



Se puede aceptar simplemente la modernidad o tratar de suprimirla. Ambas reacciones tienen un común denominador: simplifican el reto y dejan de lado la creatividad.

El cristianismo de Mounier, la práctica y espiritualidad de las Comunidades de Base tratan de dar una respuesta —no exclusiva de ellos— crítica del capitalismo y constructora del hombre de hoy.

Afrontan los reclamos políticos necesarios para la liberación y los requerimientos económicos fundamentales para la vida, desde el impulso que viene del Evangelio. No proponen un sistema económico y social alternativo; pero son críticos con el actual y comprometidos con la búsqueda de una alternativa. De ahí que su creatividad ensaye síntesis nuevas de elementos opuestos: incidencia en el ejercicio del poder, sin ser una organización política; prácticas de economía popular, sin ser un sistema económico; vida comunitaria sin juridicismos, sin ser sectaria; aunque necesitando todos estos elementos. Su actitud no quiere ser iconoclasta, pero sí crítica y comprometida.

En éste número nos fijaremos en la crítica de la religión. La intención no es puramente teórica; nos fijaremos en aquellas prácticas que se oponen al proyecto antes descrito.

**CHRISTUS**

## EN ESTE NUMERO

- TEORIA Y PRAXIS** 4  
**Expulsión de la Compañía de Jesús (En la Nueva España)**  
*Agustín Churruga*  
Señala un hecho histórico y la opinión de varios autores, principalmente mexicanos. Parece una pieza de teatro: presentación de los personajes que intervienen, la manifestación de sus opiniones. Actuación. Cada uno de los asistentes puede interpretar. El autor también opina.
- CUADERNO: CRISTIANISMO Y MUNDO CONTEMPORANEO** 21
- La herencia de Mounier** *Jesús A de la Torre R* 22  
"En el reto que ofrecen nuestras sociedades latinoamericanas para su liberación se entremezclan los justos reclamos políticos que deben implicar para salvar la libertad de la persona, los impostergables requerimientos económicos que urgen a cambiar las estructuras sociales de producción y distribución de los bienes y ante todo la necesidad ética del reconocimiento y de la relación justa con el otro, con el tú. En esta complejidad el personalismo tiene su aporte invaluable".
- La trampa del capitalismo** *Arturo Paoli* 37  
Las comunidades de base tratan de realizar la síntesis de elementos opuestos: quieren ser eclesiales y proféticas; tener una incidencia política sin identificarse con una estructura de partido; ser económica sin caer en la trampa del capitalismo; ser extremadamente libres y decididamente terrenales en el Espíritu.
- Exclusivismo religioso y misión cristiana** *Udobata Onuwa* 40  
El tema del inclusivismo o exclusivismo religioso toca directamente el papel de la iglesia en su misión al mundo y su capacidad de diálogo con otras culturas y religiones; la clarificación de esta misión es síntesis que tiene que encarar cada generación cristiana.
- La ofensiva neoconservadora** *Cayetano de Lella* 48  
El objetivo principal del Instituto sobre Religión y Democracia parece ser obstaculizar y revertir la creciente participación organizada de los cristianos en los movimientos de liberación de Latinoamérica. Trata de combatir la solidaridad de amplios sectores de la iglesia norteamericana que se oponen a la intervención ideológica, política y bélica de su gobierno en Centroamérica y el Caribe.
- PALABRA** 57  
**Una introducción a la lectura de la Biblia** *Carlos Mesters*  
Como el título lo indica, Carlos Mesters ofrece aquí una visión de conjunto al libro del caminar del pueblo, respuestas a las preguntas más inmediatas y consejos sobre cómo leer la Biblia con el pueblo y en medio del pueblo.



## EXPULSION DE LA COMPAÑIA DE JESUS

EN LA NUEVA ESPAÑA

Agustín Churruga P

### INTRODUCCION

Para comprender el tema enunciado arriba, es conveniente enmarcarlo en algunos de sus contextos importantes, principalmente estos:

- La relación de los Pontífices con la orden, durante los decenios anteriores a la extinción.
- La posición de los Generales frente a los problemas.
- Las expulsiones llevadas a cabo en diversos países.

Una vez considerada la expulsión de los jesuitas de la Nueva España, contemplaremos algunas de las variadas repercusiones que originó este suceso. Veremos enseguida la Carta escrita por los obispos novohispanos al Papa Clemente XIV, comparándola con el Decreto de extinción firmado por éste, puesto que el primer documento explica al segundo.

Tendremos ante los ojos, finalmente, algunas opiniones acerca de la expulsión y extinción (y en general, de la labor desarrollada por la Orden) principalmente de autores mexicanos.

### LA RELACION DE LOS PONTIFICES CON LA ORDEN DURANTE LOS DECENIOS ANTERIORES A LA EXTINCION

Empecemos con Benedicto XIV. Gobernó la Iglesia desde 1740 hasta 1758, cuando estaban

ya desplegadas las fuerzas hostiles contra la Orden. El Papa, sin embargo, le concedió numerosas facilidades para su apostolado, de entre las cuales destaco las de su último período.

El 8 de septiembre de 1751 (Quo Tibi) fomentó las Congregaciones Marianas. El 30 de enero de 1753 (Exponi Nobis) permitió que los jesuitas admitieran novicios de menor edad que la prescrita para otras órdenes. El 29 de mayo del mismo año (Quantim Secessus) confirmó la facultad de que los ejercitantes fueran absueltos de pecados reservados. El 30 de mayo siguiente (Apostolicum) reguló las relaciones de las autoridades eclesiásticas con los jesuitas en países de Misiones, para evitar la proliferación de conflictos. El 10 de diciembre de 1755 (Caelestium Munerum) posibilitó la obtención de la indulgencia plenaria en los países de misión. Tres años después, el 5 de febrero (Laudabile) legitimó la posesión de edificios y pertenencias de las Congregaciones Marianas. Un documento de este Papa, en cambio (In Specula) del 1 de abril de 1758, dañó a la Provincia de Portugal y a toda la Orden: el Cardenal Francisco Saldanha fue enviado como Visitador Apostólico de aquella provincia. Fue la primera concesión de la Sede a los enemigos de la Orden. Poco después murió Benedicto XIV.

El Papa Clemente XIII rigió la nave desde 1758 hasta 1769. Protegió a la Compañía con tal firmeza que ello le costó la vida. No aceptó que el Instituto sufriera las modificaciones que pedían algunos. De este Pontífice es la frase "sean como son o no sean", dicha en esas circunstancias; atribuída después, a los más distintos personajes y cambiados los contextos. Leámos algunos de los documentos salidos de su pluma.

El 1 y el 9 de junio de 1762 escribió al rey y a los obispos franceses tratando de sofocar los intentos que se realizaban para suprimir la orden ignaciana. Dirigió muchos Breves a numerosos prelados, alabando a la Compañía y pidiendo que la protegieran. En otros Breves animó a los jesuitas o les concedió diversas gracias, pidió a los príncipes que ayudaran a la Orden; refutó

ataques lanzados contra ésta, e impulsó a quienes la favorecían. En 8 de septiembre de 1762 (Permoleta Tibi) declaró al Cardenal Antonio de Choiseul que en el Consistorio del 3 de ese mes había sido rescindida el acta escrita por las autoridades francesas, en la cual declaraban impío al Instituto de la Compañía.

El 7 de enero de 1765 (Apostolicum Pascendi) aprobó y confirmó al Instituto y declaró que éste había sido y seguía siendo utilísimo a la Iglesia. El 21 de abril de 1767 (Gravisimo) le comunicó al arzobispo de Tarragona la conmoción que había experimentado al conocer la expulsión de los jesuitas españoles. Añadió que si había algún jesuita culpable de haber cometido alguna falta contra el rey, el Papa lo corregiría pero que el monarca no debía haber optado por la expulsión de todos. El mismo día escribió al P. Joaquín de Osmá, OFM (Improvisum), confesor de Carlos III, para que le indicara a éste la ruina espiritual que iba a seguirse por la expulsión. El 29 de diciembre del mismo año escribió cartas a los Obispos de Sicilia reprochándoles su complicidad en la expulsión efectuada en las islas. En 13 de julio de 1768 (Quae tibi facti) le criticó al Gran Maestro de la Orden de Malta, Manuel Pinto, que hubiera expulsado a los jesuitas de ese lugar.

Durante el bienio 1768-1769, las Cortes borbónicas y sus aliados de estrategia o de táctica, exigieron al Papa la total extinción de la Orden de Ignacio. Para presionar al Pontífice, los franceses ocuparon Aviñón y Venecia, y los napolitanos hicieron otro tanto con Benevento y Pontecorvo. Clemente XIII se negó a cumplir el propósito de los borbones. Murió el 2 de febrero de 1769.

El sucesor, Clemente XIV, sostuvo una actitud diferente con respecto a la de los Pontífices anteriores. Fue elegido el 15 de mayo de 1769 y falleció el 22 de septiembre de 1774. El cerco tendido alrededor del Papa, para que extinguiera a la Compañía, fue estrechísimo. Un hecho de trascendental importancia en torno al asunto de los jesuitas ocurrió el 4 de julio de 1772: arribó a Roma el nuevo embajador español ante la Santa Sede, José Moñino, después Conde de Floridablanca. Traía cuatro órdenes para cumplir durante el desempeño de su oficio: lograr el fin de la Orden de Loyola era la principal de todas. En efecto, este hombre, enemigísimo de la Orden, coordinó el ataque frontal de las cortes contra el Pontífice. "Si ha existido jamás hecho alguno demostrable con documentos —escribía Pastor— es indiscutiblemente que sobre el Papa

se ejerció una monstruosa coacción moral".

Cuando Clemente cedió, encargó al obispo Zalda y a Moñino la redacción del documento, llamado Dominus Ac Redemptor, que fue firmado el 21 de julio de 1773. Esta bula se basa en una carta escrita por los obispos novohispanos, que consideraremos después.

## LA POSICION DE LOS GENERALES FRENTE A LOS PROBLEMAS

Si bien las tempestades arreciaban hacía tiempo en contra de la Compañía, en gracia a la brevedad, empezaré estas consideraciones a partir del P. Luis Centurione, penúltimo General de la Antigua Compañía. Gobernó a la Orden de 1755 a 1757. En este breve tiempo escribió una Carta Sobre el Espíritu de los jesuitas, con el objeto de vigorizarlo para que resistiera los ataques de que eran objeto.

El siguiente y último General de la Antigua Compañía, el P. Lorenzo Ricci, nació en Florencia, en 1700, y fue electo el 21 de mayo de 1758. Al siguiente 26 de septiembre escribió pidiendo a toda la orden que impetrara el auxilio de la gracia ante las difícilísimas circunstancias por las que atravesaba. En 30 de noviembre de 1761 insistió en que solamente en Dios buscaran el consuelo frente a las dificultades que los agobiaban. El 13 de noviembre de 1763 urgió a todos que perseveraran en oración ferviente. El 16 de enero de 1765 comunicó, lleno de gozo, la confirmación del Instituto hecha por Clemente XIII. El 17 de junio de 1767 hizo ver la necesidad de orar con más intensidad porque, decía, los peligros para la Compañía eran cada vez más graves (a los pocos días, en efecto, sería expulsada de España y colonias). Su carta del 21 de febrero de 1773 tuvo un contenido análogo. Afirmó que la Compañía llegaba al punto decisivo de la crisis que afrontaba.

Los acontecimientos se precipitaron. La orden fue extinguida el 21 de julio de 1773. El 17 de agosto, por orden de la Congregación de Cardenales, el P. Ricci fue llevado a la cárcel, acompañado de sus principales ayudantes. Murió el 24 de noviembre de 1775.

Es digna de ser reproducida una parte de su declaración solemne, redactada ante las puertas de la muerte. En ella afirmó que la Compañía no había dado "motivo alguno para su supresión", ni él para su encarcelamiento. Añadió que perdonaba sinceramente a quienes habían dañado a

la Compañía y rogó a Dios que absolviera a los causantes de tal injusticia.

## LAS DIVERSAS EXPULSIONES

Bástenos recordar, sin entrar en detalles con objeto de llegar pronto a la de la Nueva España, las diversas expulsiones de que fue objeto la Orden.

El 3 de septiembre de 1759 los jesuitas fueron proscritos de Portugal y enviados a los Estados Pontificios o encarcelados y sujetos a tormentos. El rey obligó a los obispos portugueses a escribir pastorales contra la orden y a declarar impías sus doctrinas.

Por su parte, el 12 de febrero de 1762 el Parlamento francés declaró que las Constituciones de San Ignacio eran irreligiosas y prohibió a los jesuitas que las acataran. Vetó, asimismo la asistencia a los colegios que dirigían ellos. Prohibió a éstos que escribieran al General y que recibieran correspondencia de él. Ordenó que la Compañía publicara la lista de sus propiedades. Por último, condenó a la hoguera las obras de 29 padres. El 1 de mayo de 1762 suprimió 80 colegios de la Orden. Las protestas de varios obispos franceses fueron vivas y especialmente importante resultó la del Arzobispo de París, Cristobal de Baumont del 28 de octubre. Antes, el 6 de agosto, el mismo Parlamento había declarado que los votos emitidos por los jesuitas no solamente eran impíos sino inválidos y que la Compañía atentaba contra las autoridades religiosas y civiles, tratando de independizarse de ambas con la finalidad de adueñarse del poder. En 1764, Por último, el Parlamento ordenó a todos los jesuitas que abjuraran de sus votos y que reconocieran públicamente que la Compañía era "perversa, perniciosa a la Iglesia y al Estado y que debía ser castigada". En fin, en noviembre de 1764 Luis XV suprimió a la Compañía en Francia.

El borbón español en turno, Carlos III, firmó su Pragmática Sanción el 2 de abril de 1767. El 4 de noviembre siguiente, Fernando IV de Nápoles siguió el ejemplo y otro tanto hizo el Duque Fernando en Parma, el 6 de febrero del año siguiente, así como el Maestre de Malta.

## EN LA NUEVA ESPAÑA

Una de las cartas escritas por Clemente XIII a los obispos en defensa de la Compañía, fue dirigida al de Oaxaca, Miguel Anselmo, con fecha 9 de

abril de 1766. Le dijo en ella que el ataque lanzado contra la Orden perseguía ulteriores metas: destruir a la Iglesia y a la Silla Apostólica. Defender la Orden ignaciana equivalía a defender a la Iglesia y al Papado, concluía el Pontífice.

El P. Francisco Alegre cuenta que desde la expulsión de Portugal, y especialmente desde 1763, "eran ya más que ordinarios los indicios de la próxima ruina. . ." de la Provincia. La Nueva España se encontraba inundada de "hojas volantes y libelos difamatorios" contra los jesuitas. Los dejaba entrar la misma autoridad que impedía la publicidad de documentos papales que favore-



cían a la Compañía. Las misiones eran particularmente criticadas. Se decía de ellas que producían "tesoros inmensos" a los jesuitas.

De este constante calumniar no quedó algo sino mucho. El Provincial Cevallos optó por renunciar a todas las misiones ante el virrey Joaquín de Monserrat, Marqués de Cruillas, incluyendo "todos sus bienes muebles y raíces". El P. Cevallos pidió que los jesuitas subieran a regiones más septentrionales para establecer allí misiones nuevas que no ofrecieran descanso sino incomodidades y peligros, pero el virrey no aceptó.

Desembarcaba, entretanto, un poderoso ejército que tenía como finalidad aparente defender esta colonia de posibles ataques de Inglaterra y, como finalidad oculta, cooperar a la expulsión de la Compañía. Llegó, además una cédula de Carlos II prohibiendo, según los usos regalistas, que fuera publicada la Bula de Clemente XIII, Apostolicum Pascendi que, como hemos leído, defendía a la orden jesuita.

Entró a gobernar la provincia el P. Salvador de la Gándara que pidió a todos intensificar la oración, siguiendo el mandato del P. Ricci.

Así las cosas, a mediados de junio de 1767 vinieron de España unas cartas "misteriosas". El nuevo virrey, Marqués de Croix, envió enseguida emisarios a varias ciudades de la colonia: "a todas y solas aquellas partes en que había casas de la Compañía", según observó el mismo Alegre.

Al amanecer del 25 de junio la tropa rodeó cada una de las casas jesuitas de la Nueva España. La orden de expulsión dictada por el rey fue comunicada a las diversas comunidades. Los encargados de estas acciones levantaron un inventario en cada una de las casas. José de Gálvez, hombre de corazón tan fiero y credulísimo como Nuño de Guzmán, que ya es decir, ejecutó el mandato en el ilustre Colegio de México y "no pudo en diversas ocasiones contener las lágrimas". El encargado de apresar a los padres de la Profesa, "aturdido", estuvo "como fuera de sí".

El Marqués de Croix había publicado su Bando: "Hago saber a todos los habitantes de este Imperio que el Rey nuestro Señor. . . para cumplir la primitiva obligación con que Dios le concedió la Corona, de conservar ilesos los Soberanos respetos de ella, y de mantener sus leales y amados Pueblos en subordinación, tranquilidad y justicia, además de otras gravísimas causas que reserva en su Real ánimo, se ha dignado mandar. . . se extrañen de todos sus dominios. . . a los Religiosos de la Compañía. . . y que se ocupen todas sus temporalidades. . .". Terminaba con su célebre advertencia: ". . . de una vez para lo venidero deben saber los súbditos de el gran Monarca que ocupa el trono de España, que nacieron para callar, y obedecer, y no para descubrir, ni opinar a los altos asuntos del Gobierno".

Estas líneas produjeron tal enojo en los novohispanos que, afortunadamente, dieron inicio a nuestra independencia nacional.

Todavía no terminaba el amanecer y la ciudad

de México se encontraba ya "en la mayor consternación". Las calles estaban ocupadas por los soldados, las iglesias permanecían cerradas, las campanas en silencio. Las personas deambulaban "solitarias y aturdidas". La estimación que los novohispanos profesaban a los jesuitas era profundísima, por su trabajo en los colegios, su predicación, su apostolado en el confesionario, el cuidado con que atendían el culto en sus iglesias, las obras de beneficencia en favor de los pobres, los encarcelados, los enfermos. "Fuera de esto —añade el P. Alegre— apenas había familia en toda Nueva España que no tuviese con la Compañía particular relación, o de parentesco, o de amistad, o de alguna dependencia. . ."

Los apresados capitalinos permanecieron reclusos en sus casas el 25 y el 26. Salieron del actual Distrito Federal el 27 de junio. El ejército, con las espadas desenvainadas, ocupaba el trayecto que recorrerían los jesuitas. Pese a ello, la multitud apenas dejaba espacio para que pasaran los carros que los conducían. Los soldados iban delante y detrás de las carrozas. Conforme pasaban los jesuitas, el pueblo "los bendecía como a Padres de los pobres, como maestros de la Doctrina Christiana, como predicadores del Evangelio, como ministros incansables del Sacramento de la Penitencia, como verdaderos siervos y amigos de Dios. Llamábanles a voces justos, santos, benditos, sabios, columnas de la fe, hincaban las rodillas, pidiéndoles su bendición. . ."

Los habitantes de la capital no se contentaron con ver pasar el cortejo sino que lo acompañaban o se adelantaban a él. Fue, por lo tanto, "forzoso que los soldados avanzasen de una a otra cuadra para despejar las calles y abrir camino a los coches".

De esa multitud, unos los miraban con un "triste silencio, otros daban voces como furiosos. Todos lloraban, aun los soldados y oficiales de escolta". En el interior de las casas, el llanto era mayor aún: "en cada una parecía haber acabado de expirar un primogénito".

En la Villa de Guadalupe las personas "se arrojaban a los coches con gritos y con lágrimas", hasta que la comitiva se perdió de vista.

La conmoción experimentada en las diversas ciudades del interior fue análoga, según refieren diversos testimonios.

En Guadalajara, Zacatecas y Valladolid, los jesuitas fueron apresados "con extraordinaria severi-

dad". En San Luis de la Paz, pueblo fundado por la Compañía, los naturales, al conocer la orden real, "cercaron con furiosos alaridos todo el Colegio, y saltando las tapias de la huerta, se entraron hasta el patio. . ." para liberar a los padres. De Patzcuaro tuvieron que salir los jesuitas "a media noche y por caminos excusados". En Guanajuato "se amotinó el pueblo con tal furor" que obligó al ejército a retirarse. Los jesuitas mismos calmaron los ánimos y después se fueron. En San Luis Potosí el pueblo estaba muy descontento por recientes medidas administrativas y fiscales implantadas por orden de la corona

real. Sabiendo la expulsión, la gente impidió la salida de los desterrados durante el largo lapso de un mes, hasta que llegó el ejército y trasladó a los padres a Veracruz.

La represión que llevó a cabo José de Gálvez en Guanajuato, San Luis Potosí, San Luis de la Paz, Patzcuaro, Valladolid y Uruapan, fue cruel y despiadada pues su corazón estaba lleno de odio hacia los indígenas.

El cuadro siguiente concretiza los castigos que impuso en tres de las localidades anteriores.

SENTENCIAS DICTADAS POR JOSE DE GALVEZ EN SU LABOR DE REPRESION DE LAS REBELIONES POPULARES DE 1767

	SAN LUIS DE LA PAZ	SAN LUIS POTOSI	GUANAJUATO	TOTAL
1. Pasado por las armas	1			1
2. Pena capital y de horca	3	44	9	56
3. 200 azotes y presidio perpetuo			5	5
4. Presidio perpetuo		81	25	106
5. Destierro perpetuo	1	12	11	24
6. Presidio por 10 años		69	29	98
7. 200 azotes y destierro		13		13
8. Destierro por 10 años	5			5
9. Presidio por 8 años		148	80	228
10. Presidio por 8 años		1		1
11. Presidio por 6 años		68	31	99
12. Trabajo perpetuo		2		2
13. Doce años en el regimiento de infantería de la corte		5	2	7
14. 10 años en la real armada			1	1
15. 8 años en el regimiento de infantería de la Corona		2	4	6
16. 8 años con Dragones			1	1
17. Trabajo por 8 años		5	9	14
TOTALES	10	450	207	667

No presento aquí el fruto de la represión llevada a cabo en el resto de nuestro territorio. Basta la lectura anterior para acentuar que la Provincia Mexicana es responsable de manifestar una gratitud enorme y perenne hacia los descendientes de estos héroes generosos y fieles, que ha de realizarse actualmente en una firme y efectiva pastoral de servicio fraterno en su camino de espera y búsqueda. La Provincia ha de ser capaz de mostrarles que "se acerca la hora de su liberación" (Lc 21,28).

Veamos muy brevemente lo que sufrieron unos cuantos de los que defendieron a los jesuitas.

Los sublevados en San Luis de la Paz recibieron sentencias terribles: entre otros Ana María Guatemala, viuda; Julián Martínez Serrano y Vicente Ferrer Ronjel, fueron ahorcados por decisión de Gálvez. Cortadas sus cabezas después, fueron expuestas hasta que se pudrieron. Sus casas fueron derribadas y sembrado el terreno con sal.

El párroco del Valle de San Francisco, Jesús Julián García Eduardo, dirigente de la rebelión en esa zona, fue apresado y enviado a España "enjaulado".

A otros de nuestros hermanos se les cortaron las manos o la lengua, otros más fueron despedazados atados a las colas de cuatro caballos briosos en cada caso.

Algunos novohispanos pertenecientes a la clase acomodada, fueron desterrados de la Metrópoli: el fiscal Velarde, el canónigo Antonio Lorenzo López Portillo, el alcalde de la corte, Diego Fernández de Lamadrid, el Director General del Ramo de Tributos, José Rafael Rodríguez, el Ministro de Tributos, Ignacio Negreiros y Herrera, el superintendente de la Casa de la Moneda, Pedro Núñez de Villavicencio, el oidor de la Real Audiencia Francisco Xavier Gamboa, el Decano del Tribunal de Cuentas Alonso de Mella y Ulloa, entre otros.

El arresto de los misioneros tuvo lugar en fechas posteriores a causa de la lejanía de las distancias. El último de ellos ocurrió en California, en 1768, en aquella legendaria tierra, en efecto, conquistada con la sangre de los jesuitas los cuales eran acusados, sin embargo, de ocultar allí tesoros más que fabulosos y de tener una "altivez" tal que, sin duda —decían sus enemigos— resistirían con las armas la orden real de extrañamiento.

No fue así. El ejecutor del mandato avisó al su-

perior que reuniera a los demás, como lo hizo. "En cuanto a salir ellos de la California —dice el protagonista P. Miguel Barco— poco tuvieron que sentir, estando ya prevenidos para esto, si se admitía la renuncia de que ya hemos hablado. . .". con todo, "lo vivo del dolor, que sintieron todos —añade Barco— fue el saber que su religión estaba ya desterrada de todos los dominios de España. . .".

Los misioneros se reunieron en Loreto. Los mismos jesuitas suplicaron a los naturales que acataran la decisión oficial. Ellos "no dieron señal alguna de alboroto, y solo mostraron con lágrimas de sentimiento de que se les fueran sus padres, y especialmente al salir estos de las misiones fueron tales sus llantos y gritos que no podían dejar de enternecerse el corazón más duro".

Los bienes de los jesuitas fueron confiscados y vendidos —malbaratados, saqueados—, a lo largo de la colonia. Tal fue el destino de sus 123 haciendas (30/o de las 3749 que había en la colonia), los edificios de colegios y casas (10 seminarios, 22 colegios, 19 escuelas), 11 territorios de misión. Con estas ventas, el rey obtuvo 10 millones de pesos, al valor de aquella época. Valían mucho más.

La Provincia Mexicana ("una de las más ilustres de la Compañía", en frase de Clavigero), tenía 680 sujetos en 1767. Por la expulsión, en Veracruz murieron 34. En la Habana fallecieron 19, en la travesía marítima otros 11 y 9 más en el Puerto de Santa María. De junio de 1767 a diciembre de 1769 dejaron de vivir 101 jesuitas. Quienes sobrevivieron llevaron una vida extremadamente difícil pero, con todo, muchos de ellos prestaron invaluable servicios a su país por medio de diversas actividades, especialmente a través de sus escritos. El 7 de agosto de 1814 sobrevivían apenas 26.

## ALGUNAS REPERCUSIONES

Digo algunas, porque fueron tantas y tan variadas que su estudio ocuparía muchos capítulos. En efecto, se escribió y se habló en toda la Nueva España, en torno a la expulsión de los jesuitas, pese a la orden en contrario publicada por el tiranuelo menor Croix.

Se conserva en la Profesa una composición poética, manuscrita, acerca de este asunto, de autor anónimo, titulada "Descripción por lo tocante a Nuestra América Septentrional del Lamentable Acontecimiento que sucedió en Ella y Todos los

demás dominios de España a la Sagrada Compañía de Jesús". Me obsequió una copia la gentileza del P. Luis, actual Preposito.

Comienza así:

*"De junio veinte y cinco se contaba  
y era del Corpus la Divina Octava  
del sesenta y siete año funesto  
que fue de los jesuitas el arresto,  
tal que aun en los archivos de la Historia  
ni jamás de los hombres la memoria  
ha visto semejante  
ni lo verá, parece, en adelante".*

Estas hojas explican que el rey sostuvo 28 juntas antes de firmar su decreto, que los jesuitas obedecieron con prontitud. Su salida —confirmación de lo dicho por Alegre y otras fuentes— tuvo lugar en medio del más grande dolor y llanto de los ciudadanos. Al escritor le asombra el hecho de que casi todos los novicios quisieron seguir la suerte de los demás y partieron con ellos. El clamor de la Nueva España porque retornaran los jesuitas fue enorme y generalizado. Pensaban que la expulsión era una medida de carácter temporal y breve.

En un soneto unido a la "Descripción. . .", el autor se pregunta: "¿Qué haremos sin los Padres que nos criaron?" No encuentra más solución que "llorar su apartamiento, pues otro arbitrio que este no tenemos".

Otro soneto escrito después de la extinción dice así:

*"¿Por que a los Ex Jesuitas no se ha oydo?  
Deduciéndose de esto que, si agravio  
hicieron para haberlos extinguido  
el Papa. . . ¿el Papa dije? Cierro el labio.*

Por su parte, cuatro meses después de la expulsión, el obispo de Puebla, Francisco Fabián y Fuero redactó su "Edicto XLIII, o Carta Pastoral acerca de la obligación que todos los vasallos tienen de obedecer a su legítimo Rey; y en que se demuestra haber sido justa y necesaria la expulsión de los regulares de la Compañía, con otros varios puntos de suma importancia acerca del Probabilismo, y de los Graves errores que de él se originan; y de los libros o autores de sana teología moral, que con preferencia a cualquiera otro deben estudiarse". Fue publicado el 28 de octubre de 1767.

