un triunfo de la tecnología militar, una aventura y una emulación para "civilizar" y "cristianizar" a los "paganos". Mientras que contribuían a modernizar los países colonizados, sacaban enormes ganancias materiales de este proceso. Saquearon las riquezas de América, Asia y África. El oro, la plata, las piedras preciosas y las materias primas fueron a aumentar más su acumulación de capital. Sus países crecieron en riqueza y en poderío a costa del sub-desarrollo de estos países conquistados y colonizados.

8. Mecanismos de sub-desarrollo y dominación:

- a) Las potencias occidentales se apoderaron sobre todo de las tierras templadas que podían poblar con sus naciones. Así donde los habitantes eran poco numerosos y militarmente débiles, exterminaron las poblaciones indígenas como en América del Norte, en algunos lugares de América del Sur, Australia y en Nueva Zelanda. Era una solución simple y han quedado sólo algunas poblaciones para recordarnos el más atroz genocidio de la historia humana.
- b) En otras regiones, los europeos se instalaron junto con las poblaciones locales y las sometieron a su dominación, por ejemplo en América del Sur y América Austral y en África del Sur. En América del Sur los matrimonios mixtos han dado una amplia población mestiza, mientras los colonizadores se mantenían en posición dominante.
- c) En la mayor parte de los países densamente poblados, el poder imperial se estableció por la penetración de comerciantes, y algunas veces de misioneros. Sólo algunos países como Tailandia y la parte baja de China escaparon a este proceso. Los rusos, por su parte, se extendían hacia el Sur y el Este hasta Alaska.
- d) En este proceso, las potencias occidentales se apropiaron de los espacios libres o liberados y establecieron nuevas soberanías para garantizarse, un modelo de explotación económica que les fuera favorable. De esta manera exterminaron poblaciones enteras, esclavizando a millones de personas, colonizando otras y marginándolas a todas, echando de esta manera las bases para su desarrollo y el subdesarrollo del Tercer Mundo.
- e) Los colonizadores arruinaron la economía de las colonias en su beneficio. Han hecho de estas colonias los proveedores de materias primas sobre la base de una mano de obra a bajo precio, y los compradores de sus productos terminados. Expropiaron por la fuerza a las poblaciones oprimidas de las tierras fértiles, estableciendo plantaciones de azúcar, café, te, caucho, etc. Deportaron millones de personas de una región a otra para servir de esclavos o de mano de obra gratuita. Tales como la población negra de América, los indios de África, de Malasia, de Sri-Lanka, del Pacífico y de las Islas Caribes. Pagando a los obreros salarios de subsistencia y haciéndose pagar muy caro sus exportaciones, las potencias coloniales todavía han podido aumentar más su capital. Ellas han continuado el pillaje de las materias primas a estos países: aceite, estaño, bauxita, cobre, madera, oro, plata, diamantes...

De esta manera, durante siglos, las poblaciones de Europa occidental han obrado libremente en Asia, África, América del Sur y América Central. América del Norte desde que es independiente entra también en la carrera del poder colonial, así como Alemania, Italia y Japón.

- f) Cuando estas colonias conquistaron la independencia política, empezando por los países de América latina en el último siglo, una nueva forma de explotación se consolidó. En América latina: España y Portugal perdían su posición dominante para dejar el lugar a Inglaterra, a los Estados Unidos y a otros países de Europa occidental para la colonización económica.

En Asia y África también la accesión a la independencia política, generalmente ha llevado consigo la transferencia del poder a la burguesía local que ha mantenido el sistema económico establecido por las potencias coloniales. Desde 1950, el modo de explotación económica de los países del Tercer Mundo por los Estados Unidos, Europa occidental y Japón ha sido aún reforzada por la integración horizontal y vertical de las compañías. Así se desarrollaron las gigantescas firmas multinacionales las que tienen generalmente su casa matriz en los Estados Unidos, Europa occidental o en Japón y que poseen un colosal poder de dominación económica, política y cultural sobre circuitos completos de producción y de comercialización. Gracias a una tecnología muy avanzada, las multinacionales han hecho de la explotación de los más pobres un tal arte que la distancia entre los ricos y los pobres se ha acrecentado todavía más en el mundo y al interior de los países.

- g) Habiendo hablado de la dominación imperialista y política, es necesario también subrayar la dominación racial y sexual. La opresión de los negros y de otras razas en diferentes regiones ha sido brutal y constante.

Las mujeres han sido el objeto de discriminación y de opresión a todos los niveles de la sociedad y de la iglesia. Su condición no ha cambiado en los nuevos países independientes del Tercer Mundo. Las diferentes formas de opresión (política, económica, racial, sexual) tienen su especificidad. Están íntimamente ligadas y entrelazadas en un sistema complejo de dominación.

- h) En esta explotación secular del Tercer Mundo por los pueblos euroamericanos, la sujeción cultural de los débiles ha sido un importante medio de opresión. Las lenguas, las artes, y la vida social de los pueblos de Asia, África y América han sido cruelmente agradidos por los colonizadores.

Desgraciadamente, las iglesias cristianas han sido, en gran medida, cómplices de este proceso. El verdadero sentimiento de superioridad espiritual de los cristianos legitimaba la conquista y a veces hasta el exterminio de los "paganos". En la mayoría de los casos la teología de los colonizadores se adaptaba así a la justificación de esta inhumanidad; ¿y no es esto lo que realmente ha pasado durante varios siglos con la teología cristiana, en su relación con los pueblos oprimidos?

9. La República Popular de China ha entrado en una vía de crecimiento autónomo basándose en el socialismo y en la participación de la población en la orientación de la agricultura y la industria. Apartándose del sistema capitalista, ella ha podido invertir la tendencia al sub-desarrollo continuo que caracterizaba las colonias y países de la "libre empresa" nuevamente independientes. Corea del Norte, el Norte de Vietnam y Cuba han tomado vías similares con resultados apreciables. En estos últimos meses Vietnam del Sur, Camboya y Laos en Asia, Mozambique, Guinea Bissau y Angola en África, han optado por un desarrollo socialista independiente. Tanzania intenta acercarse al socialismo sin eliminar completamente la libre empresa. Otros países del Tercer Mundo tienen grados variables de experiencias socialistas: por ejemplo, Birmania, Argelia...

ria, Sri-Lanka, Etiopía.

10. La Unión Soviética y la Europa del Este, consideradas como el segundo Mundo, a menudo han dado ayuda a los pueblos oprimidos de otros países en sus luchas por la liberación. (Ejemplo: a Cuba, a Vietnam y a Angola). Con China y las potencias no alineadas del Tercer Mundo, constituyen un precioso contrapeso a la dominación imperialista de las potencias del Atlántico Norte.

11. Pero el socialismo tiene también sus propios problemas que resolver, especialmente respecto a la salvaguarda de la libertad humana y el costo real en vidas del proceso revolucionario. Aunque las condiciones de la "ayuda" acordada por los países socialistas sean generalmente mejores que las de los países capitalistas, esta ayuda no es tampoco sin lazos y sin inconvenientes para los beneficiarios. Las políticas externas de los países socialistas tienen algunas veces tendencia a definirse en función de su propio interés nacional, y de hecho provocan divisiones ante la causa anti-imperialista. Sin embargo nuestra información respecto a los países socialistas es bastante limitada a causa de las barreras de comunicación.

12. En el curso de estos últimos años la acentuación de las contradicciones del capitalismo ha aumentado las tensiones en los países del Tercer Mundo dependientes del capitalismo liberal. Las grandes esperanzas de los pueblos han acrecentado la inquietud y la revuelta. En colaboración con las potencias extranjeras, la respuesta de los privilegiados ha sido generalmente el establecimiento de dictaduras militares, el decretar la ley marcial o el estado de urgencia como en la mayor parte de los países de América latina, de Asia y África. Asistimos hoy a una represión creciente de los movimientos populares, a la prisión sin juicio de los disidentes políticos, a la generalización de la tortura sofisticada e inhumana en estos países. De esta manera la libertad ha desaparecido de la mayor parte de los países del Tercer Mundo. Los conflictos entre países del Tercer Mundo agravan aún más la condición de las masas populares. El tribalismo, los sistemas de castas y de otras formas de discriminación religiosa, racial y sexual son otros tipos de explotación.

13. En los asuntos internacionales, los líderes del Tercer Mundo hacen esfuerzos desesperados por obtener mejores precios para sus exportaciones, para asegurarse los acuerdos integrados de productos, para renegociar su deuda exterior, controlar o eliminar las multinacionales y las bases militares, regularizar la transferencia de tecnología como los de CNUCED IV. En el cuadro del sistema capitalista, los países de la OPEP, principalmente del Medio Oriente han podido obtener importantes cantidades de petrodólares por la vía de la confrontación con los consumidores de petróleo. Esto ha dañado gravemente a los planes de desarrollo de los países pobres, importadores de petróleo.

14. Una teología del "Tercer Mundo" debe tener en cuenta esta situación histórica. Ella debe preguntarse: ¿qué rol ha jugado la Iglesia en estos desarrollos, en cada etapa y en cada situación? ¿Cómo reaccionaban los cristianos ante el fenómeno de la invasión occidental en medio de otros pueblos? ¿Cuál era la teología predominante? ¿Cómo se sitúa la teología cristiana frente a la explotación que continúa hoy en el mundo? ¿Cuál es su contribución a la edificación de una sociedad mundial justa? ¿Cuál será la contribución de la Iglesia a la liberación de los pueblos oprimidos que sufren desde hace mucho tiempo, la dominación del sexo, de raza o de clase?

II PARTE

La presencia y el rol de la Iglesia en los países del Tercer Mundo

15. Las Iglesias cristianas, aunque nacidas de Jesucristo, de la Palabra de Dios y de las Escrituras, son instituciones compuestas de seres humanos; por lo tanto sometidas a la debilidad humana y condicionadas por su medio socio-cultural.

16. El cristianismo nació en Asia y alcanzó África antes de expandirse en Europa. Según una tradición digna de confianza, las iglesias orientales de India nacieron del trabajo del apóstol Tomás; la Iglesia de Egipto comenzó con el evangelista Marcos al comienzo de la era cristiana; el cristianismo prosperó en Etiopía, África del Norte y en una parte de Asia durante los primeros siglos después de Cristo.

17. Sin embargo, las Iglesias de hoy en Asia, África, América latina y el Caribe han nacido del celo misionero de las Iglesias de Europa, y de América del Norte. La cristianización de América Latina y de ciertas regiones de Asia y África, fue principalmente la obra de los misioneros españoles y portugueses. Posteriormente los misioneros de otros países de Europa han difundido la fe cristiana (católica y protestante) a los cuatro rincones de la tierra. En Corea, son los laicos cristianos venidos de China que fueron los que dieron origen a las primeras conversiones y desarrollaron comunidades cristianas durante varios decenios sin sacerdotes o misioneros europeos.

18. Los misioneros que dejaron su país para expandir la fe en los continentes de Asia, África y América Latina eran generalmente personas que se consagraban al bienestar espiritual de la humanidad. Ellos a menudo sufrieron duras pruebas físicas o psicológicas. Su labor ha dado origen a las comunidades cristianas de estos continentes; ellas son un testimonio de su celo y de su dedicación.

19. Sin embargo, los misioneros no pudieron evitar las ambigüedades históricas de su situación. A menudo y en la mayor parte de los países, ellos iban de la mano con los colonizadores (comerciantes y soldados). Por lo tanto no podían no estar parcialmente contaminados con los proyectos de los buscadores de oro, de especias, de tierras, de esclavos y de colonias. Celosos por las almas, tenían la tendencia de pensar que la expansión comercial y militar de los pueblos occidentales era una ocasión providencial para la salvación de las almas y la difusión del mensaje evangélico. Colaboraron así a la empresa colonial, aun cuando, a veces, su conciencia cristiana se indignaba ante las atrocidades y los procedimientos brutales de la colonización. Es necesario entonces, distinguir su buena voluntad y la sustancia del Evangelio de Cristo, del impacto actual de las misiones cristianas en estos países.

