



Recordar, y narrar de viva voz lo vivido, es algo innato en el hombre, no obstante los avances técnicos de los medios de información. Contar y comentar lo que acontece, las experiencias pasadas, las historias personales, las tradiciones y leyendas, los cuentos y las fábulas es una actividad humana que no se ha dejado de practicar ni dejará de hacerse, sino que permanecerá.

La escritura ha ido desplazando la forma de transmisión de información que nos legaron los antepasados: la transmisión oral, que es la forma más antigua de aprendizaje de los grupos sociales dominados. ¿Qué tal si nos acercamos a las historias orales desde la perspectiva de que esas voces se pierden en el tiempo y en el olvido, y que sin esos testimonios difícilmente podremos reconstruir la historia de la que son sujetos los "sin voz" en esta sociedad tecnificada?

Diciembre de 1985 marcó un momento importante en la vida de CHRISTUS; celebrábamos los 50 años de servicio a la Iglesia en México. Y lo hicimos con varios números que abordaron el tema de la *Teología narrativa*.

Ha sido importante para el quehacer teológico en América Latina el redescubrimiento de la narración. El fruto de varios seminarios hechos con el método de la teología narrativa ha sido el discernimiento de la historia del espíritu humano y la historia del Espíritu en esa historia.

Este cuaderno sobre las historias orales como fuente alternativa para la historia, aporta una serie de artículos sobre la materia prima de la narración y sobre técnicas y métodos para quienes estén interesados en la recuperación de la historia de su comunidad, su localidad o barrio, su organización y sus luchas. En el próximo número publicaremos como apéndice una bibliografía de apoyo para este tema.

CHRISTUS

**EN ESTE
NÚMERO**

BIBL. IUNIORATUS
DOM. PROB. S. JOSEPH

TEORÍA Y PRAXIS

Sollicitudo rei socialis

Ricardo Antoncich

En su comentario el autor sitúa la Encíclica dentro del conjunto de la enseñanza de Juan Pablo II; esa perspectiva ayuda a valorar más profundamente su aportación para América Latina.

CUADERNO: NARRACIONES, ALTERNATIVA DE HISTORIA 15

Aporte de la información oral a la historia 16

Daniel González C.

Reflexión sobre las posibilidades de la utilización de las fuentes orales para la explicación de los hechos históricos. Estudia la evolución del método de entrevistas, y da criterios para su correcto aprovechamiento.

Relatos de vida; historia, etnografía y novela 21

Martha Ponce Jiménez, Mariano Báez Landa

Propuesta de aproximación a la historia de la "gente sin historia" en base a los aportes de historiadores que han empleado los relatos orales como parte central de su trabajo y medio para enfrentar la alienación del mundo contemporáneo.

Mujeres pintoras de papel amate 26

Ma Teresa Cárdenas

En base a la presentación de fragmentos de testimonios orales se plantea el problema de las relaciones reales con personas que pueden convertirse simplemente en objeto de nuestras investigaciones.

La nostalgia no es más lo que era 32

Daniel González C

Una alternativa para la marginación del anciano: la búsqueda de información como medio para romper su soledad; potencialidades del trabajo de recopilación de historias orales.

Peculiaridades de la historia oral 35

Alessandro Portelli

Evalúa las características, aportes y problemas típicos de la historia oral, con el fin de ubicarla correctamente frente a los métodos de la historia escrita tradicional.

PALABRA 45

Una entrevista con el apóstol Pablo 53

Carlos Mesters

Es la primera parte de un sugerente artículo de Mesters, que nos introduce en aspectos fundamentales de la vida y obra del apóstol.

DOCUMENTOS

Opción por los pobres y coyuntura electoral 53

Documento de trabajo

Cristianos que trabajan en las bases ofrecen su análisis y propuestas en este momento electoral, que parece tan importante para el futuro cercano de nuestra patria.

No. 616, Año LIII, Junio de 1988.



SOLLICITUDO REI SOCIALIS

PROYECCION EN AMERICA LATINA

R. Antoncich S.J.

La Encíclica *Sollicitudo rei socialis* está llamada a despertar un eco profundo en la conciencia de la Iglesia latinoamericana. Esta afirmación no descansa únicamente en la explícita alusión que se hace a América Latina y al tema de la liberación (SRS 46) sino en un hecho mucho más profundo y más rico: la Encíclica asume el problema del Tercer Mundo, del cual América Latina forma parte, e incorpora en forma definitiva en el magisterio social algunas intuiciones fundamentales como la búsqueda de una lectura teológica de la realidad social y la afirmación de la opción por los pobres como criterio de autenticidad evangélica en el actuar de los cristianos.

El objetivo de este trabajo es, pues, destacar esta 'sintonía', estas perspectivas comunes en el modo de ver el problema. Por eso encontramos en la encíclica un eco tan familiar.

Nos proponemos, en primer lugar, ofrecer una visión de conjunto de SRS, y explicitar en un segundo momento esas afinidades tanto en contenidos como en métodos, que tienen proyecciones en nuestro camino pastoral de Iglesia en América Latina.

I. VISION DE CONJUNTO DE SRS

La visión de conjunto nos permite señalar en los siete capítulos de SRS ciertas afinidades. La introducción (cap.I) y la referencia a *Populorum Progressio* (cap.II) ofrecen un marco de entrada al tema que sirve para insistir en la importancia de la doctrina social de la Iglesia, en su continuidad y renovación permanente. El tema de la doctrina social es abordado

nuevamente al final (SRS 41).

Desde allí se perciben tres grandes bloques de ideas que corresponden al *ver*, *juzgar* y *actuar* familiares a nuestra reflexión latinoamericana. En el *ver* se considera el panorama del mundo contemporáneo (cap.III). En el *juzgar* se incluye el concepto cristiano del desarrollo (cap.IV) y una lectura teológica de los problemas modernos (cap.V). Finalmente, en el *actuar* llama particularmente la atención el compromiso de solidaridad con los más pobres (cap.VI,VII).

I. El marco introductorio.

Tanto al inicio como al fin de SRS se destaca el papel de la doctrina social de la Iglesia marcando al mismo tiempo la *continuidad* de una enseñanza, que va constituyéndose en un "corpus" doctrinal, como la *novedad* de esta enseñanza.

En la línea de la continuidad hay una referencia a las enseñanzas anteriores. En cambio, la línea de la novedad nos abre por su dinámica propia al examen de las nuevas situaciones, al *ver*.

Llama la atención que SRS haya tomado como punto de referencia PP y no RN. Este hecho es inusitado, porque en los casi cien años de magisterio social, las fechas de aparición de las encíclicas sociales coinciden con los aniversarios de la *Renem Novarum* aparecida en 1891. Así tenemos QA (1931), MM (1961), PP (1967, por los 75 años de la RN), OA (1971), LE (1981). Como excepciones en esta lista de documentos podemos citar PT (1963) y GS (1965).

El propio Papa justifica esta elección: PP ofrece un giro significativo en el propio magisterio. Se inspira en el reciente concilio (SRS,5), responde a sus intuiciones (SRS,6), quiere ser entendido como solidaridad de la Iglesia, -según GS 1-, con las aspiraciones y sufrimientos del mundo, particularmente de los más pobres (SRS,6). Pero además se abre a una dimensión mundial de los problemas sociales (SRS,9), culminando un proceso que ya se había iniciado en QA al hablar del imperialismo del dinero, y se había acentuado todavía más en MM, al referirse a las desigualdades regionales, nacionales e internacionales.

La gran novedad, sin embargo, está en el aporte de un nuevo concepto de paz y de desarrollo (SRS 10).

Juan Pablo II quiere rescatar del olvido este aporte y mostrar su valor como instrumento orientador de la realidad. Es allí donde se inicia una temática nueva: el *ver* la realidad contemporánea.

II. El *ver* la realidad en SRS.

El análisis de la realidad que hace el Papa parte de un fenómeno que inquieta a la humanidad entera, pero cuya apariencia parece reducirse a la esfera socio-económica. El Papa enriquece tal aproximación apuntando causalidades políticas, ideológicas e incluso militares, que revelan una complejidad mayor en el fenómeno analizado, pero que plantean también la pregunta por la responsabilidad humana, y por tanto, de la ética. Es en este nivel donde el Papa va a situarse en el resto del documento.

1. El análisis de la realidad contemporánea.

En el diálogo con la sociedad moderna, el Papa comienza por el hecho económico. Pero incluso dentro de él, Juan Pablo II apunta a otras dimensiones, como por ejemplo los efectos sobre la persona humana de la restricción de las iniciativas económicas (SRS 15), o las dimensiones morales de la deuda externa (SRS 19). Al lado del hecho económico es necesario estudiar otros hechos que 'complican' y agravan las distancias económicas entre los países, como los problemas de la cultura (SRS 15), varias formas de pobreza tanto económicas, como antropológicas (SRS 15).

La complejidad e interdependencia de los fenómenos sociales se hace aún más evidente al señalarse las causas *políticas e ideológicas* de los problemas económicos. En efecto, ciertos postulados económicos tienden a considerar el hecho económico como un todo en sí mismo, aislado de otras decisiones que en realidad distorsionan la economía. Con gran claridad el Papa apunta que los problemas del Tercer Mundo tienen su raíz en los bloques Este-Oeste, que se disputan sus áreas de influencia y control geopolítico (SRS 20).

Sin mencionar a la ideología de la seguridad nacional, que tantos estragos produjo en las dos últimas décadas en América Latina, el Papa vincula la lucha ideológica de los bloques a la lucha política e incluso militar. De estas vinculaciones ha nacido la ideología de la seguridad nacional que los Obispos en Puebla analizaron y rechazaron enfáticamente.

La irracionalidad, a nivel mundial, con que se han dedicado ingentes cantidades de dinero al armamentismo, restándolo a urgentes necesidades vitales como educación y salud, muestra que en el Tercer Mundo se ha antepuesto la lógica político-militar a la lógica económico-social del desarrollo. Verdaderamente, puede decirse, con Juan Pablo II, que se trata de una 'economía sofocada por los gastos militares' (SRS 22).

La lógica de este conflicto descansa en la búsqueda de la seguridad de cada bloque ante el adversario. Esta lógica, en forma muy semejante a la otra lógica del interés individual, llevada más allá de lo lícito, se vuelve obstáculo, a veces insuperable, para la solidaridad. No se condena, pues, la seguridad, pero sí se señala el dinamismo ciego que puede partir de estas aspiraciones humanas y arrasarse con otros valores.

2. Perspectivas ético-religiosas del problema.

El Papa se sitúa claramente en un nivel distinto al del interés o seguridad de las naciones. Señala deberes éticos (vg. dedicar los recursos de la producción de armas a la ayuda a pueblos necesitados (SRS 23), o entender el liderazgo internacional como responsabilidad solidaria ante otros pueblos (id)).

La perspectiva ético-religiosa va a significar una visión más rica del problema. Riqueza del encuentro con el ser humano concreto y no con números abstractos; riqueza, por la capacidad de ver las semillas de esperanza; y riqueza, sobre todo, por anunciar en el encuentro con el pobre, el encuentro con Jesucristo.

Porque el análisis de la realidad se hace desde una perspectiva de fe, el Papa subraya siempre la dimensión de las *personas concretas*, que sufren dentro de estos procesos. El Papa mira los rostros de los refugiados, "*rostro descompuesto de hombres, mujeres y niños que, en un mundo dividido e inhóspito, no consiguen encontrar ya un hogar*" (SRS 24). El Papa contempla los rostros humanos sacrificados por el terrorismo, muchas veces víctimas inocentes y ajenas a los conflictos (id).

De la misma perspectiva de fe nace el recuperar la emergencia de *aspectos positivos* que nacen en medio de circunstancias tan trágicas: la conciencia de la dignidad humana y de sus derechos (SRS 26), el crecimiento del sentido de la solidaridad. "*Desde el fondo de la angustia, del miedo y de los fenómenos de evasión como la droga, típicos del mundo contemporáneo, emerge la idea de que el bien, al cual estamos llamados todos, y la felicidad a la que aspiramos no se*

obtienen sin el esfuerzo y el empeño de todos sin excepción, con la consiguiente renuncia al propio egoísmo" (SRS 26).

Del mismo signo positivo son las luchas por la defensa de la vida y de los recursos ecológicos (SRS 26). El Papa 'lee' en todo este conjunto de signos positivos la presencia activa de la Providencia divina.

Como una raíz profunda y un signo particular de este enfoque se encuentra la convicción de que al llegar a las personas concretas, encontramos en ellas al mismo Señor. "Dejando a un lado el análisis de cifras y estadísticas, es suficiente mirar la realidad de una multitud ingente de hombres y mujeres, niños, adultos y ancianos, en una palabra, de personas humanas concretas e irrepetibles que sufren el peso intolerable de la miseria. Son muchos millones los que carecen de esperanza debido al hecho de que, en muchos lugares de la tierra, su situación se ha agravado sensiblemente. Ante estos dramas de total indigencia y necesidad, en que viven muchos de nuestros hermanos y hermanas, es el mismo Señor Jesús quien viene a interpelarnos" (cf Mt 25, 31-46).

Aquí encontramos una profunda sintonía entre el pensamiento del Papa, manifestado ya en sus primeros discursos a la Iglesia latinoamericana en Santo Domingo y Puebla, y las experiencias del Pueblo de Dios en América Latina.

El pobre no es, ante todo, un problema económico en el proceso de desarrollo, o una fuerza política para la organización de las masas; es, en primer lugar y por encima de todo, la presencia de Jesús en medio de nosotros.

Si no llegamos hasta allí, nuestro ver la realidad se reduce a la experiencia humana y nada original aporta la Iglesia al problema del desarrollo.

III. El juzgar evangélico en SRS.

Los capítulos IV y V de SRS ofrecen una referencia mutua de gran importancia. Se sitúan claramente en el nivel de la fe, que ya se apuntaba en el análisis de la realidad, y vuelven sobre ella de dos maneras: una por el camino del análisis conceptual, otra, por una 'lectura' de la realidad en términos teológicos.

Es importante señalar la diferencia y al mismo tiempo la complementariedad de ambas aproximaciones. El concepto de *desarrollo* tiene una función 'directiva' frente a un proceso; significa una meta a conseguir, una utopía humana a partir de la cual se pueden evaluar los pasos realizados. Un concepto pobre y estrecho puede desviar el proceso e in-

cluso destruirlo. Tal es el caso de un concepto 'economicista' que considera como desarrollo una mera acumulación de bienes. El 'superdesarrollo' económico es inaceptable (cf. SRS 28).

Pero aunque sea muy importante formular bien el concepto de desarrollo, la mera formulación puede quedarse en el plano teórico. Es de gran importancia volver a la vida real, a la que está pasando día a día y leer en ella la historia de salvación, los hechos salvíficos de la gracia y su negación por el pecado. Tal es el objeto del capítulo V de SRS.

1. Una revisión del concepto de desarrollo.

Si el concepto de desarrollo tiene una función directiva, entonces su correcta definición tiene gran importancia para todo el proceso. Por eso es en este capítulo (IV) donde Juan Pablo II concentra gran parte de su aporte doctrinal.

En primer lugar, SRS presenta las ideas insatisfactorias del desarrollo. A partir de allí se establece la polaridad *ser-tener*, cuyo valor se enriquece al situarlo en relación con el trabajo, tema de la encíclica social anterior, *Laborem Exercens*.

a) ideas insatisfactorias de desarrollo.

El Papa presenta dos ideas. La primera, con raíces filosóficas, de tipo iluminista, ve en el desarrollo un proceso casi automático de tipo mecanicista; la segunda, marcada por el 'economicismo' considera el desarrollo como mera acumulación de bienes y servicios. La primera concepción parece insostenible hoy ante la experiencia de las guerras y la amenaza de la destrucción atómica. Es la segunda concepción la que debe ser analizada con mayor rigor.

El Papa no considera sólo el hecho de la desigualdad (abundancia en pocos, escasez en muchos) sino el hecho mismo de que la abundancia, en los pocos que la disfrutan, es un proceso de 'degeneración' humana. El superdesarrollo es inaceptable porque "fácilmente hace a los hombres esclavos de la 'posesión' y del goce inmediato" y además "es contrario al bien y a la felicidad auténtica" (SRS 28).

El superdesarrollo es "una forma de materialismo craso" (id). Esta afirmación debe ser comprendida a partir del conjunto del magisterio del Papa. Para Juan Pablo II, el materialismo está unido a una visión economicista de la vida que se manifiesta cuando el capital es antepuesto al trabajo. "Se puede y también se debe llamar este error fundamental del pensamiento, un

error del materialismo, en cuanto que el economicismo incluye, directa o indirectamente, la convicción de la primacía y de la superioridad de lo que es material, mientras que por otra parte, el economicismo sitúa lo que es espiritual y personal (la acción del hombre, los valores morales y similares) directa o indirectamente en una posición subordinada a la realidad material. Esto no es todavía el materialismo teórico en el pleno sentido de la palabra, pero es ya ciertamente materialismo práctico, el cual no tanto por las premisas derivadas de la teoría materialista cuanto por un determinado modo de valorar, es decir, de una cierta jerarquía de bienes, basada sobre la inmediata atracción de lo que es material, es considerado capaz de apagar las necesidades del hombre" (LE 13,c).

El superdesarrollo, con su materialismo, provoca una inversión de las necesidades humanas. Engendra "una radical insatisfacción... cuanto más se posee, más se desea, mientras las aspiraciones más profundas quedan sin satisfacer, y quizás incluso sofocadas" (SRS 28).

b) la polaridad ser-hacer.

Con esto llegamos al núcleo del problema: el tener de las cosas puede producir heridas en el ser de las personas. Son heridas 'agradables', como la droga que se apetece insaciablemente, pero no por ello dejan de ser heridas mortales.

Conviene detenernos en esta polaridad tan fundamental del 'tener' y del 'ser', cuya tradición reciente el Papa pone en GS 35 y en PP 19, pero que él mismo ha desarrollado con insistencia¹.

La polaridad del "tener-ser" reviste formas diversas en el pensamiento de Juan Pablo II. No se trata simplemente de una polaridad, en la que sea irrelevante dar prioridad a cualquiera de los polos sobre el otro. En esta polaridad hay una exigencia moral absoluta de priorizar tan sólo uno de los términos; de no hacerlo se producen consecuencias lamentables.

Recordemos varias de las prioridades que Juan Pablo II ha ido señalando en sus encíclicas. En la primera, *Redemptor Hominis*, 16,a, describe la vocación humana al dominio del mundo con estas palabras: "El sentido esencial de esta 'realeza' y de este 'dominio' del hombre sobre el mundo visible, asignado a él como cometido por el mismo creador, consiste en la prioridad de la ética sobre la técnica, en el primado de la persona sobre las cosas, en la superioridad del espíritu sobre la materia".

Asistimos a una inversión de estas prioridades

cuando las cosas se vuelven contra el hombre que las ha creado. "¿No es esto la esencia misma de la 'alienación'?" (RH 15,b).

Vivimos en una civilización materialista, la cual, no obstante, declaraciones 'humanísticas', acepta la primacía de las cosas sobre las personas (DM 11).

Esta preocupación por la prioridad de lo humano es la que fundamenta toda la visión del trabajo en *Laborem Exercens*. La Iglesia ha enseñado "la prioridad del trabajo sobre el capital" (LE 12,a). Hay que afirmar "la primacía del hombre en el proceso de producción; la primacía del hombre respecto a las cosas" (LE 12,f).

La justicia de un sistema de trabajo se manifiesta en el respeto de la prioridad del trabajo (cf LE 13a,). El materialismo es inadmisibles porque no puede conducir "a la primacía del hombre sobre el instrumento capital, la primacía de la persona sobre las cosas" (LE 13,d). Los cambios en la sociedad deben ir "en la línea de la decisiva convicción de la primacía de la persona sobre las cosas, del trabajo del hombre sobre el capital, como conjunto de medios de producción" (LE 13,e).

Así pues, el principio de la prioridad del trabajo respecto al capital es un postulado que pertenece al orden de la moral social (LE 15,a).

Sintetizando todas las polaridades mencionadas, en las categorías ser/tener, encontramos en estas dos categorías una fecunda consideración antropológica. Podríamos entender por "ser" el núcleo más profundo de la persona humana, su condición de persona libre y responsable. En cambio el "tener" implica un dominio de cosas, que tiene ciertamente una función positiva en cuanto rodea ese núcleo protegiéndolo y defendiéndolo, pero tal cobertura de protección tiene el riesgo de convertirse en muro de aislamiento.

GS 69 había mencionado la propiedad como ese espacio protector del ser, pero los abusos de la propiedad terminan por destruir la función positiva del tener.

La persona envuelta por el "tener", permanece encerrada en sí misma, sin comunicar 'lo que es' con las otras personas. Tiende, además, a ver en los otros no lo que ellos son, sino lo que ellos tienen.

El 'ser' se afirma sobre el 'tener' cuando puede limitar las tendencias absolutizantes del 'tener' y orientarlas hacia valores superiores. Un espíritu maduro, un 'ser' humano y responsable, sabe encaminar su propio 'tener' por el camino de la ética, la cual exige el respeto de una jerarquía de valores personales y sociales. La ética pide que el 'tener' esté sometido a los valores de la caridad y de la justicia;

pide que el 'tener' se viva siempre según las exigencias de la solidaridad.

Como en el nivel antropológico *personal*, el 'tener' y el 'ser' se vuelven también indicadores de la inhumanidad o de la humanidad de un *sistema social*. La "sociedad del tener" se vuelve deshumanizante, egoísta y consumista.

Los bloques ideológico-políticos que dividen el mundo pueden caracterizarse como "sociedades del tener" y de allí sus tendencias imperialistas que impiden radicalmente toda cooperación solidaria (cf SRS 22).

En cambio, la "sociedad del ser" pone las riquezas del saber al servicio del "ser más". Allí se destierra el orgullo del intelectual que hace su propio mundo para defender su status. En la sociedad 'del ser' se pone el capital al servicio del trabajo, realizándose así los valores de una sociedad cristiana, como Juan Pablo II lo enseñaba en *Laborem Exercens*.

En la 'sociedad del ser' se desarrolla un fuerte sentido de solidaridad y se busca con afán el bien común. Hacia esa solidaridad sólo se puede caminar a partir de la solidaridad con los más pobres.

c) el 'parámetro interior', el ser del hombre.

El 'tener' sólo puede tener sentido, tanto individual como socialmente, a partir del ser del hombre. De allí que Juan Pablo II hable del 'parámetro interior', que consiste en la naturaleza específica del hombre. Por esa naturaleza el ser humano tiene un conjunto de relaciones en función de sus necesidades profundas, desde las más inmediatas apetencias biológicas para la sobrevivencia, hasta las más profundas aspiraciones humanas para el encuentro con los demás y con Dios, en el amor, la verdad y la justicia.

Cuando se comparan los fundamentos bíblicos aportados por Juan Pablo II para describir este 'ser' y la prioridad sobre el 'tener', con los fundamentos aportados en la anterior encíclica sobre el trabajo, nos sorprende la insistencia en los mismos temas bíblicos del *dominio* de la naturaleza y del hombre como *imagen* del Creador, hasta llegar a la semejanza de la Trinidad divina en la solidaridad humana.

Cabe plenamente, dentro de una comprensión más profunda de SRS, el retorno frecuente a LE, para valorar más el papel del trabajo humano.

d) el trabajo ante el ser y el tener.

La antropología del tener-ser, permite valorar el

trabajo como "un puente" entre el ser y el tener. En cuanto es actividad humana, el trabajo es expresión del ser y contribuye a su desarrollo y crecimiento, porque es una actualización de las potencias del ser. Por eso, todo trabajo, en cuanto es actividad 'inmanente' perfecciona el ser. Pero en cuanto el trabajo es actividad transitiva, es una transformación de la realidad sobre la que se trabaja y se ordena a la perfección del 'tener' aumentando el número y la calidad de los objetos, o perfecciones, para satisfacer las necesidades del ser.

El trabajo supone instrumentos, materia prima, productos; es una cadena del 'tener' cosas a fin de satisfacer las necesidades del ser. Pero lo importante no es el tener de las cosas, sino el ser de las personas. De allí la esencial perversión humana de sobrevalorar la *propiedad* y el tener de las cosas, más que la *vida* y el ser de las personas. La más triste expresión de este desorden es la sociedad que antepone el capital al trabajo, lo que equivale a decir, el tener sobre el ser. Aquí cabe aplicar, por analogía, lo que Juan Pablo II había dicho sobre el capital y el trabajo. "El considerarlos aisladamente como un conjunto de propiedades separadas con el fin de contraponerlos en la forma de 'capital' al 'trabajo', y más aún, de realizar la explotación del trabajo, es contrario a la naturaleza misma de estos medios y de su posesión. Estos no pueden ser poseídos contra el trabajo, no pueden ser ni siquiera poseídos para poseer, porque el único título legítimo para su posesión -y esto ya sea en la forma de la propiedad privada, ya sea en la de la propiedad pública o colectiva- es que sirvan al trabajo; consiguientemente que, sirviendo al trabajo, hagan posible la realización del primer principio de aquel orden, que es el destino universal de los bienes y el derecho a su uso común" (LE 14,c).

Si el tener de los instrumentos (capital) no se ordena al ser del trabajo, se comete una perversión moral.

e) exigencias concretas: una Iglesia pobre.

La profundidad moral de este principio de la prioridad del ser sobre el tener es tan clara, que Juan Pablo II vuelve a la tradición patristica para iluminar desde la praxis eclesial más antigua el servicio a los pobres, sacrificando no sólo lo superfluo sino incluso lo necesario. Y aquí toca el Papa un punto que puede desencadenar una enorme revolución cristiana y que sería un gran signo para nuestros tiempos: la relación entre las riquezas de la Iglesia y las necesidades ur-

gentes de los pobres. Aunque el Papa cita una *práctica antigua*, el principio ético tiene *validez moderna*, ya que se trata de vivir hoy una jerarquía cristiana de valores. Textualmente dice el Papa lo siguiente: "Así, pertenece a la enseñanza y a la praxis más antigua de la Iglesia la convicción de que ella misma, sus ministros y cada uno de sus miembros, están llamados a aliviar la miseria de los que sufren cerca o lejos, no sólo con lo 'superfluo', sino con lo 'necesario'. Ante los casos de necesidad, no se debe dar preferencia a los adornos superfluos de los templos y a los objetos preciosos del culto divino; al contrario, podría ser obligatorio enajenar estos bienes para dar pan, bebida, vestido y casa a quien carece de ello. Como ya se ha dicho, se nos presenta aquí una 'jerarquía de valores' -en el marco del derecho de propiedad- entre el 'tener' y el 'ser', sobre todo cuando el 'tener' de algunos puede ser a expensas del 'ser' de tantos otros" (SRS 31).

Parece invitar el Papa a que la encíclica sobre el desarrollo desate "nuevas prácticas" eclesiales, que en realidad no serían sino continuidad de la más pura tradición de la Iglesia. A la palabra doctrinal que aclara el concepto de desarrollo, debe unirse la práctica eclesial de ser "signo de la unidad del género humano" -unidad negada por la división de bloques y de primeros, segundos o terceros mundos- por la solidaridad con los pobres hasta el desprendimiento de sus propios bienes. Si la situación dramática que el Papa ha descrito en el capítulo III no cumple los requisitos de ser "caso de necesidad" aun extrema, entonces no se sabe cuándo tal situación podrá existir.

Este gesto de solidaridad de una Iglesia que se despoja de sus riquezas ante las necesidades urgentes de los hijos de Dios, es más urgente y necesario cuando se trata de una Iglesia situada en el Tercer Mundo. No es una obligación *exclusiva* de ese sector de la Iglesia, puesto que toda ella, a nivel universal, es la que debe sentirse interpelada por un problema también universal, tanto más cuanto que precisamente PP y SRS quieren destacar las dimensiones mundiales de los problemas y la importancia de búsquedas de solución.

Sin embargo, para los pueblos necesitados de África, Asia y América Latina pueden constituir un escándalo las riquezas de la Iglesia en medio de situaciones de miseria, como ya es escándalo la brecha que separa hermanos cristianos ricos de hermanos cristianos pobres, según Puebla (cf n.28).

2. Una lectura teológica de la realidad.

En contraste con el capítulo IV, que se sitúa en el nivel doctrinal de precisar el concepto de desarrollo a la luz de la fe, el capítulo V nos sitúa ante la historia concreta. Esta nueva perspectiva implica la convicción de que en la historia humana concreta aparecen las fuerzas que protagonizan las luchas del Reino de Dios. Es necesario volver nuestra mirada a la historia concreta y descubrir en ella estos signos de presencia o ausencia del Reino. Tal perspectiva nace del afán de interpretar los 'signos de los tiempos' que Juan XXIII había inculcado en el Concilio y que tanta vitalidad ha desatado en la Iglesia contemporánea. El florecimiento de nuestra propia Iglesia latinoamericana no se explicaría sin esta manera de entender la historia y de leerla a la luz de la fe.

La originalidad de este capítulo V está, pues, en volver a los hechos y leerlos a la luz de la Palabra de Dios. Tal vez aquí se encuentre el aporte más rico de este documento: entender la historia humana como espacio donde se da la lucha entre el pecado y la gracia, el anti-reino y el Reino de Dios.

Es evidente que el Reino de Dios tiene una plenitud escatológica, pero -y el énfasis aquí es muy claro- tiene también una concreción histórica. Para entender mejor todo el capítulo V sugiero leer con anticipación el n. 48 de SRS: "La Iglesia sabe bien que ninguna realización temporal se identifica con el Reino de Dios, pero que todas ellas no hacen más que reflejar, y en cierto modo anticipar la gloria de ese Reino que esperamos al final de la historia, cuando el Señor vuelva"...

Por un lado, esta expresión parece 'debilitar' la consistencia de la historia presente en tanto presencia ya actual del Reino de Dios, porque se habla de 'reflejo' y de 'anticipo'. Si la historia humana es mero reflejo del Reino de Dios definitivo, como un rayo de luz se refleja en un espejo, ni la historia ni el espejo tienen importancia sino la luz. De la misma manera, la maqueta de un edificio 'anticipa' la visión de lo que el edificio será al final.

Pero detenerse en esas expresiones sería traducir mal el pensamiento del Papa, ya que, a continuación, habla de cómo la vida presente condiciona la futura, y sobre todo, de la continuidad entre la historia, aunque imperfecta y provisional y la escatología. "Aunque imperfecta y provisional, nada de lo que se puede y debe realizar mediante el esfuerzo solidario de todos y la gracia divina en un momento dado de la historia, para hacer 'más humana' la vida de los hombres, se habrá perdido ni habrá sido en vano" (id). Y a continuación el Papa cita el n. 39 de GS -las últimas palabras que

Mons. Oscar Romero pronunció antes de ser asesinado- que nos habla de cómo ciertos bienes (dignidad humana, unión fraterna y libertad, junto con tantos otros) volverán a ser encontrados, limpios de toda mancha, cuando Cristo entregue su Reino al Padre.

a) Eucaristía y Reino de Dios.

Con una afirmación muy precisa, el Papa señala que existe con certeza ya una presencia del Reino escatológico de Dios, en la historia, por el misterio de la Eucaristía. La presencia histórica del Reino escatológico se inauguró ya en la Encarnación, y la Eucaristía es su memorial permanente.

Por consiguiente, si los bienes que en este mundo nosotros construimos con nuestro trabajo (dignidad humana, unión fraterna, libertad, y tantos otros) tienen algo en sí que ha de durar en el Reino escatológico, y a su vez el Reino definitivo se encuentra ya presente en el misterio eucarístico, entonces es necesario descubrir teológicamente la íntima relación entre dignidad humana, unión fraterna y libertad, con el misterio de la Eucaristía.

Como presencia ya actual del Reino de Dios escatológico, la Eucaristía es un misterio de fe; pero a su vez, desde la fe se comprende entonces que la lucha por la dignidad humana, la unión fraterna y la libertad, tiene un sentido escatológico.

Es la visión de fe la que nos permite entender que algo del 'cielo' definitivo está presente en nuestra tierra, y algo del esfuerzo nuestro en esta 'tierra' quedará siempre como valor de cielo.

Hay, sin embargo, una relación más estrecha: el misterio eucarístico es el memorial perpetuamente renovado de la entrega de Jesús por la salvación de los hombres, es decir, por darles la fundamental dignidad de hijos de Dios, la unidad de hermanos y la libertad para amar. Por lo tanto esos bienes son inseparables de la fuente de donde nacen, que es la entrega redentora de Jesús.

Esto lo intuye con sencillez nuestro pueblo latinoamericano cuando celebra en la eucaristía estos frutos escatológicos que van ya apareciendo en la historia presente. No es únicamente un mero símbolo religioso para un hecho temporal e histórico, sino la intuición de fe de que algo tiene que ver la eucaristía con la justicia, la libertad y la solidaridad humana.

En esta línea de reflexión teológica se mueve todo el capítulo V de lectura teológica.

Todo este capítulo está articulado en torno a dos

conceptos claves: pecado, y solidaridad como presencia de gracia.

b) las fuerzas del anti-reino.