El prelado acusó a los jesuitas: "Se creían con un derecho incontestable a enseñar a todos. De nadie podían aprender en facultad alguna: Siempre hacían Oficios de Censores, Dictadores y Jueces, y los que no se sometían a sus pareceres, experimentaban bien rígida Censura. ¡O Valgame Dios! ¿Quién les ha dado el Magisterio de la Iglesia Universal? (Se refería, sin duda, a lo que él llamaría magisterio paralelo). ¿Quién los ha hecho Maestros de los Maestros de la Iglesia? Esto no es del Instituto de la Compañía; su Insti-



tuto no es gobernar y juzgar, sino ayudar humildemente en todo a los Obispos, que unidos con el Vicario de Christo son los autorizados Maestros de los Fieles”.

Al prelado le parecía “justa y necesaria” la medida borbónica. La Compañía —dijo— se empeñó, equivocadamente, en defender “las falsas blanduras del Probabilismo”. Persiguió implacable e injustamente a Don Juan de Palafox. Muchos de sus profesos tenían, además, un espíritu de predominio e indocilidad y querían dirigir a todos. Deseaban mandar, en grado tal, que se hicieron intolerables.

No bastaba la expulsión. El obispo consideraba que la Compañía debía ser extinguida por el Papa, porque el Instituto, que había sido bueno en sí mismo, se había corrompido durante el transcurso de los años. Acudió a la historia en busca de antecedentes (que volveremos a leer después). El Instituto de los Templarios —añadía— había sido bueno también, pero fue extinguido en 1311 por el Concilio de Viena. San Pio V hizo que desaparecieran los llamados humillados, en 1570. El rey a su vez, decía, tenía autoridad para expulsar de sus territorios a las órdenes religiosas que lo ameritaran, como era el caso de los jesuitas. Los abusos que prevalecían en el Instituto ignaciano no eran recientes, completaba Fabián. En China, por ejemplo, los jesuitas “jamás obedecieron las determinaciones de la Santa Sede” y como este caso podría él enumerar muchos más, según su decir.

El redactor del Edicto pidió a sus ovejas que acataran la Pragmática Sanción con “la debida subordinación, decoro y sosiego”, aunque el monarca se reservara en su Real Pecho las “causas justas, graves y urgentes” de la expulsión. Recordó que a nadie incumbía “juzgar ni interpretar las Ordenes del SOBERANO” (sic), ni, tampoco, “escribir, imprimir o esponder Papeles y Obras” concernientes a este punto. Las ovejas poblanas deberían callar, obedecer y no pensar.

Por si quisieren hacerlo, un prelado prefirió mandarles “con precepto formal. . . que nunca habléis mal del REY y su Gobierno”, dado que los entonces novohispanos tenían que comprender que los regía un “incomparable SOBERANO EL SR. D. CARLOS TERCERO (sic) (que Dios prospere), un Principe heroicamente Religioso, Vigilante, Generoso, muy amante de la Nación y por todo extremadamente Amable a Toda Ella”. El obispo consideró conveniente añadir todavía otros epítetos de tono parecido y concluyó afir-

mando que, en fin, el tal Carlos III era un monarca muy “conforme a el Corazón de Dios”.

De hecho, el Ordinario no fue del todo obedecido. El 28 de julio del año siguiente se vio obligado a volver a tomar la pluma. Comunicó a los fieles una cédula real que prohibía la publicación de profecías y revelaciones tocantes al esperado retorno de los jesuitas, creencia que, según él, constituía una “reprehensible abominación del Santuario”. Esas profecías eran fomentadas por Lobos que disipaban al Rebaño. Fabián se vio precisado a prohibir a todos que dijeran profecías puesto que resultaban “ilusiones del mal Espíritu”, producidas por cabezas mal sanas.

Como es sabido, un pequeño grupo de jesuitas no pudo salir de su tierra en el momento señalado a la expulsión. Reunidos en comunidad fueron enviados a su antiguo Colegio de Puebla a fin de que recuperaran la salud y viajaran posteriormente a Italia. Victor Rico González publicó los documentos que atestiguan la suerte de estos hermanos, en su libro “Documentos sobre la Expulsión de los jesuitas, y ocupación de sus Temporalidades en Nueva España —1772-1783—”. La lectura de esta obra deja un dolor profundo en el alma. Los que permanecieron en la Nueva España quedaron encarcelados, hecho que aprobó su salud. Fueron sacados de un día para otro de su vida comunitaria ordinaria y no entendieron el motivo de las medidas.

El estado de las fuerzas corporales y psíquicas de estos hombres simboliza la terrible tragedia que vivieron. Leámos los certificados expedidos por el Dr Pedro de Orta, enviados al virrey Bucareli, como resultado de las periódicas visitas que hacía a los presos.

El P. Ignacio Calderón —consignó el médico— “se halla habitual y gravemente enfermo de una postración de fuerzas tan grande que le impide el uso expedito de todas sus acciones”. Tenía arrebatos y “un afecto melancólico hipocondríaco habitual”, además de epilepsia, excrecencia cutánea herpética y marasmo senil, así como dolores en el estómago y diarreas.

El P. Salvador Bustamante estaba afectado de un asma que lo ponía “en punto de morir”, fiebre lenta “con peligro de radicarse héctica” marasmo senil, diarrea negra, vafidos cardíacos e insomnio.

El P. Francisco Chávez padecía “afecto hipocondríaco con descompostura de cabeza y estó-

magos, y después de comer hedor, aventamientos, desvanecimientos, caducos, vaídos ansias, vascas, vómitos e insomnio prolongado.

El P. Juan Manuel Estrada sufría hipocondría, melancolía, escorbuto, almorranas, insomnio, ansias, enajenamiento, vaídos, cólicos, convulsiones, reumatismo, dolor en todo el cuerpo, crudezas ácidas y ardorosas, humores lentos y viscosos, torpeza en todos sus miembros, calambres dolorosos, diarreas sanguinolentas, humor atrabiliario, escasez de heces y caprinas a veces, aventamientos, postración de fuerzas, extenuación de carnes, inclinación a la soledad, hinchazón de encías, efusiones de sangre, hedor de boca, fiebre lenta y laxitud marasmódica.

El P. Pedro Llanes no podía levantarse de la cama, en la que soportaba deposiciones, insomnio, dolor de pecho, dialgías lentas y hernias inquinales.

Al P. Juan Francisco Rexas Salazar lo postraban contínuos vómitos, diarreas "que suele pasarse a cólera morbo o miserere", así como desvanecimientos, dolores de cabeza de 48 horas, cardialgias, convulsiones cólicas, gota hepática, insomnio, inapetencia y marasmo.

El doctor describió también la suerte de otros cinco acompañantes de los anteriores. Los que faltan aquí estaban por el estilo de los anteriores, o peor todavía. Eran ellos Francisco Urzar, Joaquín Castro, Tomás Miranda, Antonio Lozano y Francisco Salazar. El documento fue firmado el 17 de febrero de 1774.

#### LA CARTA DE LOS OBISPOS AL PAPA CLEMENTE XIV Y EL BREVE DE EXTINCIÓN DE LA COMPAÑÍA DOMINUS AC REDEMPTOR

El incomparable soberano aquel que decía, Fabián y Fuero, ordenó a los obispos novohispanos que realizaran un Concilio Nacional que, además, pidiera al Papa la extinción de los jesuitas. Ese rey que era tan "conforme a el Corazón de Dios" pretendía usar la fuerza que de por sí tiene una asamblea conciliar para acabar de doblegar el ánimo del acosado Clemente XIV. Los obispos de la Nueva España obedecieron porque estaban obligados a cumplir los dictámenes del monarca en virtud del Patronato vigente entonces.

Redactaron, desde luego, una carta dirigida al Pontífice pidiendo la extinción dicha. Esta car-

ta es muy poco conocida.

Comparando la carta con el Breve puede verse con facilidad la grande dependencia del Breve. El esquema es el mismo y parecido el contenido de ambos escritos. Puede afirmarse, por tanto, que el Breve estuvo basado en la Carta de los Obispos novohispanos. Parece probable afirmar que cuando Clemente XIV buscaba cómo redactar el Breve, le pareció buen modelo la carta llevada por Moñino y que, con modificaciones ligeras, la adoptó y le dio forma de breve.

Pondré a continuación un resumen de la carta, después un resumen del Breve y enseguida un esquema paralelo que hará resaltar la dependencia.

El escrito mexicano consta de 55 páginas escritas en español. A poco de leerlo, parece evidente que ni el redactor, ni el copista, ni las letras mismas que quedaron impresas, ni nadie, es capaz de crear tal conjunto de acusaciones como ahí se acumulan. El Breve aunque sigue el mismo desarrollo, es mucho más serio y crítico.

El documento novohispano consta de 5 partes: 1) Historia de las órdenes suprimidas por diversos Papas, 2) Principales errores cometidos por los jesuitas, 3) Los más importantes problemas que han causado ellos al Pontificado, 4) Otros de sus muchos defectos, 5) Petición de que la Compañía sea extinguida.

Según la carta, en efecto, 10 órdenes han sido suprimidas por diversos Pontífices. La Compañía, que había sido santa en su origen, se había corrompido y caído en "relajación incorregible" pues los jesuitas, comerciaban y ganaban hasta el 170o/o en sus transacciones, controlaban al mundo mediante el confesionario y la educación y defendían tanto el Probabilismo como la Ciencia Media.

Desde Paulo IV hasta Benedicto XIV —escribieron los obispos— los jesuitas han causado muchos problemas a los Pontífices. Nadie, además, ha logrado su corrección. Ellos han tomado las armas para defender sus intereses. Resultan intolerables a todos. No se pueden reformar. Usurpan funciones ajenas. No respetan a los obispos. Son desobedientes. Transtornan a la Iglesia. Su moral es relajada. Son públicos comerciantes. Son "irreformables, incorregibles e impenitentes", se vuelve a repetir. Aun con los Papas son insolentes. Se burlan de las normas de la Iglesia. Si las 10 órdenes extinguidas por diversos Papas hacían mucho daño, la Compañía lo

hace más que todas ellas juntas. En la Nueva España amenazaban a los obispos que no aceptaban sus juicios. En la ciudad de Puebla había un padre poco edificante pues rezaba el breviario en la celda de una religiosa enferma (sic). Para terminar esta enumeración, los firmantes dijeron que, en el cielo, San Ignacio va a estar de acuerdo en que se suprima la existencia de sus discípulos.

Porque si no son extinguidos estos prófugos de la Casa del Padre y hombres duros de cerviz, la Iglesia sufrirá daños irreparables. No sé si estas frases se referían a los daños que causarían los jesuitas o, más bien, a los cismas con que los borbones amenazaban al Papa y a su promesa de invadir los Estados Pontificios.

En cualquier caso, el documento fue firmado por todos los obispos mexicanos de entonces o por sus representantes: Lorenzana de México, Miguel de Oaxaca, Antonio de Yucatán, Francisco de Puebla. Por el de Michoacán firmó su enviado Vicente Antonio de los Ríos, y por el Cabildo Sede Vacante de Guadalajara lo hizo el Procurador Arteaga. Era entonces el 26 de octubre de 1771. La extinción vendría casi dos años después.

Fue publicado el Breve clementino el 21 de julio de 1773. Su esquema es como sigue: 1) Enumera 10 órdenes extinguidas por los Papas, 2) Narra los problemas causados por la Compañía, 3) Relata los enfrentamientos que han tenido con diversos Pontífices, 4) Añade que, de todo el mundo, se pide su extinción que, por lo tanto, lleva a cabo.

Observamos un breve resumen de este documento importante.

La misión impuesta por Jesucristo a Clemente XIV, dice él, es mantener la quietud y tranquilidad de la Iglesia. Dentro de esta, las órdenes han desarrollado una útil labor. Cuando dejan de hacerlo, la Silla Apostólica puede extinguirlas. Clemente V extinguió a los Templarios, Pio V a los Humillados, Urbano VIII a los Conventuales Reformados y a la Orden de San Ambrosio y San Bernabé, Inocencio X a los Basilius y a los Presbíteros del Buen Jesús, y Clemente IX a los Canónigos de San Jorge, a los Jerónimos y a los Jesuatos. Esos Papa no permitieron a estos suprimidos ni su defensa ni su enmienda.

Añade el Papa Clemente que ha estudiado detenidamente el origen, historia y realidad presente

de la Compañía. Según la conclusión que obtuvo afirma que "casi desde su origen", los jesuitas han reñido entre sí y además contra las demás órdenes religiosas, el clero, las Universidades, las Escuelas Públicas, los Cuerpos Literarios y los soberanos. La raíz de estos cuestionamientos ha sido la autoridad del General, las doctrinas teológicas, los privilegios y exenciones que han conseguido. En varias ocasiones, además, los jesuitas han sido acusados "en materias muy graves, que perturbaron mucho la paz y tranquilidad de la Cristiandad".

Han causado muchos problemas al Papado, principalmente a Sixto V, a Gregorio XIV, Urbano VIII, Clemente IX, X, XI, XII, Alejandro VII, VIII, Inocencio X, XI, XII, XIII y Benedicto XIV. Contra todos han disputado los jesuitas por defender sus doctrinas y su inmoderada codicia de bienes temporales. Sus mismas Congregaciones Generales han querido reformarlos sin haberlo logrado.

Desde el tiempo de Clemente XIII —continúa el sucesor—, arreciaron las quejas contra la Orden, provenientes ellas de diversas partes del mundo, a grado tal que "nuestros muy amados en Cristo hijos los Reyes de Francia, de España, de Portugal y de las dos Sicilias", se vieron obligados a expulsar de sus dominios a estos individuos.

A partir de su ascensión al trono pontificio, Clemente XIV indica que ha recibido súplicas de reyes, obispos y varones insignes, pidiendo la extinción del cuerpo jesuítico. La "gravedad e importancia" del asunto, sin embargo, requería "mucho tiempo" de reflexión y oración.

Pasado ese tiempo, "asistidos e inspirados" por el Espíritu Santo y buscando la paz de la Iglesia, Clemente XIV optó por suprimir a la Compañía. Consideró que ella no era capaz de cumplir su misión y que, mientras existiera, jamás gozaría la Iglesia de paz. En tal virtud y "con la plenitud de la potestad Apostólica" añadió el Papa Clemente, "suprimimos, y extinguimos la sobredicha Compañía, abolimos y anulamos todos y cada uno de sus oficios, ministerios y empleos, casas, Escuelas, Colegios, Hospicios, Granjas, y cualesquiera Posesiones sitas en cualquiera Provincia o Dominio, y que de cualquier modo pertenezcan a ella; y sus estatutos, usos, costumbres, decretos y constituciones, aunque estén corroboradas con juramento, confirmación Apostólica, o de otro cualquiera modo; y asimismo todos y cada uno de los Privilegios, e indultos generales, y especiales, los cuales quere-



mos tener por plena y suficientemente expresados en las presentes, como si estuvieren insertos en ellas palabra por palabra, aunque estén concebidos con cualesquiera formulas, cláusulas irritantes, firmezas y decretos. Y por tanto declaramos que quede perpetuamente abolida y enteramente extinguida. . .”

Quedaba al Pontífice resolver el destino de los ya ex-jesuitas "cuyas personas en particular amamos paternalmente en el Señor". El Papa dictó las siguientes providencias:

- los de votos simples que no fueran sacerdotes quedaban libres de ellos.
- los presbíteros pasarían a una orden o al clero
- los profesos, sujetos al Ordinario local, podrían vivir en las casas que eran de la Compañía pero bajo el gobierno de un diocesano
- los maestros podrían enseñar si lo hicieran en

adelante conforme a la ortodoxia.

Clemente XIV dictaminó que su Breve no admitiría apelación alguna. Tendría, además, efecto inmediato y aquel que intentare estorbarla quedaría excomulgado ipso facto. Añadió que ningún católico debería escribir ni a favor ni en contra de esta extinción, sus causas o motivos, ni tampoco de la suprimida Compañía sin permiso papal. Añadió que el que afrentase en público o en privado a los ex jesuitas quedaría también excomulgado.

Clemente XIV estableció que su Breve jamás podría ser revocado sino que sería, por el contrario, "perpetuamente válido" y no quedaría sujeto a interpretación alguna.

Lo firmó en Santa María la Mayor. Era el quinto año de su pontificado.

Pasemos revista al paralelismo y dependencia de los escritos.

1) EXTINCIONES HABIDAS

Templarios	Templarios
Humillados	Humillados
Jesuitas	.....
Barnabitas	Barnabitas
Ambrosianos	Ambrosianos
Basilios	Basilios
Canónigos de San Jorge	Canónigos de San Jorge
Jesuatos	Jesuatos
Jeronimitas	Jeronimitas
Clérigos del Buen Jesús	Presbíteros del Buen Jesús
.....	Conventuales Reformados

2) DEFECTOS PRINCIPALES DE LOS JESUITAS

Relajados	.....
Comerciantes Ricos	.....
Omnipotentes	.....
Defensores del Probabilismo y de la Ciencia Media	..... Disputan entre sí y con otros. Perturban la paz

3) PROBLEMAS CAUSADOS A LOS PAPAS

Paulo V	.....
Gregorio XIII	.....
Sixto V	Sixto V
Clemente VIII	.....
Paulo V	.....
Urbano VII	.....
Clemente IX	Clemente IX
Clemente X	Clemente X
Clemente XI	Clemente XI
Inocencio X	Inocencio X
Alejandro VII	Alejandro VII
Alejandro VIII	Alejandro VIII
Inocencio XI	Inocencio XI
Inocencio XII	Inocencio XII
Clemente XII	Clemente XII
Benedicto XIV	Benedicto XIV
.....	Urbano VIII
.....	Inocencio XIII
.....	Gregorio XIV

#### 4) OTROS DEFECTOS

Incorregibles  
han tomado las armas  
son intolerables  
irreformables  
insultan a los obispos  
desobedientes  
malos  
transtornan la Iglesia  
muchos han pedido su extinción  
relajados en moral  
comerciantes públicos (bis)  
Irreformables  
incorregibles (bis)  
impenitentes  
insolentes  
se burlan de las normas de la Iglesia  
más dañinos que las 10 órdenes  
critican a los reyes  
defienden el tiranicidio

codicia inmoderada

se mezclan en política  
sus opiniones doctrinales  
causan dificultades  
su conducta propicia quejas

#### 5) CONCLUSION

El concilio pide al Papa los extinga  
  
De otro modo, regresarán a los países  
de donde fueron expulsados  
Dirán que ni la Santa Sede pudo con ellos  
Son prófugos  
Duros de cerviz

El Papa los extingue para  
siempre

## ALGUNAS OPINIONES SOBRE LA EXPULSION O LA EXTINCION

Según Ranke, la orden intervenía demasiado en los asuntos seculares, fomentaba la división entre regulares y diocesanos, toleraba el paganismo en las misiones, sostenía máximas escandalosas y poseía grandes riquezas. Como se puede ver, tales afirmaciones no suenan conocidas. Añade el escritor que la Compañía tuvo dificultades con los franciscanos en las misiones, con los agustinos y dominicos en Teología. La razón última de la extinción para Ranke, sin embargo, fue que la Compañía no supo adaptarse a la situación mundial de fines del siglo XVIII. La Orden ignaciana había sido fundada —según él— para luchar contra el protestantismo, en el siglo XVI. En el XVIII “estas luchas habían terminado ya”. En la nueva situación mundial, predominaban los no católicos. Los estados católicos trataban de aproximarse, no de atraer a los estados no católicos. Ranke concluye: “En esto, creo yo, reside el motivo más profundo de la supresión de los jesuitas. Era una Compañía de guerra, que ya no convenía a los tiempos de paz. Como no quería ceder ni un ápice y rechazaba obstinadamente cualquier reforma, de las que en algunos aspectos andaba muy necesitada, ella misma pronunció su sentencia”.

Para Ludovicus Pastor, por su parte, la campaña llevada a cabo contra la Compañía fue una campaña dirigida contra la Iglesia y el Pontificado. Fue desarrollada contra la Compañía “casi exclusivamente porque se la consideraba como el baluarte que era preciso derribar”, antes de atacar a la Iglesia y al Pontificado.

El siglo de las luces aborrecía al Papado por tres motivos: por el espíritu irreligioso del siglo XVIII —el enciclopedismo—, por el regalismo de las diversas cortes y, en fin, porque consideraba al Papado “rémora para el progreso material en el comercio e industria”. Los jesuitas eran el baluarte del Papado por sus colegios, por su ciencia contra los enciclopedistas, por su influencia en las altas esferas y por su defensa de los derechos papales. Con todo, los enemigos de la orden no decían la verdadera razón de su actividad antijesuita sino que la velaban con la especie de que la Compañía era una orden relajada.

Algunos han juzgado la situación desde México. Tomas Gage, ya desde el siglo XVII, reprochaba a los jesuitas que fueran omnipresentes y omnipotentes.

Fray Servando Teresa de Mier, en sus Memorias, no juzgaba favorablemente la influencia de los jesuitas. Afirmó que la conservaban aun después de la extinción. Los consideró inquietos (¡él, genio de la inquietud!) y profetizó que volverían a la vida pero que “al cabo volverán a sucumbir”. Según Fray Servando, los jesuitas querían ejercer el monopolio en el pensamiento.

En México y sus Revoluciones, el Dr José María Luis Mora nos ofrece su opinión. El Instituto presentaba como inconvenientes la ambición y el espíritu de dominio. Los jesuitas encubrían esos defectos de manera muy sutil y los disimulaban de modo que, más bien, habían sabido captarse la veneración y el respeto de los mexicanos por su parte decente, sus actos de beneficencia, su “infatigable celo” en promover la educación y las misiones “y por otros muchos servicios públicos de la mayor importancia”. El influjo alcanzado por la Compañía era “desmedido”. Sus enemigos les parecían poco importantes. En la Nueva España, la Orden “se había hecho y se reputaba necesaria, y bien o mal lo desempeñaba todo”.

Mora nos ofrece un importante juicio de la expulsión:

“El dolor y disgusto que manifestaron los mexicanos por la ausencia de los jesuitas a nada puede compararse; por más que examinaban su conducta, los hallaban inculpables, traían a la memoria los beneficios que de ellos habían recibido, advertían el hueco y vacío inmenso que dejaban en las cátedras, en los púlpitos, en los templos, en las misiones y en los ejercicios de piedad; e incapaces por entonces de alcanzar los males que trae siempre a la sociedad un cueroo que, como la Compañía, se ha enseñoreado del poder, de una parte muy considerable de la riqueza territorial, y ha monopolizado todos los ramos del saber, concibieron una violenta aversión al gobierno que los privaba de tantos bienes, sin alejar para ello otra causa que la voluntad del monarca por el cual se les mandaba obedecer y callar”.

Los mexicanos creyeron en un primer momento que habría algunos jesuitas delincuentes que habrían hecho caer sobre toda la provincia la orden de expulsión. En seguida entendieron que no había tal y entonces “dándose por engañados se irritaron hasta el exceso”.

Ello se unió al odio que para entonces profesaban los nacidos en México en contra de los españoles y ambos factores produjeron “una vasta

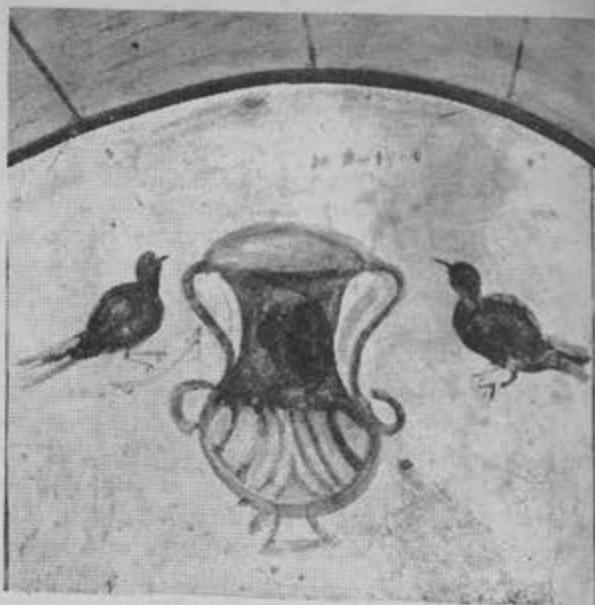
conspiración" contra los hispanos, de que ya hemos hablado, principalmente en Valladolid, Guanajuato, San Luis Potosí y Querétaro. El proyecto consistía en declarar la independencia de México y en matar a todos los españoles de una vez por todas. El movimiento estalló antes de tiempo en Apatzingán, lo que propició el fracaso general, junto con la represión que llevó a cabo José de Gálvez, el que lloraba, que causó tantas muertes de compatriotas.

En las sentencias que Galvez redactó, señala las causas por las que fueron expulsados los jesuitas. Según él, la Compañía era temible al rey "por su política, opulencia y vastas ideas". Aun expulsados, eran de temer, pues tenían "alucinados y cautivados" a los habitantes de la Nueva España, especialmente al "clero y a la toga".

En opinión del Marqués de Croix, la expulsión ocurrió a tiempo. De no haberse efectuado, era inminente la independencia de México: "estoy seguro para afirmar a vuestra excelencia (Arriaga) que no teníamos que contar con estos dominios, pues es mucho lo que estos padres habían labrado en el corazón de los hombres para tenerlos de su parte".

Galvez confesaba a Croix que el imperio, no sólo el reino novohispano, era tan de los jesuitas "y tan del diablo, como perdido para nuestro rey y nuestra nación, si han quedado aquí pocos meses más los *santos padres* (subrayado en el original), que es la expresión con que en estas provincias les llamaban los habitantes y hasta las piedras y las fieras de ellas. Gran cuidado tiene Dios —concluye— en conducir las providencias de nuestro amado soberano, pues si tarda la expulsión de los negros enemigos muy pocos meses, hubiera perdido la América, o para conservarla tendríamos sus vasallos que regar la tierra con mucha sangre", cosa que, dicho sea de paso Galvez hubiera hecho con mucho gusto por tratarse de sangre mexicana.

México a través de los Siglos afirma que la Compañía "había logrado apoderarse del mundo católico", desde la corona de los pontífices y reyes, hasta las cabañas perdidas de los habitantes de América. Para otros poderes era intolerable la fuerza de la Compañía del siglo XVIII, ya entonces "la más temible institución de la tierra", en razón de sus riquezas, su ciencia y su sabia organización. Según el autor, "todos podían decir de dónde venían (los jesuitas): los hombres más pensadores no alcanzan hoy mismo a adivinar a dónde iban. . ." ¿Cuál era el secreto



de este vigor de la Compañía? La perfecta abnegación de sus miembros y el sacrificio que todos hacían de su subjetivismo en aras del Instituto. Todas las inteligencias formaban un solo cerebro. El cuerpo tenía una sola voluntad: la del P. General. Este disponía de una fuerza muy efectiva puesto que contaba con teólogos eminentes y con misioneros dispuestos a morir.

La obra recoge y acepta la opinión del Dr Juan Espino publicada en 1643. Los jesuitas no tenían "ningún respeto a la ley, a la moral, a la religión, a los gobiernos, ni al bien de las sociedades y de los pueblos, ni a la salud, a la vida o a la honra de los particulares".

Alamán, en cambio, considera que "los jesuitas se habían hecho recomendables por la pureza de sus costumbres y por su celo religioso" y que por estos motivos "su expatriación dejó un gran vacío no sólo en las misiones entre bárbaros que tenían a su cargo, sino en la instrucción y moral del pueblo. . ."

En el capítulo III de Quetzalcóatl y Guadalupe, J. Lafaye resalta que la Compañía difundió de manera extraordinaria el culto a la Virgen de Guadalupe en la Nueva España, sobre todo en el siglo XVIII. Con ello acabó de consolidarse nuestra nacionalidad. Con ello, también, la raza criolla obtuvo su mayor potencia de expresión. Así las cosas, de manera inopinada fue expulsada la Orden. La reacción violenta producida en favor de los jesuitas fue, por tanto, explicable: "Morir por los jesuitas fue un fundamento aún más poderoso que vivir por ellos".

La expulsión partió en dos la Historia de la Nueva España debido a que los jesuitas prácticamente dirigen a la colonia y a sus grupos sociales y étnicos. "Fueron expulsados en el apogeo de su poder, después que hicieron triunfar la causa religioso-nacional de la Guadalupana". Su extrañamiento produjo un movimiento nacional de resistencia, "la reacción espontánea de todos los grupos" de la Nueva España. Criollos, castas, indígenas, por primera vez hicieron causa común, de un pedazo a otro del país, "contra un enemigo común, que ya no era el anónimo gachupín, rival secular del criollo, sino el propio rey de España".

Tan extraordinario movimiento así producido, se comprende en cuanto los jesuitas estaban plenamente identificados con el pueblo novohispano "cuyas aspiraciones habían sabido interpretar" al consolidar la devoción guadalupana como identificada con la nacionalidad creadora de la nueva patria.