20. Los misioneros creían trabajar en la expansión del cristianismo trasplantando las instituciones de sus iglesias euro-americanas, dentro del cuadro, claro está, de la dominación imperialista. De esta manera los nuevos cristianos eran separados de sus grupos, desarraigados de su herencia tradicional, religiosa, cultural y de su forma de vida comunitaria. Esta manera de trabajar reforzaba el dominio de los misioneros sobre los nuevos creyentes. La liturgia era importada ya hecha de las "iglesias madres", lo mismo que las estructuras eclesiológicas y las teologías. Una espiritualidad piadosa y legalista, normal en la Europa de aquel entonces, era también introducida en las iglesias. Más tarde, el sistema occidental de educación fue ampliamente difundido en los países colonizados por medio de las Iglesias. Así se estableció en estos continentes, iglesias cristianas que eran más o menos "copias de papel carbón" de la cristiandad europea, adaptadas, sin embargo, a la sujeción de los colonizados.

21. En las primeras fases de la expansión occidental, las Iglesias eran las aliadas del proceso de colonización. Ellas se esparcían bajo la protección de las potencias coloniales; ellas se beneficiaban de la expansión del imperio. Por compensación hacían un servicio especial al imperialismo occidental legitimándolo y acostumbrando a sus nuevos adherentes a aceptar esperanzas compensadoras: una recompensa eterna en cambio de las desgracias de la tierra, incluida la explotación colonial. Los hábiles comerciantes y soldados de occidente, no demoraron mucho tiempo en darse cuenta y en sacar provecho de la presencia de los misioneros entre las poblaciones dominadas. El Evangelio era de esta manera, utilizado como medio para calmar la resistencia nacional ante el saqueo de los extranjeros, y a someter los espíritus y las culturas de los converti-

dos-dominados. De hecho, las potencias extranjeras dieron a menudo a los cristianos un status privilegiado, de confianza, en la puesta en marcha de la administración del país. Los trazos de la doctrina cristiana estaba contaminada por la búsqueda del provecho egoísta de los pueblos que se decían cristianos y ejercían el poder en nombre de los emperadores y de las autoridades espirituales.

22. La teología de las iglesias cristianas de esta época no sólo se adaptaba al movimiento de la colonización, sino que también se alimentaba de él. El sentimiento de superioridad militar y comercial de los pueblos europeos era sostenido por una visión de un cristianismo superior a las otras religiones que debían ser reemplazadas por "la verdad". Durante siglos de teología no ha rechazado seriamente el saqueo de los continentes, como tampoco la exterminación de pueblos y civilizaciones enteras. El sentido del mensaje de Cristo se debilitó a tal punto que fue insensible a la agonía de razas enteras. Estas no son solamente tristes realidades históricas, sino que son los antecedentes inmediatos de las teologías occidentales contemporáneas.

Pues éstas últimas no han aprendido todavía a rechazar a los sucesores de los colonizadores, es decir, los poderosos países de Europa, de América del Norte y de Japón. No se ha visto tampoco que se elabora una teología apta para neutralizar los abusos de los herederos de los comerciantes coloniales, es decir los grandes saqueadores que son las sociedades multinacionales de hoy.

23. Las iglesias cristianas en la situación colonial tri-continental han desarrollado las ciencias pedagógicas y sociales que ayudan a mejorar las condiciones de vida de la población de estos países. Desgraciadamente sus escalas de valores estaban orientadas a encajar con la dominación capitalista; sus métodos fueron entonces ampliamente académicos e individualistas. El resultado fue que los dirigentes, a los que se acordaba la independencia de las colonias (salvo después de una lucha revolucionaria) eran generalmente personas educadas según la tradición capitalista occidental. De esta manera, las iglesias tal vez inconscientemente contribuyeron a la formación de élites locales que llegaron a ser los continuadores de la explotación de las masas aun después de la independencia política. Los servicios sociales, también, a pesar de corresponder a necesidades inmediatas, no lograban engendrar una conciencia social crítica o ayudar a los movimientos radicalizados en favor de la justicia social. De esta manera las Iglesias permanecían como una especie de aliado ideológico de las clases medias locales que se asociaban a la élite de poder y compartían los privilegios económicos de las sociedades extranjeras cuya acción proseguía, aun después de la independencia política, en América Latina a partir del siglo XIX y en Asia y en África después de los años 4.

24. En las iglesias de los tres continentes hemos visto desarrollarse en el curso de los últimos decenios una tendencia "liberal" que sucede a la posición tradicional "conservadora". Esta tendencia liberal es favorable a la adaptación de las iglesias a las culturas indígenas y, a la puesta en marcha de la democracia parlamentaria en el marco del capitalismo liberal. Los religiosos, sacerdotes y obispos autóctonos han reemplazado a los extranjeros. La teología se adaptó entonces para responder a la situación nacida de la independencia. Sin embargo, no existe todavía una alianza fundamental de las iglesias con las masas que luchan por una justicia social y radical.

25. En el curso de los últimos años en todas partes del mundo hay grupos de cristianos que comienzan a sentir y comprender de una manera correcta la situación de los pueblos explotados. Las autoridades de las iglesias, tales como el Concilio Vaticano II, el Consejo Ecueménico, han dado un impulso al compromiso de los cristianos para la construcción de un mundo más justo y para la apertura a las otras religiones e ideologías que existen en el mundo. Varias iglesias locales, conferencias regionales, y los episcopados, han sostenido esta tendencia (por ejemplo: la Conferencia Episcopal de Medellín, 1968).

Los movimientos de liberación de los pueblos de la dominación extranjera reciben ahora, la parte de las iglesias, un sostén más importante, como es la contribución del Consejo Ecueménico al combate contra el racismo. Las comunidades eclesiales comienzan a ser más conscientes de las injusticias del sistema económico. Los derechos del hombre son ahora defendidos, en muchos países del Asia, África y América latina, por grupos cristianos, incluso por algunos responsables de las iglesias.

Las iglesias ortodoxas han luchado desde hace siglos contra las diversas formas de opresión preservando así su identidad cultural y religiosa. Los teólogos ortodoxos participan en el proceso de renovación consagrándose a una tarea emprendida por los Padres de la Iglesia, sabiendo encontrar el significado de su fe en la lucha contra las fuerzas alienadoras y en la búsqueda de la actualización del sentido de la fe cristiana en el mundo actual.

26. Una nueva visión de una teología comprometida con la liberación integral de las personas y de las estructuras se desarrolla ahora, en el proceso mismo de participación en las luchas populares. Esta corriente toma diferentes formas según las regiones. En América Latina "la teología de la liberación" expresa este análisis y este compromiso. En Cuba, en Vietnam, en Angola, en Mozambique y en Guinea Bissau, los grupos cristianos se han comprometido en las luchas revolucionarias. En África del Sur, hay cristianos que están también al centro de la lucha por la liberación. Los responsables cristianos, en países como Tanzania y Zambia, buscan nuevas vías para realizar los ideales del Evangelio en el mundo contemporáneo. En Asia, en las primeras filas de la lucha grupos cristianos han estado por los derechos del hombre, especialmente en Corea del Sur y en Filipinas.

27. El estudio de las religiones tradicionales, la promoción de una espiritualidad indígena, son preocupaciones de grupos cristianos en los países de Asia y África. En regiones de Asia y África se han hecho serios esfuerzos por desarrollar teologías y liturgias autóctonas, especialmente con la teología de las tradiciones. La constitución de iglesias auténticamente locales es la preocupación mayor de muchos teólogos de esos países. América latina ha producido nuevos grupos de testigos para un evangelio radical de la liberación, en casi todos los países del continente. Grupos variados de mujeres, jóvenes, estudiantes, obreros y campesinos contribuyen, ahora, enormemente en la renovación de las Iglesias y de una teología que tenga significado ante las situaciones en que se encuentran.

28. Hay signos de esperanza en la presencia de las iglesias en estos países. La búsqueda de la autonomía, la participación en las luchas populares, las liturgias autóctonas, la aparición de teologías con significado, el movimiento ecuménico moderno, los esfuerzos de renovación en muchas iglesias y la apertura relativa a los cambios socialistas, son signos que anuncian un cristianismo más radical.

29. Sin embargo, un desafío fundamental queda por enfrentar. Las iglesias están todavía llenas de tradiciones, de teologías y de instituciones heredadas de un pasado colonial mientras que los países quieren evolucionar rápidamente hacia la modernización y las poblaciones reclaman cambios radicales en la vía de la justicia y la libertad; juntamente se va desarrollando la aculturación así como el diálogo y una colaboración creciente entre las religiones.

III PARTE

Hacia un enfoque teológico del Tercer Mundo

30. Afirmamos nuestra fe en Cristo nuestro Señor al que celebramos con alegría, sin su poder y su sabiduría nuestra teología no tendría valor y sería hasta destructora. Haciendo teología, buscamos que el evangelio tenga significado para todos los pueblos y, a pesar de lo indigno que somos, nos regocijamos de ser sus colaboradores en el cumplimiento de los planes de Dios en el mundo.

31. Las teologías de Europa y de América del Norte, son aún dominantes en nuestras iglesias; ellas representan una forma de dominación cultural. Ellas deben ser entendidas como producidas por situaciones particulares de estos países; ellas no deben entonces ser adoptadas sin ser criticadas o sin que nos hagamos la pregunta si ellas son pertinentes en el contexto de nuestro país. En verdad, para ser fieles al Evangelio y a nuestros pueblos, debemos reflexionar sobre nuestra propia realidad e interpretar la Palabra de Dios en relación con estas realidades. Rechazamos por poco significativo un tipo académico de teología, separada de la acción. Estamos listos para una ruptura epistemológica radical que haga del compromiso el primer acto teológico introduciéndonos en una reflexión crítica sobre la praxis histórica del Tercer Mundo.

32. Un enfoque interdisciplinario en teología y una interrelación dialéctica entre la teología y los análisis sociales, políticos y sociológicos deben ser tomados en consideración. Afirmando la bondad fundamental de la creación y la presencia continua del Espíritu de Dios en nuestro mundo y en nuestra historia, es importante tener en la mente el complejo misterio del mal, que se manifiesta en la maldad humana y en las estructuras socio-económicas. Las desigualdades son diversas y explican muchas formas de degradación humana; ellas exigen que nosotros hagamos del Evangelio "la buena nueva para los pobres", lo que él es.

33. La Iglesia, Cuerpo de Cristo, debe ser consciente de su rol en la realidad de hoy. No solamente no debe permanecer insensible a las necesidades y aspiraciones, sino que ella debe también anunciar sin temor el Evangelio de Jesucristo, reconociendo que es Dios que habla en y a través de nuestras necesidades humanas y nuestras aspiraciones. Jesús, identificándose con las víctimas de la represión, manifestaba con eso mismo la realidad del pecado. Liberándolos del poder del pecado y reconciliándolos con Dios y los unos con los otros. El les devolvía la plenitud de su humanidad. Así, la misión de la iglesia está ordenada a la realización de la persona humana en su plenitud.

34. Tomamos también en consideración como un aspecto de la realidad del Tercer Mundo, la influencia de las religiones y de las culturas, y la necesidad, para el cristianismo, de dialogar con ellas con toda humildad. Creemos que estas religiones y estas culturas tienen un lugar en el plano universal de Dios y que el Espíritu Santo está obrando en ellas.

35. Llamamos a un compromiso activo para la promoción de la justicia y de la prevención de la explotación, de la acumulación de las riquezas en manos de unos pocos, del racismo, del "sexismo" y de todas las formas de opresión, de discriminación y de deshumanización. Nuestra convicción es que los teólogos deberían tener una mejor comprensión de la vida en el Espíritu Santo que significa también el compromiso en una forma de vida en solidaridad con los pobres y los oprimidos y la implicación en una acción con ellos. La teología no es neutra. En cierto sentido, toda teología está comprometida, condicionada y ello es evidente por el contexto socio cultural en el que se desarrolla. En nuestros países, la tarea teológica cristiana debe llevar consigo la autocrítica a los teólogos condicio-

nados por el sistema de valores de su medio. Ella debe ser considerada en función de la necesidad de vivir y de trabajar con aquellos que no pueden ayudarse a sí mismos, y de estar con ellos en su lucha por la liberación.

36. Hay entre nosotros un muy amplio acuerdo sobre la necesidad de hacer teología en el contexto descrito más arriba; además, reconocemos que nuestros países tienen problemas comunes. El análisis de situaciones sociales, económicas, políticas, culturales, raciales y psicológicas muestran claramente que los países del Tercer Mundo han tenido experiencias similares, las cuales hay que tener en cuenta en la práctica teológica. Sin embargo, diferencias evidentes en las situaciones y las variaciones consecutivas en la teología deben ser también notadas. Cuando la exigencia de liberación económica y política era percibida como ofreciendo una base vital para la práctica teológica en algunas regiones del Tercer Mundo, teólogos de otras regiones pensaban más bien que la presencia de otras religiones y de otras culturas, la discriminación y la dominación racial, o que las situaciones de las que se habló, tales que la presencia de minorías cristianas en sociedades globalmente no-cristianas, hacen aparecer otras dimensiones, también exigentes, de la tarea teológica. Nos hemos enriquecido en nuestro intercambio y esperamos con impaciencia y esperanza la profundización de nuestro compromiso como teólogos del Tercer Mundo.