La temática del pecado está enriquecida por el énfasis en la relación del pecado con las estructuras sociales. Con una referencia explícita a la exhortación apostólica *Reconciliatio et poenitentia* el Papa retoma el sentido auténtico en que se puede hablar de 'pecado social'.

En efecto, es ya un tema clásico en la teología que donde no existe libertad ni responsabilidad no puede hablarse de pecado. Las estructuras en sí mismas no encarnan la cualidad moral de la libertad ni de la responsabilidad; somos los seres humanos los responsables de ellas. Pero, por otra parte, al afirmarse que los problemas sociales no son mero juego de fuerzas sociológicas, sino verdadera responsabilidad de seres humanos, se sitúa todo el conjunto del problema social en el nivel ético que le corresponde, como lo afirma insistentemente SRS.

Puebla había colocado toda la Iglesia latinoamericana en esa perspectiva al hablar de nuestros problemas como no-casuales, sino como ligados a una causalidad, la cual es de orden técnico, pero también de orden moral.

En efecto, los obispos en Puebla advierten situaciones muy graves de inhumana pobreza (29), verdadero escándalo y contradicción con la fe cristiana (28); crisis (50) por el afán de lucro que impide la comunión (69); apropiación de las riquezas por parte de minorías privilegiadas (1208, 1263) que aumentó la marginación y la pobreza (1260). Pero ante esta situación cabe una palabra desde la fe (15), con ojos y corazón de pastores (14, 127, 163), que no determinan el carácter técnico del problema (70), sino que disciernen los hechos como signos de los tiempos (379, 420, 473). Desde esta perspectiva se hace una lectura teológica de la presencia del pecado (70), que existe en los mecanismos sociales (id) y que causa enormes frustraciones (73) por destruir la convivencia fraterna (185). El pecado se encuentra en las relaciones interpersonales (328), en las opresiones (id) y es obstáculo a la comunión (281). Cristo nos libera del pecado, raíz de la opresión (517) y de todas las situaciones de injusticia (1288).

El 'pecado social' no existe, pues, como algo independiente de las responsabilidades humanas concretas, pero de esta afirmación no se puede deducir que sólo hay pecado en los asuntos privados e in-

dividuales. Las estructuras de pecado, de las que habla varias veces SRS son verdadero punto de referencia para la acción moral, de modo que el crearlas, como injustas, o el tolerarlas y admitirlas como están, sin ningún propósito de cambio, nos envuelve a cada uno con el pecado de que esas estructuras son portadoras como fruto y como tentación.

La referencia al pecado en SRS se vuelve aún más concreta al especificarse los ídolos del poder y del tener, que se esconden en los procesos y mecanismos sociales: "Si ciertas formas de 'imperialismo' moderno se consideraran a la luz de estos criterios morales, se descubriría que bajo ciertas decisiones, aparentemente inspiradas solamente por la economía o la política, se ocultan verdaderas formas de idolatría: dinero, ideología, clase social y tecnología" (SRS 37).

"Leer" en la historia humana el pecado, ver detrás de los imperialismos económicos, sociales, políticos, la idolatría del tener y del poder, es situarse en un nivel profundo de interpretación de la historia.

c) las fuerzas del Reino.

Desde este nivel se percibe mejor el otro polo: la gracia que actúa en la historia humana. Y así como el pecado se concretiza en la riqueza injusta y en el poder esclavizante, así la gracia se hace presente en una solidaridad liberadora.

Añadir el adjetivo 'liberadora' a la solidaridad no es una manía latinoamericanizante, sino descubrir el sentido auténtico de la solidaridad, porque también los mecanismos imperialistas recurren a ciertas solidaridades y alianzas. La auténtica solidaridad es aquella que hace libres a los oprimidos por los mecanismos de opresión.

La solidaridad de la que habla el Papa consiste, en primer lugar, en una conciencia de la interdependencia de los seres humanos entre sí, y de los pueblos: "El hecho de que los hombres y mujeres, en muchas partes del mundo, sientan como propias las injusticias y las violaciones de los derechos humanos cometidas en países lejanos, que posiblemente nunca visitarán, es un signo de que esta realidad es transformada en conciencia, que adquiere así una connotación moral".

La descripción de la solidaridad como virtud hace pensar que para Juan Pablo II la caridad, hoy, se traduce como 'solidaridad'. "Cuando la interdependencia es reconocida así, su correspondiente respuesta, como actitud moral y social, y como 'virtud' es la solidaridad. Esta no es, pues, un sentimiento superficial por los males de tantas personas, cercanas o lejanas. Al

contrario, es la determinación firme y perseverante de empeñarse por el bien común; es decir, por el bien de todos y cada uno, para que todos seamos verdaderamente responsables de todos. Esta determinación se funda en la firme convicción de que lo que frena el pleno desarrollo es aquel afán de ganancia y aquella sed de poder de que ya se ha hablado. Tales 'actitudes y estructuras de pecado' solamente se vencen -con la ayuda de la gracia divina- mediante una actitud diametralmente opuesta: la entrega por el bien del prójimo, que está dispuesto a 'perderse', en sentido evangélico, por el otro, en lugar de explotarlo, y a 'servirlo' en lugar de oprimirlo para el propio provecho (cf. Mt 10,40-42; 20,25; Mc 10,42-45; Lc 22,25-27)" (SRS 38).

La solidaridad como virtud supone el reconocimiento en uno y otros, de la dignidad de personas. Los ricos deben ser interpelados por la solidaridad: "Los que cuentan más, al disponer de una porción mayor de bienes y servicios comunes, han de sentirse responsables de los más débiles, dispuestos a compartir con ellos lo que poseen" (SRS 39).

Pero también los pobres han de ser interpelados. Para el Papa la solidaridad de los pobres entre sí es un signo altamente positivo, así como también la afirmación pública de estos grupos solidarios de pe' res "en el escenario social, no recurriendo a la violencia, sino presentando sus carencias y sus derechos frente a la ineficiencia o a la corrupción de los poderes públicos" (id).

La frase siguiente tiene una enorme incidencia pastoral en toda la Iglesia, pero particularmente en América Latina. "La Iglesia, en virtud de su compromiso evangélico, se siente llamada a estar junto a esas multitudes pobres, a discernir la justicia de sus reclamaciones y a ayudar a hacerlas realidad sin perder de vista al bien de los grupos en función del bien común" (id).

La 'lectura teológica' da a la solidaridad su profundidad radical al verla como práctica de la caridad (SRS 40). La perspectiva de la fe da a la solidaridad un horizonte verdaderamente universal, porque debe extenderse hasta los propios enemigos.

Aquí nos situamos en un campo específicamente cristiano. Si el Antiguo Testamento muestra una fuerte sensibilidad social favoreciendo con sus leyes e instituciones (año de gracia, uso de los frutos en los años sabáticos, etc) a los más desfavorecidos, no tuvo, en cambio, una actitud de reconciliación frente al enemigo. Es allí donde Jesús marca una de las diferencias fundamentales entre Antiguo y Nuevo

Testamento (cf Mt 5,38-45), y entre los paganos y los discípulos del Reino (Mt 5,46-48).

Cuando la solidaridad llega a reconocer en el enemigo a un hijo amado del Padre, toca ella lo esencial de la caridad. La solidaridad "se supera a sí misma" (SRS 40) y se hace inteligible sólo a partir de la gracia del Espíritu que nos muestra el amor del Padre y nos da la certeza de la fidelidad del Hijo (cf Rom 8).

Por eso la solidaridad como comunión de personas humanas entre sí es uno de los más puros reflejos de la gracia, en el momento presente, porque irradia el misterio de la vida del Dios Trinidad.

La 'lectura teológica' de la realidad descansará no tanto en una 'ciencia' (la teología) sino en una 'conciencia'. "Entonces la conciencia de la paternidad común de Dios, de la hermandad de todos los hombres en Cristo, 'hijos en el Hijo', de la presencia y acción vivificadora del Espíritu Santo, conferirá a nuestra mirada sobre el mundo un nuevo criterio para interpretarlo. Por encima de los vínculos humanos y naturales, tan fuertes y profundos, se percibe a la luz de la fe un nuevo modelo de unidad del género humano, en el cual debe inspirarse, en última instancia la solidaridad. Este supremo modelo de unidad, reflejo de la vida íntima de Dios uno en tres personas, es lo que los cristianos expresamos con la palabra 'comunión'. Esta comunión, específicamente cristiana, celosamente custodiada, extendida y enriquecida con la ayuda del Señor, es el alma de la vocación de la Iglesia a ser 'sacramento' en el sentido ya indicado" (SRS 40).

Aquí concluye la lectura teológica. Los capítulos VI y VII son concreciones de todo lo anterior. Pero la 'arquitectura' de SRS se basa en una visión de la realidad desde la lectura de la fe, percibiendo el pecado y la gracia, que luchan por poseer el corazón de los hombres. El desarrollo moderno es uno de los campos de esa lucha.

IV. El actuar en SRS.

Tal vez en un sentido muy amplio puedan ser considerados los dos últimos capítulos como el 'actuar'. El nivel de universalidad de este documento hace imposible fijar tareas concretas. Con todo, el Papa inspira algunas líneas orientadoras.

Una de ellas es la revitalización de la doctrina social de la Iglesia, que no puede limitarse a aparecer sólo como un "corpus doctrinal", sino que aparece en SRS claramente como una lectura orientadora de discernimiento de los signos de los tiempos. En este sen-

tido PP, LE y SRS marcan nuevas perspectivas para la propia doctrina social y la acercan más al 'ejercicio profético' de la Iglesia, que debe consistir fundamentalmente en señalar el pecado de los hombres y la gracia del Señor. En esta línea, el capítulo V de SRS tiene privilegiada importancia.

Desde las primeras encíclicas (RN, QA) se ha ido pasando a las nuevas, gracias a cambios progresivos en MM, PT. Desde el estilo académico y el énfasis filosófico en el derecho natural hacia el estilo cercano al pueblo y la perspectiva más evangélica y evangelizadora. Desde lo atemporal de los conceptos hacia lo particular y concreto de los hechos históricos.

Lo que queda claro también en el conjunto de SRS es que la solidaridad con los pobres es el camino privilegiado para salir del subdesarrollo y que esta opción por ellos encarna la gracia frente al pecado que se esconde detrás de todo aquello que es obstáculo para el desarrollo.

Nos interesa, ahora, repensar esta encíclica desde nuestra particular situación latinoamericana. ¿Qué nos dice SRS a nosotros, con nuestras prioridades de acción y de reflexión?

II. LAS PROYECCIONES DE SRS PARA AMERICA LATINA

Considero que la importancia específicamente latinoamericana de esta encíclica reside en las iluminaciones concretas para el proceso de liberación en las que nos hallamos empeñados. Podemos distinguir dos niveles, uno de tipo metodológico, y otro referente a los contenidos.

I. Aspectos metodológicos.

Metodológicamente, y procediendo de lo menos importante a lo más fundamental, podemos señalar el uso del método del *ver-juzgar-actuar*, el proceso de revisión crítica del concepto de desarrollo y finalmente la perspectiva de la lectura teológica de la historia.

a) el método del *ver-juzgar-actuar*.

Una primera observación es el empleo de esta metodología inductiva que fue empleada en Medellín, Puebla, e innumerables documentos a todos los niveles eclesiales. No se quiere, con esto, minimizar la

doctrina, la ortodoxia, sino situarla en el contexto desde donde nace una reflexión sobre ella. Juan Pablo II podría haber propuesto un concepto de desarrollo inspirado en la fe, sin ninguna referencia a un proceso histórico concreto, procediendo en forma exclusivamente deductiva. No es este el camino de SRS. Al contrario, a partir de una realidad concreta con sus aspectos negativos y positivos, el Papa destaca la *insuficiencia* de ciertas concepciones y las enriquece con lo que, desde la fe, la Iglesia puede aportar.

b) *una metodología para el diálogo: revisar las palabras y conceptos fundamentales.*

Pero mucho más importante que el mero empleo del método de *ver-juzgar-actuar*, es la opción por analizar la palabra 'desarrollo', cuyo contenido es ambiguo.

Pertenece ya a etapas superadas de reflexión en la Iglesia latinoamericana, preguntarse sobre la conveniencia de hablar de 'liberación' por la ambigüedad del término. Se lo cuestionó desde la investigación bíblica para examinar si era un concepto central en la experiencia de la fe.

Se argüía, además, que la proximidad semántica con los movimientos revolucionarios de 'liberación' podían contaminar el término y volverlo confuso y desorientador, tanto en la teología como en la acción pastoral.

Todas estas objeciones tienen su peso y merecen ser atendidas, pero no pueden paralizar el trabajo teológico y la acción pastoral ante los problemas urgentes de la vida.

SRS es un buen ejemplo de cómo hay que partir de los *hechos*, usar el *lenguaje* con que los seres humanos tratan de orientar sus acciones y codificar sus experiencias y *dentro* de ese mismo lenguaje mostrar las aperturas necesarias para enriquecer los conceptos fundamentales.

Una tarea semejante había sido realizada ya por Juan Pablo II en *Laborem Exercens* al hablar del trabajo. Marx había señalado el valor del trabajo como auto-realización humana. Esta dimensión no fue percibida ni tomada en cuenta en la tradición tomista que consideraba el trabajo sólo como perfección de los objetos producidos, pero no como autoperfección del hombre productor. El trabajo para Santo Tomás de Aquino "*non est perfectio facientis sed facti*" (ST I q 57, a 5)².

El Papa enriquece la intuición de Marx, del trabajo como auto-realización humana y lo completa

por la apertura a la trascendencia, dimensión ignorada por Marx.

Lo mismo sucede con el conflicto capital-trabajo que es desplazado por Juan Pablo II, desde el nivel socio-económico-político de la lucha de clases, donde había sido colocado por Marx, hacia el nivel de conflicto de valores éticos, que son precisamente los del 'tener'-'ser'³.

¿Qué lecciones podemos aprender de este esfuerzo de clarificación conceptual? Tal trabajo es necesario para el diálogo con el mundo moderno. No podemos partir de nuestro lenguaje intraeclesial, sino del lenguaje del hombre de hoy, y revisarlo críticamente para enriquecerlo. Tal tarea es permanente en el proceso de liberación de América Latina.

c) *una historia de pecado y de gracia.*

Profundizando más los aspectos teológicos, encontramos en SRS una gran afinidad con el esfuerzo de la teología de la liberación por conseguir una lectura teológica de la historia. La intuición más rica y profunda de la teología de la liberación es precisamente detectar en esta historia concreta de nuestros pueblos, la lucha entre el Reino de Dios que es anunciado y hecho presente en forma incompleta y siempre perfectible, y las fuerzas del mal. La teología de la liberación ha querido descender a elementos más concretos que encarnan esta lucha, en donde está en juego el proyecto de salvación, y aquí encontramos de nuevo una gran coincidencia al señalarse las idolatrías que están detrás de los imperialismos y al valor moral positivo de la solidaridad con los pobres.

Si alguna crítica puede hacerse a este esfuerzo teológico latinoamericano no es el de haber señalado el imperialismo y el ídolo que detrás de él se esconde, sino haber señalado sólo aquel imperialismo que nos concierne más directamente. El Papa, situándose a un nivel más universal nos recuerda que son dos los imperialismos que condicionan la situación del Tercer Mundo. Hay pues, coincidencia entre la teología de la liberación y la SRS en la denuncia formal de la dependencia opresora, pero SRS universaliza más este análisis y lo aplica también al imperialismo del Este.

Desde el punto de vista metodológico se da otra coincidencia más: la opción por el pobre y la lectura teológica de lo que está presente en sus luchas solidarias.

Se trata de una metodología teológica en la línea de señalar proféticamente lo que es pecado y lo que es grato a Dios. Pero además se trata de una

metodología pastoral al hacer de la opción por el pobre y de la solidaridad con ellos el punto de partida de una acción transformadora de la realidad presente.

En cuanto metodología teológica, Puebla ve al pobre desde esa perspectiva. Los Obispos quieren percibir el clamor del pueblo (24), de entender los fracasos y logros desde la fe y la esperanza (15). Ese clamor (131), es por la justicia (1207), y exige conversión (228, 231) ante los rostros de Cristo que interpellan (31).

Como metodología de acción pastoral, Puebla apoya la solidaridad concreta con las organizaciones populares. Los Obispos reconocen y valoran los esfuerzos de organización (18, 20, 135, 505) y junto con Juan Pablo II exigen que se quiten las barreras que bloquean los esfuerzos de los pobres (28). Denuncian gobiernos y Estados que favorecen la organización del mundo patronal en tanto que reprimen la organización popular (44). La propia Iglesia considera como tarea suya la de concientizar (1220) y defender la organización de los pobres (1163, 1244) y alentarlos para sentirse motivados por la fe para defender sus derechos (1137).

II. Aspectos de contenido.

La importancia de SRS para el futuro trabajo teológico de América Latina reside no sólo en la metodología, sino también en el aporte de algunos contenidos específicos. Queremos señalar dos de ellos.

a) el concepto de desarrollo.

En el debate sociológico en torno a la realidad latinoamericana se descalificó el 'desarrollismo' como reformista e ineficaz. Se criticaba el modelo mismo de desarrollo que entrañaba profundas desigualdades y opresiones imperialistas; se apuntaba, además, a la imposibilidad estructural de acceder ese desarrollo por la terrible dependencia del Tercer Mundo. La gravedad y magnitud de la deuda externa no ha hecho sino comprobar que estas críticas eran muy bien fundadas.

Una encíclica sobre el 'desarrollo' podría parecer, en este contexto, como un retroceso a etapas ya superadas. En realidad, esta impresión en relación a la Encíclica carece de fundamento porque se rechaza explícitamente ese falso concepto de desarrollo puramente economicista e imperialista y se apuntan a las mismas dependencias como mecanismos estructurales.

Debemos decir, por consiguiente, que sigue siendo válido el concepto de desarrollo y puede servir como plataforma de diálogo a partir del mismo término que es usado. Esto no significa, por otra parte, que nos debamos abandonar al lenguaje y la práctica de una teología de la liberación, sino mostrar que el auténtico desarrollo implica la mayor plenitud posible de la libertad humana, integralmente considerada, y por tanto el desarrollo de la libertad y esta libertad en el desarrollo, marcan el punto de referencia de la liberación como proceso.

Un enriquecimiento conceptual del desarrollo no se mueve en la línea del 'desarrollismo' criticado por la teología de la liberación desde el momento en que participa de la misma preocupación de esta teología por el mundo de los oprimidos.

Si la liberación, leída teológicamente, percibe la relación entre el pecado y las estructuras ligadas a él, entonces ella es entendida plenamente en conformidad con el magisterio de Juan Pablo II en SRS: *"El principal obstáculo que la verdadera liberación debe vencer es el pecado y las estructuras que llevan al mismo, a medida que se multiplican y extienden. La libertad con la cual Cristo nos ha liberado (cf Gal, 5,1) nos mueve a convertirnos en siervos de todos. De esta manera el proceso del desarrollo y de la liberación se concreta en el ejercicio de la solidaridad, es decir, del amor y servicio al prójimo, particularmente a los más pobres: (SRS 46).*

b) liberación y reconciliación

Si la lectura teológica de la historia permite señalar como pecado la opresión que está introyectada en los mecanismos estructurales, y por tanto, a las personas que las crean, defienden y perpetúan, como sujetos de pecado (en el sentido objetivo de aquello que ofende a Dios, salvando -por supuesto- la intencionalidad de la conciencia subjetiva), la misma lectura teológica pide que se considere a dichas personas desde la actitud redentora de Jesús, que viene no por los sanos, sino por los enfermos y que ama a los enemigos (pecadores) y les devuelve bien por mal, como El lo había enseñado y lo practicó (cf Mt 5,38-48, Lc 23,34).

El proceso de liberación que anima el esfuerzo de los oprimidos y que detecta las barreras que frustran esos esfuerzos, no considera a las personas y grupos sociales como meras fuerzas antagónicas de un conflicto inevitable, sino como personas responsables y libres, capaces de conversión.

(continúa en la pág. 20).

**NARRACIONES,
ALTERNATIVA DE
HISTORIA**

**APORTE DE LA INFORMACION ORAL A
LA HISTORIA**

**RELATOS DE VIDA; HISTORIA,
ETNOGRAFIA Y NOVELA**

MUJERES PINTORAS DE PAPEL AMATE

**LA NOSTALGIA NO ES MAS LO QUE
ERA**

**PECULIARIDADES DE LA HISTORIA
ORAL**



CUADERNO

APORTE DE LA INFORMACION ORAL A LA HISTORIA

Daniel González Cortés

Lo que deseo ver, no son:

La nómina del Libro Rojo (libros de Registro), ni los calendarios de la corte, ni los archivos parlamentarios, sino la Vida...: lo que los Hombres hicieron, pensaron, sufrieron y gozaron.

Ellen Power.

Mucho es lo que se ha escrito, hablado, discutido y hasta especulado en torno a la utilización de la historia oral como fuente de la historia objetiva. La presente nota no pretende ser un escrito teórico-metodológico que ayude al convencimiento en torno a la validez de la historia oral; por el contrario, es una reflexión compartida cuya comprensión posibilite la utilización de la información oral en la explicación de lo cotidiano de los hechos históricos.

Paradójicamente, la historia escrita ha enfocado principalmente su interés a los grandes hechos, los grandes personajes, los dirigentes a quienes se atribuye el mérito de lo acontecido. Ajenos a éstos existe la historia sumergida, casi clandestina en la que el hombre común se pregunta:

*Tebas, la de las siete puertas, ¿quién la construyó?
en los libros figuran los nombres de los reyes.*

*¿Arrastraron los reyes los grandes bloques de
piedra?
y Babilonia, destruida tantas veces,*

*¿Quién la volvió a construir tantas? ¿En qué
casas de la dorada Lima vivían los obreros que la
construyeron?*

*La noche en que fue terminada la Muralla China,
¿A dónde fueron los albañiles? Roma la Grande
esta llena de arcos de triunfo ¿quién los erigió?*

El joven Alejandro conquistó La India ¿El solo?

*Cesar venció a los Galos,
No llevaba consigo ni siquiera un cocinero?
Una victoria en cada página
¿quién cocinaba los banquetes de la victoria?*

*Un gran hombre cada diez años
¿Quién pagaba sus gastos?*

Una pregunta para cada historia¹

Es en este aspecto en donde la información oral tiene un valor incalculable, sobre todo en el estudio de las culturas sin escritura que no han tenido acceso a la cultura de la letra y el número. Con el "Siglo de las Luces", el mundo occidental pragmatizó el conocimiento como una manera de entender la cultura. Ser culto era sinónimo de escolaridad, moralidad, erudición, refinamiento, información vasta, en fin, el cúmulo de conocimientos y aptitudes intelectuales y estéticas que se adquirían en alguna institución y se promovían individualmente.

Vamos a detenernos en esta acepción porque es la que sostuvo el análisis de los fenómenos culturales en las humanidades clásicas (Filosofía, Historia, Literatura) y en gran parte aún persiste. También porque es el modo en que hoy se concibe la cultura: el ser culto es aquel que tiene estudios, el que nos habla de Literatura, de Teatro, de Poesía, de Música bella. Por lo tanto, todo lo que no cabe en este modelo, se cataloga de "inculto"; no hay cabida en la cultura para grupos cuya creación y visión del mundo es distinta a la mencionada.

En este esquema surge una visión dualista que enmarca los hechos culturales como fenómenos del saber y de la enseñanza por medio de la educación formal, todo lo que se aprende en la vida tiene que ser reconocido por un papel firmado y membretado por una institución; los conocimientos heredados por las generaciones (en esas civilizaciones lo oral no tiene la posición de inferioridad que posee entre nosotros) no tienen validez oficial puesto que lo que se enseña no tiene grado de complejidad.

Nacido con la separación entre trabajo manual e intelectual el problema se agudiza en la sociedad en que vivimos. Derivado de la división social de trabajo los hombres son encasillados por la función que

desempeñan; por ejemplo, un cronista o historiador con estudios que haya plasmado algún escrito, es reconocido por la sociedad como una persona "pensante" y "actuante", mientras que El viejo de la comunidad se le ve en el mejor de los casos como el informante-"Estrella" al cual podemos sustraerle toda la información para que después, con más calma, la podamos tratar en algún escrito o algo parecido.

Gracias a técnicas de memorización, los testimonios orales han podido sobrevivir y se han ido transmitiendo de boca en boca, de generación en generación en donde se socializan: historias, cuentos, mitos y leyendas de los más viejos a las nuevas generaciones. A veces se sitúan expresiones diferentes, puntos de vista opuestos de la población, pero mediante lo oral se pueden percibir las fallas y no por la confrontación de las fuentes escritas con las orales.

De igual manera, entre los pueblos que conocen la escritura, un número de fuentes históricas, entre las más antiguas, descansan sobre tradiciones orales. Dichas tradiciones son todos los testimonios orales narrados concernientes al pasado, lo cual implica que sólo las tradiciones orales, es decir, los testimonios hablados y cantados pueden ser tenidos en cuenta. Además, no todas las fuentes orales son transmitidas por medio del lenguaje. Los testimonios oculares, aunque sean depositados oralmente, no son del dominio de la tradición, por la razón de que no son narrados. La tradición oral sólo comprende testimonios auriculares; es decir, testimonios que comunican un hecho que no ha sido verificado ni registrado por el mismo testigo².

No obstante, de todas las objeciones que se le han hecho, la información oral tiene una ventaja que difícilmente se puede encontrar en los libros y documentos. Ayuda a conocer el punto de vista en los acontecimientos; permite reconstruir su vida cotidiana, conocer sus costumbres, sus valores, sus aspiraciones y decepciones, así como sus alternativas frente a los problemas que se han presentado. Se trata, pues, de rescatar su versión de su realidad³.

En los últimos años se ha retomado con fuerza el uso de la información oral como aplicación de información en la investigación contemporánea, incluso se ha caído en la trampa de descubrir el hilo negro en torno a la modernidad y el acelerado desarrollo de la tecnología, en donde la grabadora ha jugado un papel

importante en la preservación del método logográfico, que Herodoto, el padre de la Historia, empleara hace ya tanto tiempo⁴.

Cuando una técnica es al mismo tiempo un fenómeno de civilización, el problema de "quien fue el primero" es siempre delicado, personas y países pueden reclamar la primogenitura. Tal es el caso de la historia oral moderna, en donde los historiadores se han puesto de acuerdo que en los Estados Unidos de América, con el periodista e historiador Alan Nevin profesor de la Universidad de Columbia, quien al estar elaborando una investigación sobre el presidente Groover Cleveland (la que ganó el premio Pulitzer), comprendió la importancia de rescatar vivencias personales de muchos de los contemporáneos del biografado y así poder cotejar la información no escrita⁵.

Nevin, propone crear una organización que realizara un esfuerzo sistemático para obtener de norteamericanos "que todavía viven y que tuvieron vidas significativas, por medio de la palabra oral o escrita, la relación más completa posible de su participación en la vida política, económico y cultural de los últimos sesenta años". Fue hasta 1948, en un legado hecho a la Universidad de Colombia por un rico historiador, legado destinado a los estudios históricos y del cual una pequeña parte fue consagrado al proyecto de Nevin, que permitió la creación del primer centro de historia oral del mundo⁶.

La extensión del movimiento fue lenta en la década de 1950: cuatro centros creados por la Universidad de Texas y la Forest History Society en 1954 y uno por la Universidad de los Angeles en 1959.

La voluntad de superar el círculo estrecho de los especialistas, con el objeto de llegar a las minorías marginadas, en donde se reflejaban las perspectivas del "Gran Hombre Blanco" y no se aproxima a una visión "desde abajo" fue la preocupación de Laurence Goodwin de la Duke University, en lo que pudo comprobar que la única utilización de las fuentes escritas sobre los temas raciales, llevaba a describir una sociedad multirracial por medio de fuentes monorraciales:

"La historia Norteamericana, desde ese punto de vista -dice Goodwin- es una visión blanca del pasado Norteamericano. Ahora bien, no hay nada fundamen-

talmente inválido en esta visión blanca. Sólo es una visión limitada, y existen otras. No tengo más confianza en una fuente oral negra que en una fuente escrita blanca' se debe evaluar la validez de cada una y a menudo la información obtenida a partir de una fuente oral remite a las fuentes escritas con nuevas preguntas, a las mismas fuentes examinadas antes, pero vistas con



gemelos diferentes. Se pueden comparar tradiciones orales distintas, blancas y negras, y compararlas a ambas con las memorias escritas⁷.

Actualmente, no sólo se escuchan las voces de los negros, chicanos y minorías étnicas, también los blancos pobres o simplemente los norteamericanos medios ofrecen sus testimonios como los grandes.

En el caso de México el interés por utilizar la información oral, data del año de 1959, cuando el profesor Wigberto Jiménez Moreno, Jefe del Departamento de Investigaciones Históricas del Instituto Nacional de Antropología e Historia, decidió organizar un archivo sonoro, con el objeto de recabar y preservar testimonios vivos de personajes destacados, tanto en el campo político como en lo militar, durante la revolución de 1910⁸.

Sin embargo, la existencia de una cultura de los grupos dominados, había sido señalada ya algunos años antes por un Antropólogo de la Universidad de Illinois, Oscar Lewis quien, desde 1943, trabajaba con la población pobre de México. Su obra mayor, "Los Hijos de Sánchez", es importante en la constitución de la Historia Oral, independientemente de los Estados Unidos y de México⁹.

Con la nueva técnica de biografías entrecruzadas (para comprender mejor desde el interior la vida de una familia mexicana), explica Lewis:

"Este método nos da una vista de conjunto, multifacética y panorámica, de cada uno de los miembros de la familia, sobre la familia como un todo, así como de muchos aspectos de la vida de la clase baja mexicana. Las versiones independientes de los mismos incidentes ofrecidos por los diversos miembros de la familia nos proporcionan una comprobación interior acerca de la confiabilidad y la validez de muchos de los datos y con ello se compensa parcialmente la subjetividad inherente a toda autobiografía aisladamente considerada... Este método de autobiografías múltiples también tiende a reducir el elemento de prejuicio del investigador, porque las exposiciones no pasan a través del tamiz de un norteamericano de la clase media, sino que aparecen con las palabras de los personajes mismos¹⁰.

Los trabajos de Thomas Stanford en el Departamento de Grabaciones del Museo de Antropología, la recopilación de música folklórica realizada por Raúl Helmek para el Instituto Nacional de Bellas Artes; los discos de la Universidad Nacional conocidos como "Voz Viva de México", los diferentes escritos del Centro de Estudios de la Revolución Mexicana" Lázaro Cárdenas; las publicaciones sobre cuentos, tecnología tradicional, medicina tradicional, juegos populares y tradiciones entre otros de la Dirección General de Culturas Populares son clara muestra del interés que se tiene de dar la palabra a los que nunca fueron requeridos para contar su visión del mundo, y de esta manera permitirles revelarse a sí mismos.

Resulta obvio mencionar que en el campo de la historia oral se usa básicamente el método de la entrevista, cuya finalidad es el rescate de información con valor histórico que debe basarse en una preparación previa por parte de quien habrá de realizarla. De tal suerte, que no abrume al entrevistado con cuestiones conocidas o intrascendentes.

A los efectos de aclarar el panorama y ofrecer la mejor perspectiva didáctica, mencionaremos aquí lo que entendemos, debieran ser los requisitos que complementarán una entrevista para constituirse técnicamente como tal:

- Ser realizada por una persona capacitada y

entrenada. En este sentido, no debería ser falta resaltar que la adecuada preparación profesional y técnica, capacitación y entrenamiento de un investigador en ciencias sociales, es condición indispensable para encarar éste como otros tipos de trabajo de campo donde un ser humano o un par o más de ellos entren en contacto, o se encuentran involucrados.

- Debe tenerse en cuenta que el contacto inicial es de importancia fundamental y en este respecto, formas de aproximación o acceso, presentación, lenguaje común son de capital validez. Honestidad, lucidez, precaución, perseverancia, paciencia, demostración de interés, simpatía y buen humor, son otras tantas claves fundamentales.

- El material de la entrevista deberá ser registrado y empleado en su integridad textual, aunque en la presentación se le puedan efectuar depuraciones, respetando en lo posible, todo aquello que pudiera ser empleable en una posterior lectura.

- El material de la entrevista deberá ser amplio y extenso procurando abarcar la totalidad de la vida del protagonista.

- Si el interés está centrado en los aspectos culturales o sociales y se pretenden obtener a posteriori inferencias generalizables, el protagonista a elegir deberá ser cuidadosamente seleccionado como un prototipo o una muestra de su grupo.

- En el momento oportuno, el informante debe ser solicitado y abordado específicamente, aclarándosele los motivos y objetivos de la investigación con total honestidad.

- Debe establecerse una relación comprometida entre el entrevistado -entrevistador, dada la necesaria intimidad que el tipo de trabajo requiere para que sea efectivo.

- Conviene no orientar ni guiar al protagonista facilitándole libertad de expresión, recordación y asociación. Pero es posible y a veces necesario hacerlo, ya sea mediante un listado o programa de temas a tratar para que no olvide al menos aspectos del ciclo vital, como otros que pueden ser de especial interés al final de la entrevista.