Los vínculos con la monarquía quedaron rotos, aunque la revolución prendió su chispa hasta 1810.

Elf de Gortari, por su parte, autor de La Licencia en la Historia de México, considera que los jesuitas fueron expulsados de nuestra patria por aprovechar los sentimientos nacionalistas de los criollos "dedicándose a escudriñar los recursos del país, con el propósito de encauzar el movimiento independentista hacia el establecimiento de un estado teocrático semejante al que crearon en el Paraguay". Por tal motivo fueron rebeldes a la monarquía española. La Compañía pretendió ser un estado dentro del estado español. La acción de Carlos III sirvió además de ejemplo a Benito Juárez cuando éste consideró "la incompatibilidad entre la Iglesia Católica —erigida en poder estatal— y el gobierno republicano de México".

Para Armando Martínez Moya —Los jesuitas en la Colonia, ¿avanzada ideológica o defensores de la tradición?—, sería válida la afirmación de Rankie. Los expulsados no fueron "ni demonios ni ángeles, ni buenos ni malos". Los jesuitas constituían un organismo sumergido en la realidad social y por lo tanto sus intereses formaban parte de los intereses que en las sociedades clasistas se enfrentan. Así, "consecuentes con sus objetivos, defensores a ultranza de sus propios valores, hábiles en su actuación y diestros en el manejo político y económico; ávidos de conocimientos, lectores cotidianos y talentosos en la

ciencia y en la cultura, la Orden de Jesús cumplió su papel histórico relevante en el contexto social de América Latina; su propio origen la situaba del lado de una sociedad tradicional aferrada a perpetuarse. No pudo ir contra la historia".

Cien años después de la expulsión el reformador mexicano Vallarta estudió el asunto. Interventía en los debates del Constituyente de 1856, con objeto de decidir si se admitía en México a la Compañía o se la expulsaba nuevamente, que fue lo que sucedió. En este tema Vallarta no es original pero sintetiza muy bien la anterior corriente de pensamiento antijesuita. Si bien se confesó admirador de la "previsión política de Lovola", reprobó a la orden que amalgamaba "con sacrílega unión, los intereses sacrosantos de la religión, con los bienes perecederos de la tierra". A la obediencia en la Compañía se llama desnótica (sic), a su acción, fanática. La Compañía era un cuerpo unido en todo el mundo por el voto de obediencia, cuyo valor estaba encima de los intereses de las naciones. La orden se valía además del espionaje y la delación, a los cuales nada ni nadie, ni dentro ni fuera de la orden, podía escapar.

Para Vallarta constituía un misterio que los jesuitas hicieran voto de nobleza y, sin embargo, sus colegios poseyeran rentas. Tampoco entendía por qué el marxismo tenía tanto éxito a mediados del siglo pasado. Para aclarar el primer enigma, Vallarta declaró a los jesuitas "avaros mercaderes y diestros especuladores mercantiles", causantes, además de bancarrotas por razón de su inmoral manejo del dinero.

Espionaje, obediencia y dinero los hicieron fuertes. Para dominar al mundo no les faltaba sino "sojuzgar la inteligencia, y la inteligencia fue sojuzgada enseñando a la juventud, dueña del porvenir de los pueblos".

La orden de Ignacio quiso entronizarse en Europa. Para ello cometió crímenes e infamias sin fin. Ella defendía cualquier delito si el hacerlo convenía a sus fines.

Tan grandes y constantes fueron las tropelías cometidas por esta Compañía durante 200 años que, por fin, "un grito profundo no de ira, sí de justicia, excitado por los pueblos vejados, hizo temblar en su base a tan firme sociedad". La Compañía fue expulsada de los países que conocemos (si bien Vallarta equivoca las fechas y da por sucedida la de España antes que la de Fran-

cia).

Finalmente "Clemente XIV con valor de héroe y con energía de mártir" extinguió a la Compañía. El "genio superior" de este Pontífice entendió que la orden sostenía principios disolventes y tendencias subversivas. El renosado Vallarta, en este momento de su discurso se acelera y exclama a gritos, sin duda para animar a los demás constituyentes, que la Bula de este Papa:

"I. . . autoriza a todo hombre honrado para maldecir a los jesuitas en nombre de la humanidad que engañan, de la razón que entenebrecen, de la religión que ensucian y de los gobiernos que destruyen!"

Como Vallarta no quedó muy seguro de la extensión y eficacia de su propio dictorio, pidió a la Historia, señora de los tiempos, no creatura efímera, que también maldijera a esta Orden.

Después de tan largo preámbulo, Vallarta se vio precisado a entrar en la cuestión que le atañía: si la Compañía debía ser aceptada en México o no. Prosigamos considerando sus conceptos, aunque nos salgamos ya del tema nosotros también, pues ya vamos a terminar, para conocer el final de su discurso que, realmente, no es uno de los mejores de los muchos que pronunció.

Si se establecía la tolerancia religiosa en la Constitución, los liberales, se decía a sí mismo, deberían tolerar a los jesuitas o caerían en la inconsecuencia. Por esa razón los jesuitas estaban en países tan liberales como Estados Unidos (que era el modelo ideal de los liberales). A Vallarta no se le ocurrió una respuesta satisfactoria a tamaño dilema. Para no interrumpir aquí su discurso, propuso entonces que se rechazara a la orden de México. Si se la admitía, continuó, la Compañía se encargaría de quitar la tolerancia de la Constitución algún día. Más valía, por tanto, establecer la tolerancia religiosa y ser incongruentes, que admitir a la Compañía y quedar sin tolerancia religiosa. El mismo se consoló diciendo: "si nuestros enemigos nos llaman inconscientes, aceptemos el insulto con tal que . . . nos digan previsores y prudentes".

Vallarta se preguntó si los jesuitas eran necesarios para las misiones del norte y para la educación. No le parecía que lo fueran para las misiones pues otros sacerdotes podrían ir allá. En cuanto a la enseñanza, no toleraría Vallarta que la Compañía se hiciera cargo de ella pues corrompería a la juventud ya que le imbuiría principios retrógrados, anárquicos, disolventes, hostiles a la

tranquilidad y porvenir de los pueblos.

La opinión del jalisciense prevaleció y la Compañía fue declarada ilegal en la república mexicana en 1856. La constitución de 1857 no mencionó ya a esta orden religiosa sino que prohibió la existencia en general de todas ellas, disposición que asumió la de 1917 vigente hasta el día de hoy.

#### FINAL:

Yo creo que el cariño inmenso que nos tenían los novohispanos puede explicarse. Los jesuitas de entonces les habían dedicado doscientos años de su existencia a servirlos de manera muy desinteresada, muy abnegada, muy generosa, muy disciplinada y muy tenaz. Los jesuitas conocieron íntimamente el secreto de la esencia del corazón mexicano y acertaron rotundamente tanto en darle lo que necesitaba como en precederle en el camino a seguir. Los jesuitas, en efecto, desarrollaron a su máxima potencialidad el culto quadalupano en cuanto íntimamente identificado con la nueva nacionalidad mexicana. El ataque borbón a los jesuitas fue experimentado como ataque a la mexicanidad ya entonces colectivamente consciente. La expulsión fue una tragedia para los afectados directamente por ella y para la Nueva España también, pero, al mismo tiempo, resultó que de ella se inició el fermento de nuestra independencia, como hemos podido leer.





# CUADERNO

## CRISTIANISMO Y MUNDO CON- TEMPORANEO

---

# LA HERENCIA DE MOUNIER

---

Jesús Antonio de la Torre Ranquel

## ¿QUE CONCEPTO DEL HOMBRE? ¿QUE ETICA?

Clauden Julien, el viejo periodista francés director del prestigiado *Le Monde Diplomatique*, escribió en la entrega de noviembre de 1986, en su acostumbrada columna mensual, un extraordinario artículo titulado "La sangre de los otros". En su escrito Julien hace un análisis de la actual situación geopolítica mundial, destacando la guerra económica, política y militar que los ricos hacen contra los pobres. Nos da detalles de esa lucha desigual, en donde la carrera armamentista ha aportado cuatro décadas de paz a los Dos Grandes y a Europa pero no a la periferia en constante conflicto controlado por los propios ricos y en donde son el pan de cada día "los homicidios por procuración, a distancia". "Las exportaciones de armas, por ejemplo, son preciosas para el equilibrio comercial y poseen además la ventaja de confiar a otros el cuidado de matarse. No constituyen el único medio de muerte a disposición de los estados poderosos: una hábil utilización de las tasas de crédito, de las fluctuaciones, de las cotizaciones monetarias, de las existencias alimentarias, etc, permite sembrar la muerte a la vez suave y en masa".

Julien después de este análisis desgastante, hace una apelación ética. Urge a cambiar las prioridades:

*"Digan lo que digan ciertas teorías algo cortas de alcances, tal factura no puede ser simplemente de orden económico y social. Atraviesa también el corazón y el espíritu de todo hombre. Signo visible de la ausencia de un ambicioso proyecto servido por una voluntad general, lleva en sí un peligroso deterioro de los valores democráticos. Los dogmas de un estatismo tentacular y de un liberalismo atolondrado conjugaron sus esfuerzos para conferir a la economía un lugar excesivo en este mundo injusto y sangriento. Es ya tiempo de quitárselo para (lucha humana*

*desde los orígenes) domesticarla. ¿Pero al servicio de qué concepción del hombre, de qué ética?"*

Julien no responde a esa pregunta, su artículo queda sin despejar la cuestión. Sin embargo, al leer esto, a mi mente vino de inmediato el pensamiento de Mounier y su concepto del hombre: el *personalismo*, como una propuesta ética, todavía hoy válida —quizás hoy más válida que nunca—, por estar plenamente al servicio del hombre.

Mounier escribió: "La exorbitante importancia que hoy posee el problema económico en las preocupaciones de todos es signo de una enfermedad social. . . Ha afectado tan malignamente a todo el organismo de la persona y de la sociedad, que todas las formas del desorden, incluso espiritual, tienen una componente y a veces hay una dominante económica. *Con miras a reabsorber esta monstruosa inflación de lo económico en el orden humano, debemos restituirle urgentemente a su propio lugar para desembarazar de él a todos los problemas a los que todavía falsea*"<sup>1</sup>.

A continuación hablaremos de los aspectos más destacados del pensamiento de Mounier, ya que constituye un aporte muy valioso en la búsqueda del establecimiento de nuevas relaciones entre los hombres y de éstos con las cosas. Se trata de una contribución teórica netamente cristiana, basada ante todo, en la Buena Nueva de Jesús. Es una expresión del pensamiento cristiano de la más pura cerna, pero dirigido al hombre de hoy, de nuestro mundo, en los tiempos que corren. Mounier le habla en cristiano a todos los hombres.

## EMMANUEL MOUNIER Y EL "DESORDEN ESTABLECIDO"

Nació Mounier el primero de abril de 1905 en Grenoble, Francia, de una familia campesina. Empezó la carrera de medicina, más por complacer a sus padres que por vocación, y pronto la abandonó cambiándola por la filosofía. A la manera de los marxistas, Mounier entiende que la filosofía debe ir acompañada de una praxis. Cuando su padre lo presentaba solía decir "sueña en filosofía para hacer apostolado". La investigación pura no le interesa, pues conduce a alegrías demasiado egoístas y estériles —decía. En la Soborna le decepcionó la enseñanza de la filosofía sin vínculos con la vida. El pensamiento lo llevó a la acción.

En 1932 funda la revista *Esprit* —que aun hoy continúa publicándose—, en la cual volcaría toda la riqueza de su pensamiento. Sus principales obras son además: *El pensamiento de Charles Péguy* (1931), *Revolución Personalista y Comunitaria* (1934), *De la propiedad capitalista a la propiedad humana* (1934), *Manifiesto al Servicio del Personalismo* (1936), *El afrontamiento cristiano* (1944), *¿Qué es el personalismo?* (1947), *El personalismo* (1949), entre otras. “El acto fundamental de la persona —escribió en 1949— no es separar, sino comulgar”, y para Mounier, como expresa su esposa Paulette, “escribir era un medio de comulgar”.

El filósofo de Grenoble murió muy joven aún, el 22 de marzo de 1950, en plena madurez. Como escribe al presentar sus obras, Alfonso C. Comín:

*“Nadie puede predicar hasta dónde hubiera llegado su pensamiento y su acción personal caso de haber rebasado la frontera de nuestro segundo siglo XX. Su obra ha quedado para siempre en ese horizonte fronterizo, vibrante de decisión y profetismo. Sus intuiciones y su insobornable vitalismo histórico, el impulso dado a un nuevo modo de pensar en el seno de la Iglesia católica y de la agotada Europa de los años cuarenta, ha proseguido su fermento histórico”.*

Mounier llama el *desorden establecido* a la situación de injusticia creada por la sociedad capitalista burguesa, opresora de la persona humana. Desde el primer editorial de *Esprit* se lanza contra ese *desorden establecido*: “Hay más estados violentos que acontecimientos violentos —escribe. Un viejo hábito de tranquilidad burguesa nos hace creer en el orden cada vez que se establece la quietud. La cuestión es saber si el mundo no está hecho, más bien, de tal suerte que, en él, la quietud no sea siempre un desorden”.

Creado por la mentalidad capitalista, el *desorden establecido* es, a su vez, engendrador de la revolución marxista que constituye su antítesis; sin embargo, ésta es también incapaz de restablecer el orden, pues no va acompañada de una renovación interior del hombre, y, aunque se cambien las estructuras, ellas serán destructoras de la persona, pues de un materialismo se pasa a otro.

Para Mounier, las estructuras deben cambiar, desde luego, pero acompañando ese cambio con una *revolución espiritual*. “Hacer revolucionarios

a los espirituales” y “hacer espirituales a los revolucionarios”, de ahí la doble tarea que hay que emprender, decía. De manera profunda y clara, yendo a la raíz misma, de un modo muy iluminador expresa esa idea así:

*“Simétricamente a Kierkegaard, Marx acusaba a Hegel de hacer del espíritu abstracto, y no del hombre concreto, el sujeto de la historia, de reducir a la Idea la realidad viviente de los hombres. Esta alienación traduce a sus ojos la del mundo capitalista, que trata al hombre trabajador y productor como un objeto de la historia y lo expulsa, por así decirlo, de sí mismo, al mismo tiempo que de su reino natural. Parece que lo que se podría llamar la revolución socrática del siglo XIX, el asalto contra todas las fuerzas modernas de despersonalización del hombre, se hubiese dividido en dos ramas: una, por Kierkegaard, vuelve al hombre moderno, aturdido por el descubrimiento y la explotación del mundo, a la conciencia de la subjetividad y de su libertad: la otra, por Marx, denuncia las mistificaciones a que lo arrastran las estructuras sociales injertadas en su condición material, y le recuerda que su destino no está solamente en su corazón, sino en sus manos. ¡Funesta división! En adelante, las dos líneas no harán más que separarse, y la tarea de nuestro siglo consiste, tal vez, en no reunir las allí donde no pueden ya encontrarse, sino en remontarse más allá de su divergencia, hacia la unidad que han desterrado”<sup>2</sup>.*

El pensamiento de Mounier se ve influido por las ideas de Charles Péguy, y al igual que él, se pone al lado de los pobres por razones evangélicas y se declara anticapitalista. De Péguy, Mounier escribió: “Es uno de los raros creadores, desde el Renacimiento, que mantiene la preocupación no de producir, sino de servir”<sup>3</sup>.

De Péguy, maestro de Mounier, son estas palabras: “Los ricos llegan a creer que la pobreza ha dejado de existir una vez que han logrado rodearla oportunamente de silencio. Hay dos categorías de ricos: ricos incrédulos y ricos creyentes. Los primeros, obviamente, no conocen al cristianismo, puesto que lo rechazan. Los segundos aún lo conocen menos, puesto que creen que pueden creer en él y practicarlo a pesar de su riqueza”<sup>4</sup>.

## EL ANTICAPITALISMO DE MOUNIER

La oposición de Mounier al capitalismo va dirigida “contra las estructuras fundamentales que, en un sistema moralmente indiferente de su defini-

ción teórica, han sido el agente principal de opresión de la persona humana en el curso de un siglo de historia"<sup>5</sup>.

Mounier busca rescatar a la persona y sus valores. Considera que el capitalismo ahoga a la persona y que pervierte sus valores. Aquellos elementos que ayudan al hombre a constituirse como persona y que el capitalismo individualista habla de defender, son tergiversados en la práctica. "Una de las tareas esenciales de la generación que ahora llega será expropiar a un cierto número de mercaderes y de fariseos los valores cuya representación se han arrogado". Y agrega el propio Mounier: "Del derecho a la responsabilidad, el capitalismo ha hecho un derecho al provecho usuario y a la impunidad. El capitalismo pretende defender a la persona, y la aplasta bajo el mecanismo anónimo del dinero; la libertad, y la ahoga bajo la guerra económica, la explotación social y las oligarquías ocultas; la iniciativa, pero la concede sólo a aquellos que son maestros en ella; el riesgo, pero se pone a salvo de él mediante una solidaridad de gánsters en la que empiezan a entrar los Estados. . . *Las críticas, de las que nosotros nos hemos hecho eco, contra un cierto comunismo de la irresponsabilidad alcanzan plenamente al capitalismo actual, que es un comunismo bastardo y enmascarado en provecho de una minoría*"<sup>6</sup>.

Para Mounier la economía capitalista es una economía completamente subvertida, donde la persona está sometida al consumo y éste a la producción, que, a su vez, está al servicio de la ganancia al tenor del servicio prestado en la producción, la producción sobre el consumo, y el consumo con arreglo a una ética de las necesidades humanas, replanteada en la perspectiva total de la persona. "Tal como la concibe el capitalismo, la apropiación privada comporta una detención perpetua, no revisable e incontrolada, por el individuo, de todos los bienes que le permite adquirir un régimen en el que la fecundidad del dinero y la ley del más fuerte producen muy rápidamente en un cierto número de manos unos tesoros de iniquidad y les dotan de una tiranía inadmisibles sobre la masa de los desfavorecidos".

Habla de la primacía del trabajo sobre el capital. El capital (el dinero) no es un bien productivo susceptible de fecundidad automática, sino sólo una materia de cambio y un instrumento cómodo, pero estéril, de producción. El capital-dinero como tal, no tiene ningún derecho directo sobre el producto del trabajo en el que colabora.

El trabajo es el único agente propiamente personal y fecundo de la actividad económica; el dinero no puede ser ganado más que en vinculación personal con el trabajo; la responsabilidad no



puede ser asumida más que por un trabajador.

Considera ingenuo e hipócrita definir al capitalismo como un orden entre el capital y el trabajo. "Aunque incluso los colocase en un pie de igualdad, esa ecuación entre el dinero y el trabajo de los hombres bastaría para caracterizar el materialismo que le inspira. Pero, de hecho, en el conjunto del sistema, es el capital quien tiene sobre el trabajo primacía de remuneración y primacía de poder"<sup>18</sup>.

El salario es lento en progresar cuando los negocios van bien, y siempre, en caso de crisis, se ve afectado en primer lugar.

Mounier considera que el capitalismo: 1o. desposee al trabajador asalariado de la ganancia legítima, de la propiedad legal y del dominio personal de su trabajo; 2o. desposee al empresario libre de su iniciativa en beneficio de los trut's centralizados; 3o. desposee al director técnico del dominio de su empresa bajo la amenaza permanente de las decisiones de la especulación y de las ententes financieras; 4o. desposee al consumidor de su poder de compra, apoderándose regularmente del ahorro mediante especulaciones catastróficas.

También Mounier hace una crítica al supuesto derecho de propiedad privada de la formación social capitalista, ya que "se ha atribuido sobre las cosas, y de rechazo sobre las personas, un derecho ilimitado de 'usar y abusar', una propiedad monstruosa que le reconoce hasta el poder de aniquilar la cosa poseída"<sup>19</sup>.

También niega que el Estado pueda ser propietario, pero le atribuye la facultad de intervención y de coacción, con el fin de que provea a que lo necesario esté asegurado a cada uno, debiendo imponer una distribución mínima de lo superfluo.

*"Los defensores del capitalismo y de su régimen actual de propiedad intentan persuadir de que ellos defienden al mismo tiempo los valores de propiedad personal, de iniciativa y de libertad responsable. . . En realidad, son sus enemigos directos y los hacen retroceder cada día, a la vez que mantienen la ilusión de los mismos, como mantienen, para disminuir mejor sus operaciones ocultas, la ilusión de la soberanía popular. Fundamentando como nosotros lo hacemos la exigencia de una organización parcialmente colectiva de la propiedad, no disminuimos el principio de la propiedad*

*personal, reclamamos la vuelta de ese principio a un mundo que la expropia, reivindicamos para todos el dominio que hoy no es ya más que el privilegio de unos pocos, añadiendo a ello la responsabilidad, que los defensores del capitalismo han olvidado"*<sup>20</sup>.

Además Mounier, con una ironía que hace recordar a ese otro gran escritor católico que fue Leon Bloy, nos ofrece un retrato del *burqués*, hombre producto del capitalismo, al que llama "ese dios sonriente y horriblemente simpático. El hombre que ha perdido el sentido del Ser, que no se mueve más que entre cosas, cosas utilizables, despojadas de su misterio. El hombre que ha perdido el amor; cristiano sin inquietud, incrédulo sin pasión, hace tambalear el universo de las virtudes, en su loca carrera hacia el infinito, alrededor de un pequeño sistema de tranquilidad psicológica y social: dicha, salud, sentido común, equilibrio, placer de vivir, confort"<sup>21</sup>.

## LA POSICION DE MOUNIER FRENTE AL MARXISMO

Como acertadamente señala Alfonso C. Comín, con respecto al marxismo, Mounier adopta dos posturas distintas, la primera es sus escritos de los años treinta y la segunda en sus publicaciones después de la Segunda Guerra Mundial. En sus escritos de preguerra es un duro crítico de las posiciones marxistas, tomando distancia de las mismas; y, en los textos posteriores a la Gran Guerra, sin abandonar sus fundamentos personalistas, esencialmente espirituales, inicia un acercamiento al marxismo, haciendo una revisión materialista del personalismo.

En su *Manifiesto al Servicio del Personalismo* (1936), el filósofo existencialista cristiano de Grenoble, considera que el personalismo es el único terreno sobre el cual puede trabarse un combate honrado y eficaz contra el marxismo, ya que el antimarxismo ha sido, hasta entonces, simple defensa del capitalismo. Ya vimos que Mounier, ante todo, es anticapitalista.

Para el marxismo, según Mounier, la existencia del hombre está completamente enraizada en la infraestructura económica de su medio y de su tiempo. Considera que no hay más que dos clases de hombres: los explotadores y los explotados, y todo hombre se define por el lugar que ocupa en una u otra clase.

Por otro lado "queda en la base del marxismo una negación fundamental de lo espiritual como realidad autónoma, primera y creadora"<sup>22</sup>.

Considera válida la denuncia hecha por el marxismo del idealismo burgués y su hipocrecía social. "Pero, con el pretexto de resolver la oposición entre el espíritu y la materia, no hace más que invertir los términos. Sin duda, suele tener razón en el plano que se sitúa, en la medida misma en que el hombre hace abandono de las realidades espirituales y de su libertad; las ideologías son mucho más frecuentemente producidas por los intereses que estos intereses influidos por las ideologías. . . Pero, para nosotros, se trata de salvar la realidad espiritual del hombre, y no una ideología determinada. Y las reacciones más excusables, hasta las más sanas, deben un día ser separadas del instinto e iluminadas por la verdad"<sup>13</sup>.

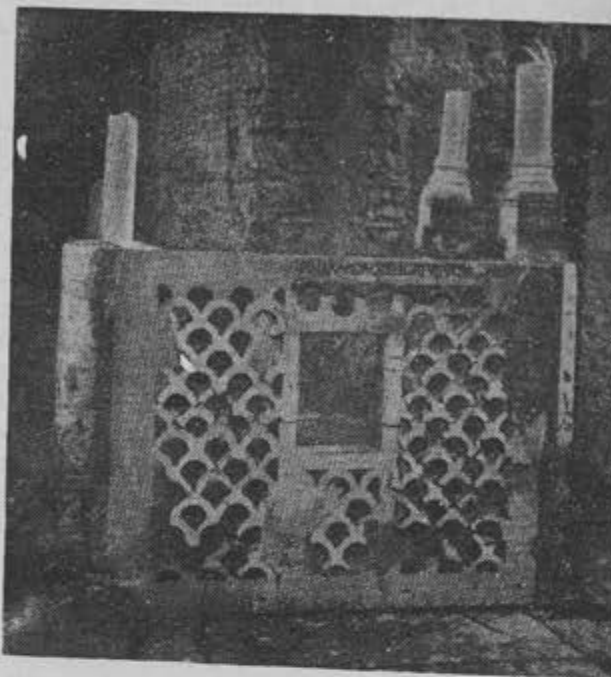
Considera que el optimismo del marxismo es un optimismo por el hombre colectivo, que recubre un pesimismo radical sobre la persona. De tal manera que, a final de cuentas, para Mounier la laguna esencial del marxismo "es haber desconocido la realidad íntima del hombre, la de su vida personal"<sup>14</sup>. Pero advierte que no opone la revolución espiritual a la revolución material, sólo afirma que no existe revolución material fecunda sin que esté enraizada y orientada espiritualmente.

Más tarde, como dijimos, sin abandonar sus bases esencialmente espirituales, y sin abandonarse en los brazos del marxismo, Mounier lleva a cabo un acercamiento a las tesis materialistas en sus obras *¿Qué es el personalismo?* (1947) y *El Personalismo* (1949).

Y entonces puede escribir: "El hombre, así como es espíritu, es también un cuerpo. Totalmente 'cuerpo' y totalmente 'espíritu'. De sus instintos más primarios, comer, reproducirse, hace delicadas artes: la cocina, el arte de amar. . . No hay en mí nada que no esté mezclado con tierra y con sangre: . . . Tal es la parte de verdad, considerable, del análisis materialista. Pero no es inédita. La unión indisoluble del alma y el cuerpo es el eje del pensamiento cristiano. . . El Marxismo tiene razón de pensar que el fin de la miseria material es el fin de una alienación, y una etapa necesaria al desarrollo de la humanidad. Pero no es el fin de toda alienación, ni siquiera al nivel de la naturaleza"<sup>15</sup>.

El personalismo, entonces, no es un espiritualismo, aprehende cualquier problema humano en toda la amplitud de la humanidad concreta, desde la más humilde condición material a la más alta posibilidad espiritual. Acenta la explicación por el instinto de Freud y la explicación por la

economía de Marx, ya que permiten una aproximación a todos los fenómenos humanos, inclusive los más elevados. Pero subraya que ninguna realidad humana, ni siquiera la más elemental, puede ser comprendida, sin los valores, las estructuras y las vicisitudes del universo personal, inmanente en calidad de fin a todo espíritu humano, y al trabajo de la naturaleza.



*"Recíprocamente —escribe—, la solución biológica o económica de un problema humano, por próximo que se halle a las necesidades elementales, es incompleta y frágil si no se han tenido en cuenta las más profundas dimensiones del hombre. También lo espiritual es una infraestructura. Los desórdenes psicológicos y espirituales ligados a un desorden económico pueden minar durante mucho tiempo las soluciones logradas en el campo de la economía. Y la estructura económica más racional, si se establece con menosprecio de las exigencias fundamentales de la persona, lleva en sí su ruina"<sup>16</sup>.*

## EL PERSONALISMO

Al exponer las anteriores ideas de Mounier, de hecho presentamos ya las ideas centrales del personalismo. En este apartado haremos sólo algunas precisiones y ampliaremos algunas cuestiones ya tratadas.

Para Mounier el personalismo es una filosofía, no solamente una actitud. Es una filosofía y no un sistema.

Su afirmación central es la existencia de personas libres y creadoras. Considera difícil dar una definición de la *persona*, pues sólo los objetos exteriores al hombre y que se puedan poner ante su mirada son definibles. La persona no es un objeto, es, inclusive, lo que en cada hombre no puede ser tratado como un objeto.

La persona no es, se hace.

El hombre vive una paradoja central en su existencia personal. Porque ser persona es el modo específicamente humano de la existencia. Y, sin embargo, esa existencia personal debe ser incesantemente conquistada.

*"Una civilización personalista es una civilización cuyas estructuras y espíritu están orientados a la realización como persona de cada uno de los individuos que la componen. Las colectividades naturales son reconocidas en ella, en su realidad y en su finalidad propia, distinta de la simple suma de los intereses individuales y superior a los intereses del individuo considerado materialmente. Sin embargo, tienen como fin último el poner a cada persona en estado de poder vivir como persona, es decir, de poder acceder al máximo de iniciativa, de responsabilidad, de vida espiritual"*<sup>17</sup>.