37. Tal como hemos comenzado, así debemos terminar. Nuestra súplica es que Dios nos haga fieles a nuestro trabajo, que El haga su voluntad a través de nosotros y que El guarde sin cesar ante nuestra vista todas las dimensiones del sentido de nuestra adhesión al Evangelio de Jesucristo.

CONCLUSION

38. Nuestro encuentro ha sido breve, pero dinámico. Tenemos conciencia, sin embargo, de haber participado en una sesión histórica. El Presidente de Tanzania, Julius Nyerere, ha aportado luz y calor a nuestra Conferencia con su presencia a numerosas reuniones. Estamos persuadidos de lo que hemos hecho estos últimos días es una experiencia única de práctica de la teología, a partir, como fue el caso, del otro lado de la tierra y de la historia humana. Raramente o nunca, teólogos de nuestros tres continentes, viniendo sólo de pueblos oprimidos del mundo, se han encontrado para reevaluar su pensamiento, su trabajo y su vida. De aquí que nuevos puntos de vista hayan sido presentados. En el momento de compartirlos con otros, nos comprometemos, humildemente, a continuar nuestro trabajo en conjunto para tratar de comprender mejor la obra de Dios en Jesucristo, para los hombres y mujeres de nuestro tiempo. Hemos hablado en profundidad de nuestra experiencia vivida. Pedimos a todos recibir con benevolencia nuestra declaración, como una expresión sincera de nuestro consenso, sobre la base de nuestro conocimiento respecto a lo que han vivido nuestros pueblos desde siglos. Esperamos ser de alguna utilidad en la ampliación de una auténtica y franca comprensión entre los pueblos del mundo.

Dar-es-Salaam (Tanzania)
11, agosto, 1976.

IGNACIO MEDINA
RUBEN AGUILAR

UN GRAN PUEBLO NACIDO DE LA EXPLOTACION

DESAFIO AL COMPROMISO CRISTIANO

INTRODUCCION

Ninguno de los países de la tierra ha podido ignorar la noticia de la muerte del líder del pueblo chino. Desde cualquier perspectiva o ideología con que se le considere, siempre resaltará su persona como una de las más grandes figuras de este siglo XX.

Una iglesia que quiere hacer suyas "las alegrías, las esperanzas, las angustias y los dolores de los hombres de nuestro tiempo", debe escuchar la palabra de Dios en los acontecimientos actuales, y tratar de interpretar en concreto la historia del pueblo chino como parte de la historia de salvación universal. "Cuando una 'revolución en marcha' sigue afectando a la quinta parte de la humanidad durante más de un cuarto de siglo y tiene por objeto el cambio más total que sociedad alguna haya intentado, lo menos que se

puede decir es que debe llamar la atención de los cristianos".
(1).

Geográficamente China está alejada de Latinoamérica. Además, después de 1949, el pueblo chino culturalmente se ha cerrado con respecto al resto del mundo. Sin embargo, los hechos fundamentales de su historia no nos son conocidos, y aun actualmente los sinólogos siguen realizando análisis en la medida de sus posibilidades.

La expulsión de misioneros y el rechazo a la religión cristiana ha fomentado ideológicamente en el Occidente una repulsa a los representantes del pueblo chino. Este rechazo ha contribuido a impedir una reflexión teológica más a fondo sobre los hechos que afectan a 800 millones de seres humanos.

Queremos en este artículo tomar más en serio y desde su realidad a la nueva China que ha surgido en este siglo, intentando también vislumbrar la voz de un Dios encarnado en la historia y que con su Espíritu mueve a la liberación de los pueblos para acabar con la injusticia y la explotación. Daremos primero un marco histórico general de la historia de China y la intervención de Mao Tse-Tung en el triunfo de la revolución y la creación de la república democrática popular. Comentaremos en seguida algunos puntos esenciales del pensamiento de Mao, sacados fundamentalmente de los 4 tomos de sus obras escogidas. Y por último esbozaremos la reflexión teológica en relación al mensaje cristiano y a la Iglesia.

Esta nación oriental ofrece profundas interrogantes a la humanidad. Su política exterior sobre todo es la que ha desconcertado en forma radical. Un pueblo que se proclama socialista ¿cómo es capaz de apoyar internacionalmente a grupos militares fascistas y oponerse al avance de países que también pretenden llegar al socialismo? Sin embargo, así como hay oportunidad para el desconcierto también se ofrecen perspectivas para la posibilidad real del desarrollo de un modo de producción no capitalista.

"De cualquier forma que se mire, la nueva China es un fenómeno de dimensión histórica, y cualquiera que quiera pensar en teólogo y vivir en cristiano —no en un mundo onírico sino en el mundo histórico real— ha de tomar la nueva China muy en serio". (2)

I MARCO HISTORICO DE LA NACION CHINA

1. Siglo XIX

Mao Tse-Tung nació en 1893, en la provincia de Hunan, estando China bajo el régimen de la dinastía Ching o Manchu. El siglo XIX fue para este continente oriental de intensa dominación y explotación por parte del imperialismo naciente. China se había desfazado técnicamente de Europa por no tener en sí la revolución industrial. Estuvo, pues, en inferioridad ante las potencias occidentales, tuvo que admitir establecimientos extranjeros en los puertos y firmar concesiones mineras y ferroviarias.

En 1839 tuvo un conflicto armado con Inglaterra. La llamada guerra del opio se perdió fácilmente, y por el tratado de Nankin (1842) China cedió Hong-kong como base naval y comercial.

En 1851 se alzó el Movimiento Tai-ping, movimiento principalmente religioso, apoyado por campesinos, en protesta por los abusos extranjeros y demasiados impuestos. Con los ataques conjuntos de la dinastía Ching, junto con los ingleses, americanos y franceses que habían sido perjudicados en sus actividades comerciales, se acabó completamente con este levantamiento en 1864.

En 1894, a causa de Corea, surgió la primera guerra contra Japón. Los chinos fueron fácilmente derrotados por el ejército y la marina japonesa, que tenían organización y armamento occidental.

En 1900 surgió el movimiento del Yijetuan, amplio levantamiento espontáneo de campesinos y artesanos en el norte de China, que organizados en sociedades secretas sostuvieron una lucha armada contra el imperialismo extranjero. Ocho potencias extranjeras reprimieron este movimiento de la manera más salvaje.

A principios del siglo XX aparece una revolución más organizada por parte de la burguesía nacional y de los caudillos militares del norte. Sun Yat-sen, es el hombre e ideólogo de esta revolución; forma el Kuomintang, partido nacionalista, que propugnaba la unificación nacional, la democracia y el aumento del nivel de vida popular. En 1912 se logró la abdicación del último emperador chino de las dinastías Ching, pero los años siguientes fueron de continuas rivalidades entre los caudillos militares.

En 1921 se crea el Partido Comunista Chino en Shag-hai, mientras Estados Unidos y Japón se disputan la dominación exclusiva sobre el continente oriental.

2. Primera guerra civil revolucionaria (1924-1927)

El partido nacionalista del Kuomintang con Sun Yat-sen a la cabeza, en alianza con el Partido comunista, con las masas campesinas y el naciente proletariado industrial, reorganizó la revolución contra los caudillos militares. Las tres grandes políticas planteadas: alianza con Rusia, alianza con el PC, y ayuda a los campesinos y obreros, formaron una alianza revolucionaria de varias clases, que pronto dominó el Este del continente y lanzó la expedición del Norte.

En 1925 murió Sun Yat-sen, y fue sucedido en la dirección del Kuomintang (KMT) por Chiang Kai-shek. La lucha contra el Norte fue intensificada. Chiang estableció en Nanchang su cuartel general, agrupó a su alrededor a los elementos derechistas del KMT (Kuomintang), y entró en relaciones con los caudillos militares y con delegados extranjeros. Se preparaba un golpe en contra de Wuján, el centro de la revolución. Finalmente con la matanza del 12 de Abril de 1927, Chiang Kai-shek traicionó abiertamente la revolución dando un golpe de Estado en Shang-hai. Rompió abiertamente con el PCC (Partido Comunista Chino) y con Rusia y comenzó a masacrar en todo el país a los comunistas y a los miembros izquierdistas de su propio partido.

3. Segunda guerra civil revolucionaria (1927-1936)

El 1 de Agosto de 1927, el PC dirigió el famoso levantamiento de Nanchang para combatir la contrarrevolución de Chiang. Era una fuerza armada de unos 30,000 dirigida por Chou En-lai, Chu-te, Ye Lung, Ye Ting. Por su lado Mao Tse-Tung, separado del grupo dirigente del PC, organizó guerrillas y estableció una base revolucionaria en las montañas de Ching-kang con la fundación del Ejército Rojo. A finales del 27 ya se habían unido ambos grupos comunistas, aunque existían hondas diferencias internas sobre la estrategia a seguir.

De 1930 a 34, las tropas de Chiang Kai-shek lanzaron cinco ofensivas de grandes proporciones, llamadas campañas de cerco y aniquilamiento contra las zonas del ejército rojo.

Estaba de lleno la segunda guerra civil: los comunistas con el apoyo de campesinos y el naciente proletariado, en contra del KMT apoyado por Chiang, los terratenientes y la burguesía.

En 1931 se dio la primera intervención armada japonesa en la región de Manchuria. El PC tomó la iniciativa de formar un frente único nacional en contra de la intervención imperialista del Japón, mientras que Chiang hacía negociaciones con ellos para permitir la infiltración japonesa. Chiang decretaba: prohibición de todo movimiento antijaponés en China, cooperación económica entre China y Japón, defensa de China y Japón contra el comunismo.

Debido a las ofensivas constantes del KMT., en octubre de 1934 el Ejército rojo de obreros y campesinos de China iniciaron un desplazamiento en el sur de Chiangsi: la gran marcha. Pasaron por 11 provincias, recorrieron 12,500 kms., atravesaron montañas cubiertas de nieve, estepas pantanosas y desbarataron repetidas operaciones del enemigo para cercarlos e interceptarlos. En octubre de 1935 llegaron victoriosamente a la base de apoyo en el Norte de Shensi. Durante esta marcha se celebró la famosa conferencia de Tsunyi, donde Mao con su correcta línea de pensamiento y acción recuperó definitivamente la dirección del PC y del movimiento revolucionario.

4. Guerra de resistencia al Japón (1937-45).

El ejército rojo propugnaba por la unificación nacional contra el Japón. Chiang Kai-shek, queriendo exterminar a los comunistas, olvidaba al enemigo principal y su ceguera lo llevó al asesinato de jóvenes chinos antijaponeses en Sian el 12 de Dic. de 1936. Sus mismos soldados lo tomaron prisionero y lo obligaron a aceptar condiciones de alianza con el PC para resistir al Japón.

El 7 de Julio de 1937, Japón inició grandes operaciones militares en China, y a pesar de la resistencia, para 1940 había logrado controlar las unidades y ferrocarriles de toda la costa oriental. La insistencia pública del PC era la alianza común de todas las clases sociales contra el imperialismo japonés. El KMT, aunque la preconizaba de palabra a causa del movimiento popular, realizaba constantes ataques contra las bases comunistas.

Con el ataque a Pearl Harbor, Japón entró a la segunda guerra mundial. Inglaterra y Eu proporcionaron a China bases aéreas, oficiales y tropas.

El 6 de Agosto de 1945, EU arrojó la primera bomba atómica sobre Hiroshima, y el 9 de Agosto la segunda sobre Nagasaki. El 8 de Agosto, el gobierno soviético declaró la guerra al Japón, y el 10 de agosto hizo lo mismo el gobierno de Mongolia; derrotaron a las fuerzas japonesas del Nordeste de China y Corea y entraron en las provincias de Yujé y Chajar. El 10 de Agosto, Japón enviaba una nota en que pedía la rendición, y el 14 anunció formalmente su rendición incondicional.