- El material obtenido debe ser ordenado cronológicamente y sistemáticamente para su análisis

y presentación.

- En la presentación debe cuidarse, especialmente, de no mezclar el material personal proporcionado por el protagonista con el obtenido de otras fuentes. En caso de emplearse ambos materiales en forma conjunta deben hacerse los comentarios o aclaraciones.

- Debe mencionarse claramente en la presentación del material, la metodología y las técnicas empleadas, las condiciones bajo las cuales se llevó el trabajo, tales como su duración, fecha y tiempos, el lugar o lugares donde se llevó a cabo, incluso, las reacciones y situaciones que pudieran haberse suscitado.

- Dar crédito de la información obtenida¹¹.

La creciente importancia que se está dando a la información oral en las investigaciones actuales no es de ningún modo un hecho aislado. Se ha dicho que la explicación de la propia vida se puede dar mediante la información oral y se debe comprender con una comprensión de su sentido, en el que cada vigencia tiene su significado por la relación que mantiene en sí con el conjunto de la existencia.



Por un lado, el interés por oír y atender a los que "siempre se han callado" responde a la necesidad imperiosa de conocer a los constructores de la historia, a las partes que intervienen por su condición social y que señalan los cambios que se transitaron y recorrerán.

Por otro lado, implica que su evocación no es una simple acumulación de lo que se ha vivido, así como tampoco es una simple copia del curso real de la vida, pues se trata de comprender que expresa aquello que una vida individual sabe acerca de su conexión. Así la búsqueda de la esencia de los hechos históricos conlleva al análisis interno de quienes participaron o participan en ellos. Porque, en última instancia, la aportación de la información oral parte de un género testimonial y radica en que estos materiales son reflejo (directo o indirecto) de cómo la vida se concibe así misma, de qué manera su propio autor dibuja el desarrollo de su historia personal, como una expresión, en un mundo social y cultural que se cree que es común a todos.

¹ Bertold Brecht "preguntas de un obrero ante un libro", en, *Historias de calendario*.

² Vansina Jan, *La tradición oral*; nueva colección labor, Barcelona 1987.

³ S Rueda y A Oliveira, "La historia oral, su importancia en la investigación histórica contemporánea". En *Boletín del Centro de Estudios de la Revolución Mexicana*. Vol 3, 1980 México.

⁴ E Meyer y A Oliveira, "La historia oral, origen, metodología, desarrollo y perspectivas", en *Historia Mexicana*, Vol 21, No 2 (82) México 1971.

⁵ Phillippe Joutard, *Esas voces que nos llegan del pasado*; Fondo de Cultura Económica, México 1986.

⁶ Phillippe Joutard, *Op cit*.

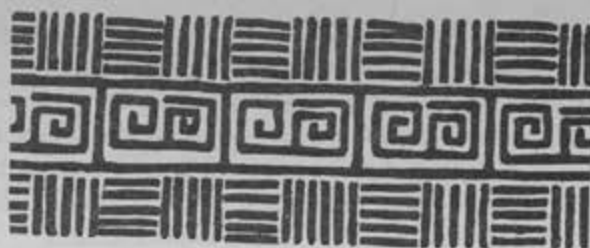
⁷ L Goodwin en J Roody, "The Tresasure on Dec 19, The Rockefeller Fundation ilustrated, Vol IV, Núm 2 Sept 1978.

⁸ E Meyer y A Oliveira, *Op cit*.

⁹ Phillippe Joutard, *Op cit*.

¹⁰ Oscar Lewis, "Los Hijos de Sández, FCE, México 1965.

¹¹ Magrassi, E Guillermo, Et Al, "Historia de Vida", Centro Editor de América Latina, Buenos Aires 1980.



(viene de la pág. 14).

La opción preferencial por los pobres, implica pues, un trabajo simultáneo en todos los estratos de la sociedad. Apoyar, defender y animar la solidaridad de los pobres entre sí, pero también educar, exhortar y manifestar con inequívoca claridad que las conductas opresoras de otro grupo social son anti-evangélicas y que la gracia y el perdón de Dios les son ofrecidos para un cambio de vida hacia la solidaridad con los más pobres. De esta manera, quien había esclavizado a otros se ha liberado de sus impulsos opresores y se vuelve servidor de los pobres. Una vez más podemos citar SRS: "La libertad con la cual Cristo nos ha liberado nos mueve a convertimos en siervos de todos (46).

Al poner de relieve los aspectos, tanto de método como de contenido, que aproximan la Iglesia latinoamericana a SRS, hemos pretendido señalar los más relevantes. Pero esta aproximación no es completa y nuevos esfuerzos deben conducirnos a explorar la riqueza de SRS para iluminar nuestro proceso de liberación.

NOTAS

¹ Cf ANTONCICH, R: *La doctrina social de la Iglesia, como praxis de liberación ante el secularismo y el materialismo*, en MEDELLIN 49(1987)74ss.

² "No es perfección del productor sino del producto" (N del E).

³ Cf ANTONCICH, R: *Hacia una interpretación cristiana del conflicto social*, en CHRISTUS 607-608 (1987), 16-30.



RELATOS DE VIDA; HISTORIA, ETNOGRAFIA Y NOVELA

Martha Patricia Ponce Jiménez

Mariano Báez Landa

Hace ya más de 35 años que apareció publicado por primera vez "Juan Pérez Jolote, Biografía de un Tzotzil" (1952 FCE) del Maestro Ricardo Pozas Arciniega, y en muchos claustros de la vida antropológica nacional se sigue poniendo en duda la importancia de este tipo de estudios que, por cierto, constituyen -a nuestro entender- esa clase de "estilos de investigar" más identificados con un quehacer antropológico.

Con gran humildad Pozas anotaba en la introducción de su obra citada que el trabajo tenía el valor de ser sólo una pequeña monografía, que la biografía, de un solo individuo no lograba un conocimiento total del grupo al que pertenece; pero sí mostraba muchos rasgos de su proceso cultural.

La fecunda obra de grandes escritores como García Márquez, Carpentier, Scorza, y una pléyade de nuevos escritores cubanos, en el ramo de la novela-testimonio, ha trascendido la alusión histórico-etnográfica para allanar el camino de un realismo novelado profundamente, comprometido con la tarea de escribir una historia social de nuestra América, no como historia general o universal, sino como historia particular, específica, plagada de la riqueza del detalle, con ritmo y destino propios.

Luis González y González con su "PUEBLO EN VILO" destacaría con gran vehemencia la necesidad de volver los ojos del historiador de las grandes épocas y personajes hacia la crónica del pueblo y la comunidad. Lo de González, como alegato del '68, desató un verdadero esfuerzo en torno al estudio de la historiografía parroquial, como microhistoria de un cuerpo social cuya cabeza no lograba explicarse a sí mismo de una sola pieza.

HISTORIA Y PODER

Hoy como ayer, historia los procesos socioeconómicos y culturales de pueblos y comunidades pareciera ser una empresa con poco futuro, debido fundamentalmente a que se opone a una lógica de escribir y contar una historia nacional que tiene profundos compromisos con el poder.

Sólo la historia en su perspectiva regional y local nos puede situar en un camino correcto para conocer la lógica y la dialéctica del proceso formativo de nuestro país y sus culturas, con lo cual oponerse a esa fuerte tendencia manifiesta en la historia oficial caracterizada por su apego a un esquema centralista y unilineal.

En la historiografía que nos ha sido contada en las escuelas, la historia regional y local no ha tenido un solo espacio que le permita destacar esa carga correspondiente de fenómenos específicos que enriquecen no sólo el estudio, sino la comprensión cabal de la misma historia en su dimensión nacional.

La historia centralista y unilineal no únicamente ignora la estructura de las regiones y sus correspondientes procesos formativos y de desarrollo, sino que su misma condición no le permite en ningún caso comprender la dinámica de las relaciones sociales y explicar sus variados fenómenos y tendencias.

La sociedad y culturas nacionales sólo pueden entenderse y reconocerse en la medida que se considere la existencia de regiones, pueblos y comunidades con historias particulares y una diversidad cultural presentes en su realidad contemporánea. Dicho sea de paso, ese México plural no puede reconocerse ni entenderse como nación si no lo consideramos el resultado y la materia activa de un proceso histórico, donde sus múltiples dimensiones constituyen rasgos alternos de continuidad y discontinuidad, homogeneidad y heterogeneidad, síntesis contemporánea de una unidad geográfico-social construida de lo diverso aun en sus fenómenos más simples.

El poder y sus mecanismos reproductores se nutren de generalizaciones y condensa los fenómenos sociales en una periodización de etapas rígidas que justifiquen su ascenso y su vocación de dominio en la historia. Esta historiografía hegemónica desplazó de las fuentes escritas a las historias particulares y a la

propia voz de sus protagonistas. Creó, así, un segmento de "gente sin historia".

Afortunadamente esa voz de la que hablamos no muere, busca en cambio formas de persistir, se cobija en la tradición oral, la leyenda, la música, la novela, el cuento, los refranes y en la misma vida anónima de millones de individuos. La ausencia de documentos y registros no debe ser tomada como obstáculo infranqueable en la investigación regional de pueblos y comunidades, sólo constituye un pretexto para los abogados de la ciencia pura y neutral, para los servidores del poder.

Los antropólogos frecuentemente han sido señalados por priorizar la interiorización de los fenómenos que investigan, soslayando una perspectiva global y de conexiones a mayores niveles. Ciertamente, en lo general, se destacan más los efectos concretos que operan en sociedades regionales, locales y la misma comunidad, que en estudios de macrocobertura. No obstante, son pocos los antropólogos en México que identifican o reconocen esto como un elemento definitorio de su práctica profesional; la mayoría se han visto arrastrados a la vorágine de producir estudios con la perspectiva "macro", más económicos, más políticos, más sociológicos, más estéticos, menos propios.

Quizá valdría mucho la pena profundizar los esfuerzos sintetizadores y de búsqueda de nuevas líneas de trabajo, para poder centrar nuevamente uno de los rasgos específicos de la práctica antropológica. Partimos en nuestro caso de considerar que los enfoques "micro" son importantes y que su desarrollo puede ayudarnos a conocer y explicar los más finos y complejos tejidos socio-culturales que le han dado vida a la historia de nuestro país. La práctica de historizar regiones, pueblos y comunidades requiere -indiscutiblemente- de llevarse a cabo dentro de un parámetro que cruce la dimensión histórica y cotidiana con una teoría de la dinámica social general, dando como resultado un enfoque eminentemente social, o dicho para los efectos de este trabajo: desarrollando una Historia Social "antropologizando" la Historia y viceversa.

Es muy grato en estos confusos tiempos coincidir con el eminente historiador cubano Ramiro Guerra (1948), en quien la Historia Social tiene además de un valor propio un campo de su exclusiva incumbencia: la

vida diaria de los habitantes de un país, en una época determinada en el pasado. Así vista, la historia social comprende las relaciones humanas y económicas entre las diferentes clases: el carácter de la familia y la vida hogareña, las condiciones del trabajo y de los tiempos dedicados al ocio, la actitud del hombre frente a la naturaleza y, finalmente, todas las prácticas culturales generadas en una época como resultado de un proceso colectivo.

Para un auténtico y cabal desarrollo de la historia social no son suficientes los documentos de la historia escrita, resulta imprescindible el rescate de la voz de la "gente sin historia", que cuenten la historia de sus vidas.

TACTICA Y ESTRATEGIA EN LOS RELATOS DE VIDA

En el bagaje instrumental del antropólogo yace una técnica un tanto olvidada, poco practicada y sí muy criticada: las historias de vida. Esta técnica ha sido utilizada desde hace mucho tiempo por sociólogos, antropólogos y psicólogos sociales; consiste básicamente en interiorizar la vida misma de los seres humanos como autores y actores de su propia historia; esa historia que construyen a través de su actividad productiva y de las demás relaciones que despliegan viviendo en sociedad, en un proceso que combina la acción colectiva y las aportaciones particulares del individuo.

A través de los relatos de historias de vida afloran importantes rasgos de la historia a nivel regional y local, así como de las relaciones sociales imperantes. La historia de vida intenta rescatar la vivencia personal dentro de la condición concreta de la actividad productiva; no se trata de hacer un estudio sicologista sino de investigar la vida personal sobre una base histórica y material, ya que la condición humana es heredera de una amplia y variada gama de experiencias sociales y culturales condicionadas y determinadas por relaciones de clase. No obstante, la conciencia de los actos del individuo en momentos históricos determinados no es homogénea -de ahí su enorme complejidad y riqueza-, sino que también es el resultado concreto de una auténtica experiencia personal. El vínculo existente y posible entre tales experiencias es la base material de lo que podría denominarse "identidad".

Miguel Barnet, etnólogo y escritor cubano, resúme

su experiencia con esta técnica (ligándola a la producción de la novela testimonio), de la siguiente manera:

"La expresión oral, multifacética, su riqueza conceptual, la cosmogonía del hombre cubano, me ha permitido acercarme a esa Meca tan ahelada por todos: la identidad. Sin la fuente viva, la sencilla voz de los hombres 'sin historia' es imposible comprender, en toda su magnitud, nuestra realidad como nación".

(La vida real, Letras Cubanas, La Habana).

Barnet durante las dos últimas décadas ha desarrollado en Cuba un conjunto de obras que ha denominado Novela Testimonio, Relato Etnográfico o Novela Realidad. La característica central de este trabajo ha sido partir de relatos de vida para crear una auténtica historia social con el sello de un realismo novelado. Un paciente y arduo trabajo etnográfico ha sido articulado a un compromiso de reescribir la historia desde una perspectiva cotidiana, personal, profundamente comprometida con la voz popular; el resultado de eso ha sido una nueva historia, una historia que se entiende y se disfruta.

Trabajar con los relatos de vida implica no sólo precisar una metodología sino también una mística, un espíritu de búsqueda permanente, una preferencia por el trabajo de campo.

- Debemos proponernos desentrañar la realidad, rescatando los fenómenos que han dejado una profunda huella en la sensibilidad de un pueblo, narrándolos a través de la voz de sus protagonistas más idóneos.

- Los relatos de vida, como rescate etnográfico, deben construir al conocimiento de la realidad imprimiéndole un sentido histórico. Conocer la realidad implica el autoconocimiento del individuo y de la colectividad, de ahí la importancia de dotar al lector de una conciencia de su tradición, de su historia, a través de un personaje que sea sólo el punto de partida para conocer una época.

- La tarea del investigador en estos menesteres es descubrir lo intrínseco del fenómeno, sus verdaderas causas y efectos. El fenómeno histórico puede ser engañoso, a veces nos presenta su cara más clara la más sobresaliente; la otra cara queda encubierta por el velo de la ideología dominante. Describir con objetividad es una de las tareas más complicadas, de ahí la importancia de conocer primero y a fondo la época

que nos ocupa, sus movimientos, cambios, atmósfera, para luego analizar a sus actores.

- El investigador debe despojarse de su individualidad para asumir la de su informante, la de la colectividad que él representa; debe dejar que sea el entrevistado quien, con sus propios valores, enjuicie y represente a la época.



- Los relatos de vida son lenguaje hablado. A través del lenguaje se logra la comunicación humana, es el "vehículo de la cultura". Trabajar con él requiere de extremo cuidado ya que el lenguaje no sólo es la palabra, sino la forma en que se dice, la gesticulación, el tono, el énfasis, la sintaxis; por eso hay que respetarlo siempre aunque no nos parezca muy convincente, ya que a través de esto conocemos aún más al personaje y su época.

Pero lo fundamental del lenguaje es que se apoye en la lengua hablada, sólo así posee vida. La simple transcripción de los relatos no debe ser el fin último de nuestro trabajo, hay que reescribir la historia con la totalidad de los rasgos de identidad aprehendidos, utilizar la imaginación siempre y cuando ésta no lesione al personaje y no traicione su lenguaje. El investigador puede crear dentro de una esencia real.

- Barnet concibe al investigador de relatos de vida,

como el eslabón de una larga cadena en la tradición de su país, que debe contribuir a articular la memoria colectiva, el nosotros y no el yo (1983a).

Para el mismo Barnet esta tarea investigadora no adolece de la ausencia de un método que define de la siguiente manera: "...método es la práctica diaria, los procedimientos preestablecidos y hasta los improvisados, el carácter personal del investigador, sus relaciones con el informante, la manera de ver las cosas, es decir, el enfoque teórico y todos sus derivados, el uso de ciertos materiales técnicos y la paciencia..." (1983a). Los pasos que propone para la realización de este tipo de investigaciones son los siguientes:

En primer lugar, es de suma importancia saber elegir, encontrar al personaje idóneo' éste debe ser representativo de una clase, de un pensamiento y haber vivido momentos históricos importantes y que hayan marcado la psicología de todo un conglomerado humano.

Por otro lado, y como condición necesaria, lograr la identidad entre investigador e informante. Esta identidad no se logra más que con la verdad, con un profundo sentimiento de solidaridad, donde no hay lugar para el paternalismo, la benevolencia, ni la caridad; sólo cabe una relación íntima y real. Se debe producir un desprendimiento y una despersonalización. El investigador debe dejar de vivir su vida y vivir la de su informante, sólo así podrá pensar como él, enjuiciar como él y sentir como él. Este puente macizo de afectos y dependencias nos permite llegar a la conciencia colectiva, al nosotros. Dice Pritchard, (citado por Barnet) que el investigador ha fracasado si en el momento de despedirse de su informante no existe en ambas partes la pena de la partida (1983a).

A un lado del personaje siempre debe haber un profundo y serio conocimiento de su época, esto es fundamental. Revisar archivos, epistolarios, libros de viajes, documentos, periódicos, fotografías, etc. Y sobre todo, otras "fuentes vivas": los coetáneos del personaje, que nos sirven para afirmar o contradecir.

Nuestra principal herramienta de trabajo deberá ser la grabadora, ya que además de facilitarnos la tarea, registra todo aquello que queremos y no queremos saber, marcándonos el ritmo y la secuencia de la narración. Fenomenal será si integramos a esto

la magia del Video.

Una vez que tenemos todo el material en la mano viene la fase de organización, clasificación y redacción que es la parte central del trabajo, pues hay que criticar los materiales, desglosarlos, estudiarlos y tomar posición ante ellos. Debemos seleccionar lo básico para revelar la verdad que queremos demostrar. No hay que olvidar que el investigador busca más que documentar o describir una época, enjuiciarla. De ahí la necesidad e importancia de tomar posición con nuestro informante. Esto no quiere decir estar de acuerdo con todo lo que él nos dice, sino simplemente integrarse a sus valores para conocer la época y después buscar los juicios opuestos, otros puntos de vista.

El material final deberá ser elástico, ágil y didáctico.

"Debemos superar la sociología, el didactismo, con personajes que encarnen su época, que provean de esquemas permanentes a la historia y que sepan apropiarse del mundo, apropiándose de la realidad inmediata. Aun cuando nuestros modelos esten muertos, sean reflejo de un pasado diluido y remoto, nuestros personajes como tales deben permanecer, sobrevivir a su tiempo. Deben servir como hitos para un futuro nuevo y distinto" (BARNET: 1983a).

ALEGATO FINAL

Para Agnes Heller (1972) la vida cotidiana es el centro mismo de la historia, su enorme riqueza se compone de una síntesis de rasgos específicos (de especie) y particulares, es decir, vivenciales.

Los relatos de vida son, por tanto, un medio para ir al encuentro de la historia social, de las culturas populares que tienen a la palabra como su elemento de cohesión social fundamental; pueden constituirse como un puente entre la historia y tradición orales y la historia escrita.

La versión biográfica de una historia particular constituye en sí misma un acto de reescribir la historia, de subvertirla, de enriquecerla con todos los rasgos de identidad aportados por el individuo.

La historia social, como historia totalizadora de una época, debe aspirar también -nutriéndose de las historias particulares y cotidianas de los individuos- a

elevarse a la categoría de una novela total, tan arrolladora y vibrante como nuestras propias vidas.

Los relatos de vida pueden ser un arma contra la alienación del mundo moderno, aportando experiencias personales para pensar un pasado en función de un presente y un futuro sociales, donde el individuo no deba sucumbir ante una voluntad de la necesidad colectiva. Por el contrario, en el corto plazo los relatos de vida son para la sociedad misma un instrumento de rescate cultural, de revalorización personal y al mismo tiempo de profunda identificación colectiva.

Para la antropología en particular, y sus disciplinas más afines, es un arma cargada de futuro.

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

BAEZ LANDA, Mariano y M Patricia Ponce Jiménez

"Historias y Trabajadores de la Plantación en Veracruz", proyecto de investigación, mecanoscrito. CIESAS-Golfo, Xalapa, Ver.

BARNET, Miguel

1969 *La Canción de Rachel*. Instituto del Libro,

La Habana.

1973 *Biografía de un Cimarrón*, Siglo XXI eds, México.

1983(a) *La Fuente Viva*, Letras Cubanas, La Habana.

1983(b) *Gallego*. Letras Cubanas, La Habana.

1986 *La Vida Real*, Letras Cubanas, La Habana.

GONZALEZ, Luis

1968 *Pueblo en Vilo*, COLMEX, México.

GUERRA, Ramiro

1974(1948) *Mudos Testigos*, Edit Ciencias Sociales, La Habana.

HELLER, Agnes

1985 *Historia y Vida Cotidiana*, Edit Grijalbo, México.

PONCE JIMENEZ, Martha Patricia

1985 *Palabra Viva del Soconusco*, SEP/CIESAS, México.

POZAS ARCINIEGA, Ricardo

1984 (1952) *Juan Pérez Jolote*, Biografía de un Tzotzil. FCE, Lecturas Mexicanas No. 43, México.



MUJERES PINTORAS

DE PAPEL AMATE

TESTIMONIOS DE SUS VIDAS

Ma Teresa Cárdenas Villarell

¿Cuántas veces no hemos visto las fantásticas pinturas en papel amate en que se detalla la vida cotidiana, las labores en el campo, las fiestas y tradiciones pueblerinas, así como dibujos que muestran un paraíso multicolor, que los pintores, hombres y mujeres, plasman con excepcional libertad? ¿Cuántas veces hemos conocido a esos pintores, qué sabemos de su vida, de sus problemas, de sus intereses, etc? Como sucede con la mayor parte de los artesanos de nuestro país, que conocemos sus trabajos pero no conocemos a quiénes los realizan, qué hay detrás de ellos. Sin embargo, uno de los aspectos más interesantes es conocer cómo relatan ellos sus vidas de acuerdo a su propia visión del mundo que les rodea.

Actualmente se pinta en papel amate en siete pueblos localizados en la zona intermedia entre Iguala y Chilpancingo, Guerrero: Xalitla, Maxela, Ameyaltepec, San Agustín Oapan, San Juan Tetelcingo, Ahuelican y Ahuchuepan. Los motivos más frecuentes son los casamientos, la siembra del maíz, las fiestas y procesiones, etc. Las familias que se han dedicado a pintar sobre papel amate les ha significado una nueva e importante actividad económica por lo que mujeres, hombres y niños participan en la elaboración y comercialización del producto. Son poblaciones de origen náhuatl aún con muchas tradiciones y formas de vida que los distinguen como pueblos indígenas, aunque no en todos ellos actualmente se habla el náhuatl. En estas poblaciones las mujeres se dedican a las labores domésticas y a la crianza de los hijos, participan en el trabajo agrícola y en especial en la elaboración de diversos productos artesanales, entre ellos la pintura en papel amate.

Las mujeres pintoras, como las de Maxela, utilizan la actividad artesanal como un importante medio de subsistencia complementario al ingreso familiar. Pero en muchos casos son estas mujeres las que obtienen el ingreso principal, ya que por las condiciones de desempleo que prevalecen, los esposos e hijos se ven obligados a salir de la comunidad en busca de trabajo dentro y fuera del país. Por lo cual las mujeres tienen que asumir la responsabilidad completa en la dirección de los asuntos de la unidad familiar. De cualquier manera, las mujeres además tienen que encargarse de las labores cotidianas como es lavar, hacer la comida, echar las tortillas, cuidar a los hijos, etc.

Las mujeres pintoras son ayudadas por sus hijos, los cuales aprenden la técnica observándola; participan además en lo que ellos llaman "rellenar", o sea la aplicación de colores. Ya más tarde los niños dibujan, es decir, delinean con tinta china. Los niños de alrededor de los 5 años participan como un juego, y a los 10 años normalmente ya saben hacer dibujos sencillos. En fin, la mujer pintora integra en su vida cotidiana su papel de madre con el de artesana, ya que su vida familiar es parte de su propio trabajo; resultando de este modo que la pintura sobre papel amate no sólo es un recurso para la subsistencia sino también un medio de expresión y vida cultural.

Aunque este texto no pretende solucionar todas las incógnitas, quizá si pueda lograr interesar y alentar al lector a reconocer en las pinturas como en cualquier otra mercancía al productor, a los individuos reales que las hicieron posibles.

Esta presentación de testimonios orales forman parte de un conjunto de historias de vida de diferentes mujeres artesanas del campo guerrerense. Estos son solamente fragmentos que por medio del testimonio directo exponen diversas situaciones relevantes en la vida de la mujer indígena en los distintos ámbitos de su vida, ya sea familiar, de pareja, la maternidad, el cuidado y crianza de los hijos, y el trabajo artesanal; y sus males acompañantes: el analfabetismo, la ignorancia, el machismo, el alcoholismo, el desempleo, el desarraigo, el abandono, etc.

Son fragmentos de historia oral de un sector frecuentemente olvidado por la investigación o el reportaje testimonial: las mujeres indígenas. Sector social que soporta tanto la opresión sexual y el dominio cultural, así como la explotación de su

trabajo.

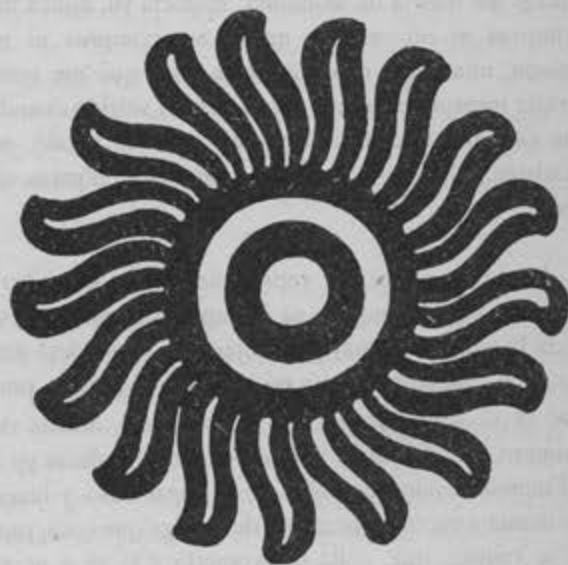
La historia oral puede ser un instrumento de gran utilidad para recoger el testimonio vivo de personas sin acceso a los medios tradicionales de información y comunicación; puede convertirse en un medio para dar cabida a la versión "propia" de los hechos, a la concepción del desarrollo de las cosas que nos pasan, a una versión distinta de la historia que cotidianamente construyenn los hombres y mujeres que nos rodean y con quienes convivimos o luchamos.

Sin embargo, no por el solo hecho de recoger testimonios directos, ya estamos construyendo una nueva historia "alternativa" a la historia "oficial"; pensar que fuera así, sería hacer un trabajo de documentación de tinte populista y acrítico, pues no incorporaría el trabajo analítico que requiere la exposición de los hechos históricos, o sea el esfuerzo de explicación y de síntesis. A riesgo de cometer una falta en el método por la confianza que mostramos respecto a las bondades de la historia oral, aquí presentamos una selección de fragmentos de historias de vida de varias mujeres campesinas y artesanas, sin ánimo de querer hacer un trabajo de análisis histórico ni antropológico, sino más bien exponer, a manera de ilustración, las unidades simples que conforman una narración autobiográfica.

Fragmentos de una historia popular de la cual no hay mucho escrito, y menos trabajado. Nuestra intención es ofrecer chispazos de esas vidas tan cercanas y al mismo tiempo tan alejadas de nuestra realidad urbana; ofrecer pequeñas ventanas para el conocimiento de estas mujeres, tan reales como es su difícil y pobre vida y tan fantásticas como son sus pinturas sobre el papel amate. Esperamos que los lectores acudan al testimonio como una forma de acercarse a la experiencia humana y asumirla como tal, ya que no sólo son "objeto de estudio" sino que se trata de semejantes que merecen toda nuestra atención y solidaridad.⁸

Los textos son transcripciones de cintas magnetofónicas grabadas en casas de mujeres guerrerenenses en la cuenca del medio Balsas, durante varias estancias en sus comunidades. Las entrevistas se realizaron dentro del método de la historia oral tomando en cuenta los siguientes criterios: Primero, se hizo una selección de las informaciones de acuerdo a sus conocimientos, buena disposición, y comunicabilidad; segundo, se establecieron criterios de

control sobre la veracidad y confiabilidad de la información, su consistencia y comparabilidad; tercero, se realizaron las entrevistas en base a un listado amplio de temas sin restringir ni en tiempo ni en temáticas al entrevistado, no obstante se hicieron preguntas específicas para aclarar eventos particulares; cuarto, el material se ordenó cronológica y sistemáticamente y se transcribió textualmente; se trató de mantener lo más posible el estilo de la narración, y sólo se ha intervenido el texto cuando se volvía incomprensible, conservando intacta la transcripción original. La selección de los fragmentos testimoniales fue nuestra y se ha procurado que la identidad de las mujeres quede salvaguardada al omitir cualquier referencia que pudiera identificarlas.



LA FAMILIA

CARMELA: "...Me voy a casar contigo, le digo, sí, pero yo no te conozco, nada más me animaba su hermana, yo no te conozco; y un señor por allá dice ¿te la vas a robar amigo, es tu novia?, le dice, sí, me voy a casar con ella; me la van a pedir mañana, y ya le había dicho a su hermana que me pidan, yo no sabía si ése era mi novio, casi no lo conocía yo..."

"Me decía su hermana, es trabajador, como esa señora donde quiera me andaba siguiendo en la calle, porque aquí no; una vez vino y la corrió mi mamá... sí y luego me decía una señora que se llamaba Lupe y otra señora que se llama Anita, me decía, éste el que viene cástate con ése muchacho es trabajador, no te va a hacer falta nada, ése trabaja en el campo y es cortapalos, ése hace harto quihacer fuerte, aunque lejos por allá trabaja solo... no me comprometieron, me la

creí (se rie)..."

"Que me vengo para acá y que me jala de mi reboso, y le dejo ir mi reboso, por eso cuando me casé con él después me reprochaba que se vino para acá; por eso sus padres no le quisieron vender ese sitio, dice, no me vendieron ni me dieron herencia porque te vine siguiendo, y por ésa causa nunca te voy a dar ni un quinto, le digo, bueno no me des, yo tengo, y si quiero puedo trabajar, yo no me ofrecí contigo, tu hermana, le digo, tiene la culpa, ésa donde quiera me andaba siguiendo, acuérdate, hasta mi reboso se rompió; sí, le dije, no sabía yo, pero si yo hubiera sabido como eres y que ganas nada más pa'tu boca, quizás mejor me hubiera yo casado con otro hombre, quizás me habría de mantener, le decía yo, nunca me compras ni mi vestido, nunca me compras ni mi calzón, nunca me compras nada, más que me compraste mi equipo cuando me casé, y un vestido cuando me casé por el civil y un vestido que me regaló mi madrina, es todo lo que me compraste, zapatos un par;..."

"Aquí a uno le reprochan de todo, pero sabiéndonos defender... se le tapa la boca, por eso toda la vida nunca hay que dejarse, si ya se dejó una de ellos... luego me decía mi abuelita, tú gánale, porque si te ganó te ganó, y yo, me ganó nomás de primero, nomás oía yo lo que me decía; le decía yo a mi mamá, déjalo que hable no le hagas caso, y luego mi mamá a veces empezaba a decir oiga que cosa, que tú te veniste, qué, ¿ella te prometió y te va a mantener?, ilos hombres mantienen!..."

"Luego le decía a mi mamá, déjalo ya no le estés diciendo nada, vamos a ver ahora que esté ganando nos va a dar pa'un taco... pero cuando ya tuviste uno tu hijo, ahora ya tienes otro y cuando te va a dar: nunca, y ya trabajó aquí, ya lo fuiste a traer, ya trabajó ya recibió su renta, sus cargas de maíz, se las llevó derecho a la conasupo, los fue a vender otra vez, ya llegó, no trae dinero... a ver, aquí va a comer, aquí le vamos a lavar y nada más así... y sí, no enojaba, pues mi mamá, porque me veía que estoy trabajando y no hay dinero, todo se iba acabando... era mas gasto... Aunque me casé, yo a mi mamá, le dije al muchacho, que no la voy a dejar, como ya teníamos aquí el pedacito éste ya lo habíamos comprado, él me dijo que se iba a venir, y sí se vino, nos casamos. Pero lo malo fue cuando él se fue a trabajar en Acapulco y venía, nomás me venía a dejar su ropa sucia y después

se iba, y luego le decía, bueno, ¡qué cosa! ¿tú nunca me vas a dar dinero? dice, ¿para qué quieres?, tú estás pintando, estás ganando. Lo que estoy ganando no me va alcanzar, compro comida, te lavo tu ropa y si no te la lava mi mamá, pero compramos jabón y pues no hacía caso... después venía a recibir su renta de lo que trabajó en las aguas en el temporal, ya cuando se llega el mes de noviembre o diciembre empiezan a pagar los señores, entonces vienen y lo vende su maíz y ya otra vez me deja..."