Un régimen institucional para favorecer el desarrollo de la persona, debe "desarmar" cualquier forma de opresión de las personas —económica, política y cultural—; debe, además, establecer alrededor de la persona, un margen de independencia y de vida privada que asegure a su elección una materia, cierto juego y una garantía en la red de las presiones sociales; y también, debe organizar todo el aparato social entre el principio de la responsabilidad personal.

El personalismo, es importante reiterarlo, no es un individualismo. La socialidad del hombre es parte de su propia persona. "La comunión inserta en el corazón mismo de la persona" es integrante de su misma existencia. Mounier afirma:

*"La despersonalización del mundo moderno y la decadencia de la idea comunitaria son para nosotros una sola y misma disgregación"*<sup>18</sup>.

Por eso con frecuencia se habla de *personalismo comunitario*.

Mounier da las bases de lo que llama una "economía al servicio de la persona", oponiéndole tanto a la economía capitalista como a la

estatista:

*"El liberalismo (teórico) debe su fuerza espiritual a una defensa de los valores personales de libertad y de iniciativa y a una justa crítica de las maldades del estatismo; pero entrega sus realidades personales a la opresión capitalista que priva de ellas a la mayoría de los hombres. El colectivismo tiene razón cuando proclama la necesidad de colectivizar ampliamente la economía para salvarla de la dictadura de los intereses particulares, pero entrega la libertad, atada de pies y manos, a la dictadura estatista de un partido o de un cuerpo de funcionarios. El personalismo conserva la colectivización y salvaguarda la libertad apoyándola en una economía autónoma y flexible en lugar de adosarla al estatismo"*<sup>19</sup>.

Considera que la economía capitalista está completamente subvertida, donde la persona está sometida al consumo y éste a la producción, que, a su vez está al servicio de la ganancia especulativa.

*"Una economía personalista regula, por el contrario, la ganancia a tenor del servicio prestado en la producción, la producción sobre el consumo y el consumo con arreglo a una ética de las necesidades humanas, replanteada en la perspectiva total de la persona"*<sup>20</sup>.

*"Puede decirse en breves rasgos de la vieja concepción liberal de la producción que es una concepción idealista, que sacrifica la realidad a una afirmación ideal no sostenida por los hechos; y de la concepción colectivista pura, que es una concepción racionalista, que sacrifica la realidad a un mecanismo lógico que se desarrolla en un sistema cerrado, al margen de la condición humana. Ellas tienen su punto de contacto en el hecho de que ambas desprecian el tomar como clave el único ideal y la única razón aceptables para el hombre: la persona. Una concepción personalista de la producción se caracterizará por la prepotencia que dé a los factores personales sobre los factores impersonales. Resultan de ello varias inversiones de jerarquías que producirán sus consecuencias en todo el aparato económico"*<sup>21</sup>.

La inversión que hace Mounier de esas jerarquías es como sigue: 1) primacía del trabajo sobre el capital; 2) primacía de la responsabilidad personal sobre el mecanismo anónimo; 3) primacía del servicio social sobre la ganancia; y 4) prima-

cía de los organismos sobre los mecanismos.

Mounier considera que deben existir dos grandes sectores económicos: 1o. un *sector planificado*, esencialmente destinado a la producción para todos del mínimo vital. Puede estar controlado por el Estado, o bien por un consejo económico central independiente del Estado, formando por empresas autogestionadas; y 2o. un *sector libre* donde actúan, sin amenazar el mínimo vital de cualquiera, la libre creación. Este sector no debe ser anárquico, sino organizado o de *cooperativismo postcapitalista*. Esta fórmula que coloca Mounier hace recordar la propuesta de *sociedad autoqestativa* del sindicato polaco *Solidaridad* en su Congreso del verano de 1981.

Y en general el rescate del valor personal en la economía, esto es la prioridad del trabajo sobre el capital, sobre la cual insiste tanto Mounier, encuentra eco en la encíclica *Sobre el Trabajo Humano (Laborem Exercens)* de Juan Pablo II.

En la exposición del personalismo Mounier no sólo aborda el tema económico, sino muchos otros, pues trata de dar una visión integral del hombre, de la persona. Expone el tema político, cuestiones feministas, la relación de la pareja, la educación, etc. Y en cada uno de estos tópicos Mounier busca el desarrollo pleno de la persona, como un ser individual y comunitario, libre y responsable, que requiere de un mínimo de estructuras sociales que permitan esa realización personal de todo ser humano.

Con relación a lo que llama la "sociedad política", hace una crítica a la concepción actual del Estado de cualquier signo, ya sea "democrático", "fascista" o "dictadura del proletariado". "Estos distintos aspectos del estatismo bordan variantes ideológicas alrededor de una realidad maligna que pertenece a la patología social: *el desarrollo canceroso del Estado sobre las naciones modernas, cualquiera que sea su forma política*. Cuando por añadidura se haya anexionada la economía, este Estado-Nación, con o contra el capitalismo, con o contra la democracia, se convertirá en la amenaza más temible que el personalismo debe afrontar en el terreno político"<sup>2 2</sup>.

Propone la creación de poderes autónomos, descentralizando así el ejercicio del poder en distintos órganos sociales (económicos, educativos e incluso judiciales), y que sólo serían coordinados por el Estado. Con esto quiere evitar las élites de poder por nacimiento, dinero, cargo o inteligencia, que se apoderan del dominio sobre las perso-

nas. Concibe la democracia no como el gobierno de las mayorías, sino como aquel sistema político, descentralizado, que permita el desarrollo pleno de la persona, como un *ser libre y responsable*.

El Estado sería así sólo un vínculo de coordinación y de arbitraje supremo, pero no un organizador. Estaría dotado de autoridad y poder coactivo para garantizar el orden interno por las rivalidades entre las personas o los abusos de los poderes y tendría, además, la custodia de la nación en el exterior.

Mounier conoció el Estado fascista, el Estado staliniano del hoy llamado "socialismo real" y el Estado democrático. Los tres tipos de Estado, por las funciones encomendadas a éste, le parecen estructurados en contra de la persona, ya que los tres concentran, centralizan el poder. Aun en las democracias, basadas en los principios de mayoría y de representación, considera que existe esa concentración del poder en unos pocos. En otras palabras, el poder de decisión política, aunque formalmente se otorga en las llamadas "democracias", la estructura político-social se lo niega realmente a las personas. Y al quedar la persona sin poder de decisión política, su libertad y responsabilidad, fundamentos de su desarrollo personal, desaparecen de la cosa pública. Lo que es muy grave, tanto porque impide el crecimiento personal de los hombres como porque implica un crecimiento desmesurado, monstruoso, del poder en unos pocos capaz de aniquilar totalmente al hombre y su posibilidad de vida.

Nuestra realidad política actual le da la razón a Mounier. El llamado *Estado atómico* de nuestros días, tanto en su versión "democrática" (Estados Unidos) como autoritaria (URSS), constituye el ejemplo más claro de la concentración del poder de decisión política en unos pocos, capaz de borrar todo vestigio de vida sobre la faz de la tierra. "Y serán como dioses. . ." (Gén 3,5). Como escribe Juan María Alponete, el Estado atómico produce y reproduce, aislada y científicamente, las formas de dominación del Estado absoluto, basado en el secreto y en la conversión de la comunidad científica en comunidad de funcionarios sumisos. El Estado actual es omnipotente —agrega Alponete— "por la inercia de la reproducción aislada y aislante del rearme nuclear, traslada la decisión de la sobrevivencia misma de la humanidad a una minoría sin control democrático y, si mejor se quiere, a la información que produce una pantalla electrónica de radar"<sup>2 3</sup>.

Este es el caso del Estado atómico. Pero en lo relativo a los Estados tercermundistas, no es distinto. Las grandes decisiones, las que afectan de manera directa a las mayorías, son tomadas por unos pocos llamados "representantes". Caso concreto, y sólo por mencionar un rubro: endeudamiento y política económica.

En el artículo que hicimos mención, Alponente se refiere también al discurso pacifista, manifestando que éste "no ha podido entender, por el atraso emocional de muchos de sus proposiciones, que no se trata de *prohibir, solamente, las armas atómicas, sino de transformar políticamente el Estado atómico. . .*", porque se trata de un nuevo Estado autoritario que ha suprimido el diálogo y el control por parte de los ciudadanos "al elevar a categoría abstracta, inaccesible para los ciudadanos, la concepción de la defensa y la soberanía". Y concluye: "El desarme. . . es indisoluble de la explosión de la libertad y de las libertades".

En el mismo sentido se expresa Mounier en sus escritos antes de la Segunda Guerra Mundial. Critica el pacifismo de la doctrina internacional del "idealismo burgués". Considera que el problema de la paz no es diplomático, sino moral, económico y social. "Si la ideología pacifista no cuaja ni influye en la historia, es porque se pierde en imaginar un *estado* de paz, en lugar de hacer los *actos* de paz requeridos hoy y en este lugar por el mundo tal como va: y, ante todo, liberar las personas y las comunidades de la opresión conjunta del dinero y del Estado"<sup>24</sup>.

Sobre la educación, Mounier sostiene que "no tiene por finalidad condicionar al niño al conformismo de un medio social o de una doctrina del Estado. . . Tiene como misión el despertar seres capaces de vivir y comprometerse como personas"<sup>25</sup>. Por otro lado dice que la familia no tiene otra misión respecto del niño que ser la tortura de su vocación, ya que las mejores familias a menudo matan espiritualmente, con su estrechez o su avaricia, sus temores o automatismos tiránicos, quizás más personas que la descomposición de los hogares.

De la mujer sostiene que es una fuerza aun casi intacta. "De este milagro de amor que tiene sede en la mujer, en lugar de desarrollo, de realizarlo en cada una para que ella pueda a continuación darlo a la comunidad, se ha hecho una mercancía cualquiera, una fuerza cualquiera en el juego de las mercancías y de las fuerzas. Mercancía para el reposo o para el ornato del guerrero. Mercancía para el desarrollo de los asuntos familiares. *Objeto* (como se dice exactamente) de placer y de intercambio". . . Y sin embargo, la mujer es "la reserva más rica de la humanidad, sin duda, una reserva de amor capaz de hacer estallar la ciudad de los hombres, la ciudad dura, egoísta, avara y embustera de los hombres"<sup>26</sup>.

## EL CRISTIANISMO DE MOUNIER

Como dijimos en la primera parte de este trabajo, Mounier es influido por las ideas acerca del cristianismo de Charles Péguy, al cual considera su maestro. Se trata de un cristianismo sin



componendas. Radical: De profunda espiritualidad, producto de la oración y de la reflexión, y de acción consecuente. De acuerdo al Evangelio, el fundador de *Spirit* afirma que "los demás son Cristo"; *Cristo es el Otro*.

Mounier hace una crítica fuerte al cristianismo aburguesado, que en realidad es sólo caricatura de cristianismo. Este es el tema de su obra. *El afrontamiento cristiano* (1944). Hace una pregunta clave:

*"¿Será cierto que el cristianismo, apropiado para extender un resplandor apacible sobre las civilizaciones envejecidas y las existencias agonizantes, resulta ser un veneno para los músculos jóvenes, un enemigo de la fuerza viril y de la espontaneidad, una endeble enfermedad oriental, caída sobre el hombre griego porque un pequeño fanático de Tarso escapó desgraciadamente de la tempestad?"<sup>27</sup>.*

El reto para el cristianismo contemporáneo, según Mounier, es un desprendimiento de todas sus holgazanerías, racionalistas y sentimentales, burguesas y activistas.

*"Periódicamente, reaccionando contra los arrebatos de la historia, el catolicismo debe restablecer, ya los derechos del hombre, ya los derechos de Dios; ya los derechos de la claridad; ya los de la noche. Dos siglos han intentado imponer a la vida religiosa la razón inocua y la facilidad sentimental. Una tan continua sollicitación ha deprimido profundamente el cristianismo vivido"<sup>28</sup>.*

Nuestra fe se encuentra debilitada, nos dice Mounier, "por el acaparamiento progresivo del cristianismo occidental por la clase burguesa"<sup>29</sup> y el alejamiento del obrero.

La burguesía, dueña del mundo: "En las delicias de la construcción, había olvidado el Dios constructor. Vuelve al Dios intendente para mantener el orden entre las clases, sugiriendo a los más inquietos la moderación y la resignación. De ahora en adelante, su política será la de difundir en la masa las aspiraciones que la establecieron y a las que, gracias a sus moralistas, por otra parte, otorga un valor universal, aunque reduciéndolas a un cánón suficientemente modesto para que los poderes adquiridos queden fuera de toda polémica. Entonces lanza las místicas del pequeño accionista, del pequeño comerciante, del pequeño patrón, del pequeño propietario, del retirado que se resigna; desmoraliza al mismo tiempo a

cada uno de ellos por el dinero y les hace almas decepcionadas a fin de que sepan satisfacer los deseos violentos en objetivos mezquinos. El cristianismo desaparece con los honores oficiales para instalar en su nombre, sin que lo advierta el paganatismo, una religiosidad utilitaria más o menos dependiente de la policía de las sociedades. La fe, la esperanza y la caridad, dan paso, en el corazón del practicante-trafficante, al gusto por la seguridad, la economía, la vida menguada y el inmovilismo social. Sería difícil averiguar qué aleación cristaliza lentamente entre estas virtudes moribundas y la prudencia cristiana, la perseverancia cristiana, la humildad cristiana"<sup>30</sup>.

Por otro lado, podemos decir que Mounier es el modelo del laico que requiere la Iglesia para el mundo de hoy; precisamente de una Iglesia post-conciliar que se ha llamado a sí misma, como portadora del mensaje de Cristo, *lumen gentium* (luz de las naciones). El mensaje y testimonio de Mounier es para laicos maduros, que viven el misterio de la encarnación, con actitudes aparentemente contradictorias pero que son indivisibles en la experiencia humana y cristiana, pues como escribió el propio filósofo de Grenoble: la *Encarnación* implica morir al mundo y, al mismo tiempo, comprometerse con él; negar lo cotidiano y salvarlo; afligirnos por el pecado y alegrarnos en el hombre nuevo; sabernos dependientes de nuestra nada y tener la más amplia libertad.

## LA HERENCIA DE MOUNIER

El legado de Emmanuel Mounier para los hombres de nuestro tiempo es inmenso. Se trata de una herencia vital, esto es de *vida*, rebasando por ende, la cuestión teórica. En otras palabras lo que Mounier sigue aportando, con su vida y su obra, es una extraordinaria reflexión teórica y un impulso para comprometerse en el mundo por la plena *personalización de todos los hombres, por la existencia digna de todos los seres humanos*.

A la desilusión y el nihilismo europeos, Mounier opone el optimismo y el compromiso, es decir, el reencuentro con el sentido de la vida, con la plena existencia.

Por otro lado, Mounier cuestiona a una Iglesia cerrada, autosuficiente, segura de sí misma, y la invita a abrirse al mundo; a saber ver que el Espíritu de Dios no sólo se encuentra en su ámbito y en su jerarquía, sino que también se le halla

confundido en la compleja historia humana. Las ideas del fundador de *Sprit* y su equipo editorial, evidentemente más revolucionarias que las de su otro maestro, ese gran cristiano y filósofo neotomista que fue Jacques Maritain, cristalizaron también en los documentos del Concilio Vaticano I y en encíclicas tan importantes como *Pacem in terris* de Juan XXIII.

En términos generales esa es la herencia de Mounier, para Europa y la Iglesia universal. ¿Podríamos hablar de algún legado de Mounier para la Iglesia en América Latina?

Un sector muy importante de la Iglesia latinoamericana, después del Concilio Vaticano II, ha tomado el rumbo de la Teología de la Liberación. La reflexión y la praxis de ésta, no hubiese sido posible sin la apertura y la renovación eclesial del propio Concilio Vaticano II que, como vimos, en algunas de sus conclusiones se nota la influencia mounieriana o personalista.

En 1975 un religioso italiano, Arturo Paoli, que lleva muchos años de vivir en Nuestra América, y que ha hecho Teología de la Liberación en la línea de la espiritualidad religiosa, me escribió una extensa carta acerca de Mounier resaltando sus valores y al mismo tiempo previniéndome de cómo el pensamiento personalista es atrapado por los defensores del individualismo capitalista.

"Yo también era un tiempo fanático de Mounier, y todavía lo reconozco como un gran cristiano y un gran tipo. Además tenemos que reconocerle su amplitud y su apertura al socialismo y a los movimientos que en aquel entonces eran considerados poco menos que diabólicos". En esta reflexión Paoli está haciendo el señalamiento del principal mérito de Mounier, que es también aportado a la Iglesia de América Latina: la revalorización de lo tradicionalmente considerado como mundano y ajeno a Dios y a la Iglesia.

El peligro del personalismo, sin embargo, como lo señala Paoli está en el hecho de que la retórica de la dignidad de la persona humana "ha sido asumida por la sociedad capitalista y liberal, para escudarse atrás de esta idea". De tal manera que el discurso personalista tiene que hacerse praxis, pues de otra manera lejos de reivindicar a la persona la aplasta de manera real, históricamente, aunque la valore en la teoría.

Continúa Paoli: "Creo que nosotros cristianos tenemos que defender esta idea de la persona, sin duda alguna bíblica, con mayor profundidad

y coherencia, hasta sus últimas consecuencias. Piensa siempre en un campesino, en un indio otomí, que virtualmente son hijos de Dios, son más grandes que todo el firmamento como diría Pascal, pero es como si la sociedad los hubiera encubierto de barro, encadenados, reducidos a la impotencia. Si los cristianos se juegan para defender este absoluto negado por la historia, de acuerdo; si no es pura declamatoria".

No es que el personalismo sea negado en su valor por la Teología latinoamericana, sino al contrario, revalorado plenamente, pero previniéndose del peligro de que su discurso sea atrapado. Además, la reflexión latinoamericana da un paso adelante que la filosofía y teología europeas difícilmente podía dar, el reconocimiento de la *no-persona* en las grandes masas empobrecidas y hambrientas de América Latina; de tal manera que sin perder su valor original el personalismo adquiere otra dimensión y se radicaliza. *Su gran reto ahora es la búsqueda de la personalización en términos de una liberación integral.*

No ocultando su herencia mounieriana, Paoli escribe: "La revolución francesa descubre la injusticia macrosocional de la sociedad inicua y distribuida en tres grupos separados. La revolución socialista va más allá en el análisis de las causas: la estructura social tiene un mal de raíz; la injusta distribución de los bienes. La revolución personalista y comunitaria que es la nuestra, descubrirá todavía más a fondo la impotencia del hombre, del grupo político y de la nación, de relacionarse con un "tú"<sup>31</sup>.

Ese "tú", ese *otro*, es cualquier persona individual, pero no solamente. Ese *otro persona*, en primer lugar, y de manera inequívoca, es el oprimido, el negado, el no-persona, que son los grupos silenciosos y hambrientos de nuestras sociedades injustas. Son aquellos que no tienen ni pan ni palabra. Las causas de esa despersonalización, de ese despojo, son políticas (aporte de la revolución liberal) y económicas (aporte de la revolución socialista), pero son, ante todo, profundamente humanas: la incapacidad de reconocer al otro como otro en la plenitud de sus derechos políticos y económicos y en la impotencia de relacionarnos con ese "tú", personal y colectivo, que nos provoca a la justicia.

En el reto que ofrecen nuestras sociedades latinoamericanas para su liberación se entremezclan los justos reclamos políticos que deben implicar salvar la libertad de la persona, los impostergables requerimientos económicos que urgen a

cambiar las estructuras sociales de producción y distribución de bienes y, ante todo, la necesidad ética del reconocimiento y de la relación justa con el *otro*, con el "tú". En esta complejidad el personalismo tiene su aporte invaluable. El legado de Mounier aparece, como intuiciones válidas para desarrollarse en nuestro tiempo y en nuestro espacio.

Por último, la herencia del filósofo cristiano de Grenoble no sólo la encontramos como intuiciones en estos grandes retos sociales. Mounier ha influido en la vida de muchos hombres de manera particular. Jean Lacroix nos dice que muchos han vivido plenamente como personas después de haberlo leído.

Alfonso C. Comin, por su lado, escribe que "muchos creyentes recuerdan que fue leyendo a Mounier cuando descubrieron el gusto por las decisiones que arrastran la vida hacia un vértigo que conduce a perderla por los demás". En otras palabras el descubrimiento del Evangelio por la lectura de Mounier, un Evangelio no de consumo personal sino en su sentido pleno, como Buena Nueva a la historia de los hombres.

#### NOTAS

- 1 *Manifiesto al Servicio del Personalismo*. Ed. Taurus. Madrid, 1972, p. 131.
- 2 *El Personalismo*. EUDEBA. Buenos Aires, 1974, p. 10.
- 3 *El Pensamiento de Charles Péguy*, en *Obras I*, Ed. LAIA, Barcelona, 1974, p. 16.
- 4 *Palabras Cristianas*. Ed. Sígueme. Col. Hinneri. Salamanca, 1966. págs. 95 y 96.
- 5 *Manifiesto*. ob. cit. p. 136.
- 6 *De la propiedad capitalista a la propiedad humana*. en *Obras I* ob. cit.
- 7 *Idem Supra*. p. 511.
- 8 *Manifiesto*. ob. cit. p. 143.
- 9 *De la Propiedad*. ob. cit. p. 486.
- 10 *De la Propiedad*. ob. cit. págs. 540 y 541.
- 11 *Manifiesto*. p. 22.
- 12 *Idem Supra*. p. 47.
- 13 *Idem Supra*. págs. 50 y 51.
- 14 *Idem Supra*. p. 55.
- 15 *El Personalismo*. ob. cit. págs. 12 y 13.
- 16 *Idem Supra*. págs. 15 y 16.
- 17 *Manifiesto*. p. 59.
- 18 *Idem Supra*. p. 75.
- 19 *Idem Supra*. págs. 163 y 164.
- 20 *Idem Supra*. p. 147.
- 21 *Idem Supra*. págs. 151 y 152.
- 22 *Idem Supra*. págs. 177 y 178.
- 23 "Estado Atómico y Estado Autoritario" en *El Día*, 8 de agosto de 1986.
- 24 *Manifiesto*. págs. 197 y 198.
- 25 *Idem Supra*. págs. 93 y 94.
- 26 *Idem Supra*. p. 107.
- 27 *El Afrontamiento Cristiano*. Ed. Stela. Barcelona, p. 15.
- 28 *Idem Supra*. p. 30.
- 29 *Idem Supra*. p. 45.
- 30 *Idem Supra*. págs. 46 y 47.
- 31 *La perspectiva política de San Lucas*. Ed. Siglo XXI. Buenos Aires, 1974, p. 69.

---

# LA TRAMPA DEL CAPITALISMO

---

Arturo Paoli

## LA TRAMPA DEL CAPITALISMO

Veo con mucha esperanza y con ansiedad las comunidades de base que surgen particularmente donde la iglesia es todavía signo de esperanza, como aquí en Brasil, donde estoy meditando estas cosas. Ante todo es preciso distinguir con valor Iglesia-refugio, de Iglesia-esperanza. Porque Iglesia-refugio está presente en todas partes y es una iglesia muy vistosa, universal, tiene los colores de la publicidad: para quien no tiene espíritu de crítica aparece como la iglesia de Jesús. . . sobre la cual resplandece la gloria del Señor. . .  
"Levanta tus ojos y mira alrededor: de todas partes se reúnen y vienen hacia ti. . ." (Is 60).

La Iglesia-refugio tiene éxito porque la tormenta se acerca cada vez más y es preciso buscar un refugio. La Iglesia-esperanza es aquella que convoca para la realización de la justicia sobre la tierra; no tiene techo para ampararse, porque es la iglesia del éxodo.

Las comunidades de base son una propuesta difícil; todo lo que es nuevo, original, opuesto a lo ya conocido, es difícil. La comunidad de base tiene que vivir profundamente la comunión eclesial; porque si no es un órgano de comunión, ¿cómo se puede anunciar el Reino de Dios? Pero al mismo tiempo no debe permitir que la encasillen, tiene que ser política, porque el reino de Dios —según la feliz definición de Puebla— transforma la historia de la humanidad en historia de salvación, pero tiene que vigilar porque no tiene que identificarse con una estructura de partido o de movimiento que la conduciría a mortificar y limitar su intención de justicia y libertad. Tiene que ser económica, porque no puede ser célula del Reino de Dios, sin entrar en la distribución de los bienes; pero tiene que evitar caer en la trampa del capitalismo en la cual ya han caído casi todos los religiosos. Pienso que si la comunidad de base sabe realizar este milagro de vivir con claridad y sin restricción la comunión eclesial, sin pretender entrar en la clasificación jurídica de la Iglesia, puede ser hoy por hoy la alternativa

verdaderamente original de esta sociedad agonizante. Las propuestas que la Iglesia presenta a la comunidad son muchas y variadas y como todos los productos de consumo que invaden los supermercados, entran por los ojos y por todas las células, pero no son una verdadera alternativa a la sociedad capitalista.

Las comunidades de base por el hecho de nacer en ambientes pobres, y convocar personas por un motivo político de liberación y de afirmación de los derechos, y exigir una solidaridad y una igualdad de todos, pueden ser la síntesis de las tres justicias y representar una motivación que no es la de dar y recibir bienes espirituales o materiales, sino la de crecer en común en la línea de la justicia. Pueden renovar en los religiosos el gusto de la persona y devolver el sentido del convivir gratuito, sin un empeño particular o una función aparte, sino sencillamente la de poner en común la propia persona en el camino hacia un objetivo común. El Papa Juan Pablo II en Turín pronunció un discurso que causó críticas desde la raíz: el espectro de la cristiandad todavía causa miedo y hay quien encuentra un contenido de su empeño político en pasar el tiempo sentado a la orilla del campo para alejar al malehechor que todavía podría bajar al campo y devorar la cosecha. Pero el devorador no baja, por que el campo es estéril y los animales se han muerto. La Iglesia seguramente no es una alternativa a la sociedad política, ¿cómo sería posible pensar en una convivencia fuera de la sociedad política? La Iglesia-refugio no es ninguna amenaza para la sociedad política y tampoco ofrece ayuda. Es la historia de la humanidad que debe hacerse historia de salvación, dice Puebla, haciendo eco al Vaticano II. En el discurso del Papa hay una intuición profética que debemos defender: están naciendo en la iglesia comunidades que presentan una alternativa a la sociedad política que se encuentra muy claramente en un paro.

La comunidad de base tiene sólo que vigilar en hacerse comunidad, el lugar donde se elabora la justicia erótica. Y digo con toda intención donde se elabora y no donde se administra, porque la justicia erótica debe ser un proceso continuo de elaboración. Punto de encuentro de personas que viven la amistad en pareja o en el celibato, éstas personas deben descubrir por medio de la experiencia, de la vida vivida, que nuestra identidad cristiana consiste principalmente en la búsqueda de una integración que es otra palabra de la igualdad. Para alcanzar esta igualdad es preciso criticar todas las fuerzas que generan desigual-

dad, división, dependencia de nuestro cuerpo y nuestra energía sexual. No estoy diciendo eliminar, estoy diciendo criticar, porque el camino de la eliminación ha resultado negativo. La eliminación de lo económico ha hecho a las comunidades religiosas riquísimas; la eliminación de lo político las ha hecho aliadas del poder e instrumento de la opresión; la eliminación de lo sexual y de lo erótico ha hecho de las comunidades religiosas, sociedad, grupos de individuos reunidos por intereses comunes, pero no en un camino de integración. Las comunidades de base tienen este espíritu por defender el derecho de existencia y el derecho de exigir del Espíritu Santo que las defienda de los enemigos fuera y dentro de la casa. La comunidad de base tiene la finalidad esencial de rescatar la actividad política y productiva canalizándolas en una línea de justicia. Esto es posible si las comunidades de base se mantienen fieles en afirmar más con los hechos, que con las palabras, esta meta o primado de lo humano, la acogida, la reconciliación, aquel diálogo que los partidos políticos no tienen más tiempo de hacer y por eso pierden el sentido del hombre. Las comunidades de base deben proyectar sobre lo político y lo económico aquel calor que nace de la celebración Eucarística como fiesta de encuentro y de la comunión eclesial, y como fuerza salvífica que se expande sobre lo económico y sobre lo político. Si las comunidades de base toman conciencia de la importancia que representan para la sociedad política y eclesial y de la dificultad de conciliar valores que son contradictorios, descubren el Cristo como integrador, la sola fuerza integral que nos vemos. Es preciso convencernos que los movimientos que mueven la historia, siempre han sido rechazados por la Iglesia, porque son polémicos, y más polémicos son por el solo hecho de existir, más que con la palabra. No obstante han logrado entrar como levadura y como sal en la comunidad eclesial y en la comunidad política, porque han sido guiadas, animadas y alumbradas por el Espíritu Santo. El Espíritu Santo es la concordia de los opuestos, la síntesis de las oposiciones dialécticas que desafían todo tipo de racionalidad. Por esto es preciso mantener las comunidades de base así, extremadamente libres y decididamente terrenales, bajo la influencia del Espíritu Santo por medio de la oración. Solo la oración puede producir este punto de humildad y al mismo tiempo de vigor, de seguridad en defender una misión que es nuestra y al mismo tiempo no nuestra. Dante se quedó asombrado de las fuerzas con las que San Francisco de Asís defendía delante del Papa (regiamente) su dura intención y al mismo tiempo su

abrumadora fragilidad en querer ser pequeño. Creo que esta aparición maravillosa se repite al comienzo de todos los movimientos que hacen adelantar a la historia removiéndola de sus paros periódicos. Para relajarme un poco estoy leyendo un libro del brasileño Fernando Gabeira "O crepúsculo do macho" (Codecri, Río 1980).