5. Guerra popular de liberación (1945-49)

Después de la rendición japonesa, Rusia, EU e Inglaterra obligaron a Chiang Kai-shek a negociar la paz ya que éste quería inmediatamente seguir el exterminio de comunistas. Un acuerdo de tregua fue concluido el 10 de Enero de 1946 entre delegados del PC y del KMT: las tropas de ambas partes debían suspender toda operación militar. Un semestre duró la tregua. En ese tiempo, el KMT, apoyado por EU preparaban militarmente un golpe definitivo, haciendo preparativos de guerra y acercando las tropas a los puntos estratégicos del ejército rojo. En Julio de 1946 Chiang rompió abiertamente el acuerdo de tregua y emprendió una ofensiva general contra las regiones liberadas.

Marshall, enviado especial de EU, y Leighton Stuart, embajador de EU en la China del KMT, declararon el fracaso en la mediación para evitar la guerra civil, culpando al PC. Querían dar toda libertad a Chiang para emplear todas sus fuerzas contra los comunistas.

Datos de esta ayuda de EU al KMT están revelados en el Libro Blanco: Relaciones de EU con China, publicado el 5 de Agosto de 1949. Hasta 1948, los EU habían invertido 4,500 millones de dólares junto con adiestramiento militar al ejército del KMT y desembarco de 90,000 soldados americanos. A cambio de toda esta ayuda, Chiang había firmado el tratado de comercio chino-norteamericano el 4 de Nov. de 1946, vendiendo gran parte de la soberanía de China al dar facilidades sin restricción a todo el gobierno estadounidense.

Sólo la unión del ejército, del pueblo y de la directiva del PC dentro de la tenacidad y entusiasmo por defender su patria pueden explicar el fracaso de la ofensiva imperialista. Chiang perdía el apoyo popular por su intransigencia y por la semianarquía, agravada por la escasez económica y la inflación en las zonas del KMT; el PC ganaba apoyo de las masas por sus grandes esfuerzos en la lucha, en la producción de las zonas donde dominaba y por el bienestar de las masas. En 1948, los mismos EU retiraron el apoyo a Chiang Kai-shek.

El 1 de Octubre de 1949, Mao anunció en Pekín la República Democrática popular, en la que él era presidente y Chou En-lai jefe de gobierno y ministro de asuntos exteriores. El 8 de Diciembre, Chiang, derrotado, se refugió en Formosa, y con la protección de EU gobernó ahí los restos de la República del KMT.

A fines de Diciembre, el Ejército popular de liberación había aniquilado la totalidad de las tropas del KMT sobre la parte continental de China, y había liberado todo el territorio continental, excepto Tíbet.

6. República democrática popular.

El apoyo de la URSS, ya intenso en la revolución, se acrecentó con la victoria del Ejército popular. En 1950 fue el reconocimiento oficial de Rusia y varios acuerdos chino-soviéticos para ayuda económica, técnica y militar. En Octubre, Taiwan quedó definitivamente bajo la protección de la VII flota americana.

En 1951 comienza la implantación del socialismo en el Tibet.

El establecimiento de la República Democrática popular es una dictadura democrática del pueblo compuesta por los obreros, campesinos, clases medias y la burguesía nacional en contra de los enemigos del pueblo, los elementos contrarrevolucionarios, que son la burguesía compradora y el imperialismo. Es una alianza de cuatro clases sociales fundamentales dirigidas por el proletariado. Se organizó así la lucha contra la corrupción, el despilfarro, la burocracia y todos aquellos que rechazan el camino al socialismo.

Hasta 1954, China está dirigida por un gobierno provisional y una asamblea consultiva. Después de un censo y elecciones a nivel nacional, el 20 de septiembre de 1954, se adopta una constitución. El régimen se convierte en un estado de dictadura del pueblo en transición hacia el socialismo.

"A finales de 1952, la economía china se ha recuperado, los precios y la moneda se han estabilizado y se iniciará la construcción del socialismo a partir de un plan quinquenal de desarrollo" (3).

En Febrero de 1957, Mao admite la existencia de las contradicciones en el seno del pueblo en una sociedad socialista, y abre un movimiento de renovación de la disciplina y del control del Partido para reeducar a los elementos burgueses. Se avanza en la reforma agraria, en la cual las comunas populares absorbían en 1958 al 90% del campesinado. Estas comunas son la creación en el campo de una industria básica descentralizada sin la técnica moderna.

En 1960 sucede la ruptura con Rusia. El pueblo chino rechaza el modelo ruso de centralización en la industria pesada acelerada y proclama la necesidad de una revolución armada en todos los países sometidos al imperialismo. Rusia, insistiendo en su modelo de desarrollo económico, rompe abiertamente con la línea maoísta, retira a sus expertos de China, rompe contratos y corta toda la ayuda económica que había estado proporcionando.

7. La revolución cultural china (1966-68)

Este movimiento fue dirigido contra el peligro de restauración del capitalismo. China se había restablecido económicamente; pero la lucha de clases no ha terminado. Surgió en la década de los sesentas la corriente del revisionismo.

En la práctica, lo que propugnaba el revisionismo consistía en

a) la centralización de toda actividad productiva en el estado como director de toda la producción. Esto exigía un aparato burocrático dedicado exclusivamente a esto.

b) El énfasis en la división del trabajo: quienes tienen las decisiones principales son los expertos, los que saben; los obreros van quedando cada vez más sin dirección en sus fábricas.

c) Las remuneraciones materiales para los obreros cualificados. Esto va dando más importancia a los incentivos materiales por sobre el servicio al pueblo.

Dentro del mismo partido se infiltraron quienes optaban todavía por el sistema capitalista bajo apariencias socialistas. Así, "el blanco principal del movimiento actual son aquellos dirigentes seguidores del camino capitalista dentro del Partido" (4). La lucha de clases continúa en la sociedad socialista, "durante la etapa histórica del socialismo aún existen clases, contradicciones de clase y lucha de clases; existe la lucha entre el camino socialista y el capitalista y el peligro de restauración capitalista" (5).

Las contradicciones antagónicas en la dictadura del proletariado en China, explicitadas sobre todo por el revisionismo de Liu Shao-chi, iban siendo cada vez más impositivas. ¿Cuáles eran las causas de esos antagonismos? ¿Por qué se estaba degenerando la dirección de la clase obrera?

a) Por un debilitado contacto con las masas. La vanguardia del socialismo se alejaba más de aquellos a quienes quería guiar.

b) Por la afición burocrática al poder, sus mecanismos y privilegios.

c) Por las infiltraciones desde el exterior de China para corromper a los militantes.

La contradicción principal estaba ahora en la superestructura: había que hacer ahí la revolución, primero en el plano ideológico y llegando luego aun a la toma del poder político en las instituciones.

Mao y sus compañeros, en 1956, asumieron el riesgo de iniciar y favorecer el imprevisible proceso de la Gran Revolución Cultural Proletaria, aun poniendo en peligro las estructuras del PC y la gestión ordinaria del poder administrativo. La dirección no podía estar sólo en la fuerza del PC, no podía separarse de las masas del pueblo.

La preparación de la revolución cultural había comenzado desde el otoño de 1965 con la campaña para denunciar actitudes intelectuales revisionistas. Pero el verdadero inicio se dio con la circular de Mao el 16 de mayo de 1966. Se trataba no sólo de denunciar sino atacar los fenómenos de involución de clase burguesa en la educación, en la administración estatal y en el Partido mismo. Fue el momento de la creación de los guardias rojos.

La revolución cultural fue siguiendo varias etapas:

. Acción organizada de movimientos estudiantiles contra la política educacional de discriminación.

. Enfrentamiento dentro del Partido Comunista: quienes consideraban el movimiento como factor renovador del país y quienes lo tildaban de desorden y anarquía contra el Estado.

. Ataques directos del pueblo contra las formas de autoritarismo, tecnocratismo y privilegio social en la administración, en la producción y el Partido, especialmente en el sector urbano.

. Lucha política en gran escala dentro del mismo movimiento a causa de la inexperiencia de los jóvenes y la falta de criterios para distinguir a los revisionistas y a los revolucionarios.

. Formación de comités y la intervención de las fuerzas armadas del ejército de liberación como la fuerza más confiable para resolver el conflicto.

. Últimas tensiones y enfrentamientos en el verano de 1967.

En Septiembre de 1967, Mao y todos los de su línea llamaron a la unificación revolucionaria del país en contra del espíritu de facción entre las fuerzas proletarias que amenazaba la base económica de la sociedad socialista. Se aceleró la formación de comités, y se dio por terminada la revolución cultural en septiembre de 1968.

Cuando un grupo dirigente va creando intereses contrarios a las masas populares, éstas pueden cuestionar y derrocar a la oligarquía que se está formando en la clase gobernante contra los intereses de la colectividad. El fruto que se logre nunca es total, ya que todavía existirán remanentes de las clases derrocadas. Así, en el futuro se necesitarán más revoluciones culturales. En esta ocasión de China, se derrotó fundamentalmente el revisionismo, pero los guardias rojos comprendieron que un movimiento de este tipo tendría que partir más desde abajo, desde las masas populares en el campo. Por eso, después de la revolución cultural, la mayoría de los guardias rojos se fueron a trabajar en contacto directo con las masas obreras y campesinas.

Actualmente todavía existen en China fuertes tensiones internas, pero los 800 millones de habitantes, es un hecho comprobado, viven en un sistema en que el desarrollo económico es equilibrado y en que la conciencia política sigue arraigándose en un pueblo que se sabe forjador de su destino.

II EL LIDER DE UN GRAN PUEBLO

1. La Estrategia Revolucionaria

Si la revolución de Octubre de 1917 en Rusia y la constitución de la primera sociedad socialista fue toda una novedad y un golpe a la interpretación ortodoxa del marxismo, más lo ha sido todavía el triunfo de la República Popular China de 1949. Su originalidad ha señalado con más fuerza que la teoría de Marx no es una receta universal sino un instrumento científico que debe partir y terminar en las circunstancias históricas y concretas de cada país. Cada contradicción tiene su propia particularidad y no pueden todas ser tratadas de la misma manera.

Lo acertado de la dirección revolucionaria estuvo en el conocimiento correcto de las contradicciones. Un método es universal, pero su validez científica está en su asimilación a lo particular. Tanto los dogmáticos como los empiristas caen en los extremos erróneos que los llevan al fracaso; no comprenden que "lo particular y lo universal están unidos, y no solamente la particularidad sino también la universalidad de la contradicción son inherentes a toda cosa: la universalidad reside en la particularidad" (6). "Esta verdad referente a lo general y a lo individual, a lo absoluto y a lo relativo, es la quintaesencia del problema de la contradicción en las cosas; no comprenderla equivale a abandonar la dialéctica" (7).

Los movimientos de las masas populares cuando buscan sus reivindicaciones han sido siempre guerras justas, pero han fracasado por la falta de dirección adecuada. En un proceso hay varias contradicciones, pero sólo una es la principal, la que tiene el papel dirigente y decisivo, mientras que las demás ocupan una posición secundaria y subordinada. "En un período revolucionario, la situación cambia con mucha rapidez, y si el conocimiento de los revolucionarios no cambia también rápidamente en conformidad con la situación, ellos no serán capaces de conducir la revolución a la victoria" (8).

El genio de Mao estuvo en distinguir en cada período la contradicción principal de la situación, saber distinguir en cada momento los amigos del pueblo y sus enemigos con sus posibles aliados, hacer una correcta correlación de fuerzas y elaborar la estrategia adecuada para ir logrando el avance de las clases populares.

De 1927 a 37, el enemigo principal eran los traidores de la revolución. El campesinado y los obreros estaban en contradicción con Chiang Kai-shek, el KMT y los apoyos que éstos tenían en la clase terrateniente y la burguesía nacional.

Para 1931 comienza a cambiar la contradicción con la agresión del Japón, y en 1937 el enemigo principal es claramente el imperialismo japonés y la burguesía compradora que se aliaba con él. En esta situación el PC propuso la unificación nacional contra el Japón buscando una alianza táctica aun con Chiang Kai-shek y elementos de la burguesía nacional, aunque esto pareciera inconcebible para muchos. Era cierto que Chiang había sido el traidor de la revolución, pero en ese momento la contradicción principal había cambiado.

De 1945 a 49, una vez destruida la intervención japonesa, el enemigo de las clases populares era Chiang Kai-shek apoyado por la burguesía vendida al imperialismo y la clase terrateniente. La burguesía nacional era un posible aliado.