"Cuando viene ya se acaba su dinero, el no decía ya voy a trabajar, siquiera ha de traer agua, leña; y yo siempre estaba pintando, casi por eso nunca pudimos hacer nada, de todo lo que voy pintando ahí nomás íbamos comiendo, ya con él eran más gastos... a estas niñas (sus hijas) nunca les compró ni una mantilla, nada, se criaron de pura ropita regalada, y a la otra niña después que vino al otro año... ya después se fue para el norte y yo de todos modos no dejé de pintar y todo lo que él me mandó pues yo se lo guardé..."

"Cuando vino dijo, ¿cuánto tienes guardado? y le enseñé la tarjeta del banco y dijo, ahora vamos a sacarlo; pero yo pensé para que comprara algo, o que hiciera algo de trabajito y no, no hizo nada. Ya se venía la fiesta y ya después todas las noches se emborrachaba, y yo el dinero lo había guardado en un jarrito en la casa,... y dice, voy a llevar \$ 5000, a la otra noche, voy a llevar... y mi mamá me dice, déjalo no le digas nada, que al cabó él lo trabajó; sí pero entonces yo nada, nada más se lo guardé y todo se lo va a acabar,... pues ni modo, no sé cómo le vas a hacer..."

"Después él se fue otra vez y no, ya no me mandó dinero, después vino pero no me dió dinero y ya nada más me vino a dejar ésta otra niña, vino a estar aquí como un mes y luego se volvió a ir, vino porque lo habían sacado (de EU), después me mandó para que me alivie, ya nomás fue lo de un año, ni ajustó el año, después ya no me mandó..."

ANA: "Yo me casé por la iglesia, tengo un chamaco, ahora ya es casado, entonces su papá me llevó a la fuerza, me llevaron entre tres, o sea que el tenía otra, y a la otra la pidió y no se la dieron, entonces según yo que lo hizo de capricho, nada más pa' llevarme a la fuerza, me obligaron a decir que yo me había salido por mi voluntad, ya cuando yo llegué a su casa de él, estaban unos señores listos, me preguntaron, y ya me dijeron, me previnieron de lo que iba a

decir, para así llevarle la razón a mi papá, como yo estaba de acuerdo, y yo les dije todo eso y fueron con mi papá estaba yo chiquita tenía 13 años, me amenazaron sí, y viví dos años con él, fue mujrero, mujrero..."

"Entonces ya cumpliendo los 14 años quedé embarazada de un chamaco entonces un día, después de eso, él se buscó otra mujer, primero me tocó vivir con su tía, luego me tocó vivir con su mamá y ahí me dejó, estuve meses esperándolo ahí... ¿a qué me quedo? ya no voy a esperar así nomás, a ver si viene ¿qué cosa voy a comer, quién me va a dar?, entonces mi vida es retriste, lo que dije para que me fueran a traer, a qué me espero, entonces mis papaces tenían que ver por mí, a querer o no es su obligación, porque era yo hija de ellos... y sí, vinieron a ver que pasá y sí, les dije que ya no quería estar con él, que lo esperára, y dije que no, a los 8 días llegó la mamá de la mujer que se llevó, amenazándome que su mamá y yo estábamos de acuerdo, que a él lo iban agarrar de por sí, que lo iban a casar, yo me quito de eso, , yo ya no lo quiero ya no, y me fui con mis papás..."

"Estuvieron un mes por allá, después del mes regresaron ya llegaron, y me va a buscar que por qué me había ido, yo no podía estar comiendo puro aire, porque también era yo una persona que me alimentaba con tortilla, entonces sí me dió coraje y hasta lo insulté y que lo corro... también lo corrió mi mamá... le dije, ¿qué cree, que vas a venir a verme a mi y vas a ir a ver a la otra, crees que soy tu juguete?, me engañaste antes porque me amenazastes ahora ya no vas a poder... me sentí mucho porque, digo, yo no fui para allá... y sí, se quedó con ella. Entonces ya se casó y después de casado iba y mi mamá lo corría, yo jamás lo acepté, mira, lo digo, ya vive con ella no hay problema, yo jamás me quejé de que me diera pa' la mantención de mi hijo..."

SER MADRE

GRACIA: "...Aquí las parteras, te van a ver a tu casa, o nosotros vamos, aquí nos mantean con una sábana, nos mantean la cintura y nos soban con un poquito de aceite, aceite amargo o aceite rosado, con eso nos componen la panza; ya después que nos componen, nos dicen si la criatura viene... según nos preguntan, si tengamos dolor o no, cada 8 días o cada 15, a veces hasta el mes, según como me sienta yo... luego me decían vas a sentir un poco de molestia, que te duele algo por ahí, la cintura algo así, debajo del

vientre o por acá, bueno, ven para ver como sigues, y sí iba yo. Y como nosotros pintamos mucho sentadas, nos decían, sentadas nos hace mal y los pies se nos hinchaban, así pintábamos un poco, haz ejercicios, tu quihacercito o algo así para que la criatura no nada más esté así bolita, para que te pares..."

"A la hora de los partos viene el dolor pero fuerte y duele mucho la cintura y el vientre, un dolor en los pies que újules! Así nomás nos estamos, o sea que la partera nada más esperando al niño a que nazca para bañarlo y trozarle el ombligo, para eso nomás ella esta pendiente; o sea que en lo demás, pues solita. Ahí siente que se troza uno, ya al momento; o sea que tenemos la costumbre de poner un lazo y de ahí del lazo nosotros nos sostenemos, ya la señora o su papá de mi chamaco me abraza de la cintura para ayudarme por las fuerzas porque se nos acaban bien, bien; porque yo no me preparo, hay algunas que se toman vitaminas o algo así para que se desarrolle rápido el chamaco, entonces yo nunca, nunca, nada a la buena de dios..."

"Después de nacer el niño, caen otras dos cosas que le dicen aquí los pares, yo no entiendo, sólo sé que así dicen, a veces no podían caer, me ponían un sombrero, algo de él, pero si me lo ponían en la cabeza caía rápido, para no estar ahí sentada encogida allí en el suelo, mientras la señora atendía al niño... los pares quedaban ahí, ya luego los recogían, hacían un pozo, en el tlicuil ahí los entierran... ya después me suben a la cama, ahí me estoy sin moverme para nada, si ya me quiero voltear me ayudan ellos, o sea cuando mucho me cuidaba yo 8 o 10 días..."

"Las parteras cobran últimamente, no me acuerdo, pero parece que cobra \$ 20,000 pesos por los niños y \$ 15,000 pesos por las niñas, dicen que los hombres cobran más porque van a trabajar y van a ganar más dinero (se ríe) y las mujeres no, pues ellas como no van a trabajar, pues ellas nomás así, es más menos, dicen, el niño te va a reponer más ese dinero, ¿y si se muere que dirán? nos va a reponer nada (se ríe), en lugar de salir ganando sale uno perdiendo..."

"La partera hasta los 10 días viene a bañarnos, ya lo del último, o sea que nada más un baño nos viene a dar a los 10 días y ya... porque después que naciera el niño y nos bañemos nosotros creemos que nos pega un flojo en la cintura, y que nos puede pegar una

hemorragia, para no sucederme esto, entonces yo me aguanto a los 10 días a veces 8 días... Antes a los niños no los bañaban, hasta que venían a bañarme, entonces bañaban a los niños y ora no, luego, luego, naciendo los niños lo primero que es a bañarlos, y nosotros no, a los 8 ó 10 días conforme quiera uno y sienta su cuerpo, entonces viene ella, el último baño y se descarga de nosotros..."

"Al ombliguito del niño lo quemaban con un olotito, le quemaban la puntita y ya cortaban, y ya donde le cortaban le quemaban con un olote, y ya le amarraban; ya después solito se caía, ya nada más puro aceite le iban echando, el ombliguito se caía, ya lo recogíamos, lo guardábamos... cuando los niños están recién nacidos no los dejamos que vean personas que vienen, no ve que hay unos que dicen que les hechan ixtlasol, que les andan llorando los ojitos, entonces nosotros agarramos el ombliguito, lo dejamos a remojar en una botellita con tantita aguaita y ya le echábamos tantita aguaita a los niños en los ojitos y ya con eso se le quitaba, ¡aja!..."

"Después antes de darle pecho, molía mi suegra cominito para la comida, lo molía y eso le servía de lechita 3 días, ya después le dábamos el pecho; entonces ya estaba su estomaguito un poco más preparado, para ya no dañarse, así no se hacen mucho del dos... le damos hasta que nos baja bien la leche, a mis chamacos les daba yo hasta que ya me iba yo aliviar otra vez, siquiera que faltaba unos 2 meses ó 3, luego les quitaba (se rie) porque no, digo, voy a pasar trabajo yo y no es el chiste, estar criando uno y va a venir el otro y dos no..."



LOS HIJOS

GRACIA: "Los niños van a la escuela, a Lupe le digo que este año si se pone un poquito lista, este año va a estudiar sexto, ya va a ser el último año, después yo creo que ya no vamos a darle estudio lo siento mucho pero, digo... estamos viendo que muchas no nada más una, que sí se ponen a estudiar, unas hasta ya están por recibirse de algo, no cuando ya al ratito ya fracasaron, se dan cualquier resbalón, pues no conviene. Como le digo a su papá, estaría bien que una de mis hijas mujeres le gustara el estudio, pero digo yo, nada más nos va a hechar a perder el dinero, y pues también nosotros estamos pobres; con el muchacho decíamos también que no, que él sí estudiara y que le echara ganas, primero no quería, y ya luego el solito se convenció... Nosotros te queríamos dar esos estudios siquiera, para que no trabajaras en el sol, que fuera a Iguala, o por ahí otro lado, le digo, que te puedan dar un trabajo aunque sea facilito, ganar un poco, pensamos eso pa' que no anduvieras en el campo, pero si no quieres, ni modo no te vamos a obligar, y sí, resultó, ¡no mamá, escíbame, escíbame!..."

TRABAJADORAS

GRACIA: "Iba a ver a otro que podía, son vecinos, cuando mi mamá se dió cuenta ya podíamos hacerlos de pajaritos, y mi hermano también y aprendimos, vine para acá, igualmente empecé, venían hastas muchachas de por aquí, venían a enseñarse, traían sus lápices, ya después con el pincel, o sea yo dibujando y ellas viendo, lo que sí ellas en un amate, ellas hacían también primero con lápiz, y enseguida con el pincel, porque yo sentía más difícil con el pincel, así que ellas agarraron primero el lápiz y enseguida con el pincel, sobre una hoja de papel amate, hecharon a perder también muchas hojas chiquitas, pero así aprendieron. Ya me vine para aquí y se puso re duro,.... tenía yo hartos muchachos que me venían a ver..."

"...Yo a mis hijos les digo, enseñense, aunque me manchen unas dos, tres hojas, siquiera que se enseñen; si ellas hacen su hojita ya la venden, ya se compran algo, cuadernos, ellas mismas ven que ya no dan el trabajo para comprar sus cuadernitos... ya me quito de que yo les compro un cuaderno, de que yo les compro un lápiz, ellas, mamá tengo ganas de ir por hojas, no ahorita tengo, ayúdame aquí, y sí, es igual me ayudan aquí y yo les doy para el cuaderno pa' el lápiz y ahí vamos..."

"Pinto el papel amate... una es por la necesidad que tenemos, y otra es porque nos gusta hacerlo, pero con el amate vemos como que nos están pagando un poquito menos... es que a nosotros aquí nos pagan bien barato, y nosotros, la pintura está bien cara ahorita, apenas hacemos 20 hojas y ya se acaba la pintura. También nos gusta hacer los dibujos, porque nosotros ya después del quehacer ya no tenemos quehacer, entonces ¡ya qué!, decimos nosotros, está el papel amate, vamos a trabajarlo; primero el quehacer después el amate, y no es el chiste que no hagamos nada, que andemos como dice uno visitar y no nos ganemos nada, y aquí aunque sea un poquito..."

"Para pintar el amate, empezamos por el cuadro, hacerlo en negro, ya después del negro le hago las grecas, después de las grecas, ya empiezo con el cielo, y con los cerritos, ya después de los cerritos, le pongo el sol, después pongo las nubecitas, y ya está formado el cielo, de ahí abajo pa' bajo, le pongo las casitas, y le pongo el corral, alrededor de las casitas; ya de las casitas hago alguna novia con la gente, y hago una forma como cocina y algún trapo tendido por aquí abajo, a las señoras con las cazuelas de comida, y así, voy llenando, voy para abajo termino lo de la novia, abajo hago otros corralitos, hago chivitos, conejitos, algún venadito, le hago hojitas de puro verde... entonces ya se llena la hoja. Si ya llené la hoja en negro, ya él empieza a hacerle los colores, agarra el verde, de donde empieza, se va, se va, hasta donde se acaba el verde, se agarra el rojo y a veces empieza de una esquina, a veces de arriba para abajo o si no de abajo para arriba, entonces no tiene de dónde empezarle, según a veces de enmedio, el chiste es que acomode el rojo, ya después de echar el rojo se agarra por ejemplo el azul, igual, el amarillo hace lo mismo y busca que resalte, y ya empieza así a combinar los colores..."

CARMELA: "...Solita iba yo por allá donde pintaban de pájaro, le empecé a hacer la lucha, me salían feitos, mi mamá también los dibujaba feitos, pero esos también los vendimos aunque feitos. Nos íbamos a vender a México al mercado de San Juan, ya luego me fui enseñando a pintar muñequitos feitos y ahí fui aprendiendo más, y más... a los 14 años nos dijo mi abuelita, les voy a dar su pedacito ya vayáanse porque, mi hijo se va a casar, yo también me voy a ir a vivir con ustedes... mi mamá cocía ropa entonces, dice que según se usaba calzón, de manta, calzoncillo, y los señores también calzón pero calzón de cinta, y todo

eso los cocía, vestidos también les cocía a las señoras de refujo, de tablas, y de ahí de eso nos íbamos manteniendo, pero ya después de que empezamos a pintar ya no, ya fui creciendo más y empezamos a pintar, y ella pues hacer el quehacer y yo a pintar; había veces que le ayudaba yo a lavar los trastes y a barrer porque ella lavaba y hacía de comer, yo puro pintar desde la mañana hasta en la tarde, siempre así, aunque me canse..."

"...Iba yo por el agua, echaba yo unos 2 ó 3 viajes, apenas para un día alcanzaba, para más ya no alcanzaba, así que mañana volvía yo a ir otra vez para pintar en el día... Entrando el mes de junio pues, nos vamos a sembrar el Tlacolol con mi mamá y ya, lo terminamos de sembrar y lo dejamos unos días o que vamos a cortar el jeguite, como ahorita no se puede ganar entonces yo voy allá donde me lo sembraron con la yunta, tengo que ir ayudar también así como allá me fueron ayudar ellos con su yunta y yo iba sembrando, pues allá en su tierra también voy ayudarlos, también ellos agarran el arado y yo con mi trabajo, también así se hace de paga vaya..."

GRACIA: "... En la mañana lo primero que hacemos es lavar el nixtamal, llevarlo al molino, después del molino, aquí mi suegra, llegamos y ella apisa su comal entonces hacemos las tortillas, después almorzamos, dejamos una pelotita de masita hasta que llega el otro piñón, hacemos las demás tortillas, ya le damos su almuerquito, a veces va a la leña, van a traer agua, después acabamos de hacer todo el quehacer, y después de eso lavamos los trastecitos y nos ponemos a pintar..."

"...Yo me quedo con los tres niños, los demás se van a la escuela, entonces ya después de la escuela, yo me pongo ahí a pintar, ya después otra vez a lavar el nixtamal, después hacer las tortillas, otra vez el alimento, ya después de comer nos sentamos otra vez (a pintar) a veces cuando nos dan ganas de pintar trabajamos hasta las ocho, y cuando no, a las siete ya estamos terminando..."

GREGORIA: "Cuando los hombres no tienen trabajo, pues tienen que pintar también ésto, y los que buscan otra forma, trabajando plata o vender leña, cualquier cosa, son hombres que no pintan; hay otros que andan sirviendo, otros ordeñan, se van de vaqueros y esos son los que no pintan, pero realmente las mujeres, todas, allá en las casas todas están apuradas (pintando), a veces ni da tiempo de barrer..."

LA NOSTALGIA NO ES MAS LO QUE ERA

Daniel González C

El hombre es sobre todo espíritu o sea, creación histórica, y no naturaleza".

Antonio Gramsci

El hombre, en su permanencia en la tierra, recorre caminos y los explora, encontrándose vivencias, las cuales hacen que se descubra a sí mismo. En el tiempo del recorrido cargará con aquellas vivencias que le han impactado y las llevará consigo pues son parte de su vida misma, de su historia personal.

En ese caminar, los proyectos, intereses, utopías y valores invocarán sus vivencias pasadas con el fin de justificar causas, acciones y realizaciones; y a través de la memoria y la imaginación evocará esas vivencias para compartirlas con sus congéneres.

Es por medio de la tradición oral que se recogen los testimonios concernientes al pasado que se han ido transmitiendo de generación en generación de manera verbal. Las tradiciones o transmisiones orales son fuentes históricas cuyo carácter está determinado en la relación entre el testimonio y la tradición, los modos de transmisión y las alteraciones específicas en la sucesión de los testimonios.

Un testimonio es el conjunto de declaraciones hechas por un mismo personaje, el cual relata acontecimientos, en la medida que tengan una misma referencia. El testimonio verbal es, típicamente, un testimonio indirecto, en que el papel del personaje que lo transmite es importante, pues, es su historia de vida.

Las historias de vida en las Ciencias Sociales tienen como antecedente su uso en la psicología clínica en la que para entender más al paciente se preguntaba sobre su pasado y los recuerdos que más le hubieran impactado y así poder enlazar con su com-

portamiento actual.

En la Antropología Europea y Norteamericana las "Life Histories" surgen como un subproducto del trabajo de campo del antropólogo (utilizada también esta técnica por Historiadores y Sociólogos), como una de los instrumentos para llegar a registrar con lujo de detalle la forma de vida de los pueblos primitivos o de grupos y sociedades a punto de ser ahogadas por el impacto colonial.

La técnica en sociología se destacó más en la época de oro de la Escuela de Chicago utilizándose para registrar en detalle las vidas y percepciones de excampesinos polacos e italianos, delincuentes juveniles y otros sujetos participantes en el proceso de industrialización y urbanización en los Estados Unidos.

A través de la descripción de las diversas experiencias la entrevista oral nos ofrece testimonios de la historia de acontecimientos políticos, económicos o culturales aislados o que forman parte de un encadenamiento; también la entrevista oral aporta su contribución a la etnohistoria o dicho de otra manera: una historia más lenta, sin hechos notables, una historia de la vida cotidiana. También pone de relieve el testimonio indirecto, no el de las personas que han vivido lo que cuentan sino el que transmite lo que les han dicho otros, es decir la tradición oral. En otro orden, la entrevista oral nos informa de la manera como funciona la memoria de un grupo.

Si lo oral nos introduce en "otra historia", es antes que nada en el descubrimiento de la importancia de la cotidianeidad, los hechos que se viven a diario, la transmisión de los valores políticos, ideológicos y religiosos; la fidelidad a un pasado, a una tradición, las prácticas, pensamientos y sentimientos, el barrio, la ciudad en donde se vivió, lo que hace que a diario miles de personas hagan la historia que nunca se va a escribir.

Problemas como el autoengaño, estados de humor o desarticulación en el relato, pueden ser descartados en un estudio antropológico o sociológico, siempre que se compruebe con el cruce de otras fuentes orales y escritas respecto a la configuración social o a la identidad que se asienta en una cosmovisión compartida, y que se expresa tanto en ciertas conductas y exteriorizaciones simbólicas como en las de limitación de un cierto número de oposiciones.

La identidad colectiva sólo es vigente si sus componentes individuales han llegado a transformar en propio un conjunto de pautas de conducta y los hechos que presentan como condicionantes permiten modelar la acción en tanto son subjetualmente valorados e interpretados.

El hombre es siempre un hombre masa (Gramsci), es decir, que define su identidad en el interior de una serie de grupos primarios, interiorizando positivamente ciertos valores y pautas de conducta con los siguientes premios, beneficios y sanciones que se presentan como condicionantes en acciones y hechos.

Los hechos son importantes no sólo en tanto ocurren, sino, en tanto son interpretados por los actores. Los testimonios e historias de vida pues, pueden servir tanto para la reconstrucción del sentido de la acción como para la reconstrucción del acontecer completo o parcial de la vida de un ser humano.

más notable todavía en un medio cerrado, en esas casas de reposo donde la gente no espera otra cosa que la muerte. Si alguien escucha a los viejos provoca una salida a lo que se trae dentro y motiva a hacer otro tipo de acciones que rompen con la soledad.

Hasta el presente las recopilaciones se han venido centrando sobre todo en la cultura antigua más que en el recuerdo histórico. Este interés se basa en la busca de la memoria viva; hasta ahora, solamente las personas de edad estaban apegadas a todo ello, pero como sentían el desprecio de las jóvenes generaciones, para quienes la modernización económica indispensable era sinónimo de rechazo de la cultura tradicional, no se atrevían a recordar el tiempo pasado por temor a ser acusados de "chochear".

Afirmar que la tradición oral puede ser una fuente para la historia, es tal vez una posición paradójica; lo



El presente proyecto tiene un doble objetivo: La búsqueda de información para mejorar las condiciones de vida en las casas de reposo y la voluntad de romper la soledad de las personas de edad. El éxito en otros países en donde se han hecho encuestas orales en casas de reposo ha desencadenado un formidable deseo de hablar, de contar, de explicar muchas cosas que se han venido callando, pues se consideran no importantes; por otra parte, implica el romper con la triple marginación que viven: como personas de edad, como fuerza de trabajo no productiva y como ciudadanos sin decisión. La experiencia es

que sí podemos afirmar es que la historia oral debe buscar las huellas entre la vida cotidiana y los procesos sociales del hombre en todos los niveles. La mejor manera de formular esta exigencia es diciendo que la historia oral nos ayuda a comprender mejor las relaciones entre el tiempo largo y el corto, el acontecimiento y la estructura. En este nivel, hay que tomar en consideración no sólo el testimonio directo sino también el que nos da la tradición oral, o dicho de otro modo, el testimonio indirecto, que ha sido transmitido de boca en boca a lo largo de varias generaciones.

USOS QUE SE LE PUEDE DAR A LA INFORMACION OBTENIDA MEDIANTE LA TECNICA DE TESTIMONIOS E HISTORIAS DE VIDA

- Refutación de teorías. La recopilación de varios registros biográficos con esas características pueden llegar a servir para refutar una determinada teoría.

- Formulación de hipótesis. Puede servir para un reconocimiento del área a investigar.

- Captación de lo subjetivo. Opiniones, juicios de valor, motivaciones.

- Ilustración de la dimensión. Encadenamiento de preguntas y acontecimientos, controles para prevenir fallas de memoria como la pasionalización o las tergiversaciones conscientes en la información.

- Crítica interna. Juicio sobre la coherencia del discurso o su consistencia.

- Crítica externa. Confrontación de datos provistos por otras fuentes.

Como productos se obtendrían los siguientes

- A) Creación de un archivo de la palabra.
- B) Ciclo de conferencias o pláticas con los mismos entrevistados.
- C) Exposiciones de diferentes temáticas con ob-

jetos de los entrevistados.

D) Intercambio de experiencias con otras casas de reposo.

Requerimientos

- A) Cintas magnetofónicas y grabadoras.
- B) Curso de capacitación para enseñar las técnicas de entrevista.
- C) Personal que quiera rescatar la historia por medio de la técnica de entrevista.
- D) Transcripción de las cintas.

BIBLIOGRAFIA UTILIZADA

SALTALAMACCHIA, ET AL; *Historia de vida y movimientos sociales: propuesta para el uso de la técnica*".

MARSAL, JUAN F; *Historias de vida y Ciencias Sociales*".

BARLAN, JORGE, ET AL; *"Las Historias de vida en Ciencias Sociales, teoría y técnica"*.

LANGNESS, L L; *"Usos potenciales de la Historia de vida en Antropología"*.

NOTA: Cfr Bibliografía comentada en este mismo número.



PECULIARIDADES DE LA HISTORIA ORAL

Alessandro Portelli.

'Sí', dijo Mrs. Oliver, 'y entonces cuando ellos vienen a hablar sobre ello mucho tiempo después, resulta que han encontrado una solución que ellos mismos han inventado. Eso no es terriblemente útil, ¿o sí?' 'Es útil', dijo Poirot, 'Es importante conocer algunos hechos que han quedado en la memoria de las personas, aunque posiblemente no sepan exactamente lo que el hecho fue, por qué sucedió, o qué condujo a él. Pero ellas fácilmente pueden saber algo que nosotros no sabemos y no tenemos medios de conocerlo. Entonces, ha habido memorias que conducen a teorías...'

Agatha Christie, *Elephants Can Remember*

Un espectro está rondando los salones de la Academia: el espectro de la 'historia oral'. La comunidad intelectual italiana, siempre suspicaz para las novedades de afuera (y todavía subordinada a los 'descubrimientos extranjeros') -y aún más recelosa de aquellas que sugieren ir hacia afuera- se ha apresurado a descalificar a la historia oral antes de tratar siquiera de entender qué es y cómo usarla. El método utilizado ha consistido en atribuirle a la historia oral pretensiones que no tiene, para facilitar a las mentes academicistas la posibilidad de refutarlas. Por ejemplo, *La República*, el más intelectual e internacionalmente orientado de los diarios italianos, se precipita a descartar 'descripciones "de abajo", y paquetes artificiales de "historia oral" donde se pretende que las cosas hablen y se muevan por sí mismas', sin siquiera detenerse a advertir que no es de las cosas, sino de la gente de quien se espera que se mueva y hable en la historia oral, (a menos que la gente normalmente sea considerada sólo como 'cosa')¹.

Parece existir el miedo de que una vez que las compuertas de lo oral estén abiertas, la escritura (y junto con ella la racionalidad) pudiera ser barrida por una especie de espontánea e incontrolable masa o

fluido de material irracional. Pero esta actitud nos impide ver el hecho de que nuestra sumisión a la escritura ha distorsionado nuestra percepción del lenguaje y la comunicación, hasta el punto de que ya no entendemos ni lo oral, ni la naturaleza de la escritura en sí misma². De hecho, las fuentes escritas y orales no son mutuamente excluyentes. Ambas tienen características comunes, así como funciones autónomas y específicas que sólo una de ellas puede cubrir (o que una clase de fuentes cubre mejor que otra) es por eso que las fuentes requieren instrumentos de interpretación diferentes y específicos. La subvaluación y la sobrevaluación de las fuentes orales terminan por cancelar sus cualidades específicas, convirtiéndolas en meros apoyos de las fuentes escritas tradicionales, o en un remedio mágico para todo mal. Estas notas intentarán proponer algunas de las direcciones en que puede ser intrínsecamente diferente la historia oral.

Las fuentes orales son fuentes orales. Es desable que los estudiantes admitan que el documento efectivo es la cinta grabada, pero casi todos realizan el trabajo sobre las transcripciones, y únicamente las transcripciones son publicadas. (Una excepción italiana es el Instituto Ernesto de Martino, una organización de investigación militante, fundada en Milán, que ha estado editando 'archivos sonoros' en discos, durante por lo menos 12 años, sin que nadie del medio cultural le haya prestado atención³. Algunas veces -como parece ser el caso del Programa de Historia Oral de la Universidad de Columbia, en Nueva York- las cintas son verdaderamente destruidas: un caso simbólico de destrucción de la palabra hablada. La transcripción transforma los objetos auditivos en objetos visuales, lo que inevitablemente implica reducción y manipulación. El distinto grado de eficacia de las grabaciones, comparado con el de las transcripciones con propósitos didácticos, solamente puede ser apreciado por la experiencia directa. Es importante señalar que el hecho de pretender que la transcripción sustituya a la cinta para propósitos científicos, es equivalente a realizar crítica de arte sobre reproducciones o crítica literaria sobre traducciones. (Es por esto que considero innecesario brindar excesiva atención a la búsqueda de métodos de transcripción novedosos y abreviados). Ni siquiera la traducción más literal es la mejor; una traducción sinceramente fiel implica siempre alguna cantidad de invención, y lo mismo puede ser cierto para la transcripción de fuentes orales⁴.

El desprecio de lo oral, de las fuentes orales tiene una presencia directa en la teoría interpretativa. El primer aspecto que por lo general es enfatizado es el origen de las fuentes orales -ellas nos brindan información acerca de personas o grupos sociales iletrados cuya historia está ausente o distorsionada en los registros escritos. Otro aspecto toca al contenido: la vida diaria y la cultura material de estos grupos. Sin embargo, estos no son aspectos específicos de las fuentes orales: las cartas de emigrantes, por ejemplo, tienen el mismo origen y contenido, pero son fuentes escritas.

Entonces, en la búsqueda de un factor distintivo tenemos que volver a la *forma*. No es tan necesario repetir que la escritura reduce el lenguaje a rasgos segmentados -letras, sílabas, palabras, frases. Pero el lenguaje también está compuesto de otra clase de rasgos, los cuáles no pueden ser reducidos dentro de un segmento simple, pero son también portadores de significado. Por ejemplo, se ha demostrado que los rasgos de tono, de volumen, y el ritmo del habla popular, tienen muchas connotaciones de clase que no son reproducibles en la escritura (a no ser inadecuada y parcialmente, en la forma de notación musical)⁵. El mismo relato puede tener significados completamente contradictorios, de acuerdo a la entonación del hablante, la cual no puede ser detectada en la transcripción, sino sólo aproximadamente descrita.

Con el objeto de hacer legible la transcripción, generalmente es necesario intercalar signos de puntuación, los que son siempre añadidura más o menos arbitraria del transcriptor. La puntuación indica pausas distribuidas de acuerdo a reglas gramaticales: cada marca tiene un significado, duración de tiempo y lugar convencional. Estos casi nunca coinciden con los ritmos y pausas del sujeto que habla, y, por lo tanto, se termina por restringir el habla dentro de reglas lógicas y gramaticales a las cuales no necesariamente sigue. La duración y posición exacta de la pausa tienen una función importante para el entendimiento del significado del discurso: las pausas normales de la gramática tienden a organizar lo que es dicho fundamentalmente ante alrededor de patrones referenciales y expositivos, mientras que las pausas irregulares de duración y posición acentúan el contenido emocional; las pausas muy rítmicas (casi métricas) evocan el estilo de las narrativas épicas⁶. La mayoría de las entrevistas cambian de un tipo de ritmo a otro, y así expresan variaciones en la actitud

del narrador hacia su material. Por supuesto, esto sólo puede percibirse escuchando, no leyendo.

Algo similar puede hacerse en referencia a la velocidad del habla y sus cambios durante la entrevista. No existen reglas básicas de interpretación: ir más despacio puede significar mayor o menor énfasis tanto como mayor dificultad; y un aceleramiento puede mostrar un deseo de escurrirse sobre ciertos puntos, tanto como una mayor familiaridad y facilidad. En todos estos casos el análisis de los cambios en la velocidad debe ser combinado con el análisis del ritmo. De cualquier modo, los cambios son la norma en el habla, mientras que la regularidad es la 'supuesta' norma en la lectura, donde las variaciones son introducidas por el lector, más que por el texto en sí mismo.

Esto no se trata de una cuestión de pureza filológica. Los rasgos que no pueden ser reducidos a segmentos son la base -no la única, pero sí muy importante- de las funciones narrativas esenciales: la función emocional, la participación del narrador en el relato, el modo en que el relato afecta al narrador. Esto frecuentemente implica actitudes que el hablante no podría (o no querría) expresar de otra manera, o elementos que no están completamente bajo su control. Suprimiendo estos rasgos, reducimos el contenido emocional del habla a la supuesta ecuanimidad y objetividad del documento escrito. Esto es aún más cierto cuando están involucrados informantes populares: ellos pueden ser pobres en vocabulario, pero son generalmente más ricos en la gama de tonos, volumen y entonación, comparados con los hablantes de clase media⁷, quienes han aprendido a imitar en el habla, lo tedioso de la escritura.