Me he sentido empujado a buscar esta segunda obra, por simpatía hacia el autor.

Me facina su forma de minimizar su vida que no obstante ha tenido episodios dramáticos como la cárcel y la tortura. Aquel estilo de play-boy romántico y en el fondo espiritual bajo una capa materialística. Me he preguntado el por qué de este título, será porque el machismo evidente del autor lo ha dejado vacío y defraudado. La mujer entra por una puerta y sale por la otra; la imagen más significativa de la mujer es una representación de Vera: "Vera pasaba los días enrollándose en el dedo un mechón de cabellos, y esto era indicio de que estaba fuera de la realidad" (pag 17-5). Vera ha sido torturada por razones políticas como y más que el mismo Fernando, pero el macho ha logrado hacerla sentirse inútil, y Vera se va a la India para buscar (extasis) y éxtasis quiere decir salida del mundo. Si me encontrara con Gabeira, seguro que me haría su amigo, porque esta simpatía ya es amistad, pero tendría mucho cuidado de decirle esta verdad: "Amigo, te falta Cristo". Pero por qué no tendría que decirle esta verdad: La pregunta me ha atormentado por varios días: ¿por qué no se lo diría? He encontrado un sin número de excusas: por no ser ineficiente, por respeto humano, por no hacerle daño, por... por... Todavía estoy aquí preguntándome por qué no se lo diría. No obstante estoy convencido que el crepúsculo del macho coincide con el amanecer de nuestro verdadero encuentro con Cristo. Con aquel Cristo encarnado, con aquel que se para a comer con los compañeros de viaje en un caserío llamado Emaús, y come el pan y la carne, y toma el vino que le ponen sobre la mesa. Después sigue su camino sin dejar nada, deja solo una sensación de calor: "¿No ardía nuestro corazón mientras Él hablaba?" No es un calor artificial que nace de un encuentro casual: Jesús pone sus compañeros de viaje en la historia, en esta pascua permanente que es la historia del pueblo de Israel. Los peregrinos de Emaús están desorientados, porque la historia de liberación se ha interrumpido violentamente: "Nosotros creímos que iba a librar Israel" y fíjense "nuestros magistrados y los sumos sacerdotes lo han entregado para ser condenado a muerte, y lo han crucificado". La historia

de la liberación se ha abismado. Jesús demuestra que no es verdad que se ha interrumpido. Todo queda perfectamente según los planes. Es una forma extraña, pero cierta de restablecer la justicia política y desde ahí, desde este camino, por medio del cual meditan sobre la justicia política y redescubren esta justicia en lo absurdo de la muerte, Jesús los devuelve al calor hogareño alrededor de la mesa preparada por la mujer: "No ardía nuestro corazón...?".

Ese precisamente no dejar nada de Jesús en la

casa de Emaús, es lo que debe dejar la nueva comunidad cristiana en contraste a los conventos equipados de alberca y de campos de rugby; pero es preciso que esta comunidad sea "nada" porque "no pueden servir a Dios y al dinero". Un nada como alternativa a la sociedad de la producción y del consumo, es la única alternativa que la Iglesia puede ofrecer: desde ahí puede partir una crítica a proyectos de convivencia que descuidan la justicia erótica y por esto niegan con los hechos la tan aclamada libertad del hombre.



---

# EXCLUSIVISMO RELIGIOSO Y MISION CRISTIANA

---

Dr. Udobata Onuwa  
Depto. de Estudios Religios  
Universidad de Calabar, Nigeria

## INTRODUCCION

El Cristianismo no entró a un *'mundo vacío'*. Podemos afirmar con alguna certeza histórica que el Imperio Romano aportó la cuna en donde la Iglesia primitiva tuvo su crianza. Algunas de las antiguas concepciones que eran comunes en las religiones populares que existían antes que el Cristianismo también ayudaron a darle a éste algo de su formulación doctrinal básica. Por ejemplo, la idea del Logos aportada por el filósofo griego Heráclito llegó a ser una de las categorías teológicas explicativas de la doctrina de la temprana iglesia. La doctrina cristiana de la inmortalidad del alma no fue del todo nueva en cuanto a que ya había sido expuesta en la filosofía de Platón, mucho antes del cristianismo. Más aún, la importancia que el estoicismo puso en la personalidad individual influyó la comprensión y explicación de la conciencia personal y la relación con Dios en el cristianismo. Estos y otros factores de ninguna manera niegan la originalidad del cristianismo en cuanto a su origen, contenido, expansión y misión.

A nivel social, algunas de las cosas que facilitaron el enaltecimiento de la misión cristiana en el mundo son: el lenguaje, los caminos, la *'pax romana'* y el buen sentido de la justicia imperial. Esto fue lo que aportó el mundo secular en el cual nació el Cristianismo; su relación con el pensamiento griego es compleja. Sin embargo el cristianismo tuvo que seleccionar lo que le pareció bueno y conveniente para su propia sobrevivencia y expansión. Aunque la influencia grecorromana sobre el cristianismo fue al principio enorme, no quedó en duda la originalidad y peculiaridad de la vida y misión de la Iglesia. El gradual decaimiento del imperio romano a partir del s IV llevó a que la Iglesia encarnara otro problema al encuentro de ideologías no cristianas. Su futura sobrevivencia y continuidad dependieron entonces de su capacidad para tomar opciones adecuadas.

Este preámbulo sobre la situación ideológica y ambiental que confrontó al cristianismo temprano pretende poner la atención del lector hacia la línea a la que apunta este ensayo, el cual trata de plantear un problema proverbial desde una nueva perspectiva. Se trata del problema de exclusivismo o inclusivismo religioso que cada generación pasada ha tenido que encarar. El mismo ensayo se inscribe dentro de una evaluación de cómo este viejo problema puede abordarse en el período contemporáneo nuestro, a la luz de nuestro medio existencial. La iglesia no se encuentra ahora solamente en una sociedad pluralista o polifideísta.

La sociedad en la que se encuentra la iglesia no sólo se caracteriza por ser pluralista o polifideísta, sino también por la discriminación racial, terrorismo, presión, guerra, drogadicción, contaminación ambiental, criminalidad, amenaza de desastre natural, conspiración internacional y sabotaje, además de muchos otros problemas. No obstante esta iglesia tiene la *'Gran encomienda'* de propagar el evangelio de Jesucristo a todos los hombres, en todos los lugares y todas las épocas.

En el contexto de la realización de la mencionada labor de la iglesia en el mundo moderno es en el que analizaremos críticamente los puntos de vista de tres eminentes investigadores en el campo de las últimas discusiones de las relaciones del cristianismo con otras religiones. Los autores son John Hick, Ninian Smart y Wilfred Cantwell Smith. Nuestro aporte pretende ser tanto crítico como constructivo, con el fin de alcanzar una aproximación más unificada que haga más consciente a la iglesia de su misión ante el mundo presente.

La elección de estos autores no es arbitraria. Los tres representan el grupo más radical de investigadores cuyos puntos de vista respecto al exclusivismo religioso rechazaría cualquiera que, sea fundamentalista o liberal, esté todavía interesado en la misión de la iglesia. Tres obras principales de estos autores, publicadas en 1980 y 1981, fueron calificadas como contrarias a la existencia de la iglesia como una institución separada<sup>1</sup>. En cada una de dichas obras los autores fueron conscientes y suficientemente articulados en el llamado que hicieron al cristianismo a que ocupara su lugar como uno entre iguales en medio de la asamblea de las religiones del mundo. Para ellos el cristianismo es visto, cuando mucho, como una de las sendas o caminos en la búsqueda de la Realidad última, de entre muchos otros intentos humanos de encon-

trar la verdad, aunque como el más amplio de entre los muchos intentos humanos que reivindican poseer la verdad en la esfera de cualquier tradición religiosa.

Jesús ya había primero advertido a los primeros apóstoles que estaban *'en el mundo pero no eran del mundo'*<sup>2</sup>, quizá con ello dando una sabia advertencia de esta recomendación en su interpretación ha llevado a mucha gente a dos diferentes campos de exclusivismo e inclusivismo religioso, diametralmente opuestos entre sí. Pero, como ya antes se dijo, los cristianos se tomaron préstamos del mundo grecorromano para hacer inteligible el mensaje del Evangelio. Podría decirse con propiedad que esta es la génesis del *'proceso de inculturación'* normal que se lleva ahora en algunos lugares. Pero John Hick ha sostenido vigorosamente que los cristianos deberían rechazar la idea de un total exclusivismo religioso. Su opinión ha sido que los ss VI y VII a.C. fueron el período, definitivo en la historia de las religiones<sup>3</sup>. Esa fue la época cuando comenzó la mayor parte de las religiones orientales: Confucianismo, Taoísmo, Budismo, Hinduísmo, Monismo, Zoroastrismo y el resurgimiento judío con el Profetismo. Hick es de la opinión de que estas religiones quedaron confinadas a sus fronteras étnicas y nacionales en razón del aislamiento geográfico entre una y otra; la interacción de la gente no se daba con libertad por los problemas de movilidad impuestos por la falta de medios de transporte. Dado que este aislamiento de la gente entre sí ha quedado resuelto ahora, podemos unificar todas las religiones dentro de un cuerpo homogéneo y monolítico<sup>4</sup>. La síntesis de todas las religiones (incluidos Cristianismo e Islam, cuyo inicio no parte del período definitivo mencionado) se hace ahora necesaria porque estamos ahora en contacto más cercano con gente de otras razas, lenguas y creencias de lo que estuvieron aquellos que vivieron muchos siglos atrás.

En segundo lugar, Hick sostiene que el cristianismo no tuvo gran éxito en países que poseían ya cultos religiosos nacionales desde antiguo, que les habían dado ya escrituras; esa es la razón del fracaso de la misión cristiana. De acuerdo con Hick, el cristianismo no tiene muchos seguidores en naciones como China, India y Japón, los cuales todavía concentran gran parte de la población mundial. En ellos, siendo *'fe minoritaria'*, el cristianismo podría también renunciar a su derecho de existencia independiente y unirse a las otras religiones hacia un sistema fuerte y unificado.

Ambas razones de Hick no convencen suficientemente al cristianismo para que éste pierda su identidad o ignore su misión ante el mundo. ¿Ha fallado Hick al decir a sus lectores cuál de estas religiones orientales tiene el mayor número de seguidores fuera de su centro original? Al tratar de unir todas las formas de grupos religiosos ¿quién las reuniría para el intento? ¿Habría de ser la que tenga el menor número de seguidores o la que tenga el mayor? No se trata de otra forma del movimiento ecuménico entre las diversas ramas de la iglesia cristiana. Aquello a lo que llama Hick es algo completamente diferente: el total abandono de la identidad del cristianismo. Este autor, aunque no sostiene un *'inclusivismo indefinido'*, siente que el abandono del *'exclusivismo ciego'* por parte del Cristianismo debe hacerse por una razón muy importante: la realización del supremo deber de la iglesia, su gran encomienda; es su misión ante el mundo la que debería desafiar a la iglesia a abrir sus brazos y abrazar a más gente. ¡Tampoco puede redibirse una mano empuñada! ¿Podría un hombre honesto, que sostiene un punto de vista correcto, abandonar su posición sólo porque mucha gente ignorante o voluntariosa no pertenece a su ámbito o ha decidido oponérsele? El problema de la verdad de una posición no depende del número de gente que la siga.

Aunque Wilfred Cantwell Smith y Ninian Smart comparten con firmeza los puntos de vista de John Hick respecto a que el exclusivismo debería abandonarse, ellos son más cautos en las razones que aportan a su posición. Ninian Smart, por ejemplo, es más cauta aunque intenta reducir a Cristo a un nivel meramente humano. El trata de basarse en una teoría que describe como *'pluralismo trascendental'*<sup>5</sup>. Se trata de una teoría que reconoce la realidad del *'más allá'*, la cual —según él— es experimentada en todas las diversas formas de religiones. Desgraciadamente las ideas del *'más allá'* en los sistemas religiosos que enuncia Smart se contradicen entre sí. El concepto de *'más allá'* en el Budismo, por ejemplo, es completamente diferente de como lo entiende el Cristianismo.

El Cristianismo acepta el concepto de *'personalidad'*. Dios es *'personal'* en cuanto que puede relacionarse con individuos en sus personales experiencias y éstos encontrarse con El. En el Budismo hay una negación total a la *'personalidad'*. Para un budista la religión es un *'principio moral sin Dios'*. Este es uno de los puntos débiles de la total generalización de Smart al afirmar que *'todas las religiones'* constituyen o pueden

ser un canal apropiado hacia el "más allá". El intento de Smart de traer la idea cristiana de "autonegación" dentro del ámbito de la noción budista del "no-yo" (anatta) es ya provocar la cuestión. Ambas no son complementarias, sino contradictorias<sup>6</sup>.

Probablemente Smart está pensando en la antigua noción teológica anglo-católica de la Encarnación, la cual se interpreta en términos de 'autovaciamiento' total en Jesús de todo lo que él es y tiene (excepto el amor). Por el despojo de sus atributos y derechos divinos se hizo hombre y sufrió en la cruz para el bien de los hombres. Esta muerte autosacrificial en la cruz para la salvación del hombre se vuelve a representar cada vez que se reúne la asamblea eucarística, el sacrificio de la Misa. Smart concluye que resulta "ridículo para los cristianos tratar de convertirse

el 'más allá', el cual estará 'pleno' del amor de Dios. Ser un cristiano es estar pleno de la vida de Cristo.

En la misma dirección W. Cantwell Smith está en contra de la misión de la Iglesia hacia la 'gente de otros credos'. La actitud exclusivista genera, en su opinión, la noción de convertir a otros. La actitud exclusivista cristiana debería entonces detenerse por cuanto desarrolla un innecesario orgullo espiritual y porque urge a convertir a otros. El cree que pronto emergerá la teología de religión comparada y que probablemente caerá en el camino del misticismo, aunque no especifica cuál puede ser su contenido ni su contexto. Para Smith deberíamos, mientras tanto, estar contentos con ser buenos cristianos o buenos budistas, etc<sup>8</sup>. Esta es también, a su vez, otra visión equivocada, basada en la falta de compren-



en buenos budistas", dado que las dos religiones son sencillamente dos medios diferentes de ir hacia el 'más allá'. Esta doctrina de 'Universalismo' es también un error en la concepción que tiene Smart sobre la misión de la Iglesia.

Definitivamente la idea cristiana del 'más allá' es diferente del significado budista de *vaciedad* (*sunyata*). No es una contradicción de términos decir que el 'autovaciamiento' cristiano es para la plenitud. El autovaciamiento de Cristo no se entiende en términos de 'negación' de su personalidad, sino en términos de ofrenda de sí mismo (su personalidad) en toda su plenitud, para ser sacrificado para el bien de la humanidad. Por hacer eso el género humano se alegra en

sión de la misión de la Iglesia. El universalismo tiene sus propios problemas.

La anterior compilación de los tres investigadores que se manifiestan contra el exclusivismo no es exhaustiva respecto a lo que dijeron anteriormente teólogos e historiadores. Aunque la gente que quiere y asume la misión de la Iglesia hacia la 'gente de otros credos' no se manifestará seriamente por el exclusivismo, por otra parte sí rechazarían la posición radical de Hick, Smart y Smith porque destruye a la iglesia misma.

Aunque estos tres investigadores radicales que se han opuesto al exclusivismo han negado que la iglesia tenga una misión hacia el mundo, es ne-

cesario puntualizar que otro peligro del exclusivismo radical es el *'racismo'*. Puede ser su raíz. En otras palabras, algunos rasgos de exclusivismo religioso pueden manifestarse en *'discriminación racial'*. Algunas nociones del exclusivismo religioso pueden ser el producto final del orgullo racial. Por ejemplo, el hombre de iglesia inglés del siglo diecinueve se veía a sí mismo como el único poseedor del verdadero conocimiento de Dios. El espíritu de la ilustración había caído sobre él, mientras que los paganos y los fieles de otras religiones permanecían sumidos en la ignorancia y tentaleando en la oscuridad. El hombre de iglesia inglés de la época victoriana, en la creencia de que Europa había alcanzado el apogeo del desarrollo humano en la cultura, religión y ciencia, se sentía moralmente obligado a desparramar esos logros a aquellos que *'gimen en la oscuridad e ignorancia'*. De una manera sutil la actitud misionera hacia las *'otras religiones'* estaba enraizada en un "darwinismo con el imperativo moral y la asunción del deber hacia los 'gentiles' que erraban en la oscuridad". Esta posición se cristianizó en la idea central del destino manifiesto del hombre blanco, en el sentido de esparcir la religión, educación y civilización del hombre blanco. Con el anterior presupuesto, cualquier otra forma de religión aparte de la suya era considerada primitiva, idolátrica e inferior y forzosamente había de ser reemplazada para *'salvar'* así las almas de los que se adherirían a esa religión. Por largo tiempo muchos misioneros trabajaron con esta ilusión; consecuentemente, la imagen misionera de los no europeos estaba mezclada de estos argumentos pseudo-científicos de superioridad racial<sup>9</sup>. Sin embargo esto era diametralmente opuesto a la idea bíblica de misión (Mt 28,19ss). Su actitud hacia otras culturas y sistemas religiosos se caracterizó por choques culturales, exclusivismo religioso y orgullo racial. El iconoclasismo misionero llegó a ser una caricatura de evangelización. Esta actitud negativa para con otras culturas no dejó ningún fruto en las tierras de misión.

A vuelta del siglo, a algunos misioneros les quedó claro que sus predecesores cometieron algunos graves errores por no haberse esforzado por entender los sistemas culturales y religiosos de sus lugares de operación antes de tratar de *'declarar su defunción'*. No obstante, a lo largo del gradual pero firme cambio en el modelo de teología cristiana en Europa, algunos autores cristianos desarrollaron una nueva actitud hacia las *"otras religiones"* en las tierras de misión.

Consecuentemente su percepción de las otras re-

ligiones no cristianas quedó subsumida en la nueva visión de la misión de la iglesia en el mundo. - Concediendo que la iglesia había caído en la cuenta de la rica y diversidad cultural del mundo y había hecho conciencia de que ella no podía seguir siendo ya una *"iglesia occidental"* más que en la medida en que ella conservaba a una iglesia judía, muchos cuerpos misioneros cambiaron gradualmente sus actitudes inicialmente hostiles y sus procedimientos hacia las otras *"religiones no cristianas"*<sup>10</sup>. A pesar del cambio aparentemente favorable en la actitud de muchos misioneros, prevaleció la misma noción de *"superioridad"* del cristianismo por sobre *"otras religiones"*.

Desde los años treinta muchas misiones cristianas europeas (especialmente en Africa) que se dieron cuenta de los errores de los primeros misioneros europeos e *"imperialistas"* al tratar de destruir las culturas y religiones tradicionales, intensificaron sus esfuerzos para investigar cómo algunos elementos tradicionales pudieron ser usadas como medios para propagar el Evangelio. Sus estudios de los lenguajes tradicionales, culturales y religión fueron desde entonces un acercamiento de *preparatio-evangelica*. Este celo evangélico se manifestó en varios trabajos que aparecieron en ese tiempo, particularmente en los escritos de eminentes misionólogos como el profesor Hendrick Kraemer. Al sugerir medios para comunicar el Evangelio a gente cuya religión carecía de antecedente cristiano, Kraemer insistía ante los grupos misioneros protestantes en lo que describía como los *"principios de continuidad y discontinuidad"* con los elementos no cristianos en las áreas de misión en las que estaban operando<sup>11</sup>.

En el pasado reciente las posiciones devastadoras de Hick y sus amigos en contra del exclusivismo ganaron adeptos en cuanto al cambio de actitud hacia otras religiones en los debates teológicos de la Iglesia. El nuevo cambio de énfasis ya no recayó en la *'Iglesia'* o en *'Cristo'*, sino en *'Dios'* como la base de salvación. Desde entonces la historia de la actitud de la iglesia católica hacia otras religiones pareció haber cambiado progresivamente de su *'Eclesiocentrismo'* dogmático inicial hacia el principio menos rígido de *'Cristocentrismo'* y, más recientemente, hacia el más amplio concepto de *'Teocentrismo'*<sup>12</sup>. El Concilio Vaticano II (1962-65) continuó el *'eclesiocentrismo inclusivo'* de esa etapa, sosteniendo que no había salvación fuera de la Iglesia (la católica). Más aún, mientras los padres conciliares afirmaban que la iglesia (católica) era ne-

cesaria para la salvación, extendieron también la posibilidad de salvación afirmando que aun los ateos podían salvarse<sup>13</sup>. Este punto de vista fue inicialmente articulado por Karl Rahner, teólogo católico radical cuyo pensamiento influyó fuertemente en las deliberaciones del concilio. Su cambio del 'Eclesiocentrismo' al 'Cristocentrismo' le hizo concluir que otras religiones no cristianas tienen o pueden tener por gracia caminos de salvación y están realmente incluidas en los planes de salvación de Dios<sup>14</sup>. Rahner y Küng (otro teólogo católico) firmemente han tratado de cambiar el dogma católico en su principio de exclusivismo; dicho principio, originalmente promulgado en el concilio de Florencia (1438-45), sostiene que "ninguno que permanezca fuera de la Iglesia católica puede llegar a participar de la vida eterna: irán al fuego eterno preparado para el demonio y sus ángeles, a menos que antes del fin de su vida se unan a la Iglesia. Rahner aporta su idea del 'cristiano anónimo' en su intento por modificar la noción exclusivista del 'Eclesiocentrismo'<sup>15</sup>. Su colega Küng habla de un camino 'ordinario' de salvación (las religiones del mundo) y uno 'extraordinario' (el de la Iglesia católica), implicando que ambos son caminos viables de salvación<sup>16</sup>. Estas nuevas actitudes culminaron en el fenómeno que ahora se llama 'diálogo'. El término se dió a conocer a la Iglesia por el Papa Pablo VI en la encíclica 'Ecclesia Suam' (6 de agosto de 1964). Como un signo institucional de su deseo de conocer y relacionarse con los seguidores de otras tradiciones religiosas del mundo y en el espíritu del Vaticano II, este pontífice inició en Pentecostés de 1964 el secretariado para no-cristianos como organismo diferente del de la Sagrada Congregación para la Evangelización de las Gentes<sup>17</sup>. En el mismo sentido el Concilio Mundial de Iglesias inició, dentro del ámbito de su Unidad I sobre la Fe y Testigos, una subunidad para el diálogo con gente de 'Creencias e Ideologías vivas'<sup>18</sup>. Se tiene la convicción de que los puntos de vista teológicos radicales acerca de las religiones no cristianas y las culturas, así como el concepto de diálogo, son evidencias de su clara comprensión de la magnitud de su misión en un mundo que cambia rápidamente.

La posición de Hick y sus otros dos amigos (y la de cualquier otra persona que vea el asunto de igual manera) es anti-misionera. Aunque resulte contraproducente misionalmente el 'inclusivismo' que conduce al 'universalismo', nadie podría avalar la idea de una iglesia que no 'evangelizara' o aceptara que 'todas las religiones son una'. Sería un claro reduccionismo.



Considerando algunas posiciones más positivas contra el exclusivismo, la misión de la iglesia para con la gente de toda lengua y cultura puede ser sobrellevada en estricto sentido bíblico. Esto nos lleva al centro de la *Teología de Encarnación*. Los fundamentalistas que se oponen por medio del diálogo o de las propuestas ordinarias de 'inculturación' pueden terminar aislados o eliminados de las religiones no cristianas y, consecuentemente, errar en su evangelización. Ningún proceso de interacción puede describirse como 'inclusivismo' o 'liberalismo'.

Ha de enfatizarse una vez más que el Cristianismo es una fe *trascendental* que no constituye un límite cultural; es una supracultura y no rechaza ninguna otra cultura; por el contrario, puede manifestarse a sí misma a través de cada cultura, refinándola, purificándola y reformándola para 'cristianizarla'. A través de estos contactos es como el mensaje del Evangelio puede darse y tener así significado para la gente de 'otras creencias e ideologías'. El Señor Jesús, que es el Rey del universo, quiere que su buena noticia alcance a cada región y se 'encarne' contextualizadamente en todas las culturas, sin especial preferencia por alguna. Tiene que mencionarse aquí que en la encarnación Jesús rehusó aparecer ante el hombre como mera palabra a secas, sino como *palabra encarnada*. Al tratar de entender a Cristo como el Señor Universal en todas las culturas y mantener al mismo tiempo la unicidad de la Iglesia, tendrá que afirmarse que es *solamente Jesús* el que es universal en sentido absoluto. Todas las

otras confesiones en lo que hacen de El están influenciadas por muchas variables como la cultura, lenguaje, temperamento, etc. Es sólo a través del contacto con otros como el Evangelio puede llegar a ellos. Un Cristo que aborreciera a los demás y los mandara lejos para mantener su pureza no será el Cristo bíblico, sino un fanático religioso en su 'ghetto'.

Otra peculiaridad del Cristianismo consiste en su naturaleza *encarnacional* y *transcendental*. No es una religión *'tradicional'* ni *'nacional'* respecto a determinado país o sociedad. Tampoco fue designada para salvar a ninguna raza particular. Es éste uno de los factores que Hick olvida; él ha afirmado que fue el aislamiento territorial el que dificultó la unificación de las religiones orientales como el Confucionismo, Taoísmo, Budismo, Hinduísmo, Zoroastrismo y Judaísmo. A excepción quizá del Budismo, que se inició entre los siglos VI y VII a.C., las religiones mencionadas constituyeron culturas nacionales, confinadas a su situación geográfica y en donde ninguno tuvo que convertirse a ellas; sus miembros nacieron dentro de ellas, aunque algunos extranjeros podían ser admitidos sin participar igualmente dentro del culto. Dado que la pertenencia a esas creencias era por nacimiento, resultaba poco razonable que alguien se convirtiera a ellas; no eran de suyo *'religiones misioneras'*.

Por el contrario, el Cristianismo (y en alguna medida el Islam) no es una *'religión nacional'*, sino católica; su universalidad impele a todos sus miembros a predicarla e implantarla en todas las culturas y naciones. Invariablemente el Cristianismo ha tenido que disputar con los sistemas religiosos existentes en donde es predicado; encara la persecución por parte de la religión *'anfitriona'*, la cual ve al cristianismo como *'intruso'*. Así tuvo que enfrentarse con el animismo, politeísmo y con la adoración al emperador pagano (todo a un tiempo), en el mundo greco-romano. En Europa tuvo que combatir, también a un mismo tiempo, con el paganismo y el ateísmo. Más tempranamente, con el judaísmo —que fue su primer jefe y anfitrión— entabló la enemistad cuanto las características del Cristianismo saltaron a la vista. Cuando fue obvio que el Cristianismo no era una secta del judaísmo los celosos judíos lo persiguieron sin descanso. En Africa la religión tradicional de la gente no recibió el Cristianismo, al que vió como a un enemigo. Consecuentemente, podemos ver que el Cristianismo, por su naturaleza transcendental, hace imperativo el que la Iglesia lo propague por todas partes. Nadie argüiría un derecho *'natural'*

a hacerlo; nadie tampoco podría monopolizar o *'secuestrar'* tal derecho. Aquí es en donde el exclusivismo no puede ayudar a conseguir los propósitos del Cristianismo como una *'religión mundial'* en una sociedad pluralista.

En el contexto cristiano el término *'Evangelio'* significa la *'Buena Noticia'* de que Dios ha dado cumplimiento en Jesucristo a las promesas hechas a Israel y que el camino de salvación ha sido abierto para todos<sup>9</sup>. Entonces el Evangelio no puede entenderse como la proposición de una verdad que fue enseñada, sino como la *proclamación* de un hecho que es anunciado por Dios. Un exclusivista desde su *'ghetto'* no puede proclamar la buena noticia, a menos que salga a hacerlo. ¡Un *'inclusivista'* que no entiende la naturaleza peculiar y única de la fe tampoco puede proclamarla sin adulterarla.