Admitiendo siempre la determinación en última instancia de las condiciones económico-sociales en la estructura de la sociedad, Mao analizó cómo podían cambiar los aspectos dirigentes de las contradicciones. Así, en los períodos mencionados, el énfasis fue puesto en el orden siguiente: primero lo político y militar, puesto que en las circunstancias dadas no se podía avanzar sin una fuerza armada; segundo, lo económico, insistiendo en el aumento de nivel de vida de las masas y en la producción en las regiones liberadas; y tercero la educación y concientización de las masas. Tres aspectos que corresponde a lo político, lo económico y lo ideológico, los tres íntimamente relacionados, pero cada uno con autonomía propia. Para estos períodos, como Mao escribe en 1944, "en nuestro trabajo, primero está la guerra, después la producción y luego la cultura" (9).

De 1949 a 1965, una vez consolidado el poder político, el enemigo principal a vencer es la pobreza y la miseria en China. El centro de todas las actividades de la República Democrática popular es la producción en toda la nación sin descuidar los otros aspectos. El orden en importancia dia-

léctica para esta época queda así:

Primero lo económico en cuanto insistencia en la producción.

Segundo lo ideológico en cuanto educación de las masas.

Tercero lo político o militar en cuanto fuerza ya consolidada.

De 1966 en adelante hay variación en la contradicción. El aspecto económico está suficientemente asentado; lo político sigue en la misma situación puesto que el ejército popular de liberación tiene en el poder a la fuerza del proletariado. Sin embargo, en las masas y en la misma vanguardia de las masas se ha infiltrado el revisionismo. Se han agudizado las contradicciones en el seno del pueblo. Las ideas incorrectas, involuciones de clase burguesa han llegado hasta el grupo dirigente. La solución principal no está tanto pues en insistir en la producción, tampoco en apoyarse en una fuerza política represiva: hay que hacer una revolución en la superestructura ideológica. Así en cuanto niveles de importancia está primero lo ideológico como crítica y auto-crítica de las masas; segundo lo político en cuanto movilización de puestos de poder por las mismas masas; tercero lo económico y administrativo en cuanto remoción de instituciones de producción que hayan querido tomar la vía capitalista.

2. La dialéctica entre dictadura y democracia.

La república democrático popular iniciada en 1949 ha intentado ser una república de una nueva democracia, distinta de la burguesa. Hay cuatro clases que intervienen en esta república: la fuerza principal que es el campesinado, la clase dirigente que es el proletariado, y también elementos de la pequeña burguesía y la burguesía nacional.

En el período de construcción de la república democrática es indispensable la alianza de estas cuatro clases, pero todas ellas deben estar bajo la dirección hegemónica de los obreros. La revolución del 24-27 fracasó porque la burguesía quitó al proletariado la dirección y hegemonía del movimiento.

"La revolución de la nueva democracia es muy diferente de las revoluciones democráticas que tuvieron lugar en los países de Europa y Norteamérica; no conduce a la dictadura de la burguesía sino a la dictadura del frente único de las diversas clases revolucionarias bajo la dirección del proletariado... no es ni la dictadura de la burguesía sola ni la del proletariado solo, sino una dictadura conjunta de las diversas clases revolucionarias bajo la dirección del proletariado" (10).

De ninguna manera se puede aceptar en esta nueva etapa, la existencia, como clase, de los elementos vendidos al imperialismo o burguesía compradora y del lumpemproletariado. Es necesaria la lucha tenaz contra los residuos de estas dos clases, por eso una de las primeras campañas fue contra la corrupción, el despilfarro y la burocracia. A los sujetos que ejercían actividades reaccionarias, contra el pue-

blo, se les daba primero la oportunidad de la reeducación: un período de trabajo con las masas y de enseñanza en la nueva sociedad. Si esto era inútil, se formaban los juicios populares de las masas para expulsarlos o eliminarlos. "Después de la liberación, eliminamos cierto número de elementos contrarrevolucionarios. Algunos de ellos fueron sentenciados a muerte por sus graves crímenes" (11).

Es así como se establece la dialéctica entre dictadura y democracia en los inicios de la nueva sociedad. Hay democracia para el pueblo por medio de la discusión, la crítica, la persuasión y la educación; hay dictadura para los enemigos del pueblo por la coacción y represión.

"¿Qué se entiende por pueblo?"

En China, en la presente etapa, por pueblo se entiende a la clase obrera, al campesinado, la pequeña burguesía urbana y la burguesía nacional. Dirigidas por la clase obrera y el PC, estas clases se unen, forman su propio estado, eligen su propio gobierno y ejercen la dictadura sobre los lacayos del imperialismo, es decir, sobre la clase terrateniente y la clase capitalista y burocrática, así como sobre sus representantes, los reaccionarios del KMT y sus cómplices, los reprimen; sólo les permiten actuar en la forma debida y no les toleran que se extralimiten, ni de palabra ni de hecho. Si se extralimitan de una u otra forma, se les reprime y se los castiga inmediatamente. La democracia se practica en el seno del pueblo, el cual goza de las libertades de palabra, de reunión, de asociación, etc. Sólo el pueblo goza del derecho electoral, y no los reaccionarios. La combinación de estos dos aspectos, democracia para el pueblo y dictadura para los reaccionarios, constituye la dictadura democrática popular" (12).

En el inicio del gobierno de esta nueva democracia, la mira no está puesta primordialmente en el capitalismo sino en acabar con el imperialismo y el modo de producción feudal. De aquí que se pida la alianza de la burguesía nacional y la pequeña burguesía. No es gobierno de una sola clase ni un solo partido, sino alianza de varias clases sociales.

Sin embargo, con este régimen se están poniendo las premisas para la construcción del socialismo y la sociedad sin clases. Es una alianza temporal. La burguesía en un futuro tendrá que desaparecer con la sociedad socialista. Y para ello, la alianza principal no es ni con la burguesía nacional ni con la pequeña burguesía sino fundamentalmente es "la alianza de los obreros y los campesinos, porque estas dos clases constituyen del 80 al 90 o/o de la población de China... La transición de la nueva democracia al socialismo depende principalmente de la alianza de estas dos clases" (13).

En la actual década de los setentas en China se ha hablado en diversas ocasiones de la existencia de la dictadura del proletariado. Ya no se trata tanto de la conciliación de los intereses de las cuatro clases bajo la dirección obrera, sino del estadio anterior al socialismo: la dictadura de una sola clase formada por la mayoría del pueblo trabajador sobre los intereses de las otras.

La nación china se ha levantado. Respecto de su desa-

rollo económico, dice Galbraith, un economista estadounidense, "China está forjando un sistema económico sumamente eficaz" (14). Su consolidación política interna es indudable dentro de las fricciones y divisiones que existen aun dentro del comité central del PC. La conciencia política de las masas se ha fortalecido y aumentado, como lo demostró la revolución cultural.

3. Las masas populares.

Un último punto sobre el pensamiento de Mao Tse-Tung.

Nadie puede negar el crecimiento y desarrollo de la nación china desde que se inició la república democrática popular. Sin embargo, sería un error el atribuir el mérito a un solo hombre. Una de las desviaciones contra las que tuvo que luchar el mismo Mao fue el culto a su personalidad, recordando siempre que "el pueblo, y sólo el pueblo, es la fuerza motriz que hace la historia mundial" (15).

La grandeza de su figura está en la dirección acertada que supo dar a los movimientos de masas del país, porque son en último término los 800 millones de chinos los sujetos de su propia historia.

B. Haering, después de su viaje a China hace algunos años, calificó públicamente a Mao como el más grande moralista del siglo XX. La solución al problema del hambre, el adecuado control natal, la educación impartida absolutamente a todos los habitantes, el orden y cultura del pueblo chino, son realidades que en el continente oriental pueden impactar a cualquiera. El juicio de Haering corresponde al criterio de verdad proclamado por Mao: "Una cosa es buena sólo cuando aporta beneficio real a las masas populares" (16). "¿Cuáles son nuestros problemas esenciales? A mi ver, son fundamentalmente el de servir a las masas y el de cómo servir a las masas" (17).

Este es el eje central de todo el pensamiento maoísta. Lo que importa fundamentalmente es la liberación histórica de un pueblo de los lazos de la explotación. Los intereses de las masas populares son los que deben prevalecer; los dirigentes han de estar involucrados en las realidades y luchas del pueblo para poder dar una dirección adecuada. La crítica y autocrítica del grupo dirigente se convierte así en una política constante y necesaria. "He aquí dos principios: uno, las necesidades reales de las masas, y no necesidades imaginadas por nosotros, y el otro, los deseos de las masas y las decisiones que toman ellas mismas, y no las que tomamos nosotros en su lugar" (18).

El pueblo y su vanguardia deben estar vinculados estrechamente. Este ha sido el fundamento del avance de la historia del pueblo chino y también la condición del aniquilamiento de las relaciones de producción capitalistas. En la marcha de un pueblo el error capital es permitir que la clase dirigente se privilegie excluyendo a la gran mayoría de las masas de la participación política y control de los medios de producción. Por esto "es necesario enseñar a cada camarada a amar a las masas populares y a escucharlas atentamente; a fundirse con las masas dondequiera que se encuen-

tre y, en lugar de situarse por encima, adentrarse en ellas; a despertar a las masas y elevar su conciencia política, partiendo de su nivel..." (19).

Mao, hijo de campesinos, que colocó a esa clase social como fuerza principal de la revolución y edificación del pueblo chino, que colaboró eficazmente en la organización de comunas populares y en la industrialización de un continente sumido en el hambre y la ignorancia, aspiró a la creación de un hombre nuevo, en una sociedad nueva donde pudiera desaparecer la explotación de las clases sociales. Su aspiración nunca quedó en el sueño o en las ideas sino que hundió sus raíces en las clases populares, y desde ahí ha crecido hasta hoy uno de los intentos más significativos de nuestro siglo. La lucha contra la opresión y la injusticia no puede dejar de mirar esta experiencia histórica oriental, que puede iluminar con sus aportes los intentos de liberación de este continente latinoamericano.

Cada país tiene su propia particularidad y su propio camino dentro de la historia, pero de la misma manera también ningún pueblo puede marchar aisladamente. Hoy más que nunca es necesaria la colaboración y aprendizaje de otros aunque haya diferencias en la ideología. Y uno de los aportes principales que nos ofrece China en su revolución permanente es la dialéctica entre las masas populares y los grupos dirigentes. Las masas son la fuerza esencial, pero los dirigentes ofrecen a partir de la realidad popular la línea correcta. Las masas pueden y deben corregir a sus dirigentes y éstos no pueden apartarse de las masas si quieren ser verdaderamente revolucionarios.

La figura de Mao, a partir de los puestos de dirección que desempeñó, nos ha indicado con su vida la base sólida del verdadero revolucionario que busca un orden social más justo para las mayorías. "¿Cómo juzgar si un joven es revolucionario? ¿cómo discernirlo? Sólo hay un criterio. Ver si está dispuesto a integrarse, y se integra en la práctica, con las grandes masas obreras y campesinas. Es revolucionario si lo quiere hacer y lo hace; de otro modo es no revolucionario o contrarrevolucionario. Si se integra hoy con las masas obreras y campesinas, es hoy revolucionario; si mañana deja de hacerlo o pasa a oprimir a la gente sencilla o se transformará en no revolucionario, en contrarrevolucionario" (20).

III ESBOZO DE REFLEXION TEOLOGICA. (21)

Para el mundo occidental actual el rechazo al cristianismo por parte de China se origina con el triunfo comunista de 1949. Pero no es así. Cuando se constituye la República Popular el cristianismo ha hecho cuando menos cuatro serios intentos por arraigar en ese enorme país. El primero de ellos bajo la dinastía T'Ang del siglo VII al IX; un segundo intento en los siglos XII y XIV; un tercer intento en el siglo XVII, que se hizo célebre por el trabajo de los jesuitas en la corte imperial, y un cuarto durante los siglos XIX y XX. Es importante notar que los tres primeros intentos tuvieron que comenzar de cero; sólo el cuarto encontró restos de un trabajo anterior.