Las fuentes orales son fuentes *narrativas*. Por lo tanto, el análisis de los materiales de la historia oral debe valerse de categorías generales desarrolladas por la teoría de la literatura. (Por supuesto me estoy refiriendo principalmente al testimonio brindado en entrevistas libres, y no tanto a materiales más formalmente organizados tales como canciones o proverbios -en los que la cuestión formal es aún más esencial). Por ejemplo, algunas narraciones contienen cambios sustanciales en su 'velocidad': esto es, variaciones sustanciales en la relación entre la duración de los hechos descritos y la duración de la narración⁸. Un informante puede dar cuenta en pocas palabras de hechos que duraron mucho tiempo, o puede ex-

tenderse para narrar episodios breves. Estas oscilaciones son significativas, aunque no podemos establecer una norma general de interpretación: un narrador puede *playarse* en un episodio que parece inocuo para distraer la atención sobre puntos más delicados, o para atraer la atención sobre éste. En todos los casos hay una relación entre la velocidad de la narración y el significado que el narrador tiene en mente. Lo mismo es aplicable a otras categorías entre las elaboradas por Gerard Genette (véase nota 8), tales como 'distancia' o 'perspectiva', que definen la posición del narrador hacia el relato.

Las fuentes orales provenientes de las clases no-dominantes están ligadas a la tradición de la narrativa popular. En esta tradición, las diferencias entre estilos narrativos son percibidas de modo distinto que en la tradición escrita de las clases dominantes⁹. Puesto que la escritura ha absorbido la mayoría de las funciones de certificación, testimonio oficial y procesos educativos, en las sociedades letradas la narración oral no encuentra tan necesario establecer distinciones rigurosas entre la narrativa 'verdadera' y 'artística', entre 'sucesos' y sentimientos e imaginación. La percepción de un relato como verdadero es tan relevante para la leyenda como para la experiencia personal y para la memoria histórica¹⁰. La narrativa histórica, 'poética' y legendaria con frecuencia llega a mezclarse inextricablemente. El resultado, son narraciones donde la línea divisoria entre lo que sucede fuera del narrador y lo que pasa dentro, entre lo que le concierne a él o ella y lo que concierne al grupo llega a ser sumamente delgada, y la 'verdad' personal puede coincidir con la imaginación colectiva.

Cada uno de estos factores puede ser revelado por elementos estilísticos y formales. La mayor o menor presencia de materiales formalizados (proverbios, canciones, estereotipos, giros lingüísticos establecidos) puede atestiguar una mayor o menor presencia del punto de vista colectivo dentro del relato del narrador individual. Los cambios entre el lenguaje 'correcto' estándar y el dialecto, frecuentemente son signos del tipo de control que el hablante tiene sobre los materiales de la narración. Por ejemplo, una estructura típica recurrente es aquella en la cual el lenguaje estándar es utilizado todo el tiempo, mientras que el dialecto surge en las divagaciones o episodios aislados: esto puede mostrar un involucramiento más personal del narrador o (como en el caso en que el dialecto coincida con un

recuento más formal o estandarizado) la intrusión de la memoria colectiva. Por otro lado, el lenguaje estándar puede emerger dentro de una narración en dialecto para abordar términos o temas más estrechamente ligados a la esfera pública, tal como la 'política'; y esto puede significar un grado más o menos consciente de enajenación¹¹ o bien, un proceso de 'conquista' de una forma de expresión más 'educada' que empieza con la participación en



política. A la inversa, la dialectización de términos técnicos del discurso político puede ser un signo importante de la vitalidad de la cultura tradicional y del modo en que el hablante se esfuerza para acrecentar el nivel expresivo de su tradición.

Entonces, la primera cosa que hace diferente a la historia oral es que nos dice menos acerca de los sucesos que acerca de su significado. Esto no quiere decir que la historia oral no tenga un verdadero interés en los hechos reales; frecuentemente las entrevistas revelan sucesos desconocidos, o aspectos desconocidos de sucesos conocidos y siempre arrojan nueva luz sobre cuestiones inexploradas de la vida diaria de las clases subalternas. Desde este punto de vista, el único problema planteado por las fuentes orales es el de su credibilidad (al que me referiré después).

Pero el elemento único y de gran valor que las fuentes orales imponen a los historiadores y que ninguna otra fuente posee en igual medida (a no ser las fuentes literarias) es la subjetividad del hablante; y por tanto, si la investigación es lo suficientemente amplia y articulada proporciona la posibilidad de con-

ocer las interconexiones de la subjetividad de una clase o grupo social. Ellas nos dicen no sólo lo que la gente hizo, sino lo que quisieron hacer, lo que creyeron que estaban haciendo, y lo que ahora piensan que hicieron. Por ejemplo, puede que las fuentes orales no agreguen mucho a lo que sabemos de los costos materiales de una huelga dada para los trabajadores involucrados; pero nos dicen mucho acerca de sus costos psicológicos. Tomando prestada una categoría literaria de los formalistas rusos, podríamos decir que las fuentes orales (sobre todo las fuentes orales de las clases subalternas) constituyen una integración muy útil de otras fuentes tan lejanas como la *fábula* o el cuento: esto es, la secuencia causal y lógica de los sucesos; pero lo que las hace únicas y necesarias es su *trama* -la manera en que el narrador acomoda los materiales a fin de contar la historia¹². La organización de la narración (sujeta a reglas que son en su mayor parte resultado de elaboración colectiva) revela una buena parte de la relación del hablante con la historia colectiva.

La subjetividad es asunto de la historia, tanto como los 'hechos' más visibles. Lo que el informante cree, es verdaderamente un *hecho* histórico (el *hecho* que él o ella cree) tanto como lo que realmente sucedió. Por ejemplo, más de la mitad de los trabajadores entrevistados en el poblado industrial de Terni, cuentan la historia de sus huelgas de posguerra situando el asesinato de un trabajador a manos de la policía en 1953, en lugar de en 1949, que fue cuando realmente sucedió; también cambian de un contexto a otro (desde una marcha por la paz hasta la guerrilla urbana, lucha que siguió a los despidos masivos en las fundiciones de acero). Esto obviamente no arroja duda sobre la cronología real, pero sí nos obliga a reordenar nuestra interpretación a fin de reconocer los procesos colectivos de simbolización y creación de mitos en la clase trabajadora de Terni -la cual ve aquellos años como una lucha ininterrumpida expresada por un símbolo unificador (el camarada muerto), más que como una sucesión de hechos separados. Otro ejemplo: un anciano que había sido líder del Partido Comunista de Terni, cansado y enfermo, cuenta como verdad histórica una ilusión suya, en la cual se ve a sí mismo a punto de transformar la política laboral de posguerra del PC en una 'democracia progresiva' en alianza con fuerzas burguesas, en lugar de verse como de hecho estuvo, incitando a pasar de la resistencia antifascista al socialismo. Por supuesto él nunca jugó el papel que

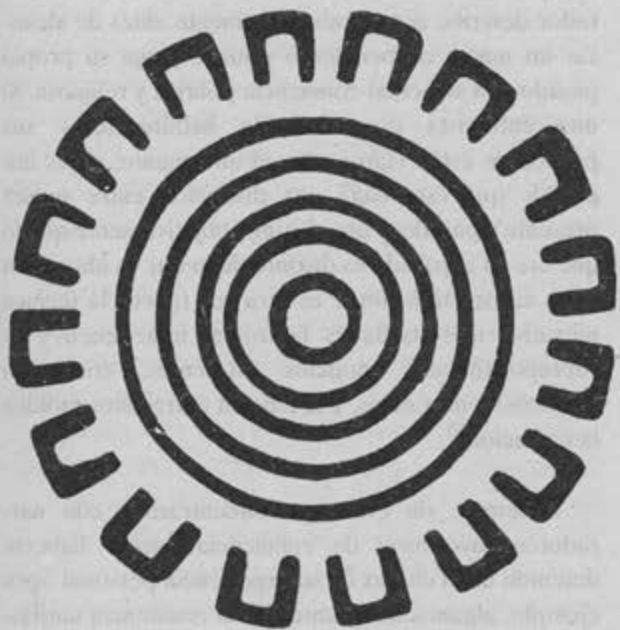
narra, pero eso simboliza la resistencia que la llamada 'política de Salerno', encontró dentro del partido. Lo que este testimonio nos hace sentir es el costo psicológico de esta política para muchos trabajadores militantes y cómo ésta causó que la necesidad y deseo de revolución de los trabajadores fueran sepultados dentro del inconsciente colectivo¹³. Cuando encontramos que otra persona distinta, cuenta la misma historia en un lugar distinto del país, entendemos que la fantasía del viejo camarada en Terni no es solamente una ocurrencia casual. Más bien es parte de un germinante complejo legendario, en el que son contados como verdad, sucesos que al menos parte de la clase trabajadora desea que hubieran acontecido. Entonces las 'divagaciones seniles' de un viejo trabajador enfermo, pueden revelar tanto sobre su clase y partido como las largas y lúcidas memorias escritas de algunos de los más respetados líderes oficiales¹⁴.

La credibilidad de las fuentes orales es una credibilidad *diferente*. Los ejemplos que he dado antes muestran cómo la importancia del testimonio oral a menudo radica no en un apego a los hechos sino más bien en su divergencia de los hechos, donde aparecen la imaginación, el simbolismo y el deseo. Por consiguiente no hay fuentes orales 'falsas'. Una vez que hemos checado su credibilidad respecto a los hechos, con todos los criterios establecidos por la crítica filológica histórica que se aplica a todo documento, la diversidad de la historia oral consiste en que las declaraciones 'falsas' siguen siendo psicológicamente 'verdaderas', y en que estos 'errores' previos, a veces revelan más que los recuentos exactos de los hechos.

Por supuesto, esto no significa la aceptación del prejuicio dominante que ve a la credibilidad de los hechos como un monopolio de las fuentes escritas. El reporte oficial sobre la muerte del trabajador de Terni, al que hicimos referencia, empieza con estas palabras reveladoras: 'De acuerdo a la información verbal obtenida...' Esta es una típica forma de inicio (en sentido técnico) de semejantes documentos oficiales, y muestra cómo muchas fuentes *escritas* son solamente una transcripción fuera de control de fuentes *orales* perdidas. Gran parte de los documentos escritos a los que los historiadores han concedido un certificado automático de credibilidad, son resultado de procesos similares, realizados con nada que se asemeje a criterios científicos y casi siempre con fuertes sesgos de clase. Por ejemplo, esta manipulación es

inherente a la transcripción de grabaciones en juicios (al menos en el procedimiento italiano, el cual no otorga valor legal a las grabaciones ni a la taquigrafía): lo que queda registrado no son las palabras de los testigos, sino una versión de su testimonio traducida a la jerga legal, literalmente dictada por el juez al escribiente. (El temor judicial por la grabadora solamente es igualado por el prejuicio similar de varios historiadores). La distorsión inherente a tal procedimiento está fuera de duda, especialmente cuando los declarantes no son miembros de la clase hegemónica y se expresan en un lenguaje doblemente alejado del que registra la corte. Y no obstante, muchos historiadores que arrugan sus narices ante las fuentes orales aceptan estas transcripciones legales sin parpadear. En menor medida (gracias a la menor distancia de clase y al uso frecuente de la taquigrafía) esto es aplicable a las actas parlamentarias, las entrevistas periodísticas, las minutas de encuentros y convenciones, las cuales, juntas, constituyen las fuentes principales de mucha historia tradicional, incluyendo la historia laboral.

Un extraño subproducto de este prejuicio es la insistencia en que las fuentes orales están distantes de los sucesos y por tanto conllevan distorsiones derivadas de la memoria defectuosa. Pero por definición, el único acto coetáneo con el acto de escribir, es la misma escritura. Siempre hay un mayor



o menor lapso de tiempo entre el evento y el registro escrito, aunque sólo fuera el tiempo necesario para

depositarlo en escritura (a menos, por supuesto, que estuviéramos hablando sobre contratos, testamentos, convenios, etc, donde la escritura es el evento). De hecho, los historiadores frecuentemente han utilizado fuentes escritas que fueron escritas mucho después de los sucesos reales. Y por cierto, si la falta de distancia es un requisito, se debe también incluir a la distancia física -esto significa que sólo un participante directo debe ser considerado digno de confianza, y únicamente en el momento del suceso. Pero resulta que tal evidencia sólo puede ser obtenida mediante una grabadora, como sucedió con las entrevistas grabadas durante las luchas por la vivienda en Roma en los años 70, cuando las palabras de los pobladores y de la policía fueron grabadas en el momento de los desalojos¹⁵.

De cualquier modo, es verdad que la mayoría de los testimonios orales se refieren a sucesos más o menos distantes. A pesar de eso, no está claro por qué el relato de un obrero participante en una huelga o el relato de un guerrillero sobre un episodio de la resistencia antifascista debiera ser menos confiable que los relatos de eminentes líderes políticos del período de posguerra o incluso de la era fascista, los cuales están disfrutando de un notable éxito editorial en Italia. Esto no es tanto la consecuencia directa de un prejuicio de clase, como de la 'santidad' de la palabra escrita. Un excelente historiador americano, a modo de ejemplo, ironizaba acerca de la utilidad de recolectar las memorias orales de Earl Browder en los años cincuenta; pero admitía que si Browder (quien fue secretario del Partido Comunista de Estados Unidos en los treinta y cuarenta) hubiera escrito memorias referentes al mismo período, él hubiera tenido que considerarlas confiables hasta que se comprobaran de otro modo, aunque el tiempo transcurrido entre los sucesos y la narración fuera el mismo.

La escritura esconde su dependencia del tiempo al presentárenos como un texto inmutable (a modo de la forma latina, tiene su 'scripta manent' escritura permanente), hasta el punto de crear la ilusión de que ya que no hay modificaciones posibles en el futuro del texto, no pueden haber tenido lugar modificaciones en su historia pasada ni en su prehistoria. Pero lo que está escrito, es primero experimentado o visto, y está sujeto a distorsiones aun antes de ser puesto en el papel. Por lo tanto, es menester extender también al material escrito, las reservas aplicadas a las fuentes orales.

Las entrevistas originales a intelectuales y líderes políticos, que cada vez más frecuentemente están siendo publicadas en forma de libro por la industria editorial italiana, por regla general son revisadas antes de imprimirse y confrontadas con notas y documentos. También los narradores orales de las clases subalternas a veces recurren a ayudas similares. Por una parte ellos pertenecen a una tradición que a causa de su falta de acceso a la escritura se ha visto forzada a desarrollar técnicas de la memoria, que se han atrofiado en gran parte en aquellos que dan mayor importancia a la escritura y a la lectura¹⁶. (Por ejemplo, ellos pueden todavía valerse de la narración y la métrica formal; identificar y caracterizar a las personas mediante los significados de los apodos y parentescos; fechar los sucesos en relación a los ciclos agrícolas; conservar el hábito de escuchar y repetir las narraciones orales). Los informantes populares casi siempre hablan desde el interior de una tradición colectiva que pasa por detalladas descripciones de hechos anteriores a su nacimiento, pero que persisten notablemente fijas de una fuente a otra¹⁷. Estas historias son parte de una tradición colectiva y conservan la memoria de la historia del grupo más allá del nivel de las vidas individuales de sus miembros. Por el otro lado, no debemos considerar a nuestras fuentes como si fuesen completamente inocentes de la escritura. Tal vez el caso del viejo líder de la liga de campesinos de Genzano, quien además de recordar muy claramente sus propias experiencias, había hecho investigación por sí mismo en los archivos locales, pueda ser una excepción. Pero la mayoría de los informantes que saben leer, leen periódicos, han leído libros, escuchan regularmente la radio y la televisión (y ambos pertenecen a la misma cultura que produce la palabra escrita). Ellos han escuchado los discursos de la gente que lee -políticos, sindicalistas, sacerdotes. Conservan diarios, viejos periódicos y documentos. Desde hace varios años, a pesar del analfabetismo masivo, la escritura y lo oral no han existido en mundos separados. Mientras que gran parte de la memoria escrita es apenas un delgado recubrimiento para lo oral que subyace, aun las personas iletradas están saturadas de cultura escrita. La condición cultural más común para la gente de las clases subalternas en un país como Italia está en algún punto intermedio de un estado de transición que va de lo oral a la escritura, y a veces en sentido contrario.

Como quiera, queda el asunto de que el narrador de hoy no es la misma persona que participó en los eventos distantes del pasado que ahora está relatando.

La edad no es la única diferencia. Pueden haber tenido lugar cambios en la conciencia personal subjetiva así como en la posición social y en la condición económica, lo cual puede causar modificación, o por lo menos afectar el juicio sobre los hechos, y teñir el estilo particular del relato. Por ejemplo, muchas personas se muestran reservadas cuando les toca describir formas de lucha cercanas al sabotaje. Esto no significa que no las recuerden claramente, sino que ha habido un cambio en sus opiniones políticas o en la línea de su partido, y por eso, acciones que se consideraban legítimas y aun normales o necesarias en el pasado, hoy son vistas como inaceptables y están literalmente desechadas de la tradición. En estos casos, la información más preciada reside en lo que los informantes esconden (y en el hecho de que lo escondan) y no tanto en lo que dicen.

De cualquier modo, los informantes casi siempre son perfectamente capaces de reconstruir sus actitudes pasadas aun cuando ya no coincidan con las presentes. Este es el caso de los trabajadores de la fábrica de Terni, quienes admiten que las represalias personales violentas contra los ejecutivos responsables de los despidos masivos de 1953 pueden haber sido contraproducentes; sin embargo, reconstruyen con gran lucidez por qué en ese momento parecían medidas útiles y sensatas. También es el caso de uno de los testimonios orales más importantes de nuestro tiempo, *La Autobiografía de Malcolm X*. Aquí el narrador describe cómo trabaja su mente antes de alcanzar un nuevo conocimiento y luego juzga su propio pasado con su actual conciencia política y religiosa. Si una entrevista es conducida hábilmente y sus propósitos están claros para el informante, no es imposible que éste haga una distinción entre su ser presente y pasado, y que distinga objetivamente que lo que era en el pasado es distinto de lo que es ahora. En estos casos (*Malcolm X* es otra vez típico) la técnica narrativa más usada es la ironía: intervienen y se sobreponen dos modelos diferentes, éticos (o políticos) y narrativos, y la tensión entre éstos moldea la narración¹⁸.

Podemos, sin embargo, encontrarnos con narradores cuyo nivel de conciencia parece haberse detenido en el clímax de su experiencia personal -por ejemplo, algunos integrantes de la resistencia antifascista o veteranos de la Primera Guerra Mundial, y quizá algunos estudiantes militantes del movimiento estudiantil del 68. Con frecuencia están completa-

mente absorbidos por la totalidad del evento histórico del cual fueron parte, y su relato asume las modulaciones y las palabras de la épica. Por lo tanto, un estilo irónico y uno épico implican una perspectiva histórica diferente, que debe ser considerada en nuestra interpretación del testimonio.

Las fuentes orales *no son objetivas*. Esto por supuesto se aplica a cualquier fuente, pero la santificación de la escritura a veces nos lleva a olvidarlo. Pero la no-objetividad inherente a las fuentes orales radica en sus características intrínsecas específicas, siendo la más importante el ser *artificiales, variables y parciales*.

La introducción de Alex Halley a *La Autobiografía de Malcolm X*, muestra que el viraje en el abordaje narrativo de Malcom no sucedió espontáneamente, sino que fue estimulado por el entrevistador, que condujo el diálogo lejos de la imagen oficial, exclusivamente pública que Malcolm intentaba proyectar tanto de él mismo como de la nación del Islam¹⁹. Esto ilustra cómo las fuentes orales son siempre resultado de una relación, de un proyecto común en el cual están involucrados el informante y el entrevistador. (Esta es una de las razones por las que creo que el historiador debe conducir personalmente las entrevistas, y no realizarlas a través de un entrevistador profesional; y por las que la investigación oral es mejor realizada en equipo). Los documentos escritos son fijos; existen tengamos o no conocimiento de ellos. El testimonio oral es sólo un recurso potencial hasta que el investigador le da vida. La condición para la existencia de la fuente escrita es su *emisión*. Estas diferencias son similares a las descritas por Jakobson y Bogatyrev entre el proceso creativo del folklore y de la literatura²⁰.

El contenido de la fuente oral depende en gran medida de lo que el entrevistador le pone en forma de preguntas, estímulos, diálogo, relación personal de confianza mutua o de distancia. Es el investigador el que decide qué habrá una entrevista. Los investigadores con frecuencia introducen distorsiones específicas: los informantes les dicen lo que creen que quieren oír los entrevistadores (es interesante ver qué es lo que los informantes piensan que se quiere y espera de ellos; pues es indicador de lo que creen que es el historiador). Por otro lado, las entrevistas rígidamente estructuradas excluyen elementos cuya exist-

encia y relevancia eran previamente ignorados por el investigador y no se contemplan en las preguntas programadas; por tanto, tales entrevistas tienden a confirmar el marco de referencia que ya tenía el investigador.

De esto se desprende que el primer requisito es que el investigador 'acepte' al informante y le de prioridad a lo que éste quiera decir y no a lo que el investigador desee oír. (Cualquier pregunta que quede sin contestar puede reservarse para una entrevista posterior). La comunicación siempre va en ambos sentidos, el entrevistado, al tiempo que es estudiado, siempre está estudiando al entrevistador, aunque tal vez de manera callada. El investigador podría reconocer este hecho y tratar de trabajar con él, en lugar de intentar eliminarlo en aras de una imposible (y tal vez indeseable) neutralidad. Por tanto, el resultado es producto de ambos, el informante y el investigador; por eso cuando las entrevistas orales se presentan en forma de libro (lo cual es muy frecuente), de modo que la voz del investigador es excluida, se da una sutil distorsión: la transcripción brinda las respuestas del informante pero no las preguntas a que responde y así se da la impresión de que un informante dado *siempre* diría lo mismo sin importar las circunstancias -en otras palabras, la impresión de que una persona que habla es tan fija como un documento escrito. Cuando la voz del investigador es suprimida, la voz del informante es distorsionada.

El testimonio oral nunca será el mismo dos veces. Esta es una característica de toda comunicación oral: ni siquiera el cantante popular más experto cantará dos veces la misma canción exactamente de la misma manera. Esto es todavía más cierto para formas no muy bien estructuradas, tales como los relatos autobiográficos o históricos durante una entrevista. Generalmente vale la pena entrevistar al mismo informante más de una vez; la relación entre informante e investigador cambia a medida que se conocen mejor y aumenta la confianza mutua. Las actitudes también cambian: lo que ha sido llamada una 'vigilancia revolucionaria' (ocultar ciertas cosas que pueden ser utilizadas sin control por un entrevistador procedente de otra clase) es atenuada; y la actitud opuesta, consecuencia de la subordinación de clase (decir sólo lo que el informante cree que puede ser relevante desde el punto de vista del investigador y no desde su propio punto de vista) da lugar a un comportamiento más independiente.

El hecho de que las entrevistas con un mismo informante puedan continuar con provecho nos conduce al problema del estado incompleto inherente a las fuentes orales. Es imposible agotar la memoria histórica *completa* de un solo informante; de modo que los datos extraídos de las entrevistas serán siempre resultado de una selección producida por la relación mutua. Por lo tanto, la investigación histórica oral siempre tiene la naturaleza inacabada de un trabajo en proceso. Esto la hace diferente a la investigación histórica tal como acostumbramos concebirla, con su meta ideal de leer *todas* las fuentes existentes, documentos, archivos y literatura pertinente. A fin de acceder a todas las fuentes orales posibles sobre las huelgas de Terni de 1949-53, el investigador tendría que entrevistar por lo menos a cien mil personas. Cualquier muestra sería sólo tan confiable como los métodos de muestreo utilizados; y por otro lado, nunca podría garantizarnos que no excluimos informantes 'de calidad' cuyo único testimonio tendría mayor valor que diez testimonios seleccionados estadísticamente.

Pero el carácter inacabado y la parcialidad de las fuentes orales afecta a todas las otras fuentes. Dado que no hay investigación que pueda considerarse completa, a menos que incluya fuentes orales (cuando se disponga de ellas) y que las fuentes orales no son exhaustivas, la historia oral contagia su propia parcialidad y su carácter inacabado a toda la investigación histórica.

La historia oral no es lugar donde la clase obrera habla para sí. Afirmar lo contrario no carece de fundamento; el recuento de una huelga a través de las palabras y recuerdos de los trabajadores, en vez de las de la policía o la prensa dominada por la compañía, obviamente ayuda (aunque no automáticamente) a corregir una distorsión implícita en las fuentes tradicionales. Por tanto, las fuentes orales son condición necesaria (aunque no suficiente) para la historia de las clases subalternas, y no son tan necesarias para la historia de la clase dominante que ha tenido el control sobre la escritura, y por eso ha confiado la mayor parte de su memoria colectiva a los registros escritos.

Sin embargo el control del discurso histórico permanece firmemente en manos de los historiadores: son ellos quienes seleccionan a la gente que va a hablar, que va a hablar, quienes hacen las preguntas y por consiguiente contribuyen a dar forma al tes-

timonio; los que dan al testimonio la forma final para



III

su publicación (aunque sea solamente en términos de montaje y transcripción). Aun aceptando que la clase trabajadora habla por medio de la historia oral, es claro que la clase no habla en abstracto, sino que habla *al* historiador y *con* el historiador (y en cuanto a la publicación del material, *a través* del historiador). En realidad las cosas podrían ser al revés: los historiadores hablando a través del testimonio de los trabajadores, como ventrilocuos de un discurso que no es el suyo. Lejos de desaparecer en la objetividad de las fuentes, la importancia del historiador permanece, al menos como compañero en el diálogo; con frecuencia como 'director de escena' de la entrevista, como 'organizador' del testimonio -y como dice el viejo dicho radical, la organización no es técnica sino política. En lugar de encontrar fuentes, el historiador 'las hace' al menos parcialmente; aunque pueda utilizar las palabras de otras personas sigue siendo su discurso. Lejos de convertirse en un vocero de la clase trabajadora, el historiador extiende una contribución personal²¹.

Mientras que el documento escrito es generalmente citado para probar que el relato es una descripción confiable de sucesos, las fuentes orales envuelven todo el relato en su propia subjetividad. Junto a la narración en primera persona del informante está la primera persona del historiador, sin la cual no habría fuente. De hecho ambos discursos, del informante y del historiador, están en forma narrativa, lo cual los aproxima mucho más de lo que sucede con la mayoría de las otras fuentes de primera mano. Hasta cierto punto, los informantes son historiadores; y, de algún modo, el historiador es una parte de la fuente.

El escritor tradicional se presenta a sí mismo (o, al menos frecuentemente a sí mismo) en el papel de lo

que la teoría literaria llamaría el 'narrador omnisciente': narra un relato en tercera persona, del cual él no fue parte y al cual domina totalmente y desde arriba, imparcial y distante; nunca aparece en la narración excepto para hacer comentarios al margen sobre el desarrollo de los hechos, a la manera de los novelistas del siglo diecinueve. La historia oral cambia la manera de escribir la historia del mismo modo en que la novela moderna transformó la invención literaria; y el mayor cambio consiste en que el narrador, desde fuera de la narración, es jalado hacia adentro y se convierte en parte de ella.

Esto no es solamente un cambio gramatical de tercera a primera persona, sino una actitud narrativa enteramente nueva: ahora el narrador es uno de los personajes, y la manera de contar la trama es ahora parte de la historia que está siendo contada. Esto indica implícitamente un involucramiento político mucho más profundo que en el desarrollo tradicional del narrador externo. La escritura radical de la historia no es cuestión de ideología o de toma subjetiva de posición por parte de los historiadores, o de la clase de fuentes que utilizan. Es más bien inherente a la presencia del historiador en la historia contada, en la toma de responsabilidades que lo inscriben en el relato, y muestra la historiografía como un *acto* autónomo de narración. Las opciones políticas llegan a ser menos visibles y sonantes, pero más fundamentales. El mito de que el historiador como sujeto podría desaparecer aplastado por las fuentes de la clase obrera, era parte de una visión de la militancia política como la aniquilación de los roles subjetivos en aras de la militancia de tiempo completo que abarcaría todos los roles, como una absorción dentro de una clase obrera abstracta. De esto resultó un irónico parecido con la actitud tradicional que ve al historiador no involucrado subjetivamente con lo que escribía. Por supuesto parecía que la historia oral estaba hecha a la medida de su final, ya que los historiadores conducían a otros a hablar en lugar de hablar ellos mismos. Pero lo que realmente sucede es lo contrario, el historiador es cada vez menos un intermediario entre la clase obrera y el lector, y cada vez más un protagonista. Aunque otros hablen, sigue siendo el historiador quien los hace hablar; y, admítase o nó, el 'sustento' sigue siendo del historiador.

Al escribir la historia, como en literatura, el hecho de enfocarse sobre la función del narrador, trae consigo la fragmentación de esta función. En una novela

como *Lord Jim* de Joseph Conrad, Marlow, el personaje/narrador puede referir solamente lo que él ha visto u oído; con el objetivo de narrar la 'historia completa' se ve obligado a incluir otros 'informantes' en su relato. Lo mismo le pasa al historiador que trabaja con fuentes orales: al entrar en el relato y declarar explícitamente control sobre éste, debe precisamente permitir a las fuentes entrar en el relato con sus discursos autónomos. De este modo, la historia oral es contada desde una multitud de 'puntos de vista circunscritos': la imparcialidad que reclaman los historiadores tradicionales es reemplazada por la parcialidad del narrador (donde la parcialidad se encuentra en la toma de posición y en su carácter inacabado). La parcialidad de la historia oral es política y narrativa: nunca puede ser contada sin tomar postura, ya que las 'posturas' existen dentro del relato.

Claro que el historiador y las fuentes no son la misma 'parte', sea cual fuere la historia personal del historiador. La confrontación de estas dos parcialidades diferentes -confrontación como conflicto y confrontación como búsqueda de unidad- no es un elemento de poco interés de los trabajos basados en fuentes orales.

PORTELLI, Alessandro, "The Peculiarities of Oral History" en *History Workshop* a journal of socialist historians No. 12, Autumn 1981, pp 96-107. RUSKIN COLLEGE, OXFORD.

Traducción: Natalia Armijo Canto.

NOTAS

- 1) *La República*, 3 de octubre, 1978.
- 2) Eric A Havelock, *Preface to Plato*, Harvard University Press 1963.
- 3) Véase Franco Coggiola, "La attività dell'Istituto Ernesto De Martino" en Diego Carpitella (ed) *L'Etnomusicologia in Italia*, Palermo, 1975.
- 4) Véase por ejemplo Luisa Passerini, "Sull'utilità e il danno delle fonti orali per la storia", dentro de Passerini (ed) *Storia Orale Vita quotidiana e cultura materiale delle classi subalterne* Turin 1978.
- 5) Giovana Marini, "Musica popolare e parlato popolare urbano", en Circolo Gianni Bosio (ed), *I Giorni Cantati*, Milan 1978. Véase también Alan Lomax, *Folk Songs Styles and Culture*, Washington DC 1968.

6) Véase Havelock, *Preface to Plato*, también Walter J Ong, "African Talking Drums and oral Noetics", *New Literary History*, vol 18, no. 3, 1977.

7) Véase William Labov, "The logic of non-standard English", en Louis Kampf Paul Lauter (ed) *The politics of literature*, Nueva York 1970.

8) Aquí y durante todo el escrito utilizó los términos como los definió Gerard Genette, *Figures III*, París 1972.

9) Dan Ben-Amos "Catégories Analytiques et genres Populaires", *Poétique*, vol 19, 1974.

10) Jan Vansina, *Oral Tradition*, Penguin ed. 1961, 1973.

11) Por ejemplo, un militante del Partido Comunista entrevistado en Roma describía la situación de su familia y su comunidad principalmente en dialecto, pero cambiaba brevemente a italiano estándar siempre que tenía que reafirmar su fidelidad al partido y la inevitabilidad de la línea partidaria. Este viraje en el lenguaje mostraba que a pesar de que lo aceptaba como algo inevitable, él todavía veía la línea partidaria como algo completamente diferente de su propia experiencia y tradición. Una transcripción de la entrevista está publicada en Circolo Gianni (ed), *I Giorni Cantati*.

12) El ensayo de Boris Temacewskij sobre construcción de la trama está en Tzvetan Todoron (ed) *Theorie de la Literature*, París 1965.

13) Véase Alessandro Portelli y Valentino Paparelli, "Terni: materiali per una storia operaria", en *Giorni Cantati*, boletín del Circolo Gianni Bosio vol 10 marzo 1977.

14) Natham Watchel muestra un fenómeno similar en las reconstrucciones populares de la conquista

española en México y Perú. *La Visione dei vinti*, Turin 1977.

15) Las grabaciones de la lucha por la vivienda están parcialmente editadas en el disco *Roma, La borgata e la lotta per la casa*, editada por Alessandro Portelli, Milan, Instituto Ernesto de Martino.

16) Paul Thompson da cuenta de los miembros de una convención de psicología social, quienes no pudieron recordar los temas ahí tratados cuando se les preguntó pocos días después. Los estudiantes acostumbrados a leer y escribir tienden a olvidar lo que escuchan. Passerini (ed) op cit.

17) Véase Alfredo Martini-Antonello Luzzaniti Il 1898 a Genzano *I giorni Cantati*, vol 10, marzo 1977.

18) Véase definición de ironía en George Lukacs, *Theory of Novel*, cap 5.