Sin embargo se puede descifrar la diferencia entre la *Persona de Cristo* y la *proclamación* de El a otros. La primera es una verdad ontológica en sí misma, el Kerigma, mientras que la otra es el proceso de dar a conocer algo. Esto toca el problema de la existencia de cualquier *'Evangelio puro'* (en el proceso de proclamación), completamente desligado de la actividad y experiencia humana. La idea de mantener el Cristianismo (es decir, el Kerigma) separado de toda otra experiencia humana resulta poco realista. La dificultad de identificar un tal *'Evangelio puro'* completamente desligado de todo tipo de experiencia y actividad humana, presupone el concepto de *'cultura'*; el Cristianismo logra mantener un *'modelo cultural'* y proclama a través de él el Evangelio. El exclusivismo, por tanto, no puede sostenerse desde este punto de vista.

## CONCLUSION

En este breve ensayo hemos tratado de rechazar el fundamento de John Hick para rechazar el exclusivismo cristiano. También nos hemos opuesto a la posición de Ninian Smart y W. Cantwell Smith porque no describen al Cristianismo como una fe única. Aunque el trabajo rechaza totalmente el exclusivismo, de ninguna manera mira al Cristianismo como una de las *'religiones de la tierra'* en el sentido de que pueda clasificarse como uno de los medios viables para buscar la Realidad Última. Liberalismo e inclusivismo son, desde luego, desaprobados en cuanto ninguno describe la fe cristiana en la unicidad de su naturaleza salvífica. Cualquier afirmación teológica o ideológica que negara o relegara a segundo plano la naturaleza misionera de la iglesia debería cali-

ficarse de no profesar una auténtica fe cristiana.

El antiguo debate en cuanto a las relaciones entre Cristianismo y otras religiones habrá de continuar recurrentemente en cada generación. Esto se debe a que cada generación tiene que descubrir a Cristo por sí misma. En nuestro mundo contemporáneo una *Iglesia-ghetto* o una iglesia *'inclusivista'* que ignore la unicidad del Cristianismo no puede propagar un Cristo vivo. Ni el inclusivismo liberal ni el dogmático, como tampoco el exclusivismo liberal, ni el dogmático, ni el exclusivismo ciego pueden propagar el *'inmutable evangelio a un mundo en rápida mutación'*.



Si queremos ser sinceros ante la idea corriente de *'inculturación del Evangelio'*, la posición inclusivista de muchos fundamentalistas ciertamente no va a ayudar a la iglesia en su misión para el mundo. El inclusivismo radical de Hick, Smart y Smith repudia la existencia de la iglesia como una institución separada. Por consiguiente, en el intento de predicar el Evangelio en una situación de creencias múltiples ha de hacerse un proceso de selección, purificación y redención de los elementos culturales básicos para una efectiva evangelización. Esto asegurará del peligro de reversión hacia el *'paganismo'* e *'idolatría'* que el inclusivismo radical asienta.

Un hecho obvio en nuestro tiempo es que resulta difícil comprobar la interacción de la gente con diferentes creencias religiosas, dado el libre movimiento de la gente en el mundo. En razón de este nuevo desarrollo la estrategia misionera no deberá permanecer la misma ni estática.

## NOTAS

- 1 John Hick, *God Has many Names* (London, 1980); Ninian Smart, *Beyond Ideology: Religion and the Future of Western Civilization* (London: 1981) Wilfred Cantwell Smith, *Towards a World Theology* (London: 1981). Ver también de Smith *A Theology for the World* (London: SCM, 1986), que constituye también una contribución a este debate, aunque no del todo diferente a sus posiciones anteriores.
- 2 John 17: 14-16.
- 3 John Hick, *Ibid*, 52.
- 4 John Hick *op cit* p 53.
- 5 Ninian Smart *Ibid*, p 14, 28ff Cfr también Donald G. Dawe y John B. Carman, *Christian Faith in a Religiously Plural World* (New York: Maryknoll, 1978).
- 6 Lynn de Silva en: *The Problem of Self in Buddhism and Christianity* (London: 1979), más tempranamente, Lynn de Silva trató de hacer una comparación semejante, pero el error descansa en la tenue asunción de que ambas religiones son fundamentalmente una sola. (Kenneth Cragg, *The Christian and Other Faiths: Theology in Cross Reference* (London: SPCK 1986).
- 7 Ninian Smart *Op cit* p 205.
- 8 Wilfred Cantwell Smith *Ibid*, 181 ff Cfr también su nuevo libro *A Theology for the World Ibid*.
- 9 P. D. Curtin, "Scientific Racism and the British Theory of Empire" *Journal of Historical Society of Nigeria* 2, 1 (1960) 48.
- 10 Edmund F. Perry, Review of Donald Senior and Carol Stuhmueller *The Biblical Foundations of Mission in The Review of Books and Religion* 12, 6 (june 1984).
- 11 Hendrick Kraemer, *The Christian Message in Non Christian World* (London: The Edinburgh House Press, 1938) 302,338,342.
- 12 Paul F Knitter, "Roman Catholic Approach to other Religions: Developments and Tensions", *International Bulletin of Missionary Research* 8,2 (April 1984) 53.
- 13 Paul F. Knitter *Ibid*. 50 CF *Other Faiths: What does the Church Teach?* (Textos del Vaticano II, Encíclicas y homilias papales recientes) (Catholic Truth Society). Roman Catholic Committee for Other Faiths, 1986). Ha habido cambios radicales a la luz de la nueva visión de la misión.
- 14 Paul F Knitter, *op cit* p 50.

- 15 Ver de Rhaner. *Theological Investigations* Vol 6 Chap 6 (London, 1969) Cf. el Libro reciente *Other Faiths: What Does the Church Teach* *Ibid.* para una nueva comprensión y desarrollo de las rígidas ideas primeras de los años pasados.
- 16 Cf. J. Neuner (Ed) *Christian Revelation and World Religions* (London: 1967) p 53 ff.

- 17 Cf "Afirmación del Vaticano: la actitud de la Iglesia hacia los seguidores de otras religiones en *Current Dialogue* Vol 7 (Autumn, 1984), p 16.
- 18 *Ibid*, p 16.
- 19 Ver *Illustrated Bible Dictionary Part II* (Leicester, I V P 1980) 581.

## LIBROS RECIBIDOS

CAMARA, DOM HELDER

*Questions for Living*

Orbis Books, Maryknoll, New York, 100 pp.

BOFF, LEONARDO.

*Passion of Christ, Passion of the World.*

Orbis Books, Maryknoll, New York. 146 pp.

PIXLEY, GEORGE V.

*On Exodus. A Liberation Perspective.*

Orbis Books, Maryknoll, New York. 236 pp.

ANTONCICH, RICARDO.

*Christians in the Face of Injustice A Latin American Reading of Catholic Social Teaching.*

Orbis Books, Maryknoll, New York. 179 pp.

BOFF, LEONARDO v BOFF CLODOVIS.

*Introducing Liberation Theology.*

Orbis Books, Maryknoll, New York. 99 pp.

REDING, ANDREW.

*Cristianity and Revolution, Tomás Borja's Theology of Life.*

Orbis Books, Maryknoll, New York. 166 pp.

GUTIERREZ, GUSTAVO.

*On Job. God-talk and the suffering of the innocent.*

Orbis Books, Maryknoll, New York. 136 pp.

PAOLI, ARTURO.

*Gather Together in my Name.*

Orbis Books, Maryknoll, New York. 192 pp.

ARAYA, VICTORIO.

*God of the Poor.*

Orbis Books, Maryknoll, New York. 205 pp.

JEAN, NESTOR, SJ.

*Hacia una Espiritualidad de la Liberación.*

Sal Terrae, Col. Pozo de Siquem' No. 29, 183 pp.

BOFF, CLOFOVIS.

*Feet-on-the-ground-Theology. A Brazilian Journey.*

Orbis Book, Maryknoll, New York. 185 pp.

---

# LA OFENSIVA NEO- CONSERVADORA

---

Dr Cayetano de Lella Allevato

## INTRODUCCION

La política exterior norteamericana hacia Latinoamérica y el Caribe incluye a la lucha ideológica como una instancia cada vez más decisiva, convergente con las acciones militares y diplomáticas en el área.

La grave situación actual por la que atraviesan Centroamérica y el Caribe es una prueba más de la trascendencia de la lucha ideológico-política, particularmente en el campo religioso y específicamente en el espacio cristiano. Esto se ve confirmado por las operaciones contrarrevolucionarias integrales lanzadas desde Estados Unidos —con el apoyo de aliados regionales— contra los movimientos de liberación latinoamericanos y los Estados con procesos revolucionarios en marcha, como Nicaragua.

En la perspectiva militarizante de la Administración Reagan no se descuida —sino, por el contrario, se privilegia escrupulosamente— la ofensiva ideológica-política contra las iglesias progresistas de Estados Unidos y de América Latina. Con esa finalidad, se crean y desarrollan aparatos crecientemente diversificados —como el *Instituto sobre Religión y Democracia*— con conexiones, financiamientos, objetivos y estrategias precisas.

Por la urgencia y relevancia de esta creciente agresión ideológica a nivel regional, parece conveniente reflexionar sobre el papel atribuido en la actual ofensiva del neoconservadurismo norteamericano a dicho *Instituto sobre Religión y Democracia*. Asimismo, resulta imprescindible analizar las posiciones asumidas por él en respuesta a este histórico encargo<sup>1</sup>.

## LA RACIONALIDAD NEOCONSERVADORA Y SUS IMPLICACIONES EN EL CAMPO RELIGIOSO

Es ya suficientemente conocido en Estados Unidos ese movimiento heterogéneo denominado "conservadurismo de masas" que suma —con estabilidad relativa— diversas fracciones de los partidos y fuerzas políticas y sociales preexistentes.

Los obstáculos encontrados para la implementación de las estrategias trilateralistas durante la Administración Carter permitieron el surgimiento hegemónico de una nueva "óptica estratégica" —en la que el enfrentamiento URSS-USA, Este-Oeste, ocupa el centro de la política exterior— con clara tendencia a la confrontación y militarización de las relaciones internacionales. Partiendo de que el poder es básicamente militar resulta indispensable regresar a la estrategia de contención —propia de los años de la guerra fría— para lograr una nítida superioridad bélica sobre la URSS y reconstruir, a nivel mundial, la hegemonía estadounidense no compartida. En este sentido, se parte del supuesto de que en la región centroamericana y caribeña se juegan los intereses estratégicos de la seguridad norteamericana y resulta vital frenar la expansión progresiva del comunismo.

Dentro del comentado "giro a la derecha", que parece caracterizar la crisis de hegemonía norteamericana, es posible identificar una racionalidad neoconservadora, aparentemente más lúcida y poderosamente instrumentada (diferenciable de formulaciones morales o ideológicas extremas, como las de la "nueva derecha") que ya ha sido analizada por destacados autores<sup>2</sup>.

Sólo recordemos algunas de sus afirmaciones básicas, a fin de visualizar mejor su ofensiva en el campo religioso:

- 1 En la sociedad civil norteamericana existe una profunda crisis política que no se origina en la estructura productiva del país; es moral y cultural, de hegemonía. Esta torna inevitable la lucha ideológico-política con la "cultura antagonica", la "nueva clase", tanto al interior de la propia sociedad civil, para recomponer la autoridad, cuanto a nivel de política exterior.
- 2 Con este propósito se requiere controlar las instituciones y organizaciones con aparatos de hegemonía relevantes. Entre ellas se ubican las Iglesias, por su elevada eficacia en el control de las conciencias.
- 3 La "nueva clase", enemigo interior responsable de la contracultura o ideología adversaria, fuente de la crisis, debe ser combatida por

todos los medios disponibles. Cobran particular importancia los medios masivos de comunicación, ya que fueron determinantes en una supuesta distorsión informativa "hacia la izquierda".

- 4 Forman parte de la "nueva clase" los diversos sectores del clero y de laicos progresistas, que convergen solidariamente con sus homólogos de Latinoamérica y el resto del Tercer Mundo. Según el Comité de Santa Fe, todos ellos se nuclean en torno a la Teología de la Liberación y utilizan "a la Iglesia como arma política contra la propiedad privada y el capitalismo productivo"<sup>3</sup>. El apoyo económico a este adversario prestado por dirigentes de avanzada, entre otros del Consejo Nacional de Iglesias de los Estados Unidos —configura un fraude político contra los feligreses, "víctimas pasivas" de esta malversación de sus donaciones. Confluyen objetivamente con aquellos sectores, otros grupos laicos de izquierda y aun "liberales" americanos.
- 5 La "nueva clase", antagonista doméstica que provoca la crisis de legitimidad interna, resulta haciéndole el juego al enemigo estratégico externo; de este modo, refuerza la crisis de hegemonía norteamericana a nivel internacional.
6. El nexo básico entre "subversión interna" y "agresión exterior" —visto en términos de oposición Este-Oeste— al poner en peligro la misma seguridad nacional norteamericana, debe dar lugar a una ofensiva ideológica-política integral de identificación, aislamiento, descalificación y aniquilamiento del enemigo. Es lícito utilizar, llegando el caso, estrategias y tácticas de contrainsurgencia, aun encubiertas.
- 7 Dicho enfrentamiento con los adversarios domésticos, en forma concomitante a la lucha por el consenso, se combina con acciones de inteligencia y propaganda política internacional, utilizando sistemáticamente organizaciones —por ejemplo el *Instituto sobre Religión y Democracia*— que posibilitan influencias masivas en campos relevantes, tales como el religioso.

Esta racionalidad neoconservadora se ha encontrado con significativas dificultades de implementación, entablando un conflicto interno con posiciones más flexibles. Estas retomarían elementos del liberal "reformismo preventivo", más

propio de la administración anterior, aunque ahora integrándolo con acciones militares contrainsurgentes o de intervención directa, principalmente en Centroamérica y el Caribe. Aún subsiste esta ambigüedad entre reforma y represión, militarización y hegemonía. Sin embargo, pareciera que la resolución tiende a ser militar: las tan proclamadas reformas pacíficas y la defensa de los valores de la democracia liberal justificarían la injerencia directa, con visos de prestar la "ayuda solicitada" para frenar los totalitarismos de la región que reciben apoyo del Este. La "defensa de los derechos humanos", la "autodeterminación mediante elecciones libres", la "seguridad de ciudadanos americanos en peligro", constituyen inagotables fuentes argumentales que se aducen, alternativa o conjuntamente, para fundar acciones bélicas de todo tipo en el área.

#### EL INSTITUTO SOBRE RELIGION Y DEMOCRACIA: ORIGEN Y CONEXIONES

*El Instituto sobre Religión y Democracia* es un aparato específico de lucha ideológico-política del neoconservadurismo contra el enemigo exterior (URSS-CUBA) y sus aliados nacionales (subversión interna y proyectos alternativos). Fue fundado en abril de 1981, en Washington, D.C., por un grupo de activistas político-religiosos, principalmente evangélicos<sup>4</sup>.



Frente a la "nueva derecha" —conjunto de organizaciones de sólida base económica, con capacidad para movilizar con fines electorales, con tendencias moralizantes ligadas a temas domésticos, como el antifeminismo y la prohibición del aborto— el *Instituto sobre Religión y Democracia* pretende presentar una imagen más moderada y "estratégica" de sus miembros y propuestas. Centra sus acciones en problemáticas de política exterior: sus primeras y principales publicaciones se refieren a El Salvador, Nicaragua y a diversas cuestiones de Centroamérica y el Caribe<sup>5</sup>. Promueve activamente determinadas reformas en las iglesias evangélicas norteamericanas para controlar mejor sus definiciones políticas internacionales, dificultando el financiamiento a grupos cristianos progresistas de América Latina. Asimismo, organiza campañas contra el creciente compromiso de los cristianos de Estados Unidos en la problemática centroamericana y caribeña, hostigando particularmente a la dirigencia de los Consejos Nacional y Mundial de Iglesias.

Entre las múltiples publicaciones y emisiones radiofónicas y televisivas recientes, resulta ilustrativo reparar en dos de ellas, a título de ejemplo. Ambas fueron realizadas a comienzos de 1983 y respondidas punto por punto por los acusados, dando lugar a un acalorado debate aún vigente.

La primera, se trata de un artículo publicado por el *Reader's Digest*<sup>6</sup>. Su tesis principal es que una Iglesia cada vez más politizada está subvencionando causas inadecuadas. Sorprendentemente existe un notable paralelismo con un subtítulo del Folleto de Presentación del *Instituto sobre Religión y Democracia*, en el que se lee: "¿Cómo se están gastando los dólares de tu iglesia?". Se responde que

*Las ofrendas dominicales se usan para apoyar causas políticas: financiando movimientos guerrilleros apoyados por los soviéticos en Africa; pagando salarios y locales de oficina a individuos que ayudan a los terroristas del FALN de Puerto Rico; montando campañas para promover los objetivos políticos de los regímenes de Cuba y Vietnam; subvencionando grupos de la OLP o que apoyan al Ayatollah Khomeini. Mientras tanto esas agencias olvidan la aflicción de los cristianos disidentes en el bloque soviético, la invasión de Afganistán. etc.*<sup>7</sup>.

En dicho artículo la autora hace acusaciones específicas contra la actividad del Consejo Nacional de Iglesias en dos países: Vietnam y Cuba. Asimismo inculpa a su Consejo Directivo de no condenar los ultrajes a los derechos humanos (en los países del Este) y de estar "obsesionado" por presuntas injusticias al interior de Estados Unidos. No faltan apologías reiteradas al *Instituto sobre Religión y Democracia*, sugiriendo a los lectores que entren en contacto con él. La respuesta del Consejo Nacional de Iglesias, fechada el 17 de diciembre de 1983, refuta a la autora pormenorizadamente mostrando que se ha basado en una larga cadena de tergiversaciones y falsedades. Resulta obvio que su escrito forma parte de las estrategias de lucha ideológico-política del *Instituto sobre Religión y Democracia*.

Un segundo ejemplo lo constituye el tratamiento dado al Consejo Nacional de Iglesias, al Consejo Mundial de Iglesias y a varios otros organismos ecuménicos por el programa de televisión conocido como "60 minutos", de las CEBS —que cuenta con más de 40 millones de televidentes. En su edición del 23 de enero de 1983, titulada "The Gospel according to Whom?", con Morley Safer actuando como moderador y con la participación especial de Edmund Robb, Presidente del Comité Ejecutivo, y Richard Neuhaus, destacado miembro del *Instituto*, se atacó duramente a aquellas instituciones. A pesar de que la CEBS negó a cinco congregaciones protestantes la posibilidad de responder por, el mismo canal, los aludidos —utilizando diversos medios— contestaron a cada tema y escena y contratacaron al *Instituto* y a su "dirección de treinta miembros autoseleccionados"<sup>8</sup>. Estos respondieron en diversas oportunidades, retomando la ofensiva.

En sus boletines *Religion and Democracy*, y en muchas otras publicaciones recientes, reiteran sus argumentaciones contra el Consejo Mundial de Iglesias, principalmente a propósito de su VI Asamblea, celebrada en Vancouver, BC., Canadá, del 24 de julio al 10 de agosto de 1983, con la participación de 4,000 representantes de los cuatrocientos millones de personas de las iglesias miembros<sup>9</sup>.

Entre los múltiples motivos que provocaron la airada reacción del *Instituto sobre Religión y Democracia*, posiblemente figure en primer término la "Declaración sobre América Central" de la VI Asamblea.

En sus considerandos se señala que

"... 3. El actual gobierno de Estados Unidos, actuando a partir de su concepción de la seguridad nacional, ha adoptado una política de iniciativas militares, económicas, financieras y políticas, destinada a desestabilizar al gobierno de Nicaragua, redimir la imagen internacional de la violenta dictadura de Guatemala, resistir a las fuerzas del cambio histórico en El Salvador y militarizar a Honduras con miras a asegurarse una base desde la cual contener las aspiraciones de los pueblos de América Central. Esta política la ha divulgado públicamente bajo la forma de un plan dentro del cual se pueden lograr los objetivos de paz, reforma, desarrollo económico y democracia y evitar el comunismo y la 'Exportación de la revolución'..."<sup>40</sup>.

Más adelante sostiene que el proceso nicaragüense de afirmación de vida "en el que participan plenamente, a todos los niveles de la reconstrucción y de la edificación nacional, los cristianos tanto católicos romanos como protestantes. . .

10. . . se enfrenta diariamente con la muerte la antigua Guardia Nacional, financiada por Estados Unidos y que actualmente opera desde Honduras, ha reconocido ya haber dado muerte a 700 personas, en su mayoría jóvenes nicaragüenses, miembros de la milicia voluntaria. La tensión en las relaciones con Honduras se ha intensificado peligrosamente. Han fracasado los llamamientos de Nicaragua invitando a mantener conversaciones bilaterales con Honduras. En aras de la paz, Nicaragua ha manifestado actualmente su voluntad de entablar conversaciones multilaterales. Sin embargo, continúa el apoyo de Estados Unidos a los antiguos guardias nacionales, y el Gobierno del presidente Reagan, al tiempo que se manifiesta en favor de la paz y el diálogo, toma medidas para concentrar armamentos y tropas de apoyo en Honduras, y desplegar fuerzas navales en las dos costas nicaragüenses.

11. La desestabilización de Nicaragua es una afrenta a la vida y puede perfectamente conducir a los países de América Central y del Caribe a sufrimientos y pérdidas de vidas humanas cada vez mayores. Socava la legítima lucha de los pobres de toda esa región que claman por el fin de la explotación y por una oportunidad para determinar su propio camino en la difícil peregrinación de quienes procuran vivir la vida en toda plenitud.

Después de tan graves consideraciones, haciéndose eco de muchas otras declaraciones en este sentido, tanto de las iglesias protestantes como de la Conferencia Nacional de los Obispos Católicos de Estados Unidos, en su parte resolutive,

"... ii. Se opone enérgicamente a todo tipo de intervención militar —abierta o encubierta— de Estados Unidos o de cualquier otro gobierno en la región de América Central. La Asamblea encomia las proféticas expresiones de condena de esa intervención formuladas por las Iglesias de Estados Unidos y las exhorta a que intensifiquen sus esfuerzos por conseguir un cambio radical de la política estadounidense en la región. Insta a las Iglesias miembros de otros países a que soliciten enérgicamente de sus respectivos gobiernos que ejerzan presiones sobre el Gobierno de Estados Unidos para que modifique radicalmente su política militar, como paso constructivo hacia la pacificación de la región. . ."

No menos contraria a la política global del Instituto resultó la protesta formal al Presidente Reagan que dirigieran, desde la VI Asamblea, más de 200 representantes estadounidenses, con fecha 27 de julio de 1983. En ella cuestionan la decisión presidencial de aumentar la presencia de tropas de Estados Unidos en Honduras; el posible bloqueo naval a Nicaragua; la confianza puesta en las soluciones militares, en lugar de las políticas, para los conflictos de la región. Solicitan expresamente "el cese inmediato de todo esfuerzo, abierto o encubierto, para derrocar o desestabilizar al gobierno legítimo de Nicaragua".

En la misma VI Asamblea, el día 6 de agosto, aproximadamente 350 representantes estadounidenses y centroamericanos —líderes de Iglesias, miembros del clero y del laicado— suscribieron el "Pacto por la Vida del Mundo".

Entre las diferentes afirmaciones significativas —coincidentes con la declaración y protesta citadas— merecen destacarse:

"... Estamos alarmados y nos oponemos a la creciente involucración militar en América Central y el Caribe, ordenada por el Presidente Reagan. Criticamos el aumento de ayuda militar al gobierno presente de El Salvador, la decisión de aumentar la presencia de tropas norteamericanas en Honduras y el despliegue de fuerzas navales frente a sus playas. . ."

Luego se comprometen explícitamente a una serie de tareas solidarias muy concretas, del mismo tipo de las que el *Instituto sobre Religión y democracia* vitupera en todos sus escritos. Citemos sólo uno de sus ocho puntos resolutivos:

“... 4) Participar en acciones educativas y políticas que reviertan las políticas presentes de Estados Unidos en América Central basadas en la amenaza y el uso de la fuerza, y nos oponemos a toda intervención militar por cualquiera de los participantes en el actual conflicto en América Central...”

Convocan a todos los miembros de sus congregaciones, a nivel nacional, regional y local a estudiar, difundir y cumplir el Pacto. De este modo, se constituyen en un claro ejemplo de la “nueva clase” que el *Instituto* se propone combatir con todos los medios disponibles.



El documento fundacional del *Instituto sobre Religión y Democracia*, por su parte, fue redactado por David Jessup<sup>10</sup>, ex miembro del Cuerpo de Paz en Perú y miembro del ejecutivo del *Comité sobre Educación Política en AFL-CIO*, colaborador del *Movimiento Good News*. Esta organización publica una revista homónima de la Iglesia Metodista Unida, pretendidamente independiente y efectivamente neoconservadora, que responde a los opositores a la ayuda que la dirigencia nacional de esa Iglesia presta al Tercer Mundo. Jessup forma parte de la Junta de Asesores del *Instituto sobre Religión y Democracia*, compuesta de treinta miembros, estrechamente interconectados como resultado de alianzas entre el *Partido Demócrata Social de Estados Uni-*

dos (S/D USA) y *Írderes de Good News*. Entre ellos destaca el mencionado Edmund Robb, insigne oponente a la política internacional de la Iglesia Metodista. También merecen mencionarse el Pastor de Texas Paul Morell y la educadora y escritora Virginia Law Shell.

Pero el *Instituto sobre Religión y Democracia* se vincula directamente con el neoconservadurismo más político. Principalmente, a través de la *Coalición por una mayoría Democrática (Coalition for Democracy Majority, CMD)*, creada en 1972 por prominentes demócratas y funcionarios de la AFL-CIO, adversos a las políticas de la “nueva izquierda”. Su presidente es Ben Wattenbey y cuenta entre sus miembros notables a Jeane Kirkpatrick, embajadora norteamericana ante la ONU, conocida por sus posiciones hacia América Latina y Centroamérica en particular.

El *Instituto sobre Religión y Democracia* se autodefine como un Proyecto de la *Fundación para una Educación Democrática (The Foundation for Democratic Education, Inc)*, “creado para apoyar a las instituciones y valores democráticos”. Aquella, a su vez, es un Proyecto especial —y el organismo financiero— de la *Coalición* mencionada. El ya citado Edmund Robb y Penn Kemble, otro de sus miembros destacados, son Directores Ejecutivos de la CDM y de la misma *Fundación*.

Otra organización ligada a la CDM es el *Comité de los Ciudadanos para la Libertad de las Américas*, creado como respuesta específica contra la creciente oposición a la política de la

Administración Reagan hacia El Salvador y dedicado a promover ese tipo singular de "reforma agraria", utilizado en Vietnam, que tiende a prevenir y combatir cambios radicales principalmente en Centroamérica.

También son miembros de la Junta de Asesores del IRD, Peter Berger, John Neuhaus y Michael Novak, quienes participan, como especialistas en cuestiones religiosas, en el *Instituto Americano de la Empresa* (American Enterprise Institute, AEI), una de las principales usinas ideológicas neoconservadoras, que publica la Revista *Public Opinion*. Los tres escriben regularmente, junto con J. Kirkpatrick, M. decter, P. Seabury, para *Commentary*, órgano oficioso neoconservador, con 52,000 suscriptores, dirigido por Norman Podhoretz.

Pen Kemble, David Jessup, Mary Temple y Paul Seabury, de la misma Junta de Asesores; pertenecen al Partido Demócrata Social de Estados Unidos (*Social Democrats, USA Political Party, SD/USA*) organización vinculada a la *Coalición* (CDM), la *AFL-CIO*, y al *Partido Demócrata*. Mary Temple es directora del Consejo de la Tierra (*Land Council*), que promueve las "reformas agrarias" del tipo comentado. Para ello también colabora en El Salvador con el *Instituto Americano por un libre desarrollo* (American Institute for Free Development, AIFLD) y con su asesor Roy L. Prosterman, uno de los responsables de la "reforma agraria" de Vietnam. *New America*, periódico del partido SD/USA ha publicado numerosos artículos sobre la reforma agraria en El Salvador, mereciendo reiterados elogios del *Instituto sobre Religión y Democracia*.

Paul Seabury es un conspicuo miembro de la *Casa de la Libertad* (Freedom House) vinculada a la Revista *Public Interest*, otro importante vocero oficioso neoconservador.