1. Los encuentros de China con el Cristianismo.

a) El encuentro del siglo XVII:

Se establece un debate teológico entre los jesuitas y el vaticano. El debate se centra sobre la adaptación del catolicismo para China. Difícilmente la discusión podía plantear problemas que fueran más allá del punto de la adaptación. No se pudo plantear si no sólo eran las formas, sino la misma teología la que debería ser cambiada. Este grupo de jesuitas tuvo más éxito al mostrar a Europa que tenía algo que aprender de China, que mostrar a los chinos que podían aprender algo de Europa. La pregunta que este grupo de jesuitas contribuyó a plantear fue la siguiente: Si una parte tan grande de la humanidad se desarrolla tan bien sin el cristianismo. ¿Por qué éste es indispensable incluso para los herederos del régimen de cristiandad?

Esta pregunta sin duda abrió nuevos horizontes en lo que respecta al auténtico significado de la misión cristiana en el mundo.

b) El encuentro del siglo XIX y XX:

Se estaba ante el campo más grande de misión del mundo moderno, y ante la posibilidad, como había sido el siglo XVII, de nuevos elementos para nutrir el pensamiento teológico; pero en realidad nada significativo tuvo lugar. No hubo ningún fermento nuevo. Por el contrario, nunca hubo otra época en la que la comprensión que tenían los misioneros de China, se identificara con las más estrechas concepciones que los cristianos hayan tenido para contemplar la realidad desde fuera de ella misma. Lo que el conjunto de los misioneros lograron crear fue reacción en contra.

La conciencia más común de los misioneros y de los cristianos ha sido que en China las fuerzas del bien han sido derrotadas por las del mal. ¿Es el único modo de ver esta situación?

2. Otro punto de vista:

Es ingenuo el juicio simplista que muchos cristianos y jerarquía han hecho sobre la situación China, clasificando a los misioneros como "fuerzas del bien" y a los triunfantes comunistas como "fuerzas del mal".

En la historia moderna de China el calificativo que parece haberse aplicado con más frecuencia a los misioneros fue el de "arrogantes", "satisfechos de sí mismos". De parte de los chinos tal juicio es del todo justificado y corresponde a la conciencia de que la entrada de los misioneros durante el último siglo se había hecho a consecuencia de que las puertas del país les estaban abiertas gracias a la penetración del imperialismo occidental, que explotó de manera brutal a China a finales del siglo XIX y principios del XX.

La captación de esta brutal realidad por parte del pueblo, no podía ser cambiada por el servicio desinteresado e individual que podía prestar un pequeño grupo de misioneros.

Podemos ver en la tarea misionera del siglo XVII, como en la del siglo XX, un enfrentamiento de posiciones

misioneros -demasiado pequeño- y las posiciones más oficiales, o más convencionales sostenidas por la mayoría misionera en los siglos XIX y XX.

La corriente más grande está pagada de sí misma, se siente satisfecha de sus realizaciones; hay otro grupo, pequeño, preocupado por hacer realmente justicia a los chinos y que cuestiona y denuncia la actitud de los cristianos y sus misioneros. De este grupo es gente como el Cardenal Constantini, Teilhard de Chardin y Vicente Lebbe. Este último deja China a consecuencia de la presión de los mismos misioneros.

Constantini afirmó en 1920 que una Iglesia misionera podía ser obstáculo para una Iglesia China. Con más fuerza y claridad Teilhard escribió lo siguiente sobre China: "El europeo que trabaja en el Lejano Oriente, se ve generalmente absorbido por el "negocio" del comercio y la religión. Esto lo distrae, o lo mantiene en los niveles intelectuales más bajos". (22) Tenemos en este texto de Teilhard una acusación de oscurantismo, materialismo y explotación dirigida contra las "agencias" de la evangelización.

Encontramos aquí la crítica no de un comunista, sino de uno de los misioneros, sobre un tipo de religión: la de los propios misioneros.

Ante una religión así no se necesitaba ser un "enemigo" para tener una opinión profundamente negativa de lo apoyado por los misioneros cristianos en China, y tampoco resulta difícil desde este horizonte juzgar la actitud de los Chinos al triunfo de la República Popular en 1949.

3. La declaración de L'Osservatore Romano:

A la muerte del Presidente Mao, el periódico no oficial, pero sí oficioso del Vaticano publicó entre otras cosas la siguiente: "... el desarrollo de China se consiguió mediante la opresión de millones de seres humanos, guiados bajo un régimen militar y policíaco ... el régimen de Mao abolí cualquier forma de vida religiosa: es superfluo recordar la persecución contra la Iglesia católica por difundir su mensaje evangélico, causando destrucción de templos católicos, muertes a misioneros e infinidad de represiones ... Además de las opresiones religiosas el régimen de Mao eliminó a centenares de adversarios políticos, durante la guerra de liberación fueron muertas miles de personas sin olvidar las restricciones aplicadas a los ciudadanos durante la revolución cultural" (23).

Esta declaración revela la incapacidad para entender el proceso chino, para reconocer el crecimiento extraordinario, ejemplar, a partir de la creación de la República Popular en 1949. Revela también que después de 26 años la arrogancia y miopía de las instituciones oficiales no ha cambiado, revela también el enfrentamiento de dos posiciones; la oficial, y la de los cristianos que luchan por la creación de una sociedad justa, evangélica. Mientras la Iglesia oficial ataca al proceso chino, este mismo proceso sirve de inspiración a los

entre la Iglesia institucional y grupo de misioneros. Hicimos ya referencia al choque entre el Vaticano y los jesuitas. Algo semejante va a suceder con un pequeño número de

cristianos comprometidos en la creación de una sociedad nueva.

China siempre ha planteado al cristianismo muchas preguntas sobre su quehacer y hoy lo sigue haciendo.

China presenta al cristianismo cuál va a ser su destino si no es capaz de comprometerse, no con las fuerzas más oscuras y explotadoras, sino con las fuerzas que luchan por la liberación. China sigue planteando aquella pregunta que surgió en el siglo XVII: Si una parte tan grande de la humanidad se desarrolla tan bien sin el cristianismo, ¿por qué éste es indispensable incluso para los herederos del régimen de cristiandad? Esta pregunta sigue abierta para que la teología y praxis cristiana, la puedan resolver en su compromiso histórico con el pueblo.

NOTAS

- (1) Pro mundi vita n. 54 1975. p. 3. El coloquio de Lovaina sobre China.
- (2) Idem. p. 5
- (3) Marthe Engelborghs. La China rural. De las aldeas a las comunidades populares. p. 129.
- (4) Mao Tse-Tung, citado en 'Importantes Documentos de la Gran Revolución Cultural Proletaria' p. 24.
- (5) Mao Tse-Tung. Idem.
- (6) Obras escogidas de Mao Tse-Tung Tomo I p. 352.
- (7) Idem p. 353
- (8) Idem p. 329.
- (9) Obras escogidas. Tomo III p. 185.
- (10) Obras escogidas. Tomo II p. 339
- (11) Mao Tse-Tung 1957. Contradicciones en el seno del pueblo.
- (12) Obras escogidas Tomo IV p. 432
- (13) Obras escogidas T. IV p. 435.
- (14) J. K. Galbraith. Pasajero en China. p. 120
- (15) Obras escogidas de Mao. Tomo III p. 209
- (16) Idem p. 75
- (17) Idem. p. 73
- (18) Idem. p. 187
- (19) Idem. p. 274-5
- (20) Obras escogidas. Tomo II p. 252
- (21) La presente reflexión está en gran medida apegada al texto: China y las Iglesias. Pro Mundi Vita N. 55 1975. Bruselas, Bélgica.
- (22) Teilhard de Chardin. Lettres de voyages. p. 74
- (23) Excelsior. Sábado 11 septiembre 1976.

LIBROS RECIBIDOS

CAÑA AMARGA.- Carlos Bonilla Machorro.- México 1975.

LA MEDITACION COMO EXPERIENCIA RELIGIOSA.- Ladislaus Boros, Johannes B. Lotz, Balthasar Staehelin, Ernst Benz, Peter Waser, Walter Strolz.- 164 págs. Editorial Herder, Barcelona, 1976.

LA BIBLIA: PALABRA DE DIOS PARA LOS HOMBRES DE HOY.- Giustozzi Enzo.- SEDOI del Instituto de Cultura Religiosa Superior. Argentina, 1975.

RAZON POLITICA DE LA FE CRISTIANA.- Adolfo González Montes.- 246 págs. Bibliotheca Salmanticensis.- Estudios 13. Salamanca, 1976.

ENTRETIENS SPIRITUELS INEDITS.- Bienheureux Père M. Kolbe.- 160 págs. Editions P. Lethielleux, París, 1975.

DICTIONNAIRE DU NOUVEAU TESTAMENT.- Xavier Leon-Dufour.- 578 págs. Editions Du Seuil, París, 1975.

LIBERACION HUMANA Y UNION DE LAS IGLESIAS.- El Consejo Ecuménico entre Upsala y Nairobi (1968-1975).- Antonio Matabosch.- 262 págs. Ediciones Cristianidad. Madrid, 1975.

EL HOMBRE COMO PROBLEMA.- Wolfhart Pannenberg.- 208 págs.- Editorial Herder.- Barcelona, 1976.

CRISTOLOGIA DESDE AMERICA LATINA.- Jon Sobrino.- Ediciones CRT.- 346 págs.- México, 1976.

IGLESIA Y CONFLICTIVIDAD SOCIAL EN AMERICA LATINA.- Varios.- 96 págs.- Ediciones Paulinas.- Bogotá, Colombia, 1975.

MARIA EN LA PASTORAL POPULAR.- Varios.- 120 págs.- Ediciones Paulinas.- Bogotá, Colombia, 1976.

BIBLIOGRAFIA TEOLOGICA COMENTADA.- (1973-1974) Varios.- Isedet.- Buenos Aires, 1975.

LIBERACION Y CAUTIVERIO.- Varios.- 660 págs.- México, 1975.

ADOLFO GONZALEZ MONTES.- Bibliotheca Salmanticensis XV, Estudios 13, Universidad Pontificia, Salamanca, 1976.

Selección Latinoamericana de Libros

ENRIQUE MAZA

RAZON POLITICA DE LA FE CRISTIANA

Adolfo González Montes

"La obra de González Montes aspira a poner orden y sistema en una zona teológica que marca uno de los capítulos más fecundos de la teología contemporánea. El autor se ha impuesto la tarea de estructurar la armazón que da coherencia a la nueva teología política; extraer sus raíces y ordenar sus postulados, para plantear las cuestiones que de los mismos se derivan". Así dice J. Ma. G. Gómez-Heras, en su introducción al libro.

González Montes mismo, lo expresa así, en su epílogo: "Cuanto precede quiere identificar, hasta donde es posible, la peculiaridad de las corrientes teológicas que se inscriben en el marco de la nueva teología política. En este intento de sistematización crítica, no debe confundirse su estructuración y esquema con una evolución rigurosamente cronológica, ya que une a todas las corrientes aludidas un horizonte hermenéutico-teológico común: la concepción de la teología como reflexión crítica de la praxis histórica eclesial y social, que revierte en crítica de los postulados teológicos precedentes".

González Montes empieza su estudio por la teología política de Juan Bautista Metz, discípulo de Karl Rahner y profesor de Münster. No sólo da una síntesis estructurada y coherente del pensamiento de Metz, sino que lo sitúa en su contexto teológico, histórico, ideológico y social. Y lo relaciona con el de otros autores de la teología política, como Dorotea Sölle. Analiza las críticas que se le hacen y contrapone su pensamiento con la hermenéutica existencial de Rudolf Bultmann; pero sobre todo con la crítica de la religión que hacen los humanismos modernos, sobre todo el marxismo, a quienes responde la teología política de Metz.

Analiza también, en comparación, la teología de la esperanza de Jürgen Moltmann. Y, en una segunda parte, la teología —estadounidense-europea— de la revolución, la teología de la violencia y la teología de la no-violencia activa. Es decir, la teología de la acción revolucionaria. Finalmente, en una tercera parte, la teología latinoamericana de la liberación, como se encuentra en sus más

notables exponentes: Hugo Assman, Rubem Alves, Gustavo Gutiérrez, Gonzalo Arrojo, Juan Luis Segundo, Segundo Galilea, Leonardo Boff, con alusión a Alonso, Morelli, Paoli, Dussel y varios otros, hasta llegar a Cristianos por el Socialismo.

Traza así un panorama completo de la teología política, intético, contextualizado, coherente, claro, con un castellano empedrado y en una impresión llena de errores de imprenta, de ortografía, de sintaxis y hasta de concordancias genéricas.

Pensamos que es éste un libro muy útil, una interesante introducción panorámica y comparativa de los nuevos caminos de la teología actual, que pretende arrancar a la política de su teologización por la fe y arrancar todo programa político a la legitimación teológica.