19) Por supuesto que Hallex, lo quería reemplazar la política con "interés humano". Fue Malcolm X con su implacable tensión política quien hizo que su historia personal fuera la parte del libro más relevante políticamente.

20) Jakobson y Bogatyrev, "Le folklore", en *Questions de Poétique*, París 1973.

21) Un historiador que trabaje con testimonios orales recogidos por otros, es como si trabajara con fuentes escritas.

*La expresión 'historia oral' está abierta a la crítica, pues podría tomarse, como a implicación que la investigación histórica pudiera basarse eternamente en fuentes orales. Una expresión más correcta sería 'el uso de fuentes orales en historia'. Por motivos de brevedad, usaré aquí el término 'historia oral' que es el que se ha establecido de uso común.





UNA ENTREVISTA CON EL APOSTOL PABLO

CARLOS MESTERS

Nuestro objetivo es abrir una puerta de entrada a la vida del apóstol Pablo y así ofrecer una clave de lectura de las cartas que él escribió. Esta puerta se abre en forma de entrevista para ofrecer así la ficha completa del apóstol. Formulamos una serie de cuarenta preguntas y buscamos las respuestas en la misma biblia y en los datos que tenemos del contexto de aquel tiempo, tanto del mundo judío como del mundo helénico-romano.

Las preguntas que hicimos revelan sólo algunos aspectos de la vida de Pablo. Otras preguntas podrán revelar aspectos de su vida y de la vida de las comunidades de aquel tiempo.

Las respuestas se dan en tercera persona y no en primera persona: "Yo, Pablo", como sería de esperarse en una entrevista. Esto lo hice por dos motivos" 1. No tuve el valor suficiente. 2. Al responder en primera persona resultaría más difícil relativizar las conclusiones que son aún inciertas en cuanto a la investigación histórica en torno a la vida de Pablo; no todo es cierto y claro; hay todavía muchos puntos oscuros que no pasan de ser hipótesis.

Hay una discusión entre los exégetas en cuanto a la autenticidad de varias cartas que la biblia atribuye al apóstol Pablo: el autor sería un discípulo suyo. Para la finalidad que pretendemos en esta entrevista no consideramos necesario entrar en esta difícil discusión: tomamos las cartas tal como aparecen en la biblia. Sin embargo, un estudio más profundo no podrá ignorar

el problema de la autenticidad de las cartas. La duda de si una carta es o no de Pablo no le quita su valor como palabra inspirada por Dios.

La entrevista imaginaria se hace después de la primera prisión de Pablo en Roma, poco antes de su muerte, cuando tenía más o menos 63 años de edad. La lista de las preguntas aparece al final.

1. ¿Cuál es tu nombre?

El primer nombre es Shaúl o Saulo (He 7,58), que significa "implorado", "deseado". En aquel tiempo era costumbre poner un segundo nombre además del judío, un nombre latinizado o helenizado; el segundo nombre fue Paulo (He 13,9) y es el que prefiere y el que usa en todas las cartas. Otros ejemplos de doble nombre son: Juan Marcos (He 12,12), José Barsabas Justo (He 1,23), Simeón el Negro (He 13,1), Tabita Dorcas (He 9,36).

2. ¿Cuándo naciste?

Pablo debió haber nacido alrededor del año 5 de nuestra era. Cuando escribe la carta a su amigo Filemón Pablo se considera ya "viejo" (Fil 9). Conforme al modo de pensar de aquel tiempo se consideraba "viejo" a quien tuviera más de 55 años de edad; la carta a Filemón fue escrita cuando Pablo estaba en la prisión (Fil 9), probablemente en la primera prisión romana que duró dos años, del 58 al 60. Si restamos los 55 años al año 60, nos queda el año 5. Esto nos hace ver que el cálculo de la edad de Pablo depende de muchas conjeturas.

3. ¿Dónde naciste?

Pablo nació en Tarso, en Cilicia, Asia Menor (He 9,11; 21,39; 22,3; ver también 9,30; 11,25). Tarso quedaba a unos quince km. del Mar Mediterráneo, cerca de la embocadura del río Cidno, el cual formaba un gran lago poco antes de entrar al mar. Tarso era una ciudad enorme. Conforme a los cálculos de algunos historiadores tenía cerca de 300 mil habitantes.

Sin duda la lectura preferida de Pablo era la "Sagrada Escritura", aprendida "desde la infancia", conforme a la costumbre del pueblo judío de la época (2 Tim 3,15). De la Sagrada Escritura él sacaba "la sabiduría que conduce a la salvación por la fe en Jesucristo" (2Tim 3,15). De ahí sacaba "enseñanza", "perseverancia y consolación", "esperanza" (Rom 15,4). Pablo se consideraba destinatario de aquellos escritos antiguos: "fueron escritos para nuestra instrucción, nosotros que tocamos el fin de los tiempos" (1Cor 10,11). El daba testimonio de que el Espíritu de Dios actuaba sobre el pueblo por medio de la Sagrada Escritura: "Toda escritura es inspirada por Dios y es útil para instruir, para refutar, para corregir, para educar en la justicia, a fin de que el hombre de Dios sea perfecto, cualificado para toda buena obra" (2Tim 3,16-17).

En ese tiempo la Escritura comprendía solamente los libros que hoy pertenecen al Antiguo Testamento, pues el Nuevo Testamento todavía no existía en forma escrita sino en forma de comunidad nueva, que comunicaba una vida nueva y una nueva manera de mirar. Se estaba haciendo apenas el escrito del Nuevo Testamento.

La expresión "Antiguo Testamento" viene del mismo Pablo (2 Cor 3,14). Era una nueva manera de llamar a la biblia, manera que debió ser desagradable para los hermanos judíos. Para Pablo lo Antiguo se volvía Nuevo a través de la vida nueva y del mirar nuevo nacidos de la conversión a Cristo en la comunidad (ver 2 Cor 3,16). Pablo leía e interpretaba los libros del Antiguo Testamento a partir de este nuevo mirar. No se quedaba en la "letra que mata", sino que buscaba el "Espíritu que comunica vida" (2Cor 3,6). Buscaba descubrir (darash-midrash) cómo toda la historia antigua estaba orientada por Dios para encontrar en Cristo y en la comunidad su verdadero y definitivo sentido: "todas las promesas de Dios encontraron en El su Sí" (2Cor 1,20); "todo fue escrito para nosotros, que tocamos el fin de los tiempos" (1Cor 10,11).

8. ¿Has escrito alguna obra? ¿Cuál es?

Pablo no escribió ningún libro, ningún tratado, ninguna 'epístola' (entendida como una obra literaria en forma de carta, dirigida a un público anónimo), pero sí escribió algunas cartas para las comunidades y para los compañeros de camino. Las cartas tratan de

asuntos y problemas muy concretos de la vida de las comunidades y de las personas.

En general Pablo sigue el esquema normal de las cartas de aquella época: presentación del autor y los destinatarios, saludo inicial, etc. Generalmente dictaba las cartas a un secretario (ver Rom 16,22) y al final las firmaba de su propio puño (2 Tes 3,17; Gál 6,11; 1Cor 16,21; Col 4,18; Fil 19). Parece que solamente la carta a Filemón fue escrita del todo por Pablo mismo, sin ayuda de un secretario.

La mayoría de las veces Pablo no escribía sólo sino con sus compañeros de misión que aparecen a su lado en el saludo inicial o en los recuerdos finales de las cartas (Rom 16,21-23; 1Cor 1,1; 16,19; 2Cor 1,1; Gál 1,2; Fil 1,1; 4,21; Col 1,1; 4,10-13; 2Tes 1,1; 2Tim 4,21; Fil 1 y 23).

9. Además de los estudios que hiciste, ¿aprendiste algún oficio? ¿Cuál y por qué?

Pablo tenía el oficio de fabricante de tiendas y otros objetos de cuero (He 18,3). Algunos exégetas encuentran que aprendió esta profesión durante su estancia en Jerusalén, cuando estudiaba a los pies de Gamaliel. Según dicen el ideal del rabino era tener un oficio y vivir de su propio trabajo. En este caso el oficio y el trabajo tenían un papel apenas secundario en la vida de Pablo. Lo importante sería el hecho de ser rabino o doctor. Pero como ya hemos visto, todo indica que Pablo no estudió para ser rabino o doctor; tampoco es cierto que este ideal del rabino existiera ya en el primer siglo. Como ya veremos, el oficio y el trabajo no tenían un papel secundario en Pablo, sino un papel central.

Lo más probable es que él, como todo niño de su tiempo, haya aprendido la profesión de su propio padre, es decir, en mismo Tarso. El oficio era una característica de la familia y pasaba de padre a hijo. El aprendizaje en la oficina del padre comenzaba a los trece años de edad y duraba dos o tres años. El pequeño tenía que trabajar de sol a sol, obedeciendo una disciplina muy rígida. El aprendía la profesión del padre para tener un medio de vida o para capacitarse en la conducción de los negocios como sucesor del padre. Esto dependía del tamaño de la fortuna y negocio del padre.

10. ¿Tu padre tenía grandes negocios?

Pablo solía decir que era "ciudadano de Tarso" (He 21,39) y "ciudadano de Roma" (He 16,37; 22,25) y que tenía ese derecho no por haberlo comprado, sino por nacimiento (He 22,28). En otras palabras, lo recibió de su padre. Esto quiere decir que el padre de Pablo no era pobre, sino que era de la élite de la ciudad: llegó a apropiarse de los derechos del ciudadano de Roma al grado de poder pasar ese derecho a los hijos!

Algunos intérpretes encuentran que Pablo, siendo fabricante de tiendas, había producido bienes para el ejército romano que las requería para sus numerosas expediciones militares. Así explican cómo Pablo, siendo judío, pudiera haber recibido el título de ciudadano de Roma como un derecho hereditario.

De este modo es probable que Pablo hubiera aprendido el oficio de fabricante de tiendas no tanto para tener un medio de sobrevivencia a través de su trabajo, sino para poder suceder a su padre en la conducción de los negocios. La conversión a Cristo modificó todos estos planes.

11. Pablo, ¿de qué manera la conversión a Cristo modificó tus planes?

Como ciudadano de Tarso, ciudadano romano, alumno de Gamaliel con una formación superior, criado y formado muy probablemente para tomar en sus manos los negocios de su padre, Pablo pertenecía a la élite de la sociedad de aquel tiempo. Tenía por delante un gran futuro y la posibilidad real de una brillante carrera. La entrada de Cristo en su vida modificó todo esto.

Pablo mismo dice: "por su causa perdí todo y tengo todo por estiércol para poder ganar a Cristo y ser encontrado en El" (Fil 3,8). "Lo que tenía por ganancia lo tengo ahora por pérdida por amor a Cristo" (Fil 3,7). Perdió todo; ¿qué era entonces aquello que perdió?

Parte de ese todo perdido era esto: la entrada de Cristo en su vida lo sacó de la posición en la sociedad y lo colocó en otra, más inferior. Pablo cambió de clase. En vez de patrón, dueño de una oficina con sus empleados y esclavos, acabó siendo él mismo un empleado, un trabajador asalariado con aspecto de esclavo, que mal ganaba lo suficiente para poder sobrevivir y que dependía de la solidaridad de los amigos para no morir de hambre (2Cor 11,9; 2Tes

3,8).

La conversión a Cristo era un lado de la moneda. El otro era su identificación cada vez mayor con los pobres, los asalariados, los esclavos.

12. Acláranos un poco más: después de convertido a Cristo ¿qué fue lo que hiciste con el oficio que aprendiste? ¿Llegaste a ejercerlo? ¿Cómo encontrabas empleo?

La entrada de Cristo en su vida provocó a Pablo una situación nueva y diferente en la cual fue obligado a buscar otra manera de sobrevivir. Por un lado, repentinamente, Pablo fue arrancado de la comunidad judía, perdió el círculo de amistades que tenía y debió haber perdido también su clientela en medio de los judíos, al grado que éstos querían matarlo (He 9,23). Por otro lado, viviendo en la nueva comunidad de los cristianos Pablo fue enviado para la misión (He 13,2-3) y por más de catorce años llevó una vida de misionero ambulante, sin domicilio, sin oficina y sin clientela fija. ¿Cómo sobrevivir en esas condiciones?

Como misionero ambulante había varias alternativas de sobrevivencia conforme a la costumbre de los profesores, filósofos y misioneros ambulantes de la época; algunos de estos profesores imponían un precio por su enseñanza; otros, más bien pocos, vivían de limosnas que pedían en las plazas; sin embargo, la mayoría se instalaba en alguna casa de familia pudiente como profesor particular de los hijos; allí vivían, sin trabajar con sus manos, como hijos de aquella casa, dependiendo en todo de esa familia y recibiendo de ella también alguna ayuda en dinero.

Ahora bien, por cuestión de principio, Pablo no aceptó ninguna de estas alternativas: aunque reconociera en los otros el derecho de recibir un salario (1Cor 9,14-15) él mismo insistía en negarse a aceptar un salario por su enseñanza, pues quería anunciar el evangelio en gracia, gratis (1Cor 9,17-18); no aceptaba limosna ni ayuda para sí, a no ser de una sola comunidad (Fil 4,15); no quería depender de la comunidad ni tampoco serle gravoso (1Tes 2,9; 2Tes 3,7-9; 2Cor 12,13-14).

Pablo escogió una cuarta alternativa: trabajar con sus propias manos (1Cor 4,12). En esta materia le fue de gran ayuda la profesión que aprendió, aunque con una gran diferencia: aprendió la profesión como hijo de padre influyente y rico, pero acabó por ejercerla

como obrero necesitado, obligado por las circunstancias duras de la vida a buscar un empleo en lugares junto al mercado de las grandes ciudades.

Cicerón, el célebre orador y senador romano, decía: "una oficina no tiene nada que pueda beneficiar a un hombre libre". Por eso, para un hombre libre como Pablo no era fácil conseguir un empleo. En general las grandes oficinas empleaban sólo a esclavos, por ser más baratos. Cuando un hombre libre buscaba trabajo en alguna oficina este hombre estaba haciendo algo que le humillaba. Eso fue lo que sucedió con Pablo. El mismo escribe con cierta ironía: "¿fue mi culpa haberles anunciado gratuitamente el evangelio humillándome a mí mismo para exaltarlos a ustedes?" (1Cor 11,7). Buscando empleo en estas condiciones Pablo asumía la condición de un esclavo: "siendo libre, me hice esclavo de todos" (1Cor 9,19).

13. ¿Por qué insistes tanto en el valor del "trabajo con las propias manos"?

Trabajar con las propias manos era visto en la sociedad helenista como un trabajo propio de esclavos e impropio para un hombre libre. El ideal de los griegos era una vida intelectual sin trabajo manual. De ahí que los otros misioneros, filósofos y profesores ambulantes, cultivando ese ideal de la época, no trabajaron con sus manos y fueron sustentados por la comunidad. La comunidad, a su vez, los acogía de buen grado, pues veía en ellos un símbolo del ideal que todos querían alcanzar. De todos modos, ese ideal alimentado por todos y para todos sólo era posible para una pequeña capa privilegiada de la sociedad.

Pablo rompió con el ideal cultivado por la sociedad y cultura helenistas; insiste en querer sostenerse por medio del trabajo manual: "ustedes saben cómo deben imitarnos: cuando estuvimos con ustedes no nos quedamos sin hacer nada, ni pedimos a nadie el pan que comimos; al contrario, trabajamos con fatiga y esfuerzo, noche y día, para no ser una carga para ninguno de ustedes. No porque no tuviéramos ese derecho sino porque quisimos darles ejemplo para que nos imitaran" (2Tes 3,7-10).

Al presentarse al pueblo como un misionero que vive del trabajo de sus propias manos Pablo hace que el evangelio entre por una puerta diferente, provoque una ruptura en la vida del pueblo y le presente un

nuevo ideal de vida. Pablo dice: "empeñen su honra en llevar una vida tranquila, ocupándose de sus propias cosas y trabajando con sus propias manos. Así llevarán una vida honrada a los ojos de los de fuera y no pasarán necesidades" (1Tes 4,11-12). ¿Cómo entender los alcances de este texto?

La gran masa urbana de aquel tiempo era de esclavos. Vivía en la necesidad, la pobreza, la esclavitud. Fue principalmente en medio de este pueblo en donde surgieron las primeras comunidades cristianas del mundo helenista (1Cor 1,26). El ideal, alimentado por y para este pueblo, estaba fuera de él, lejos de "sus propias cosas", fuera de sus posibilidades, pues eran prisioneros de su condición de trabajadores asalariados y esclavos. Jamás podrían subir y alcanzar el ideal de una vida intelectual sin trabajo manual. En este texto Pablo no propone un ideal lejano, sino que hace saber que para ellos la salida está en ellos mismos: "ocuparse de sus propias cosas y trabajar con sus propias manos". Este es el camino para que el pueblo pueda salir de la pobreza y alcanzar una situación en la que "no pasarán ya necesidades". El ideal, "la vida honrada" ya no es la vida del intelectual que no trabaja con las manos, sino la propia vida del pueblo trabajador. Aquello que antes era señal de esclavitud y motivo de vergüenza es ahora fuente de vida honrada, no sólo para los miembros de la comunidad sino también "a los ojos de los de fuera".

Pablo dio ejemplo (1Tes 2,9; 2Tes 3,7-9; He 20, 34-35; 1Cor 4,12). El era un hombre libre que no necesitaba trabajar como un esclavo. Como misionero ambulante podía ser sostenido por la comunidad; eso la comunidad lo hubiera aceptado de buena gana. Pero rehusó hacer uso de ese derecho (1Cor 9,15). Quiso trabajar con sus propias manos. De esa manera ayudaba a los hermanos pobres a romper la ideología dominante y a percibir en dónde estaba la fuente de la verdadera honradez. Fue en este punto exactamente en donde Pablo recibió los mayores ataques de los otros misioneros que no llegaban a entender su actitud y que pensaban más de acuerdo con la ideología dominante (1Cor 9, 1-18; 2Cor 11,7-15).

Resumiendo: el trabajo ocupa un lugar central en la vida de Pablo. Por medio del trabajo se hizo ejemplo vivo y ayudaba a las comunidades a comprender que era precisamente en su condición de trabajadores y esclavos en donde estaba la base para hacer surgir una situación nueva en la que el pueblo

ya no pasará necesidad.

14. ¿Cuál era tu salario? ¿Te alcanzaba para vivir? ¿Tenías otra fuente de ingresos?

Todo indica que el salario de Pablo no debió haber sido muy alto pues él tenía que trabajar "de día y de noche" para poder vivir sin depender de los otros (1Tes 2,9; 2Tes, 3,8). Pablo habla de cansancio provocado por el trabajo manual (1Cor 4,12) y de "vigilias", es decir, horas extra (2Cor 6,5; 11,27). Pero aun haciendo vigilias pasaba necesidad (2Cor 11,9). No tenía dinero ni para comprar comida ni ropa: nos habla de hambre y desnudez (2Cor 11,27). Vivía como un "indigente" (2Cor 6,10).

Una de las causas del salario insuficiente de Pablo era estar viajando siempre y no tener un domicilio fijo. Por eso no lograba poner un establecimiento propio, tener una clientela estable, ni hacerse de fama profesional que le pudiera atraer a los compradores de tiendas y de otros productos de cuero. En la mayoría de los lugares por donde pasó Pablo debió haber vivido de algún empleo conseguido en alguna de las oficinas que solían estar junto al mercado.

En Corinto tuvo la suerte de encontrar a Áquila y Priscila; con ellos consiguió empleo (He 18,3). En Efeso, en donde duró tres años, no tuvo tanta suerte, según parece, pues escribía a los corintios: "nos fatigamos trabajando con nuestras propias manos" (1Cor 4,12). De todos modos Pablo en Efeso "enseñaba diariamente en la escuela de un tal Tiranos (He 19,9). Una variante del texto que se conserva en el llamado *textus occidentalis* dice que la enseñanza diaria se hacía "entre la quinta hora y la décima", lo que significa entre las 11 de la mañana y las 4 de la tarde, es decir, durante la hora del almuerzo y del descanso. El resto del tiempo tenía que trabajar en la oficina, desde temprano en la mañana hasta tarde en la noche (1Tes 2,9; 2Tes 3,8).

No tenía otras fuentes de ingreso, de no ser una ayuda que recibía de la comunidad de Filipos (Fil 4,15; 2Cor 11,8-9). Cuando era necesario, sabía hacer una colecta y pedir dinero, pero no para sí sino para los otros, los pobres de Jerusalén. De esa manera hacía que compartieran (1Cor 16,1-4).

15. ¿Que hiciste en tu calidad de ciudadano romano? ¿Cómo participaste en la vida pública de tu ciudad? ¿De que manera ejerciste tus derechos?

Como ciudadano romano Pablo gozaba de algunos privilegios: no podía ser azotado ni crucificado; podía apelar al Supremo Tribunal en Roma, ante el César. Algunas veces Pablo recurría a esos privilegios: cuando fue preso y flagelado sin proceso alguno (He 16,37); en Jerusalén, cuando el centurión romano quiso flagelarlo (He 22,25); en Cesarea cuando corría peligro de ser entregado a manos de los judíos y ser asesinado por ellos (He 25, 3.11).

Como ciudadano de Tarso Pablo formaba parte de la élite de la ciudad. Ciudadano era todoaquél que era reconocido oficialmente como miembro de la Ciudad. Sólo los ciudadanos eran considerados el pueblo (*demos*) de aquella ciudad y sólo ellos podían participar en las asambleas en donde se tomaban las decisiones en relación al destino de la ciudad. Este tipo de organización se llamaba *demos* (pueblo) - *cracia* (gobierno). Pero por más que se dijera que era "gobierno del pueblo", el pueblo mismo no participaba pues no estaban incluidos los esclavos ni los libres, ni tampoco los llamados "peregrinos", que se referían a los habitantes extranjeros, venidos de fuera. Sólo participaba una pequeña élite.

No tenemos noticia de la participación efectiva y directa de Pablo en la vida política o pública de su ciudad. Lo que sabemos es que participaba activamente en la vida y organización de la comunidad a la que pertenecía. Por ejemplo, antes de la conversión Pablo llegó a ser delegado oficial del Sanedrín para Damasco (He 9,1-2). El exégeta J. Murphy O'Connor encuentra que Pablo había sido miembro del Sanedrín, esto es, del Supremo Tribunal de la comunidad judía. Después de su conversión Pablo participaba intensamente en la vida de las comunidades cristianas, al grado de ser nombrado responsable de la evangelización a los paganos (Gal 2,7-9).

16. ¿Qué funciones y tareas ejerciste durante tu vida?

Siendo un hombre de participación activa Pablo recibió y ejerció muchas tareas y funciones; eso es señal de que era una persona con cualidades de liderazgo. Al recorrer rápidamente los Hechos de los Apóstoles y las cartas logré encontrar diez tareas o funciones en las que Pablo quedó involucrado. Una lectura más atenta podrá descubrir otras. He aquí la lista:

1. Testigo auxiliar del apedreamiento de Estaban

(He 7,58; 8,1) 2. Probablemente miembro del Sanedrín, esto es, del Supremo Tribunal de Jerusalén. 3. Emisario del Sanedrín para Damasco, para perseguir a los cristianos (He 9,2; 22,5; 26,12). 4. Delegado de la comunidad de Antioquía para Jerusalén (He 11,30). 5. Delegado de la misma comunidad de Antioquía para la misión en Chipre y en Asia Menor (He 13,2-3). 6. Delegado de los cristianos convertidos del paganismo para el Concilio Ecuménico de Jerusalén (He 15,2). 7. Delegado oficial del Concilio para las comunidades del mundo pagano (He 15, 22,25). 8. Responsable oficial para la evangelización de los paganos (Gal 2,7-9). 9. Organizador y portador de la gran colecta hecha en las comunidades cristianas del mundo pagano a beneficio de los pobres de Jerusalén, imitando así la costumbre judía de los diezmos y de la relación estrecha con la Iglesia-Madre (Gal 2,10; Rom 15,25-28; 2Cor 8-9; 1Cor 16, 1-4; He 24,17). 10. La tarea más importante: "¡Ay de mí si no les anuncio el evangelio!" (1Cor 9,16).

17. Tú que viajaste tanto ¿qué países visitaste y cuál es tu actual domicilio?

En ese tiempo no había países como ahora. Existía el gran imperio romano y era como un enorme mosaico hecho de reinos, pueblos, ciudades, y tribus. Cada piedra del mosaico mantenía su autonomía relativa y sus propias leyes, pero todas juntas estaban integradas y organizadas dentro de los intereses comunes del gran imperio, tales como: pagar los impuestos y tasas, no hacer guerras entre sí, aportar soldados para el ejército romano, reconocer la autoridad divina del emperador.

Por este inmenso imperio anduvo Pablo viajando por mar y tierra. Anduvo por los caminos imperiales, a pie, a lo largo de más de quince mil kilómetros. Por lo que se sabe, la época en que Pablo vivía era la más propicia para viajar que todas la épocas de la antigüedad. En el año 63 a. C., poco antes de invadir Palestina, el general romano Pompeyo había derrotado y eliminado a los piratas que hacían peligroso el viaje por el mar Mediterráneo. En el año 31 a.C., tras la victoria de Octaviano sobre Marco Antonio, había comenzado la Pax Romana, que favorecía la tranquilidad en los caminos. Había buenos caminos, arreglados y en buen estado de conservación. Cada 30 kilómetros (un día de viaje) solía haber un mesón que ofrecía seguridad a los viajeros contra los ladrones y otros peligros.

Los cristianos supieron utilizar esta red de caminos para la difusión del Evangelio. Ellos viajaban mucho entre las varias ciudades. Se estableció una red de comunicación entre las comunidades. Vale la pena dar una repasada a los Hechos de los Apóstoles y a las cartas de Pablo y hacer una relación minuciosa de los viajes de los primeros cristianos: quiénes viajaban, de dónde a dónde, con qué medios, por qué caminos, con qué finalidad, etc.

Pablo nació en Tarso, en Cilicia de Asia Menor; se crió en Jerusalén en Palestina; fue enviado a Damasco en Siria. Después de su conversión anduvo por Arabia. Pasando por Jerusalén, volvió a Tarso y, años después, se fue a vivir a la comunidad de Antioquía en Siria. De allá fue enviado a la misión y, junto con sus compañeros, anduvo por muchas regiones, sin parar: Chipre, Panfilia, Pisidia, Licaonia, Galacia, Misia, Macedonia, Acaya, Grecia, etc. Pasó por Asia y entró a Europa. Anduvo en barco por el Mar Mediterráneo y fue hasta Malta y Roma. También tuvo el proyecto de viajar hasta España.

El domicilio natural de Pablo era Tarso. Pero después de que tomó conciencia de su misión no tuvo ya un domicilio fijo. Era un peregrino sin reposo. Vivía en ninguna parte y en cualquier parte se sentía en casa (1Cor 4,11).

18. ¿Cómo le hiciste para comunicarte con tanta gente diferente? ¿Cuántas lenguas hablas y en dónde las aprendiste?

Pablo hablaba griego (He 21,27); lo había aprendido en Tarso, su ciudad natal, y lo escribía correctamente conforme lo prueban sus cartas. El griego era la lengua común (koiné) del comercio y del imperio, como ahora es el inglés. Era la lengua del pueblo de las ciudades.

Pablo hablaba también el hebreo (He 21,40; 26,14), la lengua en la que fue escrita la mayor parte del Antiguo Testamento y que se usaba casi exclusivamente en la celebración de la palabra en las sinagogas. También hablaba el arameo, que era la lengua del pueblo de Palestina. No se sabe si también hablaba el latín, lengua de los romanos de Roma.

19. ¿Tuviste algún problema de comunicación? ¿Cómo lo resolviste?

Pablo debió haber tenido muchos problemas de comunicación a causa de la gran variedad de lenguas habladas por los diferentes pueblos del imperio romano. El hablaba en griego, pero no todos sus oyentes entendían el griego. Sería como hablarle en español de universidad a los indios de la selva lacandona; aunque los indios se saben comunicar para lo indispensable, no todos entienden el español.

Así sucedió en la región de los gálatas, en el centro de Asia Menor; la lengua materna del pueblo era el dialecto gálico, una lengua parecida al francés. Hacía poco tiempo que los gálatas habían emigrado de Europa a esa región de Asia Menor. Muchos de ellos no entendían nada del griego de Pablo. Pablo resolvía ese problema de falta de comunicación con gestos y dibujos. El lo recuerda en una carta: "ante ustedes fue dibujada la imagen de Jesús crucificado" (Gal 3,1).

Sin embargo no siempre se resolvía el problema con tanta facilidad. Una vez, en Listra de Licaonia del Asia Menor, después de la curación de un paralítico realizada por Pablo y Bernabé, el pueblo exclamó: "dioses en forma humana han venido hasta nosotros" (He 14,11). El pueblo hablaba la lengua licaónica que Pablo no entendía. Por eso no se dio cuenta de que el pueblo estaba queriendo rendirle un culto divino y ofrecerle un becerro como sacrificio de honra y acción de gracias. Fue un equívoco muy desagradable. Quizá fue gracias a un intérprete como consiguieron aclarar ese equívoco (He 14,14.18).

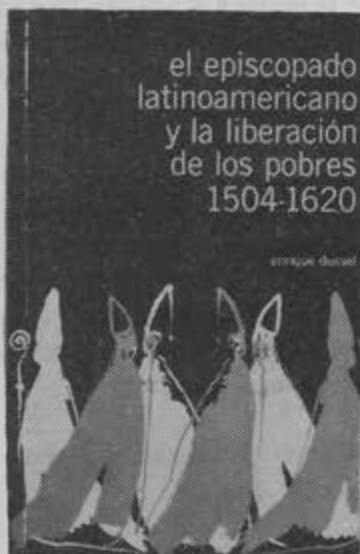
20. ¿Cuál es tu nacionalidad? ¿La cambiaste alguna vez?

Entonces no era como ahora. En nuestro tiempo la nacionalidad de alguien tiene que ver con su pertenencia a una nación-Estado, el cual concede o niega la ciudadanía y el pasaporte a sus miembros. En tiempo de Pablo la nacionalidad tenía que ver con la pertenencia de la persona a una nación-raza. Entonces, aunque Pablo era natural de una ciudad helenista en el Asia Menor, conservaba muy claro en la conciencia que era de la raza de Israel (Fil 3,5), descendiente de Abraham (2Cor 11,22), de la tribu de Benjamín (Rom 11,1), hebreo (2Cor 11,22), judío (He 22,3). El decía: "viví en medio de mi nación aquí en Jerusalén" (He 26,4). En este punto, a pesar de tanto viaje y tanto cambio y a pesar también de su conversión a Cristo, él nunca cambió de nacionalidad, es decir, nunca dejó de ser judío. Nunca olvidó su origen.

La experiencia de Cristo resucitado en su vida hizo que Pablo, sin dejar de ser judío, reconociera los límites de su nacionalidad. Para él ser de la raza de Israel ya no era un título de privilegio ante Dios, pues "tanto judíos como griegos están todos bajo el pecado" (Rom 3,9). Todos, sin distinción, necesitan de la gracia que viene por Jesucristo (Rom 3,23-24). Ya no hay más distinción entre judío y griego (Rom 10,12). Pablo se hace judío con los judíos, sin ley con los sin ley, para ganarlos a todos para Cristo (1Cor 9,20-23). En Cristo todos son iguales (1Cor 12,13; Gál 3,28; Col 3,11).

(Continuará en el siguiente número).

Tradujo: Carlos Cervantes S.J.



Enrique Dussel

De cara al reto propuesto por el papa Juan Pablo II a la iglesia en América Latina, sobre la nueva evangelización, es importante aprender las lecciones de la historia. Tenemos aún algunos ejemplares del magnífico estudio de Dussel sobre la práctica pastoral de los obispos en América Latina de los años 1504 a 1620.

Tiene cuatro grandes partes: 1) El episcopado, protector del indio; 2) función misionera del episcopado; 3) Actitud indigenista de los Cincilios y Sínodos Hispanoamericanos; 4) Algunas cortas biografías de obispos ejemplares del siglo XVI.

Es un libro imprescindible para resituar históricamente la tarea evangelizadora de la Iglesia.

442 pp, papel bond

\$ 10,000 pesos



OPCION POR LOS POBRES Y COYUNTURA ELECTORAL

INTRODUCCION

1. El 15 de junio de 1982, "algunos cristianos que trabajan en las bases populares y de la iglesia" dieron a conocer sus reflexiones sobre aquella coyuntura electoral, como "primicias de la preocupación y tarea conjunta" (*CHRISTUS*, no. 558, pp. 45-55). La presente reflexión quiere ser una continuación, un ahondamiento y un poner al día los análisis, juicios y propuestas de aquel documento.

2. Diversos motivos nos mueven a hacer y proponer esta reflexión. Hemos aceptado que la evangelización de la vida y de la acción política es tarea de toda la Iglesia (*P*, 515); por consiguiente, la tarea de reflexión nos concierne a todos en comunión con el magisterio legítimo y autorizado de la misma Iglesia. Si hemos de responder a los gravísimos desafíos de nuestra realidad, es indispensable no sólo la práctica sino la reflexión de los mismos laicos (*P*, 470). Pero, sobre todo, el creciente clamor de los pobres, crucificados en la violencia de su marginación, dependencia y despojo, al mismo tiempo que su multiplicación vital, su resistencia, su persistencia y sus luchas contra la opresión, son para nosotros señales de la presencia salvadora del Resucitado, que nos obligan a proclamarlo.