Varios miembros de la Junta de Asesores del *Instituto sobre Religión y Democracia* están conectados con el *Centro de Ética y Políticas Públicas* (*Ethics and Public Policy Center, EPPC*) fundado en 1979 por Ernest Lefever, Pastor de la Iglesia Congregacional (UCC) y candidato de Reagan a Secretario de Estado Asistente para derechos Humanos y Asuntos Humanitarios, rechazado por el Senado por su reconocida animadversión a esa causa. *The Washington Post* señaló irónicamente, comentando aquel hecho, que "se había elegido a la zorra para cuidar a los pollitos". Quien actualmente ocupa aquel cargo, Elliot

Abrams, ha sido el orador más importante en la reciente conferencia pública sobre "Religious Freedom East and West: The Human Rights Issue for the eighties", organizada por el *Instituto sobre Religión y Democracia* y *The National Association of Evangelicals*, en el Hotel Maryflower de Washington, D.C., del 10 al 12 de julio de 1983. En ella participaron otros miembros de la Junta de Asesores del IRD, conjuntamente con expositores católicos y judíos, bajo la presidencia de Edmund Robb.

Por su parte, las fuentes de financiamiento conocidas del *Instituto sobre Religión y Democracia* también revelan su relación vital con el neoconservadurismo. Como ejemplo merece citarse que ha recibido aportaciones significativas de la *Smith Richardson Foundation* —con sede en Carolina del Norte, iniciada por el hijo del fundador de la Vick Chemical Company. Esta ha donado al menos 1,200,000 dólares al mencionado *American Enterprise Institute* y ha sostenido económicamente al *The Hoover Institute for Contemporary Studies*, de San Francisco creado por Edwin Meese III, asesor de Ronald Reagan, y que ha publicado un libro de Paul Seabury; a la *Freedom House*; a la *The Pacific Legal Foundation*; a la *The Alternative Education Foundation*. La *Fundación Smith Richardson* también financia al *Comité por un Mundo libre* (Committee for the Free World, CFW) que se dedica a promover una política internacional anti-soviética; en él participan doce miembros de la Junta de Asesores del IRD y su Directora Ejecutiva es Midge Decter, esposa de Norman Podhoretz.

Entre otras fundaciones que también financia el *Instituto sobre Religión y Democracia* pueden citarse *Sara Scaife*, *John Glin*, *Earhart*, *Ingersoll* y *Shelly Collum Davin*<sup>1 2</sup>.

## EL DISCURSO DEL INSTITUTO SOBRE RELIGION Y DEMOCRACIA

La creación, funcionamiento y discurso del *Instituto sobre Religión y Democracia* permiten efectuar una caracterización de la ofensiva ideológica-política neoconservadora en el campo religioso —principalmente la ejecutada a través de ese instrumento— que podría sintetizarse así:

1 Existe una tendencia neoconservadora a expandir los aparatos de propaganda y lucha ideológica bajo su control, tales como el *Instituto sobre Religión y Democracia*.

- 2 Los aparatos de propaganda política exterior de USA tienden a diversificarse, abarcando también a la sociedad civil americana —específicamente a su campo religioso— donde debe darse la lucha por la hegemonía.
- 3 La *ofensiva ideológica del Instituto sobre Religión y Democracia* opera a través de estrategias que incluyen simultáneamente el espacio doméstico y el internacional. Asimismo, desarrolla acciones propagandísticas de identificación y confrontación en ambos frentes, habida cuenta que lo religioso constituye un punto clave en la seguridad norteamericana.
- 4 Las actividades del *Instituto sobre Religión y Democracia* muestran que la convergencia marxismo-cristianismo es crucial y hace imprescindible no sólo combatir al enemigo externo la Teología de la Liberación latinoamericana, por ejemplo —sino también a los antagonistas internos, —las iglesias solidarias con aquéllas.
- 5 *El Instituto sobre Religión y Democracia* asume que la lucha político-ideológica por la hegemonía en el campo de lo religioso es legítima, distinguiéndose así de las posiciones católicas clásicas y de otros grupos de la “nueva derecha”, como la “Mayoría Moral”.
- 6 Centroamérica y el Caribe constituyen el área vital traspatio— en la que debe probarse la capacidad de contención de Estados Unidos frente a la URSS; incluso a nivel de lucha ideológica y, específicamente, en el plano religioso.
- 7 *El Instituto sobre Religión y Democracia* confluye objetivamente con el neoconservadurismo estatal y con los sectores de la jerarquía católica latinoamericana que se oponen a los movimientos de liberación popular, como puede verse en Nicaragua. Por intereses propios —en parte, compartidos y parcialmente diversos— las tres instancias coinciden en atribuir al “adversario interno” la manipulación de “lo religioso” desde “lo político”; específicamente, desde el marxismo, desde el Este. Las tres propugnan también, en su medida, un cierto “reformismo social”. Sin embargo, subsisten contradicciones entre ellas ya que mientras la jerarquía católica critica los excesos del capitalismo y sus efectos, las agencias estatales norteamericanas y *el Instituto* defienden masivamente dicho sistema.
- 8 Los documentos del *Instituto sobre Religión*

y *Democracia* —por ejemplo que versan sobre El Salvador y Nicaragua— defienden abiertamente las posiciones de la jerarquía católica nicaragüense en su carácter contrarrevolucionario y constituyen un apoyo ideológico claro a las acciones integrales que incluyen operaciones militares y diplomáticas, conocidas o encubiertas. Aquella jerarquía y el Papa Juan Pablo II en su gira, por su parte, reafirman y contribuyen activamente a la campaña norteamericana global contra la Revolución Sandinista. Es pertinente recordar que el *Instituto sobre Religión y Democracia* condecoró, el 8 de enero de 1982, a Mons. Ovario y Bravo, Arzobispo de Managua, considerado líder de la posición mencionada y acérrimo opositor al proceso revolucionario nicaragüense<sup>13</sup>.

- 9 Precisamente, esa iglesia de oposición política proporciona a la contrarrevolución instituciones, liderazgos, medios masivos de comunicación, articulaciones internacionales, fuentes de financiamiento, doctrinas y discursos propios.

En su reciente documento político, del 29 de agosto de 1983, denominado “Consideraciones Generales de la Conferencia Episcopal de Nicaragua sobre el Servicio Militar” retoma argumentaciones típicas del *Instituto sobre Religión y Democracia*:

... Este proyecto está fuertemente politizado en sus puntos fundamentales, tiene un carácter partidista y sigue las líneas generales de todas las legislaciones de tipo totalitario. . .

... El ejército se convierte en un centro obligatorio de adoctrinamiento político a favor del Partido Sandinista. . .

... En vista de todas estas razones, la actitud ante esta ley, para quienes no compartan la ideología del Partido Sandinista, puede ser la “objección de conciencia” y nadie puede ser castigado, perseguido o discriminado por adoptar esta solución. . .

En un contexto que apunta a deslegitimar al Estado y a la Revolución Nicaragüense, los firmantes convocan abiertamente al desacato, proporcionando las excusas éticas que lo posibiliten

- 10 *El Instituto sobre Religión y Democracia* enfatiza determinados valores liberales —como la

democracia— y propugna la acción social de las Iglesias locales, para ubicarse en posiciones centristas o “terceristas”, diferenciándose de la “nueva derecha” o de propuestas ultraconservadoras represivas.

11El *Instituto sobre Religión y Democracia* pretende lograr hegemonía —en sentido gramsciano— al interior de las iglesias y en la sociedad civil, luchando por el consenso y no sólo imponiendo una dominación. Valores tales como la libertad son rearticulados a la racionalidad neoconservadora. Esto le permite apoyar a democracias “autoritarias”, pero no “totalitarias”, como la URSS y sus aliados.

12El *Instituto sobre Religión y Democracia* impulsa estrategias de reforma que, simultáneamente, legitiman y encubren operaciones de contrainsurgencia global, como es el caso de la reforma agraria salvadoreña. Sin embargo, ya no se trata de aquel “reformismo preventivo”, garantía de mayor estabilidad política, propio de las posiciones trilateralistas. En su primera aparición pública, en mayo de 1981, el *Instituto sobre Religión y Democracia* atacó al Consejo Nacional de las Iglesias por las posiciones que adoptara contra la política de la Administración Reagan en El Salvador. En agosto del mismo año lanzó una campaña contra la implicación de las iglesias en América Central, enviando a líderes religiosos una carta firmada por Edmund Robb, como Presidente de la Junta de Asesores, sobre la situación en El Salvador. También para el *Instituto* este país constituye un “test-case” para mostrar la capacidad de contención norteamericana a escala internacional.

13El *Instituto sobre Religión y Democracia* señala a Cuba como el enemigo principal en el área, vehículo de la penetración soviética y de los movimientos de liberación latinoamericanos, los cuales carecerían de bases nacionales y fundamentos socioeconómicos y políticos. Las acciones de propaganda propuestas por el “Proyecto sobre Religión en Cuba” se definen simultáneamente en el exterior (la revolución cubana) y al interior de Estados Unidos (con las iglesias solidarias) con indudables vínculos con los servicios de información y propaganda.

14El *Instituto sobre Religión y Democracia* se propone impugnar, desacreditar y modificar la orientación de los dirigentes, del Consejo Nacional de Iglesias Cristianas, del Consejo Mun-

dial de Iglesias, del Servicio Mundial de Iglesias, o crear otras instituciones ecuménicas paralelas.

Para ello pretende valerse de los laicos de las iglesias locales, a quienes insta a través de sus publicaciones a preservar la ortodoxia, participar en las decisiones nacionales de su iglesia, vigilar el destino de las colectas dominicales, etc.

15El *Instituto sobre Religión y Democracia* no excluye procesos de coerción simbólica, como el uso de la redundancia y lo verosímil discursivo. Sus discutibles argumentaciones persuasivas pretenden legitimarse como “evidencias” y “realidades” incuestionables, distorsionando y descalificando al antagonista, que habitualmente aparece como “primer agresor”.



#### COLOFON

Lo cristiano cobra día a día mayor relevancia en las ofensivas contrarrevolucionarias de la región. Estas tratan de nulificar toda posible convergencia teórica y política con el marxismo, por su peligrosa potencialidad estratégica. Se ha intentado plantear algunos elementos que muestran cómo el *Instituto sobre Religión y Democracia* constituye una de las respuestas más orgánicas que la clase política americana ensaya en la actualidad

en esta materia. Su objetivo principal parece ser obstaculizar y revertir, de ser posible, la creciente participación organizada de los cristianos en los movimientos de liberación de Latinoamérica. Trata de combatir activamente la consecuente solidaridad de amplios sectores de las iglesias norteamericanas que se oponen a la intervención ideológica, política y bélica de su gobierno en Centroamérica y el Caribe, como se puso de manifiesto a propósito en la VI Asamblea del Consejo Mundial de Iglesias. Muchos de esos cristianos continúan gestando directamente o respaldando conscientemente la iniciación o consolidación de procesos revolucionarios en la región, tales como los de Cuba y Nicaragua.

#### NOTAS

- 1 Para un tratamiento más exhaustivo de la problemática nos remitimos a las consideraciones que hemos expuesto, colaborando con Ana María Ezcurra, en *La ofensiva neoconservadora. Las iglesias de Estados Unidos y la lucha ideológica hacia América Latina*, IEPALA, Madrid, 1982.
- 2 Pueden consultarse: STEINFELS, P *The Neoconservatives. The men who are changing America's politics*. Simon and Schuster, New York, 1979. COSER, L e Irving HOWE (eds) *The view conservatives. A critique from the left*. New American Library, New York, 1977. David PLOTKE, "The United States in Transition", Social Right Show "Marxism Today", enero 1979 y Thatcherism-A new Stage?, febrero 1979. Estos y otros artículos sobre la temática han aparecido traducidos por la *Revista Mexicana de Sociología*. Año XLIII/Vol XLIII, número extraordinario (E), 1981. Una actualización permanente sobre la problemática puede encontrarse en *Neo-Conservative Monitor* publicación mensual de Data Center Fils, Oakland, California.
- 3 COMITE DE SANTA FE (L.F. BOUCHEV, R.W. FONTAINE, D.C. JODAN, G.SUMMER, L.TAMBS) (editor) *Una nueva política interamericana para los años ochenta*. Council for interamerican security, Inc Washington, 1980. Segunda parte (La subversión interna), tercera propuesta.
- 4 Un pormenorizado estudio de las conexiones del IRD, en el cual nos basamos, puede encontrarse en el valioso trabajo de HOCHSTEIN E. y R O'ROURKE, *A report on the Institute on Religion and Democracy*, mimeo, s/e, octubre de 1981. Pareciera que no fueron ajenas a su fundación las orientaciones y propuestas del mencionado COMITE DE SANTA FE.
- 5\* Algunos de los documentos publicados por el *Instituto sobre Religión y Democracia* en Washington, D. C. son: *Religion and Politics; is there a problem in your denomination?; Christianity and Democracy: a statement of the Institute on Religion and Democracy*; PTACEK, K, *The Catholic Church in El Salvador; The situation in El Salvador; The liberal test in El Salvador*; PTACEK, K, *Nicaragua: a revolution against the church; Report on the El Salvador Postest Movement; A time for candor: Mainline Churches and Radical Social Witness*; WEIGEL, G, *Peace and Freedom: The Christian Faith, Democracy and the Problem of War; Drifteo Astray*. También difunde conferencias grabadas en cassettes magnetofónicos: "Christianity and Democracy: Renewings a Vital Link", de Richard J. NEUHAUS y "The Church Looks at War and Peace", de William V. O'BRIEN, ambas de la Conferencia del IRD celebrada en Dallas, Texas, en Abril de 1983. Asimismo, edita y difunde el Boletín *Religión y Política*.
- 6 ISAAC, Ral Jean, "¿Ud sabe para dónde van las ofrendas de su iglesia?", *Reader's Digest*, Enero de 1983.
- 7 INSTITUTE ON RELIGION AND DEMOCRACY, "Religion and Politics: is there a problem in your denomination?", Washington, D C s/f.
- 8 Cf. *The Presbyterian Layman*, Marzo-abril de 1983.
- 9 Resulta sumamente ilustrativo analizar la entrevista con Edmund Robb, publicada por *U S News and World Reported*, en su edición del 31 de octubre de 1983, donde se repiten y actualizan sintéticamente las argumentaciones consabidas. Se insiste que el dinero de las iglesias locales se usa para "el nuevo orden económico internacional y otras causas que desembocan en el socialismo y el marxismo".
- 10 Todas las citas referidas a la VI asamblea de Vancouver han sido tomadas de *Iglesias*, CENCOS, México, agosto de 1983, pp 22-25.
- 11 JESSUP, D, "Preliminary inquiry regarding financial Contributions to Out-side Political Groups by Board and Agencies of the United Methodist Church, 1977-1979".
- 12 En *People's Tribune*, de mayo 9 de 1983 puede encontrarse mayor información al respecto.
- 13 Un detallado análisis de las posiciones de la Jerarquía Católica Nicaragüense puede verse en: EZCURRA, A M, *Agresión Ideológica contra la Revolución Sandinista*. Colección "Religión y Política". Nuevomar, México, 1983. Resulta sumamente ilustrativo a este respecto uno de los primeros folletos publicado por el IRD: Ptacek, K *Nicaragua: a revolution against the church?*



---

## UNA INTRODUCCION A LA LECTURA DE LA BIBLIA

---

Carlos Mesters

### LIBRO DE LA HUMANIDAD

Abriendo la Biblia tenemos ante nosotros uno de los libros más leídos en toda la historia de la humanidad. Antes que nosotros millones de personas buscaron en él un sentido para su vida, y lo encontraron; si no lo hubiesen encontrado no nos habrían transmitido este libro tan antiguo y ya no tendríamos interés por la Biblia. Pero sucede lo contrario. Tan sólo en este siglo va se han impreso y divulgado más de un billón y medio de ejemplares por todo el mundo, traducidos en más de mil lenguas diferentes.

Ahora bien, un libro tan solicitado y leído por tanta gente debe tener un secreto muy importante para la vida pues, en general, los hombres y mujeres no somos tan tontos para seguir buscando en un lugar en donde nada se encuentra ¿cuál es ese secreto? ¿Qué hacer para descubrirlo? La Biblia es como un coco de cáscara dura: esconde y protege un agua que mata la sed del peregrino cansado. ¡Peregrinos y caminantes somos todos, y también cansados! ¡Vamos a buscar la forma de quebrar la cáscara de este coco!

### PALABRA DE DIOS

En todas las épocas de la historia, sobre todo en épocas de crisis como la nuestra, nos volvemos a alimentar de la Biblia, pues tenemos por cierto que este libro tiene que ver con Dios. *La fe nos dice que la Biblia es la Palabra de Dios para nosotros.* "No sólo de pan vive el hombre, sino de toda palabra que sale de la boca de Dios" (Mt 4,4). Una palabra tiene la fuerza y el valor del

que la pronuncia. La palabra humana puede equivocarse y engañar, pues el hombre es débil y no ofrece una seguridad total. Pero la palabra de Dios no se equivoca ni engaña, ella es oronda segura y firma que sustenta la vida de quien a ella se agarra y por ella se orienta. Por eso "toda la escritura inspirada por Dios es útil para instruir, para responder y defenderse, para corregir y formar en la justicia a fin de que el hombre de Dios sea perfecto, calificado para toda buena obra" (Tim 3,16). Así, "por la perseverancia y por la consolación que las escrituras nos ofrecen. . . no demos tener esperanza" (Rom 15,4). Esperamos que un día la verdad y la justicia lleguen a ser la marca de toda palabra que sale de la boca de los hombres.

### PREGUNTAS QUE SURGEN PARA QUIEN VA A LEER LA BIBLIA

La Biblia es la palabra de Dios, pero en ningún lugar de la Biblia colocó Dios su firma. Nunca nadie vió al Espíritu Santo actuar para mover a alguien escribir. Entonces ¿cómo fue que el pueblo descubrió que Dios es el autor de la Biblia? ¿Cómo entender esa convicción tan profunda de nuestra fe de que cuando leo la Biblia estoy leyendo o escuchando la palabra de Dios para nosotros? O ¿Qué quiere decir que la Biblia es la palabra inspirada de Dios? ¿Fue Dios mismo el que tomó pluma y papel para escribir? ¿Cómo fue que surgió la Biblia? ¿Quién escribió su mensaje? ¿Cómo debe la gente leer ese libro sagrado? ¿Cuáles son las reglas de su interpretación? ¿La palabra de Dios se encuentra solamente en la Biblia? Son muchas preguntas; vamos a tratar de esclarecerlas por partes.

### LIBRO DEL CAMINAR DEL PUEBLO

La Biblia no cayó del cielo. Surgió de la tierra, de la vida del pueblo de Dios. *Surgió como fruto de la inspiración divina y del esfuerzo humano.* Quienes escribieron fueron hombres y mujeres como nosotros. Ellos fueron los que tomaron pluma y papel y escribieron lo que estaba en su corazón. La mayor parte de ellos no tenía conciencia de estar hablando o escribiendo bajo la

inspiración de Dios. Sólo querían prestar un servicio a los hermanos en nombre de Dios. Ellos eran personas que formaban parte de una comunidad, de un pueblo en formación en donde *la fe en Dios y la práctica de la justicia* eran o deberían ser el eje de la vida. Preocupados en animar esta fe y en promover esa justicia hablaban y daban razones para instruir a los hermanos, para criticar abusos, para denunciar desvíos, para recordar el camino que ya habían recorrido y apuntar a nuevos rumbos. Algunos llegaron a escribir sus palabras al pueblo; otros no sabían escribir sino sólo hablar y animar la fe mediante su testimonio. Las palabras de éstos fueron transmitidas oralmente, de boca en boca, durante muchos años. Sólo mucho más tarde otras personas decidirían ponerlas por escrito.

Las palabras habladas o escritas de todos estos hombres y mujeres contribuyeron a formar y organizar el pueblo de Dios. Por eso el pueblo se acordó y se interesó por ellas, sin permitir que cayeran en el olvido. Fue necesario distinguir las palabras de tantos otros que en nada contribuyeron para la formación del pueblo ni para animar la fe ni para la práctica de la justicia. Fue un largo proceso; mucha gente colaboró y todo el pueblo se interesó.

Entonces la Biblia fue surgiendo del esfuerzo comunitario de toda esa gente; surgió en unos pocos, mezclada con la historia del mismo pueblo de Dios. *Resumiendo*, la gente puede decir: *la Biblia nació de la voluntad del pueblo de ser fiel a Dios y a sí mismo*, y de la preocupación de transmitir a los otros y a nosotros esa misma voluntad de ser fiel. Ellos decían:

*"las cosas del pasado sucedieron para servir de ejemplo y fueron escritas para instruirnos a nosotros, los que estamos viviendo el fin de los tiempos (1 Cor 10,11)".*

Sólo más tarde el mismo pueblo descubrió ahí expresada la voluntad de Dios y la presencia de su palabra santa.

## LIBRO INSPIRADO POR DIOS

¿Cómo un libro que surge de la vida y de la caminata del pueblo puede ser, al mismo tiempo, la palabra de Dios?

Un campesino resumió la respuesta en esta frase: "Dios habla mezclando las cosas: los ojos perciben las cosas, pero la fe observa que es Dios el que nos habla. "La acción del Espíritu de Dios

puede ser comparada como la lluvia: cae de lo alto y penetra en la tierra, y hace que la semilla produzca planta" (cf Is 55,10-11). La planta es, al mismo tiempo, resultado de la lluvia y de la tierra, del cielo y de la tierra. Así la Biblia es fruto, al mismo tiempo, de la acción gratuita de Dios y del esfuerzo de los hombres. Es la palabra de Dios, del pueblo, y del pueblo de Dios.

La acción del espíritu de Dios puede ser comparada como un sol: sus rayos invisibles penetran la tierra y hacen crecer las plantas de abajo para arriba. También puede ser comparada con un viento que no se ve. La Biblia es fruto del viento invisible de Dios que mueve a los hombres a actuar, a hablar o a escribir. Hasta hoy el Espíritu de Dios nos asiste cuando leemos la Biblia, El nos ayuda a escuchar y practicar la palabra de Dios. Sin El no es posible descubrir el sentido que la Biblia tiene para nosotros (cf. Jn 16,12-13. 14,26). El Espíritu Santo no se compra ni se vende (He 8,20), ni es sólo el fruto del estudio; es un don de Dios que debe ser pedido en la oración (cf. Lc 11,13).

## LA LISTA DE LOS LIBROS INSPIRADOS

Por su fidelidad a Dios y a sí mismo el pueblo fue haciendo una selección de aquellos escritos que eran considerados de gran importancia para su caminar. Así surgió una lista de libros reconocidos por todos como la expresión de su fe, sus convicciones, su historia, sus leyes, su culto, su misión. Leídos y releídos en las reuniones y en la celebraciones del pueblo, los libros de esta lista fueron adquiriendo en unos pocos una gran autoridad. Eran el patrimonio *sagrado* del pueblo porque ellos le revelaban la voluntad de Dios. De ahí viene la expresión ESCRITURA SAGRADA.

Nosotros decimos que es una *lista*. Ellos usaban una palabra griega; les llamaban *canon*, que quiere decir lista o norma. Los libros canónicos (canon) eran la norma de fe y de vida del pueblo. Después a esa lista de libros se le dió el nombre de Biblia.

La Biblia es el resultado final de una larga caminata, fruto de la acción de Dios que quiere el bien de los hombres y del esfuerzo de esos hombres que quieren conocer y practicar la voluntad de Dios. Es decir, la Biblia es el fruto prolongado de un pueblo que procuraba descubrir, practicar, escribir y transmitir a los otros y a nosotros la palabra de Dios presente en la vida. Vamos a ver algunos aspectos de este movimiento del pueblo

que dio origen a la Biblia.

## QUIEN ESCRIBIO

No fue una única persona que escribió la Biblia. Mucha gente dió su contribución: hombres y mujeres, jóvenes y viejos, padres y madres de familia, campesinos y artesanos de varias profesiones; gente instruida que sabía leer y escribir y gente simple que sólo sabía contar historias; gente que viajó y gente que nunca salió de casa; sacerdotes y profetas, reyes y pastores, pobres y ricos, gente de todas las clases, pero todos convertidos y unidos por la misma preocupación de construir un pueblo hermano, en donde reinasen la fe y la justicia, el amor y la fraternidad, la verdad y la fidelidad, y en donde no hubiera ni opresor ni oprimido.

Todos dieron su colaboración, cada uno a su manera. Todos fueron profesores unos de otros: En algunas partes también se nota cómo algunas veces alguno jalaba para su lado.

## CUANDO FUE ESCRITA

La Biblia no fue escrita de una sola vez. Llevó mucho tiempo, más de mil años. Comenzó alrededor del año 1250 antes de Cristo y el punto final fue puesto cien años después del nacimiento de Jesús. Es muy difícil saber cuando se comenzó a *escribir* la Biblia, puesto que antes de ser escrita, la Biblia fue narrada y contada en las reuniones y celebraciones del pueblo. Y antes de ser *narrada y contada*, ella fue vivida por muchas generaciones en su esfuerzo lento y fiel de colocar a Dios en su vida y de organizar la vida de acuerdo a la justicia.

Al principio el pueblo no hacía mucha distinción entre contar y escribir. Lo importante era expresar y transmitir a los otros la nueva conciencia comunitaria, nacida en ellos a partir del contacto con Dios. Hacían esto contando a los hijos los hechos más importantes de su pasado. Así como nosotros recordamos ahora la letra de las canciones, así ellos recordaban y transmitían las historias, las leyes, las profecías, los salmos, los proverbios y tantas otras cosas que después fueron escritas en la Biblia. La Biblia salió de la memoria del pueblo. Nació de la preocupación de no olvidar el pasado.

## EN DONDE FUE ESCRITA

La Biblia no fue escrita en un mismo lugar sino en muchos lugares y países diferentes. La mayor

parte del Antiguo Testamento y del Nuevo Testamento fue escrita en Palestina, la tierra en donde el pueblo vivía, en donde Jesús anduvo y donde nació la Iglesia. Algunas partes del Antiguo Testamento fueron escritas en Babilonia, en donde el pueblo vivió en cautiverio en el siglo sexto antes de Cristo. Otras partes fueron escritas en Egipto, que fue a donde mucha gente emigró después del cautiverio. El Nuevo Testamento tiene partes que fueron escritas en Siria, en Asia menor, en Grecia y en Italia (en donde habría muchas comunidades fundadas o visitadas por el apóstol S. Pablo).

Ahora bien, las costumbres, cultura, religión, la situación económica, social y política de todos estos pueblos dejaron marcas en la Biblia y tuvieron su influencia en la manera de presentarnos el mensaje de Dios a los hombres.

## EN QUE LENGUA FUE ESCRITA

La Biblia no fue escrita en una única lengua, sino en tres lenguas diferentes. La mayor parte del Antiguo Testamento fue escrita en hebreo, que era la lengua que se hablaba en Palestina antes del cautiverio. Después del cautiverio el pueblo comenzó a hablar en arameo, aunque la Biblia continuó escribiéndose en hebreo (y hablada); para que el pueblo pudiese tener acceso a la Biblia fueron creadas escuelas en todas partes. Jesús mismo debió haber asistido a la escuela de Nazaret para poder aprender el hebreo. Sólo una parte pequeña del Antiguo Testamento fue escrita en arameo. También un único libro del Antiguo Testamento fue escrito en griego: el libro de la Sabiduría. Todo el Nuevo Testamento fue escrito en griego. El griego era la nueva lengua comercial que invadió el mundo de aquel tiempo, después de las conquistas de Alejandro Magno, en el siglo cuarto antes de Cristo.

En el tiempo de Jesús se hablaba el arameo en casa, se usaba el hebreo para la lectura de la Biblia y se hablaba el griego para el comercio y la política. Cuando los apóstoles salieron de Palestina para predicar el evangelio a los otros pueblos, ellos adoptaron una traducción griega del Antiguo Testamento, hecha en Egipto en el siglo tercero antes de Cristo para los judíos inmigrantes que ya no entendían ni el hebreo ni el arameo. Esta traducción griega se llama *Septuaginta* o *Setenta*. En la época en que ésta fue hecha, la lista (canon) de los libros sagrados todavía no estaba concluida, de suerte que los libros de esta traducción griega tiene una lista más larga que la de los libros de la Biblia hebrea.

De esta diferencia entre la biblia griega y la biblia hebrea viene la diferencia entre la Biblia de los protestantes y la de los católicos. Los protestantes prefirieron la lista más corta y más antigua de la biblia hebrea; los católicos —siguiendo el ejemplo de los apóstoles— tomaron la lista más larga de la traducción griega de los Setenta. Hay siete libros más en la Biblia de los católicos: Tobías, Judit, Baruc, Eclesiástico, Sabiduría y algunas partes de Daniel y de Ester. Estos libros son llamados "deuterocanónicos", es decir, son de la segunda (déuter) lista (canon).