No sólo es una vista panorámica, al mismo tiempo profunda y clara, sino que es una revisión cuestionadora que no oculta los grandes interrogantes que plantean las diver-

sas corrientes de la nueva teología. Nos parece una monografía importante y un "buen hacer histórico-teológico", en frase de Gómez-Heras.

A la teología de la liberación se achaca su falta de cristología, aunque menciona ya el trabajo de Boff en este campo. Por fortuna, esto no es ya cierto. Jon Sobrino con su "Cristología desde América Latina", ha venido a llenar esa falla y a responder a los interrogantes cristológicos que González Montes plantea.

Su bibliografía final es extremadamente amplia, desde un primer apartado que sitúa frente al problema de la Ilustración;

porque es en esta frontera histórico-cultural donde echa raíces la crítica de la religión y de donde arranca la nueva teología política, hasta llegar a la literatura sobre el movimiento Cristianos por el Socialismo, que enraiza en la teología de la liberación.

Hemos querido dar, así, no un análisis, sino una brevísima descripción del libro de González Montes, para entusiasmar al lector a la lectura de esta obra, que creemos importante. Importante, porque sitúa la nueva teología política en su verdadero contexto y significado, con un análisis honrado, profundo e imparcial. Importante, porque permite entender y calibrar, de una manera introductoria, comparativa y panorámica, pero no por eso menos certera y profunda,

lo que es en realidad la teología política, en general, y la teología de la liberación, en particular, hecha por alguien que, sin prejuicios, entiende realmente lo que es, más acá de la crítica antiliberationista que entre nosotros corre, en su esfuerzo —tantas veces autoritario e institucionalista— por destruir una teología de la liberación que, en casos, ni siquiera se entiende, sino que se interpreta, a lo más, como una nueva rama equivocada de la teología tradicional. Importante para aquellos que, sin haberla vivido y practicado, quieren un acercamiento sincero y serio a este nuevo modo de hacer teología.

Por eso aplaudimos su aparición y recomendamos su lectura.

CASA MORFIN

MATRIZ

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

SUCURSAL No. 2

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

SUCURSAL No. 1

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

SUCURSAL No. 3

MARINA NACIONAL 265
COL. ANAHUAC
TELS.: 527-25-66
399-09-77

SUCURSAL No. 4

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

REFACCIONES PARA AUTOS AMERICANOS Y EUROPEOS
ESPECIALIDAD EN BALATA INDUSTRIAL

Indice General 1976

CUADERNOS - 1976

Enero	La Crisis de la Base
Febrero	Propiedad y Lucha Popular
Marzo	Moral Cristiana en Latinoamérica
Abril	Nuevos Oficios en la Iglesia Mexicana
Mayo	Análisis de la Coyuntura Mexicana
Junio	Fe y Compromiso Político
Julio	Hacia una Espiritualidad de la Liberación
Agosto	¿Cómo Leer Hoy la Biblia?
Septiembre	La Autoridad en la Iglesia
Octubre	Eficacia Evangélica
Noviembre	Los Cristianos y el Poder
Diciembre	Los Cristianos y el Conflicto

ANÁLISIS SOCIAL

Aguilar F. Luis
Ernst Bloch, filósofo de la utopía.

Alonso Jorge

— ¿Latifundismo sí, Campesinado no?

— Tipología de análisis político. Diversas maneras como los grupos de inspiración cristiana han hecho análisis político.

— Aproximaciones sociológicas acerca del poder del sacerdote.

Ames C. Rolando

Reflexión sobre los supuestos, la perspectiva y los conceptos en el análisis político de la América Latina

Bravo Carlos

Conciencia y Lucha Popular.

García Bedoy Humberto

¿Acumulación Privativa o Ejercicio Comunitario del Poder?

Giménez Gilberto

— Condicionamientos Estructurales del Proceso de Liberación Social. I. La Epistemología Científica.

— Condicionamientos Estructurales del Proceso de Liberación Social. II. Aproximaciones a la Concepción Estructural de la

Sociedad.

— Condicionamientos Estructurales del Proceso de Liberación Social. III. Modelo Teórico de la Estructura Social: Su

Aspecto Sincrónico.

— Condicionamientos Estructurales del Proceso de Liberación Social. IV. Modelo teórico de la estructura social: su aspecto diacrónico.

— Condicionamientos Estructurales del Proceso de Liberación Social. V. Utopía y Cambio Social.

Luycky Marc

La crisis económica. Interrogantes a los cristianos.

Medina, I. Aguilar, R.

Un gran pueblo nacido de la explotación.

Desafío al compromiso cristiano.

Meyer Jean

Las organizaciones religiosas como fuerzas políticas de sustitución.

Ene 10

Feb 17

Jul 37

Nov 35

Mar 9

Feb 35

Sep 26

Jul 12

Ago 14

Sep 7

Oct 20

Nov 14

Dic 10

Dic 47

Dic 30

G. de Souza Luis Alberto

Pensar las experiencias populares: la función del intelectual orgánico.

Madero Cecilia

No basta la lucha contra la propiedad.

Maza Enrique

La Iglesia Mexicana ante la Coyuntura Política de la Elección Presidencial.

Medina Ignacio

Eficacia histórica y ciencia.

Palma Jorge

La Organización de Clase. Única salida.

Pereyra Carlos

Hacia una nueva socialización del poder.

Valencia L. Enrique

El morbo como negocio e ideología.

Varios

— Análisis Coyuntural. (Indicaciones Metodológicas).

— El Momento Económico de México.

— El Momento Político de México.

— El fin de un sexenio. Su coyuntura.

— Cacicazgo Rural.

— Especulación Urbana.

Velasco Yáñez David.

Proceso del Conocimiento y Reflexión Teológica.

Velázquez H. Manuel.

Visión sociopolítica del México a evangelizar.

Jun 18

Feb 12

Mar 3

Oct 41

Feb 51

Sep 36

Abr 9

May 7

May 13

May 31

Oct 4

Nov 26

Nov 29

Ago 7

Abr 14

AUTORIDAD

Avilez Ricardo.

Liberar la "Autoridad Evangélica".

García Bedoy Humberto.

¿Acumulación Privativa o Ejercicio Comunitario del Poder?

Gutiérrez Enrique

La autoridad en la Práctica Eclesial.

Krotz Esteban

¿Autoridad de la Iglesia como Autoridad del Estado?

Maza Enrique

La autoridad termina cuando se convierte en poder.

Sep 31

Sep 26

Sep 34

Sep 29

Sep 43

Pereyra Carlos	
Hacia una Nueva Socialización del Poder.	Sep 36
Tenorio Pavlo Jesús	
Crisis de Autoridad, Ortodoxia o Muerte.	Sep 3
Jesús Antonio de la Torre Rangel.	
Nuevamente Aguasgallientes, Información y Conflicto.	Nov 11
Vanderhoff Francisco	
Autoridad e Ideología.	Sep 38
Vigil Gabriel.	
El Contexto Social de la Autoridad en la Iglesia.	Sep 23

BIBLIOGRAFIA

Antonio Alonso	
Iglesia y Praxis de Liberación.	Nov 59
Alves Rubem	
Cristianismo, ¿opio o liberación?	May 57
Cardenal Ernesto	
El Evangelio en Solentiname	Ago 12
Dussel Enrique	
Historia de la Iglesia en América Latina: Coloniaje y Liberación 1492-1973.	Jul 56
González Montes A.	
Razón política de la fe cristiana.	Dic 56
Gutiérrez G. Juan	
Teología de la liberación. Evaporación de la Teología.	Ene 61
Mandino Og	
El vendedor más grande del mundo.	Jun 14
Miranda José P.	
El Ser y el Mesías.	Feb 61
Segundo Juan Luis.	
Liberación de la Teología.	Mar 61
Varios	
Liberación y Cautiverio. Debates en torno al Método de la Teología en América Latina.	Abr 61

CONFLICTO

Azueta Fernando.	
El campesino y la peor de las crisis.	Ene 22
Castillo Alfonso.	
Jesús, hombre en crisis.	Ene 15
Danel J. Fernando	
Crisis y praxis de Liberación.	Ene 41
Meyer Jean	
Las organizaciones religiosas como fuerzas políticas de sustitución.	Dic 30
Robles Ricardo	
Una raíz tal vez oculta.	Ene 27
Sobrino Jon	
El conflicto dentro de la Iglesia.	Dic 18
Varios	
Conciencia crítica interroga a la fe.	Ene 37
Vergara Jesús.	
Entre ídolos e imágenes.	Ene 30

DOCUMENTOS

Cámara Helder	
Mensaje Fraternal a los Religiosos y a las Religiosas de América Latina.	Feb 58
Castillo Alfonso.	
Una Jerarquía situada en su realidad. Nuevamente Cuernavaca.	Abr 4
Mier Sebastián.	
Documento Vaticano Sobre Asentamientos Humanos.	Jul 9
El hombre real como metal.	
Diálogo ecuménico de teólogos del tercer mundo. (Declaración).	Dic 42

EFICACIA

Medina Ignacio	
Eficacia histórica y ciencia.	Oct 41

Mier Sebastián.	
Hacia un concepto teológico de eficacia.	Oct 50
Gómez Carmen Aurora	
Realización personal, transformación de la sociedad y salvación cristiana.	Oct 46
Gutiérrez Enrique	
Eficacia en la promoción popular. Algunas consideraciones.	Oct 35
Palencia Félix.	
Un camino diferente.	Oct 56

ESCRITURA

Castillo Alfonso	
— Jesús, hombre en crisis.	Ene 15
— El pueblo se acerca a la Biblia.	Ago 41
Cobo Sergio.	
Ministerios en el Nuevo Testamento.	Abr 26
Guevara Roberto.	
Dios, el Destino y Jesucristo en un Suburbio.	Ago 47
Jiménez F. Bonhomme, Manuel	
La Biblia en la Catequesis.	Ago 30
Junco Garza Carlos.	
La Lectura de la Historia en el Antiguo Testamento.	Ago 36
López R. Francisco.	
— Reconciliación y lucha política, a la luz de Efes. 2, 11-22.	Jun 55
— Sobre la Actualización de la Narración del Exodo.	Ago 25
Morales Mardonio.	
La Palabra de Dios en Ts'eltal.	Sep 5
Pavlo Tenorio, Jesús	
La Biblia en Latinoamérica. Los Teólogos de la Liberación, no son los Teólogos del Marxismo.	Ago 57
Torre López, F.M.S., Salvador.	
Cristo en San Lucas.	Nov 56
Varios	
Re-lectura de la Palabra Desde la Historia, en Chihuahua.	Ago 51

ESPIRITUALIDAD

Sergio Cobo.	
La conversión hoy. ¿Desde dónde? ¿Cómo? ¿Hacia dónde?	Mar 47
Cuenca Xavier.	
El Reino de los Cielos es Como un Tesoro Escondido en el Campo.	Jul 25
Garaudy Roger	
Soy Cristiano.	Jul 44
Galilea Segundo.	
El Exilio como "Noche" de la Liberación.	Jul 37
Maccisse Camilo	
Espiritualidad en la Vida Religiosa hoy en América Latina.	Jul 29
Mier Sebastián	
Santidad, ¿para qué?	Mar 7
Morales Mardonio.	
Itinerario Cristiano y Sacerdotal	Jul 46
Jon Sobrino	
La fe de Jesús. Relevancia para la Cristología y el Seguimiento.	Mar 15

FE Y POLITICA

Alonso Jorge	
Tipología de análisis político. Diversas maneras como los grupos de inspiración cristiana han hecho análisis político.	Jul 37
Bosc René C.	
El Mercado de la Tierra y de la Vivienda en la Babilonia Conflictiva.	Feb 22
Jiménez Limón Javier.	
Opción cristiana por los oprimidos y acción política, hoy.	Jun 42

López R. Francisco
Reconciliación y lucha política, a la luz
de Efes 2, 11-22
Luycky Marc
La crisis económica. Interrogantes a los
cristianos.
Maza Enrique
Realidad política y conciencia cristiana o cómo
combatir la corrupción.
Rojas Antonio
Iglesia y conflictos laborales.
Zenteno Arnaldo
Dinamismo político en las comunidades cristianas
de base (CCB).

Diálogo ecuménico de teólogos del tercer
mundo. (Declaración).