3. Deseamos, pues, contribuir a nuestra conversión y a la renovación de nuestra mente y de nuestra acción, para impulsar la solidaridad entre los pobres y con los pobres en un proyecto político que rechace la injusticia y el reinado de los falsos dioses del poder y del tener y encarne, aunque incipiente, la reconstrucción de una verdadera convivencia social. Conscientes de que el cristiano tiene la obligación de participar en la búsqueda de una sociedad democrática, de verdadera igualdad y participación (*OA*, 24), queremos ayudar a impulsar una cultura política en toda nuestra sociedad y en sus innumerables grupos sociales, que vaya encarnando y alentando estas aspiraciones. Nos alientan

las recientes exhortaciones del Papa Juan Pablo II: "La Iglesia debe afirmar con fuerza la posibilidad de la superación de las trabas que por exceso o por defectos se interponen al desarrollo y la confianza en una verdadera liberación". Y sobre todo: "pongamos por obra... con la participación como ciudadanos... las medidas inspiradas en la solidaridad y en el amor preferencial por los pobres" (*SRS*, 47e).

I. EL PANORAMA DE LOS PARTIDOS Y SUS PROPUESTAS

Marco General

4. Diversos aspectos hacen que la actual coyuntura electoral presente situaciones novedosas con respecto a pasados periodos electorales. Dos parecen ser los más relevantes. El primero de ellos es el hecho de que la crisis económica, por la que atraviesa el país, de tal manera ha desacreditado al gobierno delante del pueblo, como seguramente no lo había padecido en todo el periodo postrevolucionario. Este descrédito ubica el segundo aspecto fundamental: la implantación de un programa llamado Pacto de Solidaridad Económica (*PSE*) que, si bien podría ya no estar vigente al momento de las elecciones, seguramente marcará por sus profundos efectos la consumación de este proceso electoral.

5. El *PSE* es un intento de solución a la crisis financiera e inflacionaria que no constituye un cumplimiento de la política económica sustentada por el régimen actual, continúa y *acelera la apertura comercial* para forzar al aparato productivo a avanzar en la productividad y, supuestamente, pretende romper por esta vía con parte del fenómeno de precios al alza. Mantiene con la devaluación del peso el *apoyo a los capitales exportadores y turísticos*; sostiene los *topes salariales* para bajar costos de producción, lo cual significa también mejorar las ventajitas competitivas de la economía mexicana en materia de precio a costa de la fuerza de trabajo. El *PSE*, entonces, no rompe de ninguna manera con la búsqueda de reestructuración capitalista ni detiene los efectos de un proyecto económico que ha resultado *elitista y antipopular*.

6. El *objetivo explícito* del *PSE* es detener el proceso inflacionario, para lo cual se propone, co-

mo método, *recuperar los ingresos del sector público* (con este fin se incrementaron notablemente los precios y tarifas de servicios estatales: gasolina, luz, teléfono, etc.) y *bajar sus gastos* (del 22 por ciento del PIB al 20.5 por ciento), con el objetivo de limitar el déficit público al 9.9 por ciento en 1988 y no al 18.5 por ciento inicialmente planeado; *alinear los precios privados y públicos*, es decir, ajustar los precios por encima de los costos de producción respetando utilidades "razonables", en el periodo de diciembre de 1987 a febrero de 1988; *reducir las expectativas inflacionarias* a través de la indexación de precios y salarios desde marzo a diciembre de 1988.

7. Los tiempos del PSE pueden ser divididos en dos etapas: la primera que abarcó de diciembre a febrero, etapa de ajustes y de elevada inflación: la segunda, de marzo a diciembre de 1988, de inflación a la baja.

8. Supuestamente el PSE fue "concertado"; pero de hecho se llevó a cabo por un decreto de las principales cúpulas empresariales y del gabinete económico. La participación de los organismos oficiales, obreros y campesinos, evidentemente fue secundaria y en algunos casos prácticamente sólo se les informó.

9. Los costos sociales del PSE serán enormes, en continuidad con la política instrumentada desde 1982: en el mejor de los casos y en el más difícil de conseguir, el salario mínimo mantendría su poder de compra, es decir, sostendría el nivel más bajo de los últimos dos meses, al menos; los precios de garantía, permanecerían también en su castigado poder de compra; el desempleo podría incrementarse por dos vías: por despido de los trabajadores del sector público y del privado y por los jóvenes que llegan a la edad de trabajar y que no podrán ser contratados en una economía recesiva. El problema de la productividad global de la economía continuará sin ser resuelto en una economía recesiva que busca la competitividad por la vía del dólar caro y de los salarios bajos.

Frente a este "marco general" hacemos un recuento de las principales posiciones que se confrontan en el actual proceso electoral.

A. La izquierda y el movimiento popular

a) Las propuestas electorales de la izquierda

10. En la izquierda nos encontramos con tres propuestas electorales. La primera la constituye el PMS, —partido de reciente creación mediante la fusión de PSUM, PMT, fracción del PST, MRP, UIC y PPR—, que por medio de un novedoso método de elecciones preliminares, ha postulado al Ing. Heberto Castillo como su candidato a la presidencia.

Con el mismo método determinó también sus candidatos a diputados de representación proporcional (plurinominales).

11. El programa difundido por Heberto desde su pre-candidatura contempla entre sus aspectos principales:

- no pagar la deuda externa como hasta ahora, sino renegociar su pago con los capitales fugados y depositados en el exterior, o definir un porcentaje (20 por ciento) del superavit comercial con el exterior, como pago máximo anual;
- entrega inmediata de la tierra dotada por resoluciones presidenciales anteriores y no ejecutada por el amparo agrario;
- presidenciales anteriores y no ejecutada por el amparo agrario;
- regularización inmediata de la propiedad del suelo urbano a los pequeños poseedores;
- utilización de los recursos derivados del pago de la deuda para el fomento de la producción y el empleo: lo cual significa apoyo a la mediana y pequeña industria nacional;
- democratización de las organizaciones sindicales y campesinas;
- igualdad de derechos y posibilidades para las mujeres y, creación de instrumentos sociales y jurídicos para su ejercicio real.

12. Todo esto se inscribe dentro de un programa de defensa de la soberanía nacional (contra la deuda-FMI, recuperación del petróleo, control de las transnacionales, etc.), democratización a todos los niveles y promoción del desarrollo económico independiente (con economía mixta) y orientada al mercado interno.

13. El PRT ha buscado concertar una alianza denominada "Unidad Popular" que aún no cristaliza y que ha perdido uno de sus organismos más grandes, la OIR-LM, quedando conformada por ACNR, ORP, ULR, PTZ y el PH.

14. Su candidata a la presidencia es Doña Rosario Ibarra de Piedra. El perfil de su propuesta electoral queda expresado en su candidata: militante del movimiento de masas, luchadora contra la represión y por los derechos humanos.

15. Los ejes principales de su campaña son:
—la promoción de la organización popular independiente del PRI y del gobierno;
—el combate al proyecto económico del régimen;
—la denuncia y la lucha contra la represión y el control del Estado sobre el pueblo.

16. Finalmente, en fecha reciente se ha constituido el Movimiento al Socialismo (MAS) con la participación de sectores del PRT, exmilitantes

del PCM y del PSUM, no fusionados en las respectivas fusiones, el sector universitario de la OIR-LM, la participación de agrupamientos políticos como la ORPC y C.C. 7 de Enero. Son miembros del MAS destacados dirigentes de movimientos de masas recientes como el CEU, el CAU y la ABOV.

17. Su propuesta a corto plazo es promover la candidatura de Cuauhtémoc Cárdenas y su programa de defensa de la soberanía nacional, reorientación de la política económica y democracia a todos los niveles.

18. El MAS no es miembro del FDN sino su aliado, lo que le permite voz propia en la campaña de C. Cárdenas.

b) Objetivos políticos de la participación electoral de la izquierda.

19. Se buscan diversos objetivos al proponerse la participación en las elecciones: unos a nivel discursivo, otros en la práctica. A riesgo de esquematizar, podemos proponer las siguientes alternativas como énfasis distintos en propuestas globales más amplias y complejas.

20. El PMS está empeñado en su propia construcción como partido. En ese objetivo coinciden las diversas fuerzas y tendencias en su interior. Más en profundidad, encontramos una cierta divergencia en el objetivo a lograr en las elecciones. Para algunos, se trata de avanzar en la conquista de espacios de actuación política, de legitimidad y cobertura y de reforzamiento del pluralismo político, como llave de la democratización de la sociedad.

21. Para otros, el énfasis está en la creación del instrumento político de apoyo y promoción a las luchas populares y de conducción para el movimiento de masas. Se trata de un intento de ligar el partido a las luchas reivindicativas del pueblo (Campamento PMS-1, entrega de tierras en Veracruz, etc.).

22. El PRT no explicita claramente su objetivo. Ateniéndonos a discursos de la campaña, podemos ver que el énfasis principal es la difusión del programa revolucionario y el llamado a la organización del pueblo a luchar contra el sistema.

23. El MAS propone el "voto socialista" por Cuauhtémoc Cárdenas. Su objetivo es estar presente como fuerza socialista en el movimiento de masas despertado por Cuauhtémoc, buscando dar conducción y proyección popular a las expresiones de descontento que este candidato ha propiciado. Además, presenta algunos candidatos a diputados y senadores de las organizaciones populares para ser registrados en las planillas de los partidos del FDN, dando así cobertura política a los

movimientos sociales y contando con amplias posibilidades de ganar en algunos distritos.

En este contexto es bueno mencionar que existen otros grupos que proponen el abstencionismo como expresión de lucha y descontento. Estos grupos, argumentando que se trata de una "farsa electoral", proponen el siguiente "slogan" ilustrativo de su postura: "No votes. Organízate y lucha". Generalmente estos grupos completan su propaganda abstencionista denunciando como "paleros y colaboradores" a los partidos registrados.

c) La discusión de la unidad

25. Desde antes de la fusión del PMS, se inició en la izquierda un fuerte debate en torno a la unidad posible, y deseada, para arribar a la coyuntura electoral de 1988 y para continuar la lucha política posteriormente.

26. Después de diversos proyectos que no cristalizaron (el Partido del Pueblo: fusión del OIR-LM, CDP de Chihuahua, ORP, ULR y MLP) y de algunas grandes modificaciones (fusión PMT-MRP, PMT-PRT, MRP-ACNR y la misma Unidad Popular), se llega a la coyuntura electoral con la fusión de "los 5", a los que se sumó la disidencia del PST, que dió origen al PMS por un lado, y por otro, a la Unidad Popular.

27. Este esquema además ha sido alterado por la salida de la Corriente Democrática del PRI y su consiguiente acercamiento a otros partidos (PARM, PST hoy PFCRN y PPS), constituyendo junto con otras organizaciones el Frente Democrático Nacional (FDN).

28. La candidatura de Cuauhtémoc Cárdenas dió lugar a un debate en el que se planteó la posibilidad de una propuesta unitaria de la izquierda; pero finalmente no se logró.

29. La dinámica propia de la coyuntura electoral (definición de candidaturas, de programas, registro de planillas, "reparto de curules") y los objetivos propios acordados tanto en el PMS (construir el partido como instrumento para el largo plazo) como en el PRT (no aceptar ninguna alianza con la Corriente Democrática por ser priismo), dieron lugar a mantener las tres candidaturas.

30. Esta discusión tuvo la variante del PRT, el cual propuso la unidad entre sólo dos candidaturas, la del PMS y la del propio PRT.

d) Los movimientos de masas... mientras tanto

31. Los procesos de recomposición política de los últimos dos años han provocado una situación más compleja en el movimiento popular.

32. La CNPA ha vivido divisiones en su interior. Por una parte, se separó la UCEZ de Michoacán y, por otra, hicieron lo mismo los contingentes ligados al PRT, los cuales confluyeron con el PRS y "militantes de base" del PMT, para formar la UGOCP.

33. El PMS aún no logra reestructurar su trabajo campesino, pero es de suponer que la CIOAC (contingente campesino del PCM- PSUM) se ligue a los diversos trabajos de las otras organizaciones (UTC-MRP hasta hoy en CNPA y M-400 Pueblos y sectores de UNTA antes del PST).

34. La CONAMUP ha conservado mayor estabilidad interna, aunque nuevos sectores en lucha urbana no se incorporan organizadamente a la misma, la CUD y la ABOV, lo que ha llevado en el Valle de México a la creación del "Frente Metroropolitano".

35. La fusión del PMS también ha provocado el alejamiento de la UCP-MRP y, por otro lado, la OIR-LM, fuerza mayoritaria en la CONAMUP, ha decidido construir la UPREZ para dar mayor cohesión a su trabajo urbano en el Valle de México.

36. El movimiento sindical no ha logrado hasta ahora consolidar una coordinación estable, por lo que el esfuerzo de solidaridad, que fue la "Mesa de Concertación Sindical", no pudo cuajar y se debilitó con el cambio de la dirección del SME.

37. Actualmente hay intentos de recomposición en el sindicalismo universitario y en el de trabajadores al servicio del estado. Ambos en el marco del Frente de Resistencia contra el PSE (Pacto de Solidaridad Económica).

38. En este último periodo se han constituido dos esfuerzos de coordinación amplia que, por su novedad y por las dificultades políticas propiciadas por la coyuntura electoral, aún no perfilan con suficiente claridad su carácter, programa y composición. Se trata del "Frente de Resistencia Contra el PSE", convocado por el SITRAJOR, que pretende ser el instrumento amplio y masivo de lucha contra el pacto. Incluso empezó a participar en éste la fracción parlamentaria del PAN, Cuauhtémoc Cárdenas y el "Frente de Organizaciones de Masas", donde participan CNTE, CONAMUP, CEU, CAU, ABOV.

39. El panorama es pues bastante complejo: por una parte, hay una clara tendencia a la unidad de acción y al consenso contra el PSE; por otra, hay un proceso de recomposición y redifinición de alianzas, propiciadas en parte por la lógica partidaria (fusiones, alianzas, escisiones, enfrentamientos) y también por el surgimiento de nuevos contingentes (CUD, ABOV, CEU, CAU, Ecologistas) y la reactivación de otros (sindicalismo uni-

versitario y estatal).

B. CAMBIOS EN LA DERECHA

40. *El PAN.* Una de las principales características que desde hace unos periodos electorales viene presentando el PAN es la del avance en las urnas. Como un producto parcial, en este crecimiento electoral se ha generado el fenómeno bautizado por los periodistas como *neopanismo*, que tiene y seguirá teniendo importantes implicaciones. Ante la creciente pérdida de confianza del empresariado en el gobierno mexicano, que ha derivado en búsqueda de formas propias de acción política —anteriormente confiadas en "exceso" a la burocracia política—, aparece el PAN como un instrumento propicio para que los empresarios lleven adelante acciones políticas, no precisamente con la idea de tomar el poder en sus propias manos, de ejercerlo directamente, sino de convertir a Acción Nacional en un instrumento más de presión contra el gobierno.

41. Como es sabido, si bien Acción Nacional contó con el apoyo de algunos empresarios en su inicio, nunca llegó a ser el partido de los empresarios; éstos encontraban suficientemente representados sus intereses por la burocracia política. Además, la ideología panista, basada en la "doctrina social de la Iglesia" y en el personalismo de Mouñie, no resultaba el pensamiento más propicio para el proyecto neoliberal que desde mediados de los setenta ha estado ganando adhesiones dentro del empresariado mexicano. Esto último constituye hoy en día la principal fuente de conflictos dentro del PAN.

42. Si, por un lado, el crecimiento electoral del PAN lo volvió atractivo para los empresarios, que en número creciente se le van agregando, por otro, lo que éstos reclaman es un partido con un proyecto neoliberal, lo cual entra en contradicción con la ideología de los antiguos militantes panistas. Tal contradicción se expresó en el proceso de selección del candidato a presidente, en el que los viejos panistas se vieron rebasados por un empresario neoliberal, Manuel Clouthier, apoyado por una organización surgida afuera del PAN —Desarrollo Humano Integral, A.C. (DHIAC)—; organización que ha impreso sus características a la campaña electoral del candidato presidencial del PAN.

43. La imagen que actualmente presenta la campaña electoral del PAN dista mucho de lo que fue en periodos anteriores. Si bien se mantiene la vieja estrategia discursiva centrada en los errores del gobierno, enfatizando la corrupción existente en él, propone un nuevo elemento que no es nada irrelevante, se trata de la llamada "resistencia civil", término con el cual se hace referencia a una activa estrategia de enfrentamiento directo con el gobierno: inscripción de leyendas en los billetes, huelga de pago de impuestos y de servicios proporcionados por el gobierno, etc. Esta estrategia,

según afirmaciones de DHAC y el propio candidato, se inspira en el modelo filipino que llevó a la caída de la dictadura de Ferdinand Marcos. Este tipo de campaña ha tenido la capacidad de suscitar el apoyo de amplios sectores de la población en algunas regiones e incluso ha influido en otras campañas, como la de la candidata del PRT.

44. Frente a esta situación, el Comité Ejecutivo de Acción Nacional, dominado por los militantes de viejo cuño, se ha visto totalmente rebasado, teniendo que ceder la conducción a la neoliberal DHAC, situación que de repetirse después de la campaña, podría convertir cada vez más a Acción Nacional en el partido liberal que ansiosamente reclama la nueva derecha mexicana.

45. El PDM podría calificarse como la derecha populista. Obviando, por conocido, su origen católico tradicionalista, tenemos que, al contrario de Acción Nacional, sus directrices no son dadas por lo que en algún momento se pudiera considerar como la "intelectualidad" católica de México, sino más bien por una experiencia popular de lucha de corte conservador. Esto mismo hace que sus demandas estén impregnadas de sentimiento popular con expresión conservadora; lo que no niega que algunas expresiones coincidan con las demandas populares.

46. El anacronismo que representan sus posiciones se percibe a través del escaso eco que produce su campaña más allá de las regiones en las que históricamente ha contado con cierto apoyo, como la zona del Bajío. Difícilmente se podría pensar que, aun en la hipótesis de una transformación —que ya se está dando— del PAN en un partido liberal de corte clásico, el PDM pudiera rebasar las fronteras regionales de influencia que actualmente tiene.

47. El PRI. El análisis de la actual campaña del PRI tiene que hacerse en relación con el candidato designado por ese partido: el Lic. Carlos Salinas de Gortari es el personaje que asegura la continuidad de la estrategia del gobierno actual, pues no en balde ha sido el principal artífice de la misma. No obstante que en su pasado político hay elementos que permitirían plantear la hipótesis de un cambio en la línea hasta ahora seguida, el marco discursivo de su campaña hace aparecer más probable la hipótesis de una continuidad que podría ser llevada hasta la transformación tecnocrática del Estado mexicano.

48. Es evidente que, aun en la hipótesis de una transformación tecnocrática del Estado, las alternativas serían diversas. Son dos las que parecen más relevantes.

a) Continuidad de la política económica en términos de mayor apertura hacia los mercados externos, disminución del tamaño del sector público y manejo político tradicional, como sería la

no modificación de la estructura corporativa y la continuidad en el control monopólico del PRI de los puestos de elección a todos los niveles de gobierno.

b) La segunda posibilidad sería una continuidad en la política económica en los términos anteriormente señalados, pero con una cierta disminución del control monopólico del PRI; disminución que no implicaría el desmantelamiento del aparato corporativo pero sí su reducción, integrándolo de una manera selectiva, a la vez que se podría permitir el reconocimiento de los triunfos electorales de la oposición tanto de derecha como de izquierda. Esto último daría lugar a una estructura de poder en la que el PRI continuaría siendo el partido fuerte, jugando el papel de centro político, con una derecha expresada en un partido medio, el PAN, y uno débil el PDM, y una izquierda con un partido medio el PMS, y un partido débil, el PRT. Se podría llegar a concluir que una estructura de este tipo, en vez de debilitar al régimen lo fortalecería, confirmando la vocación del PRI a ser el centro de la política.

49. Si bien en las dos alternativas se considera el mismo supuesto de continuidad en la política económica, habría que tener en cuenta que cualquier posibilidad de modificación en la misma tendría que ver necesariamente con el manejo de la deuda externa. Ciertamente el contexto internacional y el manejo del discurso en relación a este problema hacen poco probable un cambio significativo, no obstante no es del todo descartable que se pudiera operar una posición más agresiva por la presión del crecimiento económico o del pueblo.

50. La posibilidad de una triarquía partidaria, con un centro fuerte y dos polos débiles, se vería interferida por el avance de la llamada Corriente Democrática, que da a la actual coyuntura electoral un carácter bastante diferente al de los últimos diez periodos electorales.

51. El descontento dentro del PRI por la nominación de Salinas como candidato a la presidencia dió lugar a la ruptura de un sector, que aunque minoritario, es significativo. De esta manera por primera vez, en las cinco últimas elecciones presidenciales, el candidato no lo es de sus partidos satélites y enfrenta la posibilidad de tener que contender con ex-priistas distinguidos.

52. La conformación de la Corriente Democrática y del posterior Frente Democrático Nacional fue la principal expresión del descontento dentro del PRI, aunque no la única, pues resultó también bastante evidente el disgusto del Sindicato de PEMEX y, aunque de forma más subterránea, el del Congreso del Trabajo.

53. La posible superación del descontento interno no es el único obstáculo al que tendrá que

enfrentarse un gobierno priista; mayor obstáculo es la contradicción que se plantea entre las demandas empresariales —en las que el gobierno y el candidato encuentran su principal interlocutor— y las características históricas del Estado mexicano. Si el PRI quiere —como lo dice— conservar el poder, sólo podrá hacerlo en la medida en que conserve, en lo fundamental, el Estado postrevolucionario. Pero un estado de este tipo es cada vez más incompatible con las crecientes demandas neoliberales del empresariado mexicano. Sintetizar ambas cosas parece ser el principal reto que habrá de enfrentar un gobierno priista; lo que hace preveer que en el futuro inmediato el interlocutor privilegiado seguirá siendo el proyecto neoliberal de la derecha.

54. A este panorama del abanico tiene que enfrentarse hoy el católico a la luz de su fe.

II. NUESTRA RESPONSABILIDAD COMO SEGUIDORES DE JESUS

A. Pluralidad de opciones políticas entre los católicos

55. No son necesarias encuestas sociológicas ni sondeos de opinión para estar seguros de un hecho: los católicos mexicanos cubren toda la gama de opiniones y opciones políticas existentes en la actualidad.

Bastantes católicos de clase media tienden a expresar su compromiso político en el PAN, tanto en su versión original como en el neopanismo actual de tendencia neoliberal y beligerante. El PDM atrae a ciertos estratos populares tradicionalistas, sobre todo campesinos. En el PRI se encuentra la masa de católicos encuadrados en organismos coercitivos, como sindicatos, ligas de comunidades, asociaciones de colonos, cautivos en ellos por sus intereses o búsqueda de favores. Entre los dirigentes priistas son raros los que públicamente se confiesan católicos o se sienten ligados a la Iglesia. En cambio, muchos de ellos, en su vida privada, lo aseguran, e incluso han pasado por escuelas católicas. Los católicos que militan en partidos socialistas en su mayoría pertenecen a movimientos populares independientes o a medios intelectuales, y entre sus dirigentes aparecen ya algunos militantes cristianos.

56. Existe la impresión de que la respectiva postura de clase influye mucho en la opción política de los cristianos, aunque también cuenta mucho el tipo de religiosidad que cada quien practica: catolicismo popular, modernizante o liberador; e influye también en tal determinación el grado mayor o menor de anticomunismo que haya absorbido en su formación cristiana.

57. En todos estos cristianos, como en amplios sectores de la ciudadanía, se manifiesta actual-

mente un profundo descontento y una gran inquietud política. Pero todavía aparecen grandes masas de bautizados, pasivos e inconscientes, que no responden a las exigencias de su fe en el terreno de las opciones políticas y de la misma actividad política.

B. Diversidad de posiciones eclesíásticas

58. En los últimos años aparecen también diversas y aun contrastantes posiciones doctrinales de los agentes eclesíásticos, tanto de los sectores jerárquicos como de los líderes de opinión. Generalmente se trata de declaraciones reivindicativas que no siempre van acompañadas de la práctica correspondiente, que con frecuencia van aparejadas con acciones conciliadoras con el poder público y que incluyen también contactos discretos no oficiales.

Intentamos aquí clasificar las posturas doctrinales que se pueden descubrir en documentos y orientaciones, procurando exponer sus motivos y sus dificultades.

59. Una primera posición se manifiesta sobre todo en las declaraciones y esfuerzos que buscan un entendimiento institucional entre el Estado y la Iglesia, lo que incluiría su reconocimiento legal, el establecimiento de relaciones entre el Estado mexicano y el Vaticano, y el reconocimiento de los derechos cívicos y políticos del clero.

60. Esta postura es propia de quienes añoran y lamentan la ausencia de la Iglesia (entiéndase: jerarquía, Iglesia-poder) en la gestión pública, social, política y cultural, sobre todo. Aceptan el hecho de la separación de la Iglesia y del Estado, pero tienen la negación de los derechos cívicos y políticos del clero no sólo como un desconocimiento de los derechos fundamentales de la persona humana sino también como una marginación de la Iglesia como sociedad en un país mayoritariamente católico. Fundan sus reivindicaciones, además, en la misión que la comunidad de los discípulos recibió de Jesucristo, interpretada en lenguaje jurídico o de poder para evangelizar. Ciertamente no se pretende volver a la etapa antigua de "cristiandad", pero sí se aspira a convertirse en el interlocutor necesario e imprescindible del Estado.

61. Las preocupaciones actuales del pueblo, tan necesitado de una Iglesia comprometida con sus angustias y esperanzas, no parecen exigir una Iglesia enfrascada en demandas diplomáticas y protocolarias como la de tener relaciones con el Vaticano o la de ser reconocida como interlocutor privilegiado. Se siente, en cambio, la ausencia de un servicio profético que, al lado de las mayorías empobrecidas, haga oír la voz de los que no son oídos y reivindique el poder para los desposeídos.

62. Una segunda posición que se muestra en do-

cumentos y proclamas tanto clericales como laicales, recurre a conceptos de la clásica doctrina social de la Iglesia, anterior al Concilio Vaticano II. Según esta postura, la Iglesia y el Estado convergen en la búsqueda del "bien común". Reivindica, por lo tanto, su función de *subsidiaridad* frente a la intervención estatal y exalta la función de la sociedad y de los organismos intermedios en la construcción del "bien común". Con todo, no rehuye proclamar la necesidad del cambio de estructuras.

63. Sin embargo, todos estos conceptos son usados sin tener en cuenta ni los avances doctrinales del Vaticano II, —y menos los de Medellín (1968), Puebla (1979) y Sínodo sobre la Justicia en el Mundo (1971)— ni el contexto de la realidad específicamente mexicana. No se puede, en efecto, hablar de "bien común" sin tomar en cuenta la historia de nuestra sociedad, marcada por una rígida estratificación étnica y social, pues el bien común resulta entonces identificado con los intereses, necesidades y aspiraciones de los grupos con mayor poder de presión y de expresión en la sociedad. Una *subsidiaridad* reclamada por sectores sociales que detentan el poder económico se convierte en presión y exigencia de una mayor cuota de poder e influencia en las decisiones económicas y políticas para beneficio de ellos mismos en una sociedad en la que los sectores populares carecen de voz, autonomía y organización.

64. Cosa semejante sucede en el caso de la reclamación legítima de participación de los "organismos intermedios", sobre todo cuando a los pocos esfuerzos de organización popular independiente de una masa atomizada e invertebrada, se les teme y se les impugna como radicales, subversivos, izquierdistas, por contravenir el ideal abstracto de un estático "bien común" o los intereses de los poderosos que lo han tomado como bandera. Igualmente, cuando el *cambio de estructuras* es sólo objeto de enunciados genéricos y abstractos o es proclamado por grupos de poder económico, una de dos: o se hace referencia apenas al cambio de titulares del poder o de su sistema político, o no llega a concretizarse efectivamente en una distribución real y garantizada de oportunidades de propiedad, de trabajo, de bienes de consumo básico y de participación en los diversos niveles de decisión correspondientes al pueblo.

65. Estos conceptos usados comúnmente por un gran número de sacerdotes, obispos, intelectuales y empresarios católicos, formados en esta línea doctrinal, hacen que los discursos de esta corriente eclesial converja de hecho —aunque explícitamente se diga lo contrario— con los de algunos partidos políticos conocidos en la opinión pública como "de derecha", y de pie a que tal convergencia sea interpretada como alianza político-partidista. Sospecha que se afianza cuando el análisis político de unos y de otros se reduce a denunciar la manipulación de los procesos electorales sin atender igualmente a las gravísimas violaciones de los derechos básicos del pueblo —marginación, miseria, violen-

cia, detenciones injustas, desapariciones, muertes, etc.— o cuando las mismas denuncias sólo fustigan la corrupción en el sector oficial y se olvidan de la corrupción de la estructura global de la sociedad y de los sectores del poder económico, o descuidan la autocrítica de la propia institución eclesial.

66. Una tercera postura sería propia de la Iglesia comprometida con los pobres. En nuestro país parece todavía minoritaria, pero va creciendo lentamente y con no pocos sufrimientos. Aparece en el discurso y en la acción pastoral de aquellos obispos, sacerdotes, religiosos y laicos que centran su práctica en las reales condiciones de las mayorías pobres y marginadas. Desde la opción por los pobres, —en la formulación de Medellín y Puebla—, se van dando aportaciones que incluyen iluminación doctrinal, denuncia de situaciones de injusticia y, sobre todo, acompañamiento pastoral del compromiso social y político de los cristianos y de las organizaciones populares. Para esta postura pastoral, el problema central no es obtener *status* jurídico y social para la institución eclesial, sino cómo evangelizar con el testimonio de servicio y solidaridad efectiva a las mayorías populares, para que éstas sean, no sólo destinatarias de un necesario e ineludible cambio socio-político y económico, sino protagonistas de su propio proceso.

67. En esta postura todas las verdades de la enseñanza social reciben nueva luz y dinamismo. Por ejemplo, el "bien común" resulta algo dinámico que tendrá que ser construido mediante la superación de las marginaciones y dominaciones, en un proceso de liberación eficaz e integral de los pobres.

68. En resumen, frente a los hechos expuestos en este apartado, antes de interrogar a la fe en busca de orientación para nuestra actuación política, surgen de inmediato algunas preguntas. ¿Es necesaria y legítima la pluralidad de los católicos en la política? ¿Debemos ver la pluralidad existente como inevitable o como algo que deba superarse en alguna unidad? Todavía más: ¿Las diversas posturas subyacentes en las intervenciones de agentes eclesiales, personas o grupos, en nombre de la fe deben tomarse como simples opiniones particulares o merecen alguna especial consideración?

El cristiano acepta la pluralidad política, pues es normal "que la misma fe se viva dentro de varios contextos ideológicos" (*El Compromiso cristiano ante las Opciones Sociales y la Política*, 52). Pero, además, acepta el pluralismo por el cual "una misma fe cristiana puede conducir a compromisos diferentes", pues "en las condiciones concretas y habida cuenta de las solidaridades vividas por cada uno, es necesario reconocer una legítima variedad de opciones posibles" (OA, 50). El pluralismo ha sido un avance de la civilización hacia mayor libertad y tolerancia y procede de reconocer la relatividad inevitable de los análisis y de los proyectos sociales, lo mismo que de la existencia de condicionamientos sociales e ideológicos del propio ambiente.

cumentos y proclamas tanto clericales como laicales, recurre a conceptos de la clásica doctrina social de la Iglesia, anterior al Concilio Vaticano II. Según esta postura, la Iglesia y el Estado convergen en la búsqueda del "bien común". Reivindica, por lo tanto, su función de *subsidiaridad* frente a la intervención estatal y exalta la función de la sociedad y de los organismos intermedios en la construcción del "bien común". Con todo, no rehuye proclamar la necesidad del cambio de estructuras.

63. Sin embargo, todos estos conceptos son usados sin tener en cuenta ni los avances doctrinales del Vaticano II, —y menos los de Medellín (1968), Puebla (1979) y Sínodo sobre la Justicia en el Mundo (1971)— ni el contexto de la realidad específicamente mexicana. No se puede, en efecto, hablar de "bien común" sin tomar en cuenta la historia de nuestra sociedad, marcada por una rígida estratificación étnica y social, pues el bien común resulta entonces identificado con los intereses, necesidades y aspiraciones de los grupos con mayor poder de presión y de expresión en la sociedad. Una *subsidiaridad* reclamada por sectores sociales que detentan el poder económico se convierte en presión y exigencia de una mayor cuota de poder e influencia en las decisiones económicas y políticas para beneficio de ellos mismos en una sociedad en la que los sectores populares carecen de voz, autonomía y organización.