## LOS ASUNTOS DE LA BIBLIA

Los asuntos de la biblia no son una doctrina sobre Dios; dentro de ella hay de todo: doctrina, historias, proverbios, profecías, cánticos, salmos, lamentaciones, cartas, sermones, meditaciones, filosofía, romances, cantos de amor, biografías, genealogías, poesías, parábolas, comparaciones, tratados, contratos, leyes para la organización del pueblo, leyes para los actos simbólicos, cosas del pasado, cosas del presente y cosas del futuro. En fin, todo lo que hace reír y llorar. Hay trozos de la Biblia que quieren comunicar alegría, esperanza, fortaleza y amor; otros quieren denunciar errores, pecados, opresión e injusticias. Dentro hay páginas que fueron escritas por el gusto de narrar una bella historia para descansar la mente del lector y provocar en él una sonrisa de esperanza.

La Biblia parece un álbum de fotografías. Muchas familias poseen un álbum así o, al menos, una caja en donde guardan sus fotografías, todas revueltas, sin orden. De vez en cuando los hijos ponen todo en una mesa para ver y comentar las fotografías. Los padres se ponen a contar la historia de cada una de ellas.

La Biblia es un álbum de fotografías de la familia de Dios. En sus reuniones y celebraciones el pueblo veía sus "fotografías" y los padres contaban las historias. Ese era el modo de integrar a los hijos al pueblo de Dios y de transmitirles la conciencia de su misión y de su responsabilidad.

La Biblia no habla sólo de Dios que va en busca de su pueblo, sino también del pueblo que va en busca de su Dios y que procura organizarse de acuerdo con la voluntad divina. Ella cuenta las virtudes y los pecados, los aciertos y los engaños, los puntos altos y los puntos bajos. Nada esconde; todo revela. Cuenta los hechos de la manera como fueron recordados por el pueblo. Historias de gente pecadora que procura ser santa. Histo-

rias de gente opresora que procura convertirse y ser hermano. Historias de gente oprimida que procura liberarse.

La Biblia es tan variada como lo es la vida del pueblo. La palabra Biblia viene del griego y quiere decir *Libros*. La Sagrada Escritura tiene 72 libros; es casi una biblioteca. Pocas bibliotecas parroquiales tienen la variedad de los 72 libros de la Biblia.

## LA SEMILLA DE LA BIBLIA

Largo y tardado fue el movimiento del pueblo del que surgió la Biblia. Surgió como surgen los árboles: nacen de una semilla muy pequeña, escondida en la tierra, y crecen hasta desmenuzarse sus ramas y ofrecer sombra, alimento y protección. La Biblia nació de un llamado de Dios, escondido en la vida del pueblo, y creció hasta extender sus 72 ramas por el mundo entero.

El llamado de Dios que dió inicio al movimiento del pueblo es la palabra de Dios por Él dirigida a todos los hombres, también a nosotros hoy. Este llamado de Dios, escondido en la tierra de la vida, fue descubierto primero por Abraham; después por Moisés y por el pueblo oprimido de Egipto. Ellos dieron su respuesta e hicieron nacer el comienzo del pueblo de Dios. Una vez nacido el pueblo trataron de no dejar morir la semilla. Los coordinadores convocaban a la comunidad; los padres reunían a los hijos para transmitir el siguiente mensaje:

*"Nosotros éramos esclavos en Egipto. Clamamos al Dios de nuestros padres y Él escuchó nuestro clamor. Llamó a Moisés y, con la ayuda de Dios y de Moisés, conseguimos nuestra liberación. Dios hizo una alianza con nosotros: Él quiere ser nuestro Dios y nosotros tenemos que ser pueblo, observando su ley, viviendo como hermanos".*

Este mensaje es el retoño verde que brotó de la semilla. Es el núcleo de la fe del pueblo de Dios. Una historia de liberación, de la cual nació un compromiso mutuo. ¡De una semilla muy pequeña, que cabía en unas pocas frases! Pero esta historia fue contada y cantada, en prosa, en verso y de mil maneras, por el pueblo liberado. De ahí nacieron los 72 libros de la Biblia que hoy se esparcen por el mundo entero, ofreciendo sombra, alimento y protección a quien lo desea. Nacieron para que también nosotros podamos descubrir hoy mismo el llamado de Dios en nuestra vida e iniciemos la misma caminata de

liberación.

## EL ABONO QUE HACE CRECER LA SEMILLA DE LA BIBLIA

No cualquier tierra sirve para que un árbol pueda crecer. El almácigo en donde la semilla de la Biblia echó raíces y lanzó sus 72 ramas en todos los aspectos de la vida fue la celebración del pueblo oprimido, ansioso de su liberación.

La mayor parte de la Biblia comenzó a ser decorada para poder ser usada en las celebraciones y fue escrita o coleccionada por sacerdotes y levitas, los responsables de las celebraciones del pueblo. Además la Biblia marca, de principio a fin, las romerías y peregrinaciones, las fiestas y las grandes celebraciones de la alianza, el templo y las casas de oración (sinagogas), los sacrificios y los ritos, los salmos y los cánticos, la catequesis en familia y el culto semanal, la oración y la vivencia de la fe.

El corazón de la Biblia es el culto del pueblo; pero no cualquier culto. Era un culto ligado a la vida del pueblo, en donde este se reunía para escuchar la palabra de Dios y cantar sus maravillas; en donde él tomaba conciencia de la opresión en que vivía o la que él mismo imponía a sus hermanos; en donde él hacía penitencia, cambiaba de mentalidad y renovaba su compromiso de vivir como un pueblo hermano; ahí reabastecía su fe y alimentaba su esperanza; ahí celebraba sus victorias y agradecía a Dios por el don de la vida.

Este es el culto que debe estar en el corazón de la Biblia. Sin este ambiente de fe y de oración y sin esta conciencia bien viva de la opresión que existe en el mundo, no es posible llegar a la raíz de donde brotó la Biblia ni es posible descubrir su mensaje central.

## EL MENSAJE CENTRAL DE LA BIBLIA

¿Cuál es en pocas palabras el mensaje central de la Biblia?

La respuesta no es fácil, pues depende de la vivencia. Si a alguien le gusta una persona y le preguntamos: "en pocas palabras ¿qué significa esta persona para tí?", no será fácil la respuesta. El resumen de la persona amada es su nombre; sólo basta escucharlo, recordarlo o pronunciarlo y viene a la memoria todo lo que la persona amada significa para usted, ¿no es así?. Pues bien, el resumen de la Biblia, su mensaje central es el

nombre de Dios.

El nombre de Dios es Yahvé, cuyo sentido El mismo reveló y explicó al pueblo (Ex 3,14). Yahvé significa *Emanuel*, es decir, *Dios-con-nosotros*, Dios presente en medio de su pueblo, para liberarlo. Dios quiere ser Yahvé para nosotros, quiere ser presencia liberadora en medio de nosotros. El dió pruebas muy concretas de que esta era su voluntad. La primera prueba fue la liberación de Egipto. La última prueba está siendo hoy la resurrección de Jesús, llamado Emmanuel (cf Mt.1,23). Por la resurrección de Jesús Dios venció las fuerzas de la muerte y abrió para nosotros el camino de la vida.

Por todo eso es difícil resumir en pocas palabras aquello que el Nombre de Dios evoca en la mente, en el corazón, en la memoria del pueblo por El liberado. Sólo el mismo pueblo que vive y celebra la presencia liberadora de Dios lo puede comprobar.

En nuestra Biblia el nombre de Yahvé fue traducido por el de *Señor*. Es una palabra que se repite en la Biblia millares de veces, pues el propio Dios habló: "Este es mi nombre para siempre. Bajo este nombre quiero ser invocado de generación en generación" (Ex 3,15). A cualquiera le hace un bien muy grande escuchar, recordar o pronunciar el nombre de la persona amada; aquí ayuda mucho a la vida: da fuerza y valor, consuela y orienta, corrige y confirma. ¡Un nombre sí no puede ser usado en vano! Sería una blasfemia usar el nombre de Dios para justificar la opresión del pueblo, pues Yahvé significa Dios liberador.

El nombre de Yahvé es el centro de todo. Muchas veces Dios lo afirma: "Yo quiero ser Yahvé para ustedes, y ustedes deben ser mi pueblo". Ser un pueblo de Yahvé significa ser un pueblo en donde no hay opresión como en Egipto, en donde el hermano no explota al hermano, en donde reinan la justicia, el derecho, la verdad y la ley de los diez mandamientos, en donde el amor a Dios es igual al amor al prójimo. Este es el mensaje central de la Biblia; es el reclamo que el Nombre de Dios hace a todos aquellos que quieren pertenecer a su pueblo.

## LA ESPERANZA DE LOS PROFETAS

Cayendo y levantando, el pueblo fue caminando, procurando ser el pueblo de Dios y buscando para sí y para los otros los bienes de la promesa divina. Muchas veces el pueblo también se desen-

tendía del llamado de Dios y se acomodaba; en vez de servir a Dios el pueblo quería que Dios sirviese al proyecto que ellos mismos habían inventado. Cambiaban la situación. Era entonces cuando surgían los profetas para denunciar el error y para anunciar de nuevo la voluntad de Dios a su pueblo.

La Biblia conserva las palabras de cuatro profetas llamados mayores: Isaias, Jeremías, Ezequiel y Daniel, y doce profetas menores. Muchos otros profetas son mencionados en la Biblia. El mayor de ellos fue Elías. Los profetas, cuyos nombres, gestos y palabras fueron conservados, son como flores; ellas suponen una tierra, una semilla y una planta. La tierra, la semilla y la planta son las comunidades que les transmitieron la fe. Son innumerables los profetas locales cuyos nombres se perpetuaron. Es como ahora. Los grandes profetas son conocidos en todo el país, pero ellos sólo pudieron surgir gracias al pueblo anónimo y fiel de sus comunidades.

Ante las fallas constantes del pueblo desviado por sus falsos líderes, los profetas comenzaron a alimentar de nuevo una nueva esperanza. Decían: en el futuro, el proyecto de Dios será realizado a través de un enviado especial, un nuevo líder fiel y verdadero llamado *Mesías*.

Fue esta mayor esperanza, alimentada por los profetas, la que sustentó al resto fiel del pueblo y ayudó a superar las duras crisis de su caminata. El resto fiel se refería sobre todo a los pobres, que ponían su esperanza únicamente en Dios (cf. Sof 3,12). Así como la madre sufre los dolores de parto por el amor a la vida nueva que ella lleva dentro, así los pobres enfrentaban los dolores de su caminar porque tenían amor a la promesa divina que ellos cargaban dentro de sí. Ellos aseguraban la vida nueva que de ahí habría de surgir para todos los hombres. Esta vida nueva llegó, finalmente, en Jesús el Mesías.

#### LA ESPERANZA DE LOS POBRES SE REALIZA EN JESUS Y EN LAS COMUNIDADES

Para realizar la misión del Mesías Dios no mandó a cualquier hombre. Mandó a su propio hijo, Jesús, el Hijo de Dios. El realizó la promesa del Padre, trajo la liberación para el pueblo y anunció la buena nueva del Reino a los pobres.

La predicación de Jesús no agradó a todos. Los doctores de la ley, los fariseos, los saduceos y los sacerdotes imaginaban la venida del Reino como una simple voltereta de la situación, sin un

cambio real en las relaciones entre los hombres y entre los pueblos. Ellos, los judíos, dominados por los romanos, quedarían por encima y serían los señores del mundo, y los que estaban encima quedarían abajo.

Mas no fue así como Jesús entendía el reino del Padre. El quería un cambio radical. Para El el pueblo de Dios tenía que ser un pueblo hermano y servidor y no un pueblo dominador que fuera servido por los otros pueblos (cf. Mt 20,28).

Jesús inició este cambio: se puso del lado de los pobres, marginados por el sistema de los líderes judíos; denunció este sistema como contrario a la voluntad del Padre y convocó a todos para que cambiaran de vida. Pero los grandes no lo quisieron. Lo que era buena noticia para los pobres era mala noticia para los grandes, pues Jesús exigía de ellos que abandonaran sus privilegios injustos y sus ideas de grandeza y de poder. Prefirieron sus propias ideas y rechazaron el llamado de Jesús, hasta matarlo en la cruz con el apoyo de los romanos.

Fue así como el Padre mostró de qué lado estaba. Usando su poder en favor de la vida resucitó a Jesús. Animados por este mismo poder de Dios que vence la muerte, los seguidores de Jesús, los primeros cristianos, organizaron su vida en pequeñas comunidades; vivían en comunión fraterna, tenían todo en común y ya no había más necesidades entre ellos (Cf. Hechos 2,42-44).

Así la vida nueva prometida en el Antiguo Testamento y traída por Jesús apareció a los ojos de todos en la vida de los primeros cristianos. Ellos se convirtieron en "la carta de Cristo, reconocida y leída por todos los hombres" (cf. 2 Cor 3,3,2). Y en la vida comunitaria de los primeros cristianos, apoyada por la fe en Jesús vivo en medio de ellos, fue en donde apareció la muestra clara del proyecto que el Padre tenía en mente cuando llamó a Abraham y cuando decidió liberar al pueblo de Egipto.

Jesús le trajo la llave al pueblo para que pudiera entender el sentido verdadero de la larga caminata del Antiguo Testamento. Los primeros cristianos usando esa llave consiguieron abrir la puerta de la Biblia y supieron entender y realizar la voluntad del Padre. El Antiguo testamento es el botón y el Nuevo Testamento es la flor que nació de ese botón. Uno se explica por el otro; uno sin el otro no se entiende. Como ellos así nosotros debemos releer nuestra historia a la luz de Cristo, con la ayuda de la Biblia, e intentar

descubrir dentro de ella el llamado de Dios, desde su comienzo.

## COMO LEER LA BIBLIA CON PROVECHO

La experiencia de la resurrección, vivida en comunidad, fue el gran estallido que iluminó los ojos y reveló a los cristianos el *sentido de la Biblia y de la vida*. La historia de los discípulos de Emaús muestra eso muy claramente, pues Jesús aparece ahí como el intérprete de la Biblia y de la vida.

Cuando el día de pascua los dos discípulos andaban por el camino de Emaús Jesús caminaba con ellos, pero ellos no lo reconocieron (cf. Lc 24, 30-31). Fue en esa hora cuando Jesús entró en ellos y ellos mismos resucitaron. Vencieron el desánimo y regresaron a Jerusalén, ahí donde estaban los poderes que, al matar a Jesús, habían matado en ellos la esperanza. Pero ellos ya no les temían; en ellos estaba una fuerza mayor, la fuerza de la vida que vence a la muerte.

La Biblia tiene un papel muy importante en esta transformación que se operó en los dos discípulos. Jesús usó la Biblia no tanto para enriquecerlos con ideas bonitas, sino para suscitar en ellos aquel cambio del miedo al valor, de la desesperación a la esperanza, de la separación al reencuentro, de la huída al enfrentamiento, de la muerte a la vida. Vale la pena ver más de cerca el modo como Jesús usó la Biblia; nos sirve de modelo para todos.

## EL PRIMER CIRCULO BIBLICO

La conversación de Jesús con los discípulos de Emaús fue el primer Círculo Bíblico. En él aparecen tres puntos que deben estar presentes en la lectura y en la interpretación que hacemos de la Biblia.

### 1. Reflexión sobre la realidad.

Jesús supo crear un ambiente de conversación y, de muy buen modo, hizo que los discípulos hablaran de los problemas de la vida que ellos estaban sintiendo. En la conversación apareció toda la realidad: la tristeza y el desánimo, su frustración, su falsa esperanza de un mesías glorioso, la decisión del gobierno y de los sacerdotes de condenar a Jesús, la cruz y la muerte, la conversación de las mujeres y el espanto que provocó, la incapacidad de ambos para creer en las pequeñas señales de esperanza (cf. Lc 24,13-24).

### 2. El estudio de la propia biblia

Jesús usó la Biblia no tanto para interpretar y enseñar la Biblia, sino más para *interpretar con ella los hechos de la vida* y animar a los dos jóvenes. Reflexionó con ellos, les hizo ver que estaban equivocados en su manera de explicar los sucesos y mostró, con la luz de la Biblia, que los hechos no se estaban escapando de la mano de Dios. Esto exigía de él un conocimiento profundo de la Biblia. Jesús la conocía. Junto con los dos supo encontrar aquellos textos de Moisés y de los profetas que pudieran trazar alguna luz para la situación de tristeza y cambiar las ideas erradas que ellos tenían en la cabeza. Jesús no tuvo miedo de criticar las interpretaciones equivocadas de la Biblia, pues un texto bíblico tiene un sentido cierto que debe ser respetado, para evitar que se manipule en favor de las propias ideas; así lo hacían los judíos (Cf 24,25-27).

### 3. Vivencia comunitaria de la fe en la Resurrección

Jesús anduvo con ellos; conversó, creó un ambiente de apertura y tuvo la paciencia de escucharlos. Hablando de la vida y de la Biblia les agradó tanto que su corazón se ensanchó, al grado de que lo invitaron a comer con ellos. Se quedó, se sentó a la mesa, rezó con ellos y partió el pan del mismo modo como lo hacían los cristianos que tenían todo en común. Jesús no sólo habló sino que tuvo gestos muy concretos de amistad. Todo eso es el ambiente de comunidad en donde se procura vivir como hermano; ahí es donde se hace la experiencia de la resurrección, en donde Cristo vive en medio de nosotros; es la experiencia de Yahvé, Dios liberador (Cf. Lc 24,28-32).

Cuando estos tres elementos están presentes en la interpretación de la Biblia, ahí la Biblia logra su objetivo y sucede el milagro del cambio: los discípulos descubren la fuerza de la palabra de Dios presente en los hechos, comienzan a practicarla y todo se transforma; los ojos se abren, las personas cambian; la cruz, vista como señal de muerte y desesperanza se convierte en señal de vida y de esperanza; el miedo desaparece; las personas se unen, se vuelven a encontrar y comienzan a participarse unas a otras la experiencia propia de resurrección; los poderes que oprimen y matan ya no causan desánimo; los dos discípulos comienzan a releer su propia caminata y descubren que todo comenzó cuando Jesús hablaba con ellos sobre la vida y sobre la Biblia; la fe se afirma, la esperanza se renueva y el amor abre nuevos caminos (cf. Lc 24,33-35).

## NUESTRA LECTURA DE LA BIBLIA

### 1. La reflexión sobre la realidad

Interpretar la Biblia sin tocar la realidad de la vida es lo mismo que mantener la sal fuera de la comida, la semilla fuera de la tierra, la luz debajo de la mesa; es como rama sin tronco, ojos sin ceja, río sin lecho.

Y esto porque la Biblia no es el primer libro que Dios escribió para nosotros, ni el más importante. El primer libro es la naturaleza, creada por la palabra de Dios; son los hechos, los acontecimientos, la historia, todo lo que existe y acontece en la vida del pueblo; la realidad que nos envuelve. Dios quiere comunicarse con nosotros a través de la vida que vivimos. Por medio de ella nos transmite su mensaje de amor y de justicia.

Pero los hombres, por causa de nuestros pecados, organizamos el mundo de tal manera y creamos una sociedad tan fuerte que ya no nos deja percibir claramente la voz de Dios en esta vida que vivimos. Por eso Dios escribió un segundo libro, que es la Biblia. Este segundo libro no vino a sustituir el primero; la Biblia no va a ocupar el lugar de la Vida. La Biblia fue escrita para ayudarnos a entender mejor el sentido de la vida y percibir la presencia de la palabra de Dios dentro de nuestra realidad.

San Agustín resumió todo eso de la siguiente manera:

*La Biblia, el segundo libro de Dios, fue escrita para ayudarnos a descifrar el mundo, para devolvernos la mirada de la fe y la contemplación y para transformar toda la realidad en una gran revelación de Dios.*

Por eso quien lee y estudia la Biblia pero no mira a la realidad del pueblo oprimido ni lucha por la justicia ni por la fraternidad es infiel a la palabra de Dios y no imita a Jesús. Este es semejante a los fariseos que conocían la Biblia de memoria, pero no la practicaban.

### 2. El estudio de la propia Biblia

El estudio de la Biblia debe ser hecho con mucha seriedad y disciplina. Consideremos la lectura de la Biblia como una conversación que hacemos con Dios. Ahora bien, cuando la gente conversa con alguien debe tomar las palabras del otro de la manera como son dichas por él; no se pueden colocar las propias ideas en las palabras del otro pues eso sería una falta de honestidad. No puedo sacar del texto ningún sentido, a no ser aquél

que está dentro del texto. Conviene ser severo y exigente consigo mismo en este punto. Nunca manipular el texto en favor de las propias ideas.

Pero un texto puede ser leído con dos mentalidades: con la mentalidad avarienta de codo-duro o con la mentalidad abierta de una mano generosa. La gente debe ser generosa y nunca avarienta en la interpretación de la Biblia. Esto quiere decir que no solo hay que leer las líneas, sino las entrelíneas. En todos los textos siempre hay dos cosas: las cosas dichas abiertamente a la letra y las cosas dichas entre líneas. Las dos vienen del autor del texto y ambos son igualmente importantes.

¿Cómo descubrir lo que el autor dice entre líneas? Usando la inteligencia, el corazón y la imaginación, preguntándose siempre:

1. ¿Quién está hablando en el texto y a quién?
2. ¿Qué le está queriendo decir y por qué?
3. ¿En qué situación está hablando o escribiendo y cuál es el modo que usa para dar su recado o mensaje?
4. ¿Cuál es el ambiente que él crea por medio de sus palabras y cuál es el interés que defiende?

Estas y otras preguntas ayudan a la gente a empujar la cortina y a percibir lo que existe entre las líneas del texto bíblico.

Además de eso están las introducciones de cada libro, las notas al pie de página, las referencias a otros textos bíblicos, los mapas geográficos que se encuentran en la Biblia; fueron puestos para ayudar a descubrir el sentido cierto y exacto del texto. Aquí conviene considerar lo siguiente: nadar se aprende nadando. El conocimiento de la Biblia se adquiere a través de una práctica constante de lectura, de ser posible diaria.

### 3. La vivencia comunitaria de la fe en la resurrección

Este tercer punto, muchas veces olvidado, es muy importante. Es como una caja de resonancia de un violín. Sin ella las cuerdas de las palabras bíblicas no producen la música de Dios en el corazón del lector. ¿Cómo crear esa caja de resonancia de la interpretación de la Biblia?

1. Jesús supo crear un ambiente de amistad y de apertura, en el cual fue posible leer la Biblia junto con los dos discípulos de Emaús. Este es

el primer paso: crear un ambiente de amistad y de apertura entre las personas, no para esconder los problemas de la vida detrás de una sonrisa sino para poder discutirlos y enfrentarlos, de la misma manera que fue preciso ir a Jerusalén, de noche, en la oscuridad.

2. La Biblia surgió del caminar de un pueblo oprimido que, apoyado en la promesa de Dios, buscaba su liberación. La propia interpretación debe ser hecha a partir del pueblo creyente y oprimido que hoy busca su liberación. La interpretación de la Biblia no puede ser neutra, ni puede ser hecha separada de la vida y de la historia del pueblo nuestro. Ella debe ser el fermento de Dios en este proceso de conversión y de cambio de la muerte a la vida, del miedo al valor, de la desesperación a la esperanza, de la opresión a la libertad; ese es el proceso que hoy marca la vida de nuestras comunidades.
3. La Biblia nació dentro de una comunidad de fe. Con la mirada de fe de esta misma comunidad es como la Biblia puede ser captada y entendida plenamente en su mensaje. Esta manera de ver las cosas no se adquiere con dinero ni con estudio, sino viviendo en la comunidad, participando en su caminar y en sus luchas. Del mismo modo, cuando estoy yo sólo leyendo la Biblia debo recordar siempre que estoy leyendo un libro de la comunidad. Nadie tiene derecho de leer la Biblia de una manera que sólo a él le convenga, contraria a los intereses de la comunidad. La Biblia no es propiedad privada de nadie. Ella fue entregada a los cuidados del pueblo de Dios para que éste realice su misión liberadora y revele a los ojos de todos la presencia de Yahvé, el Dios vivo y verdadero. En otras palabras, la Biblia debe ser interpretada de acuerdo con el sentido que le da la comunidad, la Iglesia. El modo de pensar de las comunidades de América Latina fue resumido en Medellín y en Puebla. El modo de pensar de las comunidades del mundo entero es definido por los concilios ecuménicos y por la palabra autorizada de los papas.
4. La Biblia es, antes que nada, palabra de Dios para nosotros. Por eso su interpretación y su lectura deben ser hechas con la convicción de fe de que Dios nos habla por medio de la Biblia. Y Él habla no para que nosotros nos quedemos en el estudio y en la lectura de la Biblia, sino para que por la lectura y por el estudio de la Biblia podamos descubrir la pa-

labra viva de Dios dentro de la historia de nuestra comunidad y de nuestro pueblo.

5. La interpretación de la Biblia no depende sólo de la inteligencia y del estudio, sino también del corazón y de la acción del Espíritu Santo. El Espíritu de Jesús debe tener la oportunidad de hablarnos cuando leemos la Biblia. Por eso, además del estudio y del cambio de ideas, la lectura de la Biblia debe tener sus momentos de silencio y de oración, de canto y de celebración, de cambio de experiencias y de vivencias.

### ALGUNOS CRITERIOS PARA USAR LA BIBLIA CON EL PUEBLO Y EN MEDIO DEL PUEBLO

#### Algunos puntos básicos:

1. La Biblia debe educar la fe del pueblo y la nuestra en una práctica liberadora.
2. Tener los pies y el corazón en la vida del pueblo (compromiso, convivencia, práctica misionera).
3. Leer y usar la Biblia en la óptica del oprimido.
4. Ser fiel a la historia del pueblo de Israel con vistas a la fidelidad a la historia del pueblo de hoy (de AL, del país, de la ciudad).
5. Acentuar lo propio de la revelación divina (el meollo del mensaje: VIDA).
6. Devolver al pueblo los medios de producción del saber (la sabiduría del pueblo: dichos, proverbios, versos, dramatizaciones, cantos, danzas, etc).
7. La luz de la palabra de Dios es más para ayudar al pueblo en la caminata comunitaria que para acumular más conocimiento del contenido de la Biblia.
8. Unir siempre una lectura militante, comprometida, orante y ecuménica de la Biblia.
9. Disfrutar de la Biblia y del Pueblo.
10. Tener entrañas (espíritu) de lucha y de fiesta.

#### Algunos instrumentos que ayudan:

1. Prepararse, pero estar dispuesto a deshacer la

propia preparación (de reuniones, círculos. . .). El lema mismo debe ser el interés y las necesidades del pueblo.

2. Tener libertad en el uso y en la selección de textos. No cualquier texto sirve para cualquier hora y cualquier situación. Lo importante es iluminar la vida con la palabra de Dios.
3. Preferir siempre el estilo narrativo. Contar la historia, el hecho que está en el texto, preferible que leerlo.
4. En caso de leer, preparar antes una "traducción" en lenguaje simple.
5. Siempre que sea posible, decir antes alguna cosa del contexto del pasaje que se va a usar (en dónde fue escrito, por quién, como vivían las personas de aquella época, las costumbres, etc). Hacer historia y ligarla a la Historia, a la realidad que el pueblo está viviendo.
6. Convertirse y ajustarse siempre a la cultura del pueblo, que no es de libros ni de escritura. Usar cartelones, dibujos, dramatizaciones, cantos. . .
7. Envolver el uso de la Biblia en un clima de celebración (gestos, señales, danzas, cantos, etc).
8. Procurar siempre devolverle la memoria al pueblo, haciéndole contar su historia, su "antiguo y nuevo testamento", y dar continuidad con la historia del pueblo de la Biblia.
9. No quedarse en detalles ni discusiones de la "letra" de la Biblia. Procurar destacar de los

textos el núcleo de mensaje liberador.

10. No absolutizar la Biblia: ponerla al servicio de la vida misma y de la vida del pueblo.
11. Hacer siempre la unidad que está entre la vida del pueblo y en la Biblia: unir fe y política, gratuidad y compromiso, lucha y contemplación:
  - El uso de la Biblia debe estar siempre ligado a la vida y provocar una respuesta de vida (compromiso, práctica). Dejar que ella interpele.
  - Nunca olvidar que el lugar privilegiado para el uso de la Biblia es la comunidad.
  - En el uso comunitario provocar la participación de todos (repeticiones, refranes. . ., crear otros medios).
  - Evitar cualquier marginación en grupos, sobre todo de los más débiles, los analfabetas, los menos brillantes.
  - Abrir espacio para la creatividad del pueblo. Irse liberando de la dependencia de folletos, rotafolios, etc. Dejar al pueblo ir creando su ritmo, su dinámica, su familiaridad con la Biblia.
  - Tomar en cuenta los descubrimientos que el pueblo ya está haciendo en la relectura de la Biblia y de la Vida.

Traducción Carlos Cervantes.

PORTRASDAPALAVRA  
Año 1 No. 4, Mayo/Junio 1981  
y año 1 No. 2, En/Feb 1985  
CEBI, BRASIL.