IDEOLOGIA

Bosc René, C.
¿La justicia de Dios es selectiva? Ideologización
de un terremoto.
Hoornaert Eduardo
La Evangelización según la tradición
guadalupana.
Valencia L. Enrique
El morbo como negocio e ideología.
Vanderhoff Francisco.
Autoridad e Ideología.
Arnaldo Zenteno
Propiedad Privada: Ideología en Contra de Ricos
y Pobres.
Aguilar F. Luis
Ernst Bloch, filósofo de la utopía.

IGLESIA

Alonso Jorge.
Aproximaciones sociológicas acerca del poder del
sacerdote.
Avilez Ricardo.
Liberar la "Autoridad Evangélica".
Guillén P. Fernando.
Ministerios en la Iglesia Primitiva.
Gutiérrez Enrique
La Autoridad en la Práctica Eclesial.
Krotz Esteban.
¿Autoridad de la Iglesia como Autoridad del Estado?
Mier Sebastián.
Documento Vaticano Sobre Asentamientos Humanos.
El hombre Real Como Meta.
Pavlo Tenorio, Jesús.
Crisis de autoridad. Ortodoxia o muerte.
Del Valle, Luis G.
Iglesia y Poder.
Sobrino Jon
El conflicto dentro de la Iglesia.
Vanderhoff Francisco.
Autoridad e Ideología.
Vigil Gabriel.
El Contexto Social de la Autoridad en
la Iglesia.

IGLESIA EN MEXICO

Amatulli Flaviano.
Formación de los candidatos al diaconado.
Avalos J. y Cárdenas J.
Esfuerzos de Evangelización en Aquila Mich.
Azuela Fernando.
El campesino y la peor de las crisis.
Cabello Rubén.
Retos para la misión de la Iglesia en
México.

Castillo Alfonso.
Una Jerarquía situada en su realidad. Nuevamente
Cuernavaca.
Problema eclesial y político.
Garibay G. Javier
Hacia Nuevos Ministerios Experimentales.
Maza Enrique
— La Iglesia Mexicana ante la Coyuntura Política de la
Elección Presidencial.
— Inauguración de la basílica de Guadalupe, yo sólo soy
responsable de la casa.
Mier Sebastián.
La nueva basílica ¿dos lenguajes?
Morales Mardonio.
La Palabra de Dios en Ts'eltal.
Hacia una iglesia indígena.

Meyer Jean

Las organizaciones religiosas como fuerzas
políticas de sustitución.

Rojas Antonio
Iglesia y conflictos laborales.
Pavlo Tenorio, Jesús.
— La Iglesia como causante de la explosión
demográfica.
— La Familia: una Institución que se desmorona.
Torre R. J. Antonio de la
— Desconcierto y manipulación de la opinión
pública del pueblo católico de Aguascalientes.
— Nuevamente Aguascalientes. Información y
Conflicto.
Varios.
Re-lectura de la palabra desde la historia en
Chihuahua.
Velázquez H. Manuel.
Visión sociopolítica del México a
evangelizar.
Vigil Gabriel.
El Contexto social de la autoridad en la
Iglesia.

IGLESIA EN AMERICA LATINA

Bosc René, C.
¿La justicia de Dios es selectiva? Ideologización
de un terremoto.
Cámara Helder.
Mensaje Fraternal a los Religiosos y a las
Religiosas de América Latina.
Castillo Alfonso.
Intimidación a la Iglesia Latinoamericana.
Dussel Enrique
Iglesia y estado en las formaciones sociales
latinoamericanas.
Maccisse Camilo
Espiritualidad en la Vida Religiosa hoy en América
Latina.
Valencia Enrique.
Contra la Iglesia "de avanzada".

JESUCRISTO

Castillo Alfonso.
Jesús, hombre en crisis.
Jiménez Limón Javier.
Jesús y el Poder.
Guevara Roberto.
Dios, el Destino y Jesucristo en un Suburbio.
Sobrino Jon.
La fe de Jesús. Relevancia para la Cristología
y el Seguimiento.
Torre López, F.M.S. Salvador.
Cristo en San Lucas.

MEXICO

Alonso Jorge. ¿Latifundismo sí, Campesinado no?	Feb 17
Maza Enrique — La Iglesia Mexicana ante la Coyuntura Política de la Elección Presidencial.	Mar 3
— Realidad política y conciencia cristiana o cómo combatir la corrupción.	Jun 22
Mier Sebastián. Campaña Presidencial como Termómetro.	Feb 5
Morales Mardonio. Emigración Ts'eltal a la Selva Lacandona.	Jul 5
Varios — El Momento Económico de México.	May 13
— El Momento Teológico de México. Salvación y Coyuntura Mexicana.	May 44
— El Momento Político de México.	May 31
— El fin de un sexenio. Su coyuntura.	Oct 4
— Especulación Urbana.	Nov 29
— Cacicazgo Rural.	Nov 26
Villegas L. José El caso de la inmoralidad oficial.	Jun 16

MINISTERIOS

Amatulli Flaviano. Formación de los candidatos al diaconado.	Abr 44
Avalos J. y Cárdenas J. Esfuerzos de Evangelización en Aquila Mich.	Abr 53
Cabello Rubén. Retos para la misión de la Iglesia en México.	Abr 48
Cobo Sergio. Ministerios en el Nuevo Testamento.	Abr 26
Garibay G. Javier. Hacia Nuevos Ministerios Experimentales.	Abr 39
Guillén P. Fernando. Ministerios en la Iglesia Primitiva.	Abr 33
Mier Sebastián. Los ministerios, ¿para qué?	Abr 23
Morales Mardonio Hacia una iglesia indígena.	Dic 8

MORAL

Cobo Sergio. La conversión hoy. ¿Desde dónde? ¿Cómo?	
¿Hacia dónde?	Mar 47
Dussel Enrique. Acceso ético al Absoluto. (El discurso ateo como condición de la afirmación de Dios).	Mar 40
Maza Enrique Realidad política y conciencia cristiana o cómo combatir al corrupción.	Jun 22
Villegas L. José. El caso de la inmoralidad oficial.	Jun 16

PASTORAL

Amatulli Flaviano. Formación de los candidatos al diaconado.	Abr 44
Avalos J. y Cárdenas J. Esfuerzos de Evangelización en Aquila Mich.	Abr 53
Azuela Fernando. El campesino y la peor de las crisis.	Ene 22
Rubén Cabello. Retos para la misión de la Iglesia en México.	Abr 48
Castillo Alfonso El pueblo se acerca a la Biblia.	Ago 41
Cuenca Xavier El Reino de los Cielos es como un tesoro escondido en el campo.	Jul 25
Garibay G. Javier. Hacia nuevos ministerios experimentales.	Abr 39

Guevara Roberto. Dios, el Destino y Jesucristo en un suburbio	Ago 47
Hoornaert Eduardo. La evangelización según la tradición guadalupana.	Ene 50
Jiménez F. Bonhomme, Manuel. La Biblia en la Catequesis.	Ago 30
Maza Enrique. Inauguración de la basílica de Guadalupe.	Oct 17
Mier Sebastián. La nueva basílica ¿dos lenguajes?	Nov 6
Morales Mardonio. La Palabra de Dios en Ts'eltal.	Sep 5
Nieto Luis Fernando. Emigración Ts'eltal a la Selva Lacandona.	Jul 5
Pavlo Tenorio, Jesús. Comunidades cristianas, pasos sucesivos.	Nov 8
Velázquez H. Manuel. La Biblia en Latinoamérica.	Ago 57
Zenteno Arnaldo. La Iglesia como causante de la explotación demográfica.	Abr 12
Varios. Re-lectura de la Palabra desde la historia, en Chihuahua.	Ago 51
Velázquez H. Manuel. Visión sociopolítica del México a evangelizar.	Abr 14
Zenteno Arnaldo. Dinamismo político en las comunidades cristianas de base (CCB).	Jun 32

PROMOCION POPULAR

Aguilar R., López I. Lucha suburbana y liderazgo revolucionario.	Feb 42
Bosc René C. El mercado de la tierra y de la vivienda en la Babilonia conflictiva.	Feb 22
Bravo Carlos Conciencia y lucha popular.	Feb 35
G. de Souza Luis Alberto Pensar las experiencias populares: la función del intelectual orgánico.	Jul 18
Gutiérrez Enrique Eficacia en la promoción popular. Algunas consideraciones.	Oct 35
Varios. No es que no haya tierra, sino que otros se han quedado con las nuestras.	Feb 30
Análisis Coyuntural. (Indicaciones Metodológicas.	May 7

PROPIEDAD

Aguilar R., López I. Lucha suburbana y liderazgo revolucionario.	Feb 42
Alonso Jorge. ¿Latifundismo sí, Campesinado no?	Feb 17
Bosc René C. El mercado de la tierra y de la vivienda en la Babilonia Conflictiva.	Feb 22
Bravo Carlos Conciencia y lucha popular.	Feb 35
Madero Cecilia. No basta la lucha contra la propiedad.	Feb 12
Palma Jorge. La organización de clase. Unica salida.	Feb. 51
Varios. No es que no haya tierra, sino que otros se han quedado con la nuestra.	Feb 30
Zenteno Arnaldo. Propiedad privada: ideología en contra de ricos y pobres.	Feb 47

TEOLOGIA LATINOAMERICANA

Castillo Alfonso El pueblo se acerca a la Biblia.	Ago 41
---	--------

Cobo Sergio. La conversión hoy. ¿Desde dónde? ¿Cómo? ¿Hacia dónde?	Mar 47	Varios El momento teológico de México. Salvación y coyuntura mexicana. Velasco Yáñez David. Proceso del conocimiento y reflexión teológica.	May 44
Danel J. Fernando. Crisis y praxis de liberación.	Ene 41	Vergara Jesús. Entre ídolos e imágenes.	Ago 7
Dussel Enrique Acceso ético al Absoluto. (El discurso ateo como condición de la afirmación de Dios).	Mar 40	Zenteno Arnaldo. Dinamismo político en las comunidades cristianas de base (CCB).	Ene 30
Iglesia y estado en las formaciones sociales latinoamericanas.	Dic 35		Jun 32
Galilea Segundo. El Exilio como "Noche" de la liberación.	Jul 37		
Gómez Carmen Aurora. Realización personal, transformación de la sociedad y salvación cristiana.	Oct 46		
Hoornaert Eduardo. La evangelización según la tradición guadalupana.	Ene 50		
Jiménez Limón Javier. Opción cristiana por los oprimidos y acción política, hoy.	Jun 42		
Jesús y el Poder.	Nov 46		
López R. Francisco. Reconciliación y lucha política, a la luz de Efes. 1, 11-22	Jun 55		
Sobre la actualización de la narración del Exodo.	Ago 25		
Madero Cecilia. No basta la lucha contra la propiedad.	Feb 12		
Sobrino Jon. La fe de Jesús. Relevancia para la Cristología y el Seguimiento.	Mar 15		
Pavlo Tenorio, Jesús La Biblia en Latinoamérica. Los teólogos de la liberación, no son los teólogos del marxismo.	Ago 57		
Sobrino Jon El conflicto dentro de la Iglesia.	Dic 18		
Valle, Luis G. del Iglesia y Poder.	Nov 39		
		VIDA RELIGIOSA	
		Cámara Helder. Mensaje Fraternal a los religiosos y a las religiosas de América Latina.	Feb 58
		Maccisse Camilo. Espiritualidad en la vida religiosa hoy en América Latina.	Jul 29
		Vergara Jesús. Entre ídolos e imágenes.	Ene 30
		Cobo Sergio. La conversión hoy. ¿Desde dónde? ¿Cómo? ¿Hacia dónde?	Mar 47
		Cuenca Xavier. El Reino de los Cielos es como un tesoro escondido en el campo.	Jul 25
		Garaudy Roger. Soy Cristiano.	Jul 44
		Galilea Segundo. El Exilio como "Noche" de la liberación.	Jul 37
		Maccisse Camilo. Espiritualidad en la Vida Religiosa hoy en América Latina.	Jul 29
		Mier Sebastián. Santidad, ¿para qué?	Mar 7
		Morales Mardonio Itinerario Cristiano y Sacerdotal.	Jul 46
		Sobrino Jon. La fe de Jesús. Relevancia para la Cristología y el Seguimiento.	Mar 15

VITRALES DE LAS PEÑAS, S.A.

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

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

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





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

**Genimine
Vitis**



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

DISTRIBUIDORES EXCLUSIVOS

MORAGREGA, S. A.

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