64. Cosa semejante sucede en el caso de la reclamación legítima de participación de los "organismos intermedios", sobre todo cuando a los pocos esfuerzos de organización popular independiente de una masa atomizada e invertebrada, se les teme y se les impugna como radicales, subversivos, izquierdistas, por contravenir el ideal abstracto de un estático "bien común" o los intereses de los poderosos que lo han tomado como bandera. Igualmente, cuando el *cambio de estructuras* es sólo objeto de enunciados genéricos y abstractos o es proclamado por grupos de poder económico, una de dos: o se hace referencia apenas al cambio de titulares del poder o de su sistema político, o no llega a concretizarse efectivamente en una distribución real y garantizada de oportunidades de propiedad, de trabajo, de bienes de consumo básico y de participación en los diversos niveles de decisión correspondientes al pueblo.

65. Estos conceptos usados comúnmente por un gran número de sacerdotes, obispos, intelectuales y empresarios católicos, formados en esta línea doctrinal, hacen que los discursos de esta corriente eclesial converja de hecho —aunque explícitamente se diga lo contrario— con los de algunos partidos políticos conocidos en la opinión pública como "de derecha", y de pie a que tal convergencia sea interpretada como alianza político-partidista. Sospecha que se afianza cuando el análisis político de unos y de otros se reduce a denunciar la manipulación de los procesos electorales sin atender igualmente a las gravísimas violaciones de los derechos básicos del pueblo —marginación, miseria, violen-

cia, detenciones injustas, desapariciones, muertes, etc.— o cuando las mismas denuncias sólo fustigan la corrupción en el sector oficial y se olvidan de la corrupción de la estructura global de la sociedad y de los sectores del poder económico, o descuidan la autocrítica de la propia institución eclesial.

66. Una tercera postura sería propia de la Iglesia comprometida con los pobres. En nuestro país parece todavía minoritaria, pero va creciendo lentamente y con no pocos sufrimientos. Aparece en el discurso y en la acción pastoral de aquellos obispos, sacerdotes, religiosas y laicos que centran su práctica en las reales condiciones de las mayorías pobres y marginadas. Desde la opción por los pobres, —en la formulación de Medellín y Puebla—, se van dando aportaciones que incluyen iluminación doctrinal, denuncia de situaciones de injusticia y, sobre todo, acompañamiento pastoral del compromiso social y político de los cristianos y de las organizaciones populares. Para esta postura pastoral, el problema central no es obtener *status* jurídico y social para la institución eclesial, sino cómo evangelizar con el testimonio de servicio y solidaridad efectiva a las mayorías populares, para que éstas sean, no sólo destinatarias de un necesario e ineludible cambio socio-político y económico, sino protagonistas de su propio proceso.

67. En esta postura todas las verdades de la enseñanza social reciben nueva luz y dinamismo. Por ejemplo, el "bien común" resulta algo dinámico que tendrá que ser construido mediante la superación de las marginaciones y dominaciones, en un proceso de liberación eficaz e integral de los pobres.

68. En resumen, frente a los hechos expuestos en este apartado, antes de interrogar a la fe en busca de orientación para nuestra actuación política, surgen de inmediato algunas preguntas. ¿Es necesaria y legítima la pluralidad de los católicos en la política? ¿Debemos ver la pluralidad existente como inevitable o como algo que deba superarse en alguna unidad? Todavía más: ¿Las diversas posturas subyacentes en las intervenciones de agentes eclesiales, personas o grupos, en nombre de la fe deben tomarse como simples opiniones particulares o merecen alguna especial consideración?

El cristiano acepta la pluralidad política, pues es normal "que la misma fe se viva dentro de varios contextos ideológicos" (*El Compromiso cristiano ante las Opciones Sociales y la Política*, 52). Pero, además, acepta el pluralismo por el cual "una misma fe cristiana puede conducir a compromisos diferentes", pues "en las condiciones concretas y habida cuenta de las solidaridades vividas por cada uno, es necesario reconocer una legítima variedad de opciones posibles" (OA, 50). El pluralismo ha sido un avance de la civilización hacia mayor libertad y tolerancia y procede de reconocer la relatividad inevitable de los análisis y de los proyectos sociales, lo mismo que de la existencia de condicionamientos sociales e ideológicos del propio ambiente.

69. Por otra parte, tanto la eficacia política como el llamado evangélico nos invitan a superar el pluralismo y a encontrar la unidad buscando y haciendo la verdad. Nosotros proponemos que, hasta donde sea posible en esta tierra, tal unidad sólo podrá construirse en la medida en que se vaya haciendo propia la causa del pobre y del oprimido, su modo de ver la realidad y su proyecto de vida.

70. El análisis de posturas teórico-prácticas de diversos agentes eclesíásticos en materia política, que hemos hecho, no nos debe llevar ni al escepticismo ni a su rechazo general. Cuando se trata de intervenciones episcopales, debe sopesarse la autoridad de su magisterio de acuerdo con la función que ha sido encomendada por el Señor a su ministerio, pero sin hacer a un lado los presupuestos de carácter socioanalítico que condicionan tanto la emisión como la aplicación concreta de sus orientaciones. Otras intervenciones valdrán según las razones que aduzcan. Pero en todas el cristiano deberá discernir, mediante el diálogo, la luz que el Espíritu quiere aportarle, incluso a través del error del adversario.

C. Nuestra responsabilidad política como Iglesia

71. La Iglesia, comunidad de los creyentes en Jesucristo y "nuevo pueblo de Dios" (LG, 9), no se tiene como fin a sí misma. Se orienta a anunciar e instaurar el Reino de Dios (LG, 5). Su misión y tarea fundamentales son, por consiguiente, la instauración de la justicia, del amor fraterno y de la verdad en la convivencia humana. Estos valores —justicia, fraternidad, verdad—, sin dejar de ser humanos, son también y han de ser cristianos. Son ya don de Dios al hombre en Jesucristo, pero han de adquirirse entre los cristianos el "plus valor" exigido por el Evangelio. Así, la justicia cristiana no consiste solamente en dar a cada cual según su derecho o merecimientos, sino según sus necesidades; la ley del amor nos pide amar no sólo a los nuestros, sino sobrepasar esos límites para hacer "nuestros" a quienes están lejos por la carne y la sangre y por las estructuras de la sociedad; la verdad nos pide ajustar nuestro juicio al juicio de Dios que nos conoce en la objetividad de su amor y de su misericordia.

72. El Reino que la Iglesia debe hacer crecer no se identifica con ningún imperio humano ni con ninguna nación o estado, ni con ningún proyecto socio-político. Esto no significa, sin embargo, que el Reino de Dios sea una realidad ultraterrena, realizable sólo después del tiempo o de la muerte. Tampoco quiere decir que sea una realidad meramente espiritual o propia de la intimidad del hombre. Aunque ciertamente el Reino adquirirá sus dimensiones definitivas al fin de la historia, pasa ya por las diversas realizaciones históricas de la justicia, de la fraternidad y de la verdad, sin agotarse en ninguna de ellas. Por ello el Reino tiene que ver con la vida socio-económica y política del hombre y sus diversas estructuraciones (P, 193; GS, 72, 9).

73. Así como todos los miembros del pueblo de Dios-Iglesia tenemos la misma "dignidad y la misma libertad de los hijos de Dios" (LG, 9), así todos tenemos la misma tarea fundamental. Esto quiere decir que procurar el desarrollo de los valores del Reino no es tarea exclusiva de la jerarquía (obispos, sacerdotes, diáconos), sino de todos los cristianos, teniendo en cuenta no sólo el servicio o ministerio recibido dentro de la Iglesia sino también la propia función en la sociedad. Desde este punto de vista, tanto la acción de los laicos, como la de los miembros de la jerarquía, son igualmente acción de la Iglesia. Su valor no depende de que sean acciones de aquellos o de ésta, sino de su conformidad con el proyecto de Jesús.

74. Sin embargo, la Iglesia, santa por la presencia del Espíritu del Señor en ella (LG, 34, 48), está formada por hombres proclives al pecado (LG, 8). En su campo crecen la cizaña y el trigo hasta el tiempo definitivo de la cosecha. Nada tiene, pues, de extraño que no siempre ni en todos los lugares haya sido signo claro del seguimiento de Jesús y de fidelidad a su proyecto. Es propio de su caminar histórico, mientras el Señor no le de su consumación definitiva (LG, 38).

75. En nuestro país la Iglesia no ha sido siempre signo claro del Reino de Dios y de sus valores. Limitada en su poder económico y político, en su presencia social y en su carácter público, ha intentado no pocas veces, a través de sus responsables jerárquicos, recuperar algo de lo perdido mediante tratados y arreglos con los diversos niveles del poder, no siempre claramente de acuerdo con el Evangelio. Debido a eso y a cierta identificación buscada o coincidente con los intereses de los sectores de poder, han sido escasos sus pronunciamientos y acciones en favor de la justicia y de las mayorías populares empobrecidas y explotadas, y cuando éstos han ocurrido, se pretende invalidar su mensaje acusándola una y otra vez de pretender poder político.

Cabe recordar aquí la advertencia del concilio Vaticano II a este propósito: "Ciertamente las realidades temporales y las realidades sobrenaturales están estrechamente unidas entre sí, y la misma Iglesia se sirve de medios temporales en cuanto su misión lo requiere. Sin embargo, no pone su esperanza en privilegios dados por el poder civil; más aún renunciará al ejercicio de ciertos derechos legítimamente adquiridos tan pronto como conste que su uso puede empañar la pureza de su testimonio o las nuevas condiciones de vida exijan otra disposición. Es de justicia que pueda la Iglesia en todo momento y en todas partes predicar la fe con auténtica libertad, enseñar su doctrina sobre la sociedad, ejercer su misión entre los hombres sin traba alguna y dar su juicio moral, incluso sobre materias referentes al orden político, cuando lo exijan los derechos fundamentales de la persona o la salvación de las almas, utilizando todos y sólo aquellos medios que sean conformes al Evangelio y al bien de todos según la diversidad de tiempos y de situaciones" (GS, 76).

76. En estas circunstancias, pues, se nos impone como Iglesia, juntamente con una madura reflexión sobre etapas críticas de nuestra historia, una desinteresada y eficiente opción por la causa de nuestro pueblo, cada vez más empobrecido, mediante una mayor identificación con sus intereses y luchas, que manifieste claramente nuestro interés, no en derechos o privilegios para la institución, sino en la obtención de los derechos de las mayorías sin poder y sin palabra hasta ahora.

77. Para ello será también necesario distinguir el proyecto evangélico y pastoral de cualquier otro proyecto de carácter político o económico, no sólo mediante declaraciones sino sobre todo mediante acciones claras. No contribuyen a la clarificación de la fe de nuestro pueblo y a la lucha por la justicia, la verdad y la fraternidad, ni los tratos ocultos con las esferas del poder, ni las manifestaciones de fuerza social mediante manipulaciones de la religiosidad popular, y menos aún la sola denuncia de la falta de democracia y de la corrupción política sin acompañar el surgimiento de las organizaciones sociales del pueblo.

78. Reiteramos que el cristiano no tiene un proyecto político propio; pero puede clarificar los fines y los sentidos de la acción política mediante la vivencia de su propia ética. Por lo mismo, para el creyente votar no lo es todo, y ni siquiera hacer triunfar al propio candidato. Nuestra hermosa tarea es "contribuir a la formación de una sociedad en la que cada ser humano reconozca en cualquier otro ser humano a su hermano y le trate como tal. Para ello habrá que seguir actuando siempre en los "lugares" donde se juega el futuro: la empresa, el taller, la región, el municipio, el barrio, la universidad, la escuela, etc., ya sea a través de un sindicato, un partido, una asociación, ... En todos esos campos tendremos que continuar la actividad política en unión con nuestros conciudadanos, con seriedad, lucidez, rigor e imaginación.

D. La dimensión política de la práctica de Jesús

79. Para la mayoría de los cristianos es claro que Jesús de Nazaret no fue un político en sentido estricto, si con este término se entienden los intereses y las acciones de una persona o de un grupo ordenados a conseguir el poder. No obstante, parece claro que las palabras y las acciones de Jesús tuvieron un impacto y una incidencia en la estructura de poder conformada por los diversos grupos sociales de su época.

80. Los evangelios, en efecto, coinciden en afirmar que Jesús *anunció el Reino de Dios*, su Padre (Mc 1, 15). Que ese Reino es vida, lo testimonian no sólo su palabra sino también sus obras: dio vida a los muertos, salud a los enfermos, pan a los hambrientos y compartió con los marginados de su sociedad (Mc 1, 29-34; 5, 41-43; 6, 30-44). Su vida misma fue un darse a los necesitados, se hizo vida para ellos. De ese modo, Jesús comienza a hacer

realidad ese Reino de vida que, por lo tanto, no se desentiende de las necesidades materiales ni de las formas de convivencia social.

81. Jesús declara que ese Reino de Dios es *para los pobres y hambrientos* (Lc 4, 18), que los pecadores y las prostitutas tendrán lugares en ese Reino (Mt 21, 31) y que los ricos y opresores tendrán que dejar de serlo si quieren tomar parte en él (Lc 18, 18-25). Deja muy claro que el Reino de su Padre es buena noticia para los pobres y marginados y mala noticia —escandalosa— para los ricos y poderosos (Lc 6, 20-25).

82. Esos ricos y poderosos formaban una "élite" muy fácil de distinguir, pues los mismos que gobernaban al pueblo eran los que amasaban las fortunas más grandes y se relacionaban con las familias de los dirigentes o líderes religiosos oficiales, por sus intereses económicos y políticos, formando así un *bloque de poder*.

83. Ese bloque de poder miró a Jesús con malos ojos (Lc 19, 37), pues se había salido de las normas establecidas por ellos mismos, cambiando radicalmente el *orden de valores existentes* en la sociedad. Para Jesús, la sociedad no estaba organizada de acuerdo a la voluntad de su Padre, y por eso en el Reino de Dios las condiciones se invertirían (Lc 6, 20-25). Con esto, Jesús pone en entredicho la situación de los poderosos; está afectando sus intereses y posiciones y está incidiendo en la estructura social, que denuncia como contraria a la voluntad de Dios.

84. Jesús no buscó el poder ni hizo alianzas con los poderosos, ni aceptó sobornos y componendas. Consciente de que había grupos de poder que oprimían y eran los responsables de la miseria y marginación del pueblo (Mt 20, 25) y, por lo tanto, los causantes de que la sociedad no respondiera a los ideales del Reino, los llama por su nombre: ladrones, hipócritas, sepulcros, opresores, zorros, etc. (Mt 21, 12-13; 23, 13-32; 20, 25; Lc 13, 32). Y esto, bien miradas las cosas, en nuestro tiempo y lenguaje de hoy, es *meterse en política*.

85. Jesús actuó así, no motivado por intereses de poder o de riqueza, sino movido por una *profunda fidelidad* a su Padre, un Dios que se preocupa por la suerte de su pueblo, por fidelidad al Reino que él anunciaba y construía, y por fidelidad a los pobres y marginados a quienes pertenece el Reino (Lc 10, 21-22; 4, 18).

86. El bloque de poder reaccionó con decisión. Buscando cómo deshacerse de Jesús (Lc 19, 47), le hacían preguntas espinosas, comprometedoras, para poder acusarlo; lo espiaban y lo seguían para encontrarle su punto débil (Lc 20, 20-26). Con esto demostraban que les afectaba lo que Jesús hacía y decía, y se evidenciaba el *alcance político* de la práctica de Jesús.

87. Con el pretexto de defender a su dios y a su fe (Mc 14, 63-64), este bloque de poder tomó preso a Jesús, lo golpeó y lo crucificó, para callarlo de una vez por todas, como anteriormente se había acallado la voz de los profetas (Lc 22, 1-2; 48-50; 63-65; 23, 33; Mt 23, 37). Los evangelios de Lucas y Juan nos transmiten algunas de las acusaciones en contra de Jesús: "malhechor", "agitador", "alborotador del pueblo" (Lc 23, 2; Jn 18, 30). La cruz —muerte destinada a los enemigos del imperio— nos confirma en la convicción de que la práctica de Jesús no estuvo desprovista de una *dimensión política*.

88. El Dios del Reino que Jesús anunciaba lo resucitó (Lc 24, 1-8), lo sacó de la muerte, le hizo justicia, demostrando así que no aprobaba su muerte ni a los que lo habían matado, ni lo que ellos hacían. La resurrección dejó claro también que Dios aprobó todo lo que Jesús hizo y dijo, incluyendo la *dimensión política de su práctica*, ya que es un Dios que está de parte de la justicia y de la vida.

89. En pocas palabras: Jesús, movido por un inmenso amor a la vida, a su Padre y a los pobres, luchó a favor de la vida con todas sus fuerzas. La misión que él realiza enviado por su Padre impacta e incide en las estructuras de poder de su tiempo y, en este sentido, se puede afirmar sin temor a equivocarse que su misión y su vida tuvieron una dimensión política.

III. EL SEGUIMIENTO DE JESUS EN LA COYUNTURA ELECTORAL

A. El llamado de nuestra fe

90. Los cristianos encontramos en nuestra fe una razón para nuestra participación activa en la vida social y política y no un motivo para eludirla. La fe, en efecto, no nos permite quedarnos al margen de los acontecimientos y de los procesos históricos. Al contrario, nos induce e impulsa a hacernos cargo de nuestro papel correspondiente, a convertirnos en actores responsables y a dejar de ser espectadores meramente pasivos.

91. Ciertamente por la fe nos relacionamos con Dios, pero con un Dios que se nos comunica, se nos da a conocer, viene a nuestro encuentro, nos interpela y realiza nuestra salvación en los acontecimientos de nuestro caminar histórico. Creer es primordialmente dar nuestra respuesta, asentir, a la palabra de Dios; pero ésta no es precisamente la comunicación de una idea o de un concepto, sino un evento creativo, una intervención de Dios que convoca al hombre a tomar parte en la realización de su plan, de su proyecto. Por eso, asentir a la palabra de Dios, tener fe en Dios, aunque no excluye un acto de nuestra inteligencia, es ante todo una práctica de obediencia, participación activa y com-

prometida en el proyecto que Dios realiza en la historia. Es, pues, hacer la justicia, la verdad, la solidaridad fraterna entre los hombres.

92. Sin embargo, no todo en este mundo es acción de Dios, palabra de Dios; actúa también aquí el poder del mal, de la muerte, del pecado. Ciertamente el proyecto salvador, liberador y vivificador de Dios pasa por las mediaciones políticas, económicas y religiosas, pero éstas no carecen de la ambigüedad propia de su carácter limitado y transitorio y de la presencia misma del pecado. A nosotros nos incumbe discernir, entre las tendencias del pecado, la acción de Dios.

93. La coyuntura electoral reviste, sin duda, una especial importancia para el cristiano. Más allá de la lucha ideológica y partidista, el proceso electoral, por ser una ocasión privilegiada para hacer conciencia sobre la realidad del país, para cuestionar a los que ostentan el poder, suscitar las esperanzas de los marginados y empobrecidos, movilizar a los indiferentes e indolentes, constituye un acontecimiento densamente humano que exige al creyente plena responsabilidad y capacidad para discernir en él las voces del Espíritu. Es, en el lenguaje conciliar, un "signo de los tiempos" (GS, 4) que debe escrutar para descubrir los caminos de la liberación definitiva que nos ofrece el Señor.

B. Algunos criterios para discernir

94. Ante todo, el cristiano ha de discernir a la luz de la práctica de Jesús. El ejercicio de su derecho a elegir sus gobernantes es también un ejercicio de su ministerio profético. Es decir, es pronunciarse en favor de los valores del Reino anunciado por Jesús —la justicia, la verdad, la fraternidad— y, con la valentía que viene del Espíritu, en contra de cualquier sistema político, económico y social que los atropelle.

95. La solidaridad con los empobrecidos, como ejercicio del amor fraterno, —distintivo de todo cristiano (Jn 13, 34-35)—, es un criterio fundamental. El cristiano no puede cerrar los oídos a los clamores de las mayorías populares que, víctimas del sistema económico, viven en la pobreza —y muchas veces en la miseria— mientras unos pocos acrecientan vorazmente su fortuna. En una coyuntura como la electoral, el juicio del Señor se cierne sobre nosotros: "tuve hambre y no me diste de comer..." (Mt 25).

96. Aunque sean muchas las razones para la desesperanza —engaños, mentiras, promesas incumplidas, fraudes, corrupción, represión, etc.— el cristiano, al optar por un sistema que haga justicia a los pobres, marginados y explotados (obreros, campesinos, indígenas, etc.), expresa su esperanza en un mundo mejor y está haciendo verdadera su fe. Sabe que hacer justicia no consiste en dar a cada cual según sus merecimientos o su derecho, como quiere nuestra burguesa mezquindad —porque

¿qué puede merecer un pobre?—, sino en dar de acuerdo con las necesidades de quien, ante todo, es ya objeto de nuestro amor fraterno. Aspira, por lo tanto, a que los bienes de este mundo sean para quien los necesita y no para ser acaparados y hacer del que los tiene un potentado opresor y explotador.

97. Por supuesto, el cristiano sabe que el Evangelio no propone ningún proyecto político. No tiene como finalidad conquistar el poder, ni siquiera el religioso. Jesús mismo huyó al monte cuando las multitudes lo querían hacer rey porque les había dado de comer (Jn 6, 15). El Reino que él anuncia no es producto de la eficiencia humana o de los acontecimientos puramente humanos. Irrumpe como don gratuito de Dios en la historia y no puede identificarse con ningún proyecto partidista o tendencia política. Pero eso no obstante, sabe que el seguimiento de Jesús en la práctica y en la lucha por la justicia, en la solidaridad fraterna con los pobres y oprimidos, no sólo tiene dimensiones e implicaciones políticas, sino que tendrá que hacerlo en aquel sistema social, político y económico, en aquel partido, que garantice en cuanto sea posible, realizaciones parciales e imperfectas de los ideales del Reino.

98. Por lo tanto, el cristiano no optará por partidos que acepten, produzcan, propicien o consoliden las desigualdades y la marginación económicas y sociales, la imposición de candidatos, las mentiras, los fraudes, la corrupción, el charrismo sindical, la prepotencia de las empresas... Al contrario, el cristiano optará por aquel partido que busque realmente sacar al pueblo de su marginación y miseria, que enfrente los problemas económicos y sociales desde el lado de los pobres y no desde el lado de los pocos que acaparan el poder y la riqueza, que busque mejores condiciones de trabajo, salarios verdaderamente remuneradores, garantía contra el desempleo, democratización y autonomía de los sindicatos...

99. Como cristianos no podemos aceptar sin más los modelos que se nos imponen desde afuera. Nuestra actitud política ha de ser la de someter a un análisis riguroso los modelos de crecimiento de las naciones ricas (OA, 43), teniendo en cuenta nuestra idiosincrasia, nuestras tradiciones y nuestra cultura. Un partido que no critica estos modelos no busca ciertamente el bien de la mayoría del pueblo. Por el contrario, los cristianos desplegarán con entusiasmo actividades políticas que permitan a nuestro país promover su propio desarrollo, con libertad y exento de cualquier dominio económico y político proveniente del exterior.

100. Será, pues, obligación del cristiano allegarse información sobre la realidad del país, para analizarla críticamente a la luz de su fe y, en cuanto sea posible, con la ayuda de las ciencias sociales. Será deber suyo también hacer una evaluación cristiana de los proyectos y plataformas propuestos por los partidos políticos, con suma responsabilidad y

evitando las manipulaciones que le resten libertad. Ha de tener en cuenta que las ideologías políticas en pugna proponen siempre un cambio. Pero mientras unas —“reformistas” o “progresistas”— proponen cambios en algunos aspectos de la sociedad sin llegar a la transformación de la estructura social y política que concentra el poder y las decisiones políticas, económicas y sociales, otras —“revolucionarias”— proclaman la necesidad de un cambio estructural, de una nueva organización social, donde el poder —y, por lo tanto, la riqueza— sea compartido por los sectores sociales marginados hasta ahora.

101. Cabe recordar, por fin, la severa advertencia del concilio Vaticano II: “El cristiano que falta a sus obligaciones temporales, falta a sus deberes para con el prójimo, falta, sobre todo, a sus obligaciones para con Dios y pone en peligro su eterna salvación” (GS, 43). Se equivocan, pues, aquellos cristianos que piensan que la fe cristiana despreziona la actividad política. La Iglesia la valoriza y la tiene en alta estima (P, 514). La situación actual no puede esperar más; lo que como cristianos hagamos o dejemos de hacer puede ser decisivo para el futuro. Con nuestra actuación o consolidamos lo que actualmente existe o comenzamos a cambiarlo. El cristiano, por amor a sus hermanos y por seguir a Cristo, cuestiona la riqueza y el poder cuando se convierten en ídolos que suplantaron a Dios y oprimen a los hombres (Mt 19, 23-24; Mc 10, 23-25; Lc 12, 15-21; 16, 13). El cristiano, fiel al Evangelio y a la Iglesia, utilizará el discernimiento de su comunidad y la orientación de sus pastores, rechazará cualquier programa que esté orientado a favorecer minorías a costa del bien común, que contradiga la voluntad popular, que limite el derecho de las personas y se oponga a los ideales evangélicos.

IV. ALGUNAS SUGERENCIAS PRACTICAS

102. Organizar, a nivel de pequeña comunidad o grupo cristiano y también parroquial, una instancia o instrumento de información que, ante la crisis socio-política y económica, ponga de relieve las realidades positivas que, como signos de esperanza y aliento, se dan tanto dentro de la sociedad como dentro de la Iglesia.

103. Promover la formación de un laicado responsable de su fe, consciente del lugar que le es propio dentro de la comunidad-Iglesia, de sus derechos y de sus obligaciones en ella, para que pueda asumir también con la responsabilidad necesaria sus obligaciones y sus derechos en la vida social y política.

104. Estimular la creatividad tanto de cada uno de los cristianos como de las pequeñas comunidades y grupos cristianos, para realizar acciones concretas que, aprovechando la coyuntura, contribuyan no sólo a preparar las elecciones sino también a

COLOFON

105. Aunque la coyuntura electoral es de suma importancia, no se agota en ella la vida social y política. El hombre no es social y político sólo a ratos. Según el proyecto de Dios, tal como aparece en los primeros capítulos del Génesis, el hombre, como lugarteniente ("imagen") de Dios, tiene una doble misión: "dominar la tierra" por su acción y por su inteligencia, y vivir la igualdad en comunión de personas (Gén. 1, 28-31 y 1, 26-27). La vida en sociedad no es pues creación artificial ni sobrecarga accidental. Por su misma naturaleza el ser humano tiene "absoluta necesidad de la vida social" (GS, 25) y ésta es condición indispensable para poner a su servicio los bienes de la tierra.

106. La autoridad en la sociedad tampoco es ajena al orden querido por Dios. Nace de las limitaciones mismas del hombre, considerado tanto individualmente como asociado en familias o grupos, para lograr una vida plenamente humana y para procurar eficazmente el bien de todos los miembros de la sociedad. Es decir, brota de la misma naturaleza social de los hombres que por el mismo hecho de necesitarse unos a otros crean la necesidad de "una autoridad que dirija la acción de todos hacia el bien común, no mecánica o despóticamente, sino obrando principalmente como una fuerza moral" (GS, 74).

107. Precisamente las sociedades humanas se han organizado políticamente en estados para velar y lograr que toda la actividad humana y todas las relaciones sociales, desde las familiares hasta las internacionales, se orienten realmente al servicio del desarrollo de la persona. No tiene pues como finalidad producir la desigualdad entre los hombres, sino, al contrario, lograr que en la igualdad de los hombres en la sociedad aparezca la imagen de la comunión interpersonal del Dios Trinitario. Por lo tanto, donde la autoridad, que debía ser servicio a los hermanos, se convierte en poder dominante, y donde el dominio de la naturaleza se convierte en aprovechamiento de unas personas o pueblos a costa de la vida plena de otros, no se está llevando a cabo el plan del Creador, hay desorden, rebeldía y pecado.

108. Por lo demás, la función propia de la autoridad política no es de ninguna manera excluyente de la responsabilidad de cada uno de los miembros del conjunto social ni de la función que cada uno está llamado a desarrollar para bien de todos. Por lo mismo, "la aceptación de las relaciones sociales y su observancia deben ser consideradas por todos como uno de los principales deberes del hombre contemporáneo" (GS, 30, 2).

109. Desgraciadamente, hasta quienes se consideran buenos cristianos han sido formados (o de-

formados) por una ética individualista que los hace descuidar o menospreciar la práctica y el conocimiento de sus deberes y derechos políticos. Hoy, empero, las necesidades y posibilidades actuales de la vida social exigen con urgencia "estimular en todos la voluntad de participar en los esfuerzos comunes" (GS, 30, 3). Las elecciones constituyen un momento excepcional que requiere la participación ciudadana. Debemos, pues, prepararnos todos para tomar parte libre y conscientemente en la elección de los gobernantes (GS, 75; PT, 26, 73-74), pero sin olvidar que hacer política no es solamente ganar una elección y hacer triunfar al candidato propio, sino, además, encontrar y vitalizar instrumentos y organismos idóneos para compartir y controlar el ejercicio del poder, para mantenerlo al servicio de las clases populares y trabajadoras.

110. Solamente en esta lucha constante y permanente por el derecho a intervenir en aquello que a todos nos atañe, es decir, en la lucha por la justicia y la solidaridad social, por la verdad contra el fraude y la mentira, por los derechos humanos que para millones de conciudadanos nuestros son los derechos a subsistir como seres humanos, podremos vivir y hacer verdad nuestra fe, que es la respuesta nuestra al Dios que nos convoca a participar en el advenimiento de su Reino que confiadamente esperamos.

SIGLAS USADAS

1. Partidos, organizaciones y movimientos políticos

- ABOV: Asamblea de Barrios y Organizaciones Vecinales
- ACNR: Asociación Cívica Nacional Revolucionaria
- CAU: Consejo Académico Universitario
- CC 7 de Enero: Contingencia Comunista "7 de Enero"
- CDP: Comité de Defensa Popular
- CEU: Consejo Estudiantil Universitario
- CIOAC: Central Independiente de Obreros Agrícolas y Campesinos
- CNAP: Coordinadora Nacional Plan de Ayala
- CONAMUP: Coordinadora Nacional del Movimiento Urbano Popular
- CUD: Coordinadora Unica de Damnificados
- FDN: Frente Democrático Nacional
- MAS: Movimiento al Socialismo
- M-400 Pueblos: Movimiento de los 400 Pueblos
- MLP: Movimiento de Lucha Popular
- MRP: Movimiento Revolucionario del Pueblo
- OIR-LM: Organización de Izquierda Revolucionaria-Línea de Masas
- ORP: Organización Revolucionaria del Pueblo
- PAN: Partido Acción Nacional
- PARM: Partido Auténtico de la Revolución Mexicana
- PCM: Partido Comunista Mexicano
- PFCRN: Partido Frente Cardenista de Reconstrucción Nacional
- PH: Partido Humanista

PMS: Partido Mexicano Socialista
 PMT: Partido Mexicano de los Trabajadores
 PPR: Partido Patriótico Revolucionario
 PPS: Partido Popular Socialista
 PRI: Partido Revolucionario Institucional
 PRS: Partido de la Revolución Socialista
 PRT: Partido Revolucionario de los Trabajadores
 PST: Partido Socialista de los Trabajadores
 PSUM: Partido Socialista Unificado de México
 PTZ: Partido de los Trabajadores Zapatistas
 SITRAJOR: Sindicato Independiente de Trabajadores de "La Jornada"
 SME: Sindicato Mexicano de Electricistas
 UCEZ: Unión de Camioneros Emiliano Zapata (Michoacán)
 UGOCP: Unión General Obrero Campesino Popular
 UIC: Unidad de Izquierda Comunista
 ULR: Unión de Lucha Revolucionaria
 UNTA: Unión Nacional de Trabajadores Agrícolas
 UP: Unidad Popular
 UPREZ: Unión Popular Revolucionaria Emiliano Zapata
 UTC: Unión de Trabajadores del Campo

2. Documentos de la Iglesia

GS, Concilio Vaticano II, Constitución Pastoral
 "Gaudium et Spes"

LG, Concilio Vaticano II, Constitución Dogmática
 "Lumen Gentium"
 OA, Pablo VI, "Octogesima Adveniens"
 P, III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, Documento de Puebla.
 PT, Juan XXIII, Encíclica "Pacem in Terris".
 SRS, Juan Pablo II, Encíclica "Sollicitudo Rei Socialis"

Centro de Estudios Ecuménicos (CEE), Centro de Reflexión Teológica (CRT), Centro Regional de Información Ecuménica (CRIE), Centro "Antonio Montesinos" (CAM), Equipo Nacional de Comunidades Eclesiales de Base, Secretariado Social Mexicano (SSM), Juventud y Familia, A.C., Movimiento de Trabajadores Católicos (MTC), Centro de Derechos Humanos "Fr. Francisco de Vitoria", Centro Nacional de Comunicación Social: Iglesias (CENCOS).

México, D.F., a 20 de mayo de 1988.

